

Conjuros indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial

MARIO HUMBERTO RUZ
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Es muy común, cuando se aborda el tema de la religiosidad maya contemporánea, invocar la persistencia de creencias y rituales de raíz prehispánica. Pocas veces se alude, en cambio, a la manera en que muchos de ellos fueron modificados a lo largo del periodo colonial, lo cual ha impedido aquilatar en su justeza el peso que las improntas del catolicismo popular, adoptadas (y adaptadas) por los pueblos mayas, tuvieron en las formas de expresar conceptos existentes antes de la imposición del cristianismo, en ocasiones reelaborándolos de manera por demás novedosa, que a menudo los situaba en los márgenes de lo por entonces considerado ortodoxo.

Liminales, remotas y potencialmente peligrosas, las “orillas del mundo” (geográfico y cultural) en que se situaba este tipo de manifestaciones fueron objeto de vigilancia particular por parte de los eclesiásticos, que a menudo se vieron reducidos al mero papel de testigos de rituales realizados tanto en la intimidad de los hogares como en sitios de culto seculares, prácticas que, pese a todos sus esfuerzos, fueron incapaces de detener. Como tampoco cesaron los mandatos una y otra vez emitidos por obispos y arzobispos a fin de alentar las denuncias, pues el empleo de lo que se calificaba de “abusiones”, sortilegios o “vanas observancias” se consideró uno de los principales problemas en la diócesis de Guatemala, en particular a partir de las últimas décadas del siglo XVII, cuando el repunte demográfico indígena se aunó a una mayor laxitud en la actitud de los responsables del adoctrinamiento, y a una actitud más vigilante de los preladados (varios de ellos “ilustrados”), que en ocasiones dedicaron agudas reflexiones e incluso severas críticas a los métodos de quienes les precedieron, aun cuando se tratara de figuras que gozaron en su tiempo de amplio crédito como propaga-

dores del Evangelio o perseguidores de las antiguas manifestaciones religiosas.¹

Si bien el tema requiere de una aproximación acuciosa y detenida, entre otras cosas por la disparidad, fragmentación y abundancia de fuentes a consultar y analizar, me propongo en este breve espacio abordar algunas de sus manifestaciones discursivas, con el único objetivo de mostrar la riqueza y complejidad del tema. Cabe señalar de inicio que la naturaleza misma de los manuscritos inéditos que he podido localizar en ciertos archivos guatemaltecos² — que dan fe de denuncias —, imprime un sesgo particular a los hechos consignados, sesgo sobre el que regresaré más adelante. Advierto también que abordaré tanto casos que aluden a indígenas como otros concernientes a españoles, negros y mestizos de todo tipo, ya que en ello reside una de las mayores riquezas de los materiales: mostrar cómo en la esfera de la religiosidad popular la convergencia entre distintos grupos étnicos y capas sociales era asunto cotidiano. Y asunto que comenzó desde épocas muy tempranas, pues, entre las prácticas aportadas por la nueva religión, el aprendizaje de oraciones ocupó un lugar privilegiado. Es bien sabido, de hecho, que a menudo la “cristianización” se iniciaba con la memorización de tres o cuatro cosas — cuando no se limitaba a ello —, entre las cuales figuraban oraciones como el Padre Nuestro y el Ave María, en ocasiones incluso traducidas a las lenguas amerindias.

Con el pasar del tiempo, tan estrecho panorama se fue enriqueciendo,³ pero, y esto es de destacar, ello no significó en modo alguno el abando-

¹ Tal fue el caso del arzobispo Pedro Cortés y Larraz, quien tras visitar su diócesis acotó que, con sus métodos, el famoso fray Antonio Margil de Jesús, tenido por santo, había conseguido que los indios “hicieran en las iglesias lo que les reprobaba en los montes”, dándoles la pauta para que al pie de la cruz cobijasen a sus dioses (Cortés y Larraz, 1958: 2, 252-253).

² Se trata del Archivo General de Centroamérica (AGCA) y el Archivo Histórico del Arzobispado (AHAG). No son ciertamente los únicos repositorios que guardan documentación al respecto; así, por ejemplo, la sección de Inquisición del Archivo General de la Nación (AGN), en México, custodia varios expedientes sobre el tema, debido a que los casos considerados más “riesgosos” se turnaban al Santo Oficio, que tenía su sede en la capital del virreinato.

³ Consta, por ejemplo, que el ya citado Margil de Jesús, durante su estancia

no definitivo de antiguas plegarias; son numerosas las referencias que denuncian su empleo durante rituales realizados tanto en la intimidad de los hogares como en sitios seculares de culto, y existen incluso documentos que atestiguan la vigencia y circulación de “calendarios” prehispánicos con los que los mayas normaban sus “abusiones”,⁴ aunque es también claro que desde los inicios de la evangelización se acostumbra a invocar a la nueva deidad a la par de las antiguas, costumbre que se mantiene hasta nuestros días.

Pero ni siquiera las oraciones empleadas por los cristianos de viejo cuño se limitaban a aquellas reconocidas por la ortodoxia católica; para desesperación y enojo de la jerarquía eclesiástica, en la Audiencia de Guatemala circulaban —al parecer con gran éxito— otras de origen popular y consideradas supersticiosas. Tal fue el caso de una famosa *Copia de la relación que fue allada en el santo sepulcro de nuestro señor Jesucristo*, donde, tras asegurarse que había sido “aprobada en Madrid por la Santa Ynquisición”, se asentaban, en curiosa mezcla, elementos de una ru-

en Guatemala a fines del siglo XVII y principios del XVIII, enseñaba a los indígenas “versos” tomados de un folleto del Vía Crucis “y otros versos que se contienen en un librito llamado *Faretra Apostólica*”, escrito por fray Juan de Castro, misionero de Querétaro, e impreso en 1708 por la viuda de Miguel de Ribera Calderón en México. Los “versos” aparecen en el expediente traducidos al italiano: “*Un pensiere senza cessare mi fa gran guerra: Ah, Gesù dell’anima mia, se mi salverò? Se non mi salvo, mio Dio, che mi giova la nobilità e che serve la ricchezza, se al fine resto senza voi? E questo non per un giorno, né per due, ma per una eternità. Ah, Gesù, ecc. Se l’assenza d’un amico cagiona insoffribile dolore, che sarà la privazione della sua amabile presenza? Non permetta la tua clemenza in me si crudel penare. Ah, Gesù...*” (doc. 1). Uno de los testigos en su proceso de beatificación oyó “cantar” estos “versos” durante una ronda nocturna en Mazatenango, Suchitepéquez, al tiempo que se portaban cruces. Y sabemos que tales folletos se empleaban en otros poblados, como Chiquimula de la Sierra y San Pedro Pinula (fol. 47). En todas las citas textuales respeté la ortografía original, modernizando la puntuación, las mayúsculas y los acentos para facilitar la lectura.

⁴ Un solo ejemplo: en noviembre de 1683 el obispo Andrés de las Navas mandaba traducir un “cierto cuadernillo calendario en lengua kacchiquel, por el qual, dijo, se rigen y gobiernan los indios de este y otros pueblos, para los días que eligen y guardan en sus abusos”. El cuaderno fue descubierto por el franciscano doctrinero de San Bernardino Patzún (doc. 2).

dimentaria matemática astrológica y promesas de redención, en un lenguaje claramente popular:

Aviendo desiado saber santa Brígida y santa Ysabel las circustancias de la pasión de nuestro señor Jesuchristo, se les apareció su madre y les dijo las palabras siguientes:

“Hijas queridas, los que me prendieron fueron 15, los que me llebaron fueron 25, los enpellones que me dieron hasta la casa de Anás, 110, y caý 7 bese[s]. Los que me dieron en las espaldas, 80; de la cabeza y barba me tiraron 37 beses; en la cabeza y espaldas, 110 golpes; di 226 suspiros; los asotes, 5066. Caý con la cruz teres [tres] vezes, y los golpes que me dieron para lebantarme de la tierra fueron 110; las gotas de sangre que der[r]amé, 6660.

“Y así las personas que resaren siete veces el Padre Nuestro y otras tantas el Abe María por espacio de 12 años hasta cumplir las gotas de sangre que derramé,⁵ las prometo sinco gracias:

“La primera: yndulgencia plenaria y remisión de todos sus pecados.

“La segunda: la libraré de las penas del Purgatorio.

“La tercera: que si murieren antes de cumplir los 12 años, será como si los ubiera cunplido.

“La quarta: que bajaré del cielo a la tierra a resibir su alma y juntamente çacaré las de los parientes que estubieren en el Purgatorio.

“La quinta: quien tragiere esta relación consigo la libraré del demonio y no morirá de mala muerte. Y las mugeres que estubieren de parto teniendo esta relación parirán sin riesgo.

“Y en la casa que la ubiere no abrá mala bisión, y 40 días antes de su muerte verán a su madre santísima, la Virgen María” (doc. 3).

No siempre los objetivos tendían a fines de uno u otro modo “permissibles” —en tanto ultraterrenos—, como la búsqueda de la salvación o la disminución de las penas en el Purgatorio; en ocasiones se perseguían metas bastante menos espirituales, como aprender a jinetear o *melar*⁶

⁵ Imposible entender cómo se lograba la equivalencia con la suma de 6660 arriba mencionada.

⁶ *melar*: ‘marcar al ganado, después de esquilado, con pez derretida (Moliner, 1980, s.v.). En los documentos coloniales aparece a menudo como *melear*.

toros sin correr riesgo, enfrentarse exitosamente a un enemigo, forzar puertas y cerraduras “sin ser sentido” y, sobre todo, obtener fortuna en el amor. Para ello se invocaba a diversos santos, cuyas características iconográficas, o las “virtudes” taumatúrgicas que les atribuían las versiones hagiográficas en boga, los convertían a los ojos del pueblo en intermediarios ideales para determinados fines. Así, al gigante san Cristóbal, a quien la tradición atribuía el haber pasado al niño Jesús por un río peligroso, se le imploraba antes de “atravesar una corriente”, lo que, en sentido metafórico, podía remitir a cualquier peligro:

Señor San Christóval glorioso,
que cargastes al grande y fuerte,
lívrame de mal muerte
y del peligroso estado.
Con Christo pasaste el vado
del caudaloso raudal
y por tu favor singular
háy [ahí] hayastes tu poder;
no podré pasarlo mal,
por siempre jamás. Amén (doc. 4).

Sabemos que en varias oraciones “para jinetear y [que] no lo derribaran las bestias”, se invocaba a Santiago, hecho nada extraño tratándose de un santo reputado por magnífico jinete, mientras que en lo de marcar ganado vacuno podía invocarse a Satanás, lo cual no es inusitado dada la frecuente asociación que se hacía en la época entre los toros y el Demonio. Por su parte, la espada con que se representa a san Pablo, el centurión, y la capa de san Pedro, a más de otros elementos que parecen aludir a las prisiones que sufrieron, eran tenidas por auxiliares poderosos para librarse de un ataque, entre otras cosas por medio de la invisibilidad, que no en balde se logra a menudo en los relatos medievales gracias al empleo de vestiduras mágicas:

Aquí los trata [treinta] y tres ángeles me acompañen en esta hora,
en este rato,
[...] con la espada de san Pablo, sea mi cuerpo defendido
y con la capa de san Pedro sea mi cuerpo tapado.

Las armas de mis enemigos sean largas
 y las mías sean cortas y benedoras.
 Ojos tengan [y] no me vean,
 voca tengan [y] no me hablen,
 vrasos tengan [y] no me tienten,
 pies tengan [y] no me alcancen,
 [...] polvos me buelban y no me hayen.
 Alavando al [sic] Santísima Trinidad (doc. 4).

En ocasiones parece buscarse mayor efectividad al invocar juntos a la Virgen, a ciertos santos y hasta al santísimo sacramento en una sola oración, que, asimismo, perseguía diversos fines. Vaya un ejemplo:

Señor san Christoval glorioso, que fuiste mentado del cielo a la tierra,
 la tierra se ha de acabar y el infierno se ha de estremecer;
 por medio de mi señor san Antonio, yervas y zacates se han
 de marchitar,
 el sol se ha de humillar.
 Señor san Antonio, quebranten puertas y candados ynfemales,
 y te pido licencia para quevra[n]tar estas yaves.
 Señor san Antonio, peliar quiero;
 quevra[n]ta estos mis enemigos,
 quevra[n]ta estos fuertes [sic] corazones
 a estos mis enemigos.
 Con la leche de María sea mi cuerpo ruciado
 y con la ostia consagar [sic] sea mi alma acompañada.
 Alavando al santísimo sacramento al altar (doc. 5).

En el nombre del santísimo sacramento del altar y de mi padre señor
 san Antonio.
 El dulce nombre, mentado ha de ser el día de oy,
 el infierno ha de temblar,
 la tierra se ha de estremecer,
 el sol se ha de humillar,
 el sacate se ha de marchitar.

¡Ea, Virgen!, ¡ea, Señora!, aora licencia me has de dar para entrar
 en esta cassa.

Casas deser[r]ajadas serían;
 perros que a la esquina estuvieren, perros dormidos se quedarán;
 cuerpos que adentro estuvieren, cuerpos difuntos serán;
 perros que a la esquina estuvieren, perros difuntos serán;
 cuerpos que a la esquina estuvieren, cuerpos dormidos se quedarán.

Por las manos del divino Antonio.
 ¡Ea, san Antonio de mi vida!
 Disen mis contrarios y mis enemigos que este es el día de mis batallas;
 buelbe, señor, el rostro a mí;
 así como venciste al infernal dragón, assí quiero que venzas
 a los corazones de mis enemigos.
 Por las manos del divino Antonio.
 Alabado sea el santísimo sacramento del altar (doc. 6).

La efectividad de esta última oración, a decir del mulato que denunció su empleo en el área de haciendas de Santa Ana, El Salvador, dependía también de que se llevaran —“en un carricito o en un papel negro, para que tubieran virtud” — “polvos de la hierba de san Antonio”, misma que debería obtenerse “limpiando el árbol en martes y, ayunando, el miércoles se cortaba diciendo al mismo tiempo la oración. Y que para llegar a la referida yerba y apartarse de ella, había de ser de reculada”.

A la luz de las virtudes que hoy se le atribuyen como abogado eficaz para conseguir pareja, no deja de ser curiosa la frecuente asociación de san Antonio con actividades más bien ligadas al latrocinio o con actitudes belicosas, pero al parecer en la época su campo de acción era mayor, pues figura también en otros documentos como ayudante valioso para atraer las lluvias (colgándosele incluso para ello de un árbol, de donde no lo soltaban hasta que no otorgase lo solicitado; doc. 7). Su multivocidad taumátúrgica, empero, no es tan amplia como a primera vista parecería; es claro que varias de sus cualidades se vinculan con el campo de la fertilidad (no en balde la alusión a despojársele del niño, como aún se acostumbra cuando de obtener novio se trata), campo al que remiten no pocas de las “oraciones” que nos ocupan. En efecto, las más de ellas remiten a conjuros tendientes a conseguir favores femeninos (para lo cual podía servir también entrar a las casas “sin ser sentido”). Se trata de conjuros cuyos empleadores fueron casi siempre mestizos y mulatos,

rara vez españoles y nunca indígenas,⁷ al menos en la muestra que ha llegado hasta nosotros.

Por desgracia, los expedientes no registran las preces empleadas, exceptuando la que se contiene en una autodenuncia de la primera década del siglo XIX, de José Julián Mandito, soltero de aproximadamente 15 años, aprendiz de sastre, quien se presentó ante el comisario del Santo Oficio para denunciar cómo, en una hacienda vecina a Mataquescuintla, José María, un negro labrador y arriero, soltero de cerca de 26 años, le enseñó una “oración para hacerle mal a las mujeres”, que rezaba: “Alacrán, alacrán, por la virtud que el capitán y Lucifer te ha dado, te pido me venzáis este imposible”. Y que, “según se llamaba la mujer, así se mentaba el nombre”. No bastaba con ello: “el día viernes, antes de desayunarse, se cogía el alacrán y se le quitaba la punta de la cola, y que antes de que la mujer se desayunara se ponía el alacrán descolado donde ella había de hacer aguas”. Buena muestra de que tales artilugios no se tenían necesariamente por pecaminosos fue lo declarado por Mandito en el sentido de que no lo delató antes “por no saber era su obligación, hasta ahora que le dijo su confesor”, particularmente alertado, es de suponer, por el hecho de que en el conjuro se mencionase a Lucifer, lo cual conferiría al asunto tintes que iban más allá de la mera superstición (doc. 9).

En efecto, con independencia de la intensidad de sus pulsiones amorosas, los feligreses guatemaltecos se cuidaban de incurrir en conductas que a oídos de la Inquisición sonasen a herejía o, peor aún, a idolatría. Por lo común, en cambio, mezclaban los supuestos afrodisiacos con invocaciones a santos, a la Virgen o al propio Jesucristo. Tal se registró en el caso del mulato Felipe Mozo, a quien se acusó en 1779 de ofrecer polvos “para conseguir mujeres”. Vecino del valle de Mapastepec, hombre de campo, casado, que rozaba la treintena de años, Felipe fue denuncia-

⁷ Aunque en algún caso se menciona a un “indio viejo de Tejutla” como quien los proporcionaba a cambio de dos reales. Se trataba de Pablo Hernández, quien ofreció a Miguel de Alvarado, mulato de San Vicente y vecino de Chalatenango, donde servía al teniente don Ygnacio Cuello, “darle oraciones para conseguir mujeres a la hora que se le ofreciere [...], y que le mostró un envoltorio pequeño, envuelto en un papel, y le dijo que aquello que tenía allí también servía para conseguir mujeres” (doc. 8).

do por ufanarse de saber hacer tales polvos con “una yerba llamada lengua de siervo” [sic], polvos cuya efectividad requería el empleo de

oraciones buenas y malas para conseguir mujeres y pelear. Y que le dijo [al denunciante] que la oración de la Magnificat, junta con una yerba llamada altamisa, era para conseguir mujeres. Y que también le dijo una oración de las ánimas, que no se acuerda de ella, y que esta era para pelear y vencer. Que también le dijo una oración de la muerte, que no se acuerda de ella, para con ella y unas yerbas —que no sabe qué eran— poder entrar en las casas cerradas mas que estuviesen con llave, sin ser visto, y que también sabía oración para torear y ginetear, pero que no se las dijo, y que se las enseñó en el monte, pero que no sabe qué yerbas eran (doc. 10).

Entre las varias formas para conseguir mujeres, a cual más curiosas, el denunciante recordó las siguientes: “Coger dos tablillas de chocolate, meterlas debajo de los brazos y dormir con ellas, y que dándolas a beber a la mujer que quisiese, con esto la conseguiría torpemente”. Lo mismo se lograba cuando “se cojía un cigarro y se le mezclaba con el tabaco pelos de las partes venéreas, y que dándole ese cigarro a humar a la mujer” la conseguía, o enterrando “un alfiler en el lugar donde ellas se paraban a moler”, y también era eficaz emplear “una yerba llamada de la víbora, pero que era preciso, al cortar la yerba, cierta oración, que —aunque se la dijo ese mismo sujeto—, no se acuerda de ella, y que animándose a cualesquiera mujer y tocándola con la yerba, la conseguiría torpemente”. A tales técnicas se agregaba el uso de la cola de alacrán⁸ que vimos figurar en el caso del negro José María, aunque aquí no se mencionó oración alguna. Es más, cuidadoso, el denunciante (anónimo), aseguró que, “sólo le dio crédito a este último de la yerba de la víbora”, pero nunca lo puso en práctica.

Afrodisiaco asimismo en boga era el de “la piedra imán”, según consta en la autodenuncia de un soltero español de Pinula, quien tras haber oído de ello se dio a la tarea de obtener una entre varios vecinos también

⁸ “Enterrar en el lugar donde viese que salían a hacer aguas cuando se levantaban por las mañanas, una cola de alacrán” (doc. 10).

españoles, incluso mujeres. Cuando la obtuvo le alertaron de que debería ponerla en aguardiente y dar este a beber a la persona que solicitaba, “o mojando con saliva dicha piedra y untando con dicha saliva alguna parte del cuerpo de dicha mujer, o que quitándole tres pelos de la nuca a dicha mujer y haciendo un círculo o rollo de ellos, en que se pusiera dicha piedra, o mojándola en agua dulce, alias chicha, dándole esta a beber a dicha mujer” se obtendrían sus favores. Por cierto, dijo que probó lo “de los pelos de la nuca en la forma referida, sin fruto alguno” (doc. 11).⁹

La piedra imán aparece también mencionada como ayuda necesaria para la eficacia de otro conjuro, que según el mulato Joseph Avilez (soltero e hijo natural), le enseñó un indio de Sacatecoluca mientras ambos servían en una hacienda, y que a la letra decía:

Huis huieres campa teago, putunque, chipilín.
 Yerba, yerba, por la virtud que Dios te ha dado, benze y benzerés.
 ¡Ea, diablos! ¡Ea, demonios que polvos tienen, polvos de encantar,
 encántenme a esta dura muger, que no me dilate ni las veinte
 y quatro oras!
 La golondrina de roña [?] sea aire por los siete apóstoles de Carpellán,
 y a por los montes y por los caminos han de ir [?] llorando
 y suspirando.
 Amén. Jesús, María y Josef (doc. 12).

A técnicas y objetos de raigambre europea como la piedra imán se aunaban en ocasiones otras que incorporaban elementos de la fauna o

⁹ Al parecer no era la primera tentativa de este mozo, un bastardo, por allegarse mujer empleando cualquier medio. Ya antes había platicado con otra española, la viuda Josefa Antonia Rodríguez, del Valle de la Hermita (para entonces difunta), quien le aseguró que para conseguir mujeres también servía una yerba del monte, “que conoce pero cuyo nombre ignora”. Se debía cortar en martes y antes de cortarla “hacer la señal de la cruz con la mano izquierda al pie de dicho arbolito y rezando el Padre Nuestro. Cortada dicha yerba, y echa polvos, haciéndose tres cigarros de dichos polvos y encendiendo uno antes de entrar en la casa para dárselo a la mujer que se solicitaba, y los otros dos dándoseles estando ya en dicha casa con ella” (doc. 11).

flora local, como es —además del chocolate, el tabaco y ciertas hierbas—, el caso de los polvos que, con el objeto de “conseguir mujeres para fin inhonesto”, se fabricaba “de un güeso de un pájaro que se ve dando saltos de noche por el camino”. Una vez atrapado el infortunado tapacaminos o chotacabras (*Caprimulgidae*), se enterraba un viernes para desenterrarlo 15 días más tarde y reducir sus huesos “a polvos, y echados a la mujer que se solicita, surte el efecto dicho”. Al menos eso le aseguró el mulato Matheo Reyes a Manuel Enrique Castillo, mercader soltero de padres no conocidos (doc. 13).

Paso aún más arriesgado que los anteriores, pero cuyos efectos se tenían por bastante seguros, era invocar al mismísimo Satanás para lograr vencer la resistencia femenina.¹⁰ Y una vez metido en riesgos, bien valía la pena aprovechar para solicitar otros favores del Maligno. Uno de los ejemplos más interesantes y completos al respecto es un conjuro que se intituló “Oración para salvarse de la justicia”, que en una de sus partes incluye una invocación para tener fortuna en la conquista amorosa, en la cual se alude al empleo de polvos e incluso al sacrificio de una víctima animal propiciatoria:

Por aí echarés de ver
 cuán rendido me tenés,
 para qué flores tenés;
 pues te muestran tan esquisita,
 me darás tu floresita,
 para benser a estas mugeres.
 De la llerba de Cupido
 sé que tú eres la corona
 y como eres tan grasiosa,
 de tus virtudes necesito
 para bencer a estas mugeres
 y que de mí s' enamore.
 Para virtuosas famosas,

¹⁰ Caso extremo, puesto que no buscaba sólo protegerse, sino que conllevaba la violación al quinto mandamiento, sería el de conjuros hechos al demonio para lograr que una mujer abortase, como se registra en la autodenuncia del mulato Mariano Rodríguez, del 5 de febrero de 1795 (doc. 14).

no me falles en lo dicho,
 mi vidita,
 dame tus polvitos,
 trigueñita,
 dame tus polvitos encantadores,
 para encantar a estas mugeres.
 Polvos, en vos [c]reo,
 polvos, en vos confío,
 en vos espero
 encantar a esta muger,
 que por mí se vuelba loca,
 que por mí se desatine,
 que por mí ande los caminos
 y por mí llore,
 que por mí suspire,
 que por mí sollose.
 Ella conmigo y llo con ella;
 llo desprios para con ella,
 y ella constante conmigo.
 [...]

Ea, Satanás,
 en vos creo y en vos confío
 y en vos espero,
 en lo que me tenés prometido.
 Ea, beinte y cuatro minutos aconpañame
 a cojer este animal,
 para que me sirba en todo tu poder,
 para que cuanto llo quisiere
 tenga por mano tulla;
 la mujer que llo quisiere
 á de ser por mano tulla.
 Ella en mis manos,
 ella conmigo.
 Acompañame y defiéndeme.

Señalé, párrafos arriba, que las denuncias o autodenuncias por emplear "oraciones" tenidas por supersticiosas rara vez aluden a indígenas (exceptuando si acaso su papel como proveedores de ciertos elementos

para dar mayor efectividad al sortilegio), pero la situación es otra cuando se trata de rituales propiciatorios con fines agrícolas, de caza o de recolección.

Es lugar común apuntar que tales conceptos, ritos y creencias persistieron en el ámbito indígena en buena medida porque se mantuvieron en un nivel subterráneo; pero cabe insistir en que lo de “subterráneo” es calificativo que en todo caso describe las formas de realización de los rituales, pues el asunto era tan conocido que durante sus visitas pastorales obispos y arzobispos exigían a los fieles, bajo amenaza de excomunión, declarar si había en el pueblo “sortilegos o hechiceros o brujos o que usen de algunas otras supersticiones, o sean conjuradores de nublados o tempestades, o si, con agua, artesa o cedazo u otras maneras de hechicería, declaran los pensamientos o voluntad de otros, o que hagan ligaduras [para provocar esterilidad] [...] u otras supersticiones, o crean en agujeros” (Ruz *et al.*, 2002: 168-169).

La preocupación de la jerarquía no parece exagerada. La persistencia de actitudes tan poco ortodoxas no resultaba, pues, novedosa para los eclesiásticos, pero la situación tomaba otro giro cuando a ello se aunaba al desinterés en las funciones religiosas católicas, desinterés que pareció alcanzar niveles alarmantes a partir de 1665 (doc. 16, fols. 132v-133), coincidiendo con la decisión del presidente de la Audiencia, Martín Carlos de Mencos, de poner en vigor en Guatemala una real cédula expedida poco más de un siglo antes (el 4 de septiembre de 1560), que prohibía a los eclesiásticos castigar a los indios con cárcel, cortes de cabello o latigazos, por faltas contra la fe o el adoctrinamiento. Tales faltas, ordenó, deberían denunciarse a las justicias civiles, únicas autorizadas para castigar.

No puedo detenerme aquí en la larga y tortuosa disputa entre los civiles y la Iglesia a que dio pie esta ley; sólo apunto que gracias a ella se levantaron varios testimonios que nos permiten atisbar la religiosidad cotidiana de los indios de Guatemala. Así, en 1687 (doc. 16), el obispo Las Navas, culpando a la ley de ello, detalló la “relajación” que campeaba no sólo en las zonas más alejadas de las instancias hispanas, como el área montañosa de los Cuchumatanes o las llamadas Verapaces, sino incluso en regiones inmediatas a la capital. Apoyándose en los testimonios de sus párrocos, buscó probar cómo los indios mostraban escaso

interés, si es que alguno, en asistir a misa o aproximarse a los sacramentos. Se escondían, escapaban a los montes en cuanto oían las campanas, se negaban a enviar a sus hijos a la doctrina y hasta golpeaban a los emisarios de los curas.

Párrocos hubo, como el de San Juan Comalapa, que a las quejas agregaron denuncias detalladas sobre la persistencia de consejas tildadas como “supersticiones” y rituales considerados “idolátricos”, vinculados en particular con el empleo de calendarios prehispánicos y artes adivinatorias asociadas con embarazos, partos, enfermedades y actividades agrícolas. Todo ello era ocasión para que sus feligreses cakchiqueles “vayan al monte. Y que lleven cola o plumas de guacamaya o pollitos de chumpipe¹¹ [y] copal, y que lo quemem pidiendo al cerro o a una piedra que señalan ser de salud [...]. Y que en sus sembrados usen los indios de este pueblo, o al tiempo de sembrar o al de coger”.¹² Y otro tanto se registraba en Cahabón, cuyo cura relató al obispo cómo sus feligreses insistían en celebrar “un baile o entretenimiento que en su antigüedad hacían cuando tenían guerras unos con otros”, llamado Catum [¿Katún?], en el cual se pintaban de rojo, negro y amarillo, “unos de demonios, otros pintados de tigres y culebras”, y tocaban un caracol de modo “tan espantoso que no parecía sino que condenados lo tocaban; dando tantas voces que se estremecían las carnes”.¹³

El Tribunal de la Inquisición de México recibió por su parte una denuncia de la alcaldía mayor de Zapotitlán, Guatemala, acerca de las “grandes ansias” que mostraban los indios por continuar representando danzas como el Tum Teleche, “recordativa de los inicuos y perversos sacrificios con que los de su gentilidad veneraban al demonio, adorándole y reverenciándole con el sacrificio que en el dicho baile hacían de

¹¹ Nombre local del guajolote o pavo.

¹² Es decir, cosechar.

¹³ Puesto que para disuadirlos no bastaban prohibiciones, castigos ni quemas de “vestidos pintados de demonios, máscaras y trajes, que guardaban con más cuidado y solicitud que la ley de Dios que les enseñamos,” terminó sus declaraciones apuntando que le era imposible cumplir lo ordenado en cuanto a prohibir bailes, trajes y música, “con los cuales en sus antigüedades idolatraban y hacían sus sacrificios” (doc. 16, fols. 7-9v).

hombres y mujeres, sacándoles el corazón estando vivos y ofreciéndolo al demonio" (doc. 17).¹⁴ Y el cura de San Antonio Suchitepéquez declaró que sus fieles, "tan arraigados todavía en las costumbres y ritos de sus antepasados", insistían en mantener el baile llamado Tum (que, según dice, en tzutuhil denominaban *Lotztum* y en quiché *Teleche*), al cual, apenas sonaban las trompetas, "se alborota todo el pueblo, sin faltar hasta las criaturas, viniendo con mucha agonía y prisa a hallarse presentes" a la

representación de un indio que, habido en guerra, sacrificaban y ofrecían los antiguos al demonio, como lo manifiestan y dice el mismo indio atado a un bramadero, y los que le embisten, para quitarle la vida, en cuatro figuras que descenderán de sus naguales: un tigre, un león, una águila y otro animal de que no se acuerda, y las demás ceremonias y alaridos del dicho baile, movidos de un son horrisono y triste que hacen unas trompetas largas y retorcidas a manera de sacabuches, que causa temor el oírlas.

Si prohibir manifestaciones tan públicas resultaba casi imposible, fácil es suponer lo que ocurría en sitios donde la vigilancia de los eclesiásticos era prácticamente nula, como los campos de trabajo, los caminos o las zonas densamente arboladas. El cura de Soloma, por ejemplo, pudo comprobar que los chujes de San Mateo Ixtatán se esmeraban en mantener antiguas tradiciones, "como es llevar a los cerros copal y sangre de animales y gallos de la tierra"¹⁵ y ofrecer o realizar ceremonias con tintes paganos ante dos cruces que se hallaban en el camino al poblado. Y no limitaban sus actividades de cultos tan poco ortodoxos a espacios abiertos o alejados de la vigilancia eclesiástica,¹⁶ hacían ofrendas en una

¹⁴ Es de destacar el hecho de que el informe se turnase al Tribunal, ya que este no tenía para entonces jurisdicción sobre los indios; acaso el comisario buscase simplemente dejar constancia de su actuación al respecto.

¹⁵ Otra denominación aplicada a los guajolotes o pavos.

¹⁶ Aprovechando sin duda que en el pueblo no vivían por entonces españoles, negros o miembros de casta alguna, pues en febrero de 1689 reportó el doctrinero existir en el pueblo "304 familias casadas de confesión", 69 muchachos y 94 muchachas "de doctrina que también son de confesión" y 589 "niños de edad de seis años abajo", según el último padrón anual, destacando que "en

ermita situada fuera del pueblo, “sobre un cerrillo, entre vestigios de su antigualla que llaman cúes, en los cuales ordinariamente se hallan carbones y copal y otras señales de haberse quemado semejantes sahumerios”. Tal “ermita” no mostraba cruces ni santos, y era de creer, opinó el cura, que se registraba allí “comercio indecente”, aludiendo a relaciones sexuales, casi seguramente vinculadas con rituales de fertilidad.¹⁷ Y si tal ocurría en pueblos supuestamente adoctrinados, no es difícil imaginar lo que se registraba en aquellos asentados en sitios inhóspitos o apartados, en los cuales se refugiaban a menudo los indios, buscando huir de la explotación hispana o simplemente encontrar mejores tierras de cultivo.¹⁸

Pese a las medidas adoptadas por el gobierno, poco se logró en cuanto a “re-encausar” la religiosidad de los indios, pues durante las misiones emprendidas a principios del siglo XVIII por el franciscano Antonio Margil de Jesús, famoso persecutor de idólatras, tan sólo en el territorio quiché y tzutuhil de los Sacatepéquez se descubrieron cerca de 600 *ahkunes* o curanderos, dirigidos según el fraile por 14 “obispos” y cinco

toda esta doctrina hay persona ninguna que sea español, mestizo, negro, ni mulato” (Ruz *et al.*, 2002, I: 419).

¹⁷ Agregó que en ocasiones se empleaban rituales y prácticas con fines más punibles y temerarios, como lo comprobó en su propia persona al encontrar debajo de su cama “un brasero con unas brasas apagadas y llenas de sangre, y un cabo de vela de sebo atravesado con unos palillos de ocote, también ensangrentados”. Cuando preguntó a algunos indios fieles, le dijeron lo hacían “para que muriese el padre”. Lo que se le olvidó declarar fue el motivo de la ira: para vengarse de una acusación de los indios en su contra, había hecho apresar a ocho principales, 20 maceguales y tres mujeres, los desnudó y amarró a los pilares del convento, y mandó se le diesen, al que menos, 50 latigazos, “diciéndoles que los azotes que había dejado de dar el corregidor los quería dar dicho comendador; que las espaldas eran del rey y las nalgas suyas”.

¹⁸ Un ejemplo sería el del paraje Pajuio, donde a fines del XVIII se asentaron indios de la región de Sacatepéquez, que vivían, según quejas del obispo Las Navas, en rancherías donde no era posible darles educación cristiana y muchos morían sin los santos sacramentos, retornando a ritos con franco tufo heterodoxo, como era de esperar en esos que calificó de “hijos de la mentira todos, con odio mortal y positivo a sus ministros, como quien tiene su raíz del gentilismo” (fol. 138).

“papas” , todos ellos “grandes astrólogos” y conocedores del calendario, algunos de los cuales, aseguró el crédulo fraile, sembraban el terror en la zona en forma de jaguares, gracias a sus pactos con el Demonio. Los rituales se practicaban por todas partes: en las casas, los patios, los campos de cultivo, los ríos y las montañas, en concordancia con la creencia en *chajales* o “cuidadores” de árboles, peces, animales silvestres, milpas, montes y forestas, sin ahorrar esculturas, trajes y máscaras, o la parafernalia empleada por los curadores y “magos” colocados bajo el patronazgo de los dioses Ixpiyacoc e Ixmucané (Sáenz, 1981: 453 ss.).

De poco parecen haber servido los azotes, castigos, multas y destierros repartidos a diestra y siniestra o las enormes piras donde se consumieron entonces multitud de calendarios, incensarios, ídolos, piedras, huesos, chalchihuites (piedras de jade o jadeíta), cincelados “algunos con raro artificio”, aras, sillas, “bancos encantados y variedad de zaramojos, algunas de las cuales constó ser herencias familiares que venían desde antes de la conquista” (Sáenz, 1981: 460, 484, 487, 494), pues pocos años después el sucesor de Las Navas, Mauro de Larreategui, se enteró, durante sus visitas pastorales, de la persistencia de actos bastante alejados de la religiosidad oficial; por ello prohibió ciertas danzas indígenas en las que percibió tintes “gentílicos”, cuando no francamente idolátricos.¹⁹

No obstante las reiteradas acciones y mandatos, supersticiones y brujerías continuaron campeando en la diócesis, e incluso parecieron acrecentarse. Hacia 1715, el obispo Álvarez de Toledo consideró que el “delito” era tan “trascendental” en la diócesis que deberían de buscarse “todos los medios que nos sean posibles [para] extinguir y del todo erradicar la pestífera perniciosa de tanto mal, mayormente hallándonos con denuncias de estar lo más de la tierra contaminada de brujos, hechiceros, má-

¹⁹ Tal hizo, por ejemplo, el 24 de mayo de 1707, durante su visita al barrio de San Antonio Abad, aldeaño a la capital, donde ordenó, bajo pena de excomunión mayor, terminar con la costumbre de “bailar y cantar el que llaman Losttum [Oxtum], trompetas, Tum Calecoy y la Historia de Adán, y otras [danzas] en que intervienen figuras diabólicas, y que para hacer dichos bailes e historias dejan por algún tiempo de dormir con sus mujeres y hacen otras cosas que el demonio les da a entender” (Ruz et al, 2002: 67).

gicos, encantadores y maléficos, y de que hay maestros de estas artes en algunos pueblos" (doc. 18). A su parecer, era en el descuido de los doctrineros donde debía buscarse la persistencia de creencias y actividades poco ortodoxas, "pues por su negligencia se condenan tantos, manteniéndose en brujerías los indios porque no hay pastores". Los eclesiásticos, por su parte, se defendían alegando la imposibilidad de estar presentes en todas y cada una de las actividades cotidianas de sus feligreses, por ejemplo en ocasión de rituales celebrados dentro de las casas con motivo de un nacimiento o una muerte.²⁰

Más allá de estas actitudes tenidas únicamente por "supersticiosas", las acusaciones más frecuentes por hechicería parecen corresponder a indios "fautores" de daños, a los que se acusó en ocasiones de adoptar incluso formas diabólicas, como una tal Manuela Chinga, de Guazacapán, contra la cual se estableció una pesquisa en 1713, por infligir daño a varios vecinos (españoles y mulatos incluidos) y transformarse "en un culebrón, disforme de grande" y rabioso, que desaparecía como por arte de magia al ser atacado (doc. 19). A varios otros se les enjuició por enfermar, casi siempre con "tumores", a mujeres que no accedían a mantener con ellos relaciones sexuales,²¹ y a algunos incluso por emplear artes diabólicas para causar estropicios a sus párrocos o a sus propiedades,

²⁰ Sabemos, por ejemplo, que en Guatemala y Yucatán era costumbre organizar verdaderos festejos en ocasión de los velorios de infantes, donde se comía y bebía en abundancia, e incluso se colocaba el cadáver en pedestales en torno a los cuales se realizaban bailes al tiempo que se daban los "parabienes" a los padres del difunto. No todos los días se puede uno vanagloriar de aportar un nuevo angelito para el Cielo. Y pueblos guatemaltecos había donde se celebraban ceremonias especiales varios días después del fallecimiento. Era entonces momento para que la viuda procediese al ritual de insultar al difunto, "diciéndole que era un cobarde que dejaba a su familia y a su maíz, y que si [ella] volvía a casarse no [a]pareciera a arañarla. Y que se volviera a cuidar de su casa", como se registró en Patzicía hacia 1770 (Cortés y Larraz, 1958, II: 93-94; Ruz, 2005).

²¹ En Santiago Chalchuapa la india María de Alexo, casada, aseguraba "que habiéndola solicitado dicho indio [Antonio], y no consentido a su torpe deseo, desde entonces, que habrá como seis meses, se siente enferma con un tumor extraordinario en la barriga, con sumo dolor, con que ha expedido ya bolitas de sebo, trapos, pelos y otras inmundicias" (doc. 20).

como ciertos indios de Chiquimulilla “indiciados mucho tiempo ha de brujos, hechiceros, mágicos, encantadores y maléficos”, que gracias a sus pactos con el demonio se transformaban en ratones, cabras, toros, micos o conejos, hacían daño a sus enemigos en sus campos agrícolas o físicamente hasta matarlos y, por si fuera poco, mantenían ídolos en sus casas (doc. 20).

De otros documentos se desprende, sin embargo, que no eran los indios los únicos infestados por “la pestífera pernicié” de brujerías y hechicerías, o quienes mostraban indiferencia, por calificarla de algún modo, ante las creencias y rituales cristianos; también lo hacían los no indios.²² Pero si bien los españoles, los negros y los miembros de las distintas castas acostumbraban, al igual que los indios, realizar numerosas actividades supersticiosas, vinculadas en particular al campo de la sexualidad (como las “oraciones” milagrosas para conseguir mujer a las que ya aludí) o ligadas a la venganza, existen diferencias claras entre ambos grupos, al menos en dos rubros particulares: el sitio donde se desarrollaban y la invocación por parte de los naturales a deidades de cuño prehispánico. En efecto, si bien los no indios podían llevar a cabo ciertas actividades rayanas en la superstición para procurarse el favor de los santos, por ejemplo para atraer las lluvias sobre los campos de cultivo, en ningún caso de los hasta ahora documentados “amalgaman” en sus plegarias / conjuros ambos universos religiosos, como sí lo hacían los indios, en especial en rituales vinculados con la fertilidad.

En tales casos, los naturales, pese a estar cristianizados y, lo que es más importante, no obstante *sentirse cristianos*, acudían a realizar invocaciones a los campos y particularmente a los cerros, sitios donde, según la cosmovisión indígena, mantenían su morada animales como el

²² En 1723, por citar sólo un caso, el cura de Santo Tomás Texutla y San Francisco Sitalá, habitados por 600 ladinos y 400 indígenas, reportó que tanto unos como otros rara vez asistían a misa, bautizaban a sus hijos hasta los seis y ocho meses de nacidos, o incluso “pasado un año”, y existía tal temor ante ciertos hechizos capaces de provocar la muerte, “que tiene noticia que, en solicitando alguno a alguna mujer, se le entrega, recelándose de que si se defiende, ha de hacerle algún daño de los referidos. Y que ha procurado desvelarlos de este error y que no ha surtido efecto” (Ruz *et al.*, 2004: 600).

jaguar y el colibrí, vinculados respectivamente al inframundo o a los antepasados; las aves nocturnas, agoreras de peligro, enfermedad y muerte y, asunto de primordial importancia, los “dueños del monte y los animales”, a quienes se concebía (igual que ahora) como guardianes de la miel, las plantas y las codiciadas presas de caza. Por su parte, los agricultores efectuaban también rituales en las montañas, sabedores de que en grutas y cuevas habitaban los rayos con su ansiada promesa de aguas. Los testimonios en este sentido son varios y proceden de distintas fuentes que nos señalan, entre otros muchos casos, que los ch’oles rendían culto a Escurruchán, en 1676, y los tzeltales de Oxchuc veneraban, en 1684, al monte Ik’alajau, los cakchiqueles de Comalapa quemaban copal, en el siglo XVIII, al cerro Racaxabal Huyu, los quichés de Chichicastenango reverenciaban al llamado Pokojil, y otro tanto se hacía en Huehuetenango y Totonicapán, Suchitepéquez y Atitlán (Ruz, 1997: 57).

Mero ejemplo de lo anterior es el testimonio de fray Francisco Gallegos cuando, relatando su viaje desde Cahabón a la región ch’ol del Manché en 1676, apunta que, tras pasar el río Maytol o Tiyú, se encontraron frente al Escurruchán, el “dios de los cerros, que es uno bien alto y harto hermoso”. Allí los indios del convento que les acompañaban les dijeron que, si deseaban atravesarlo sin morir, debían ofrecerle copal. Al llegar a la cumbre encontraron “una pequeña plazuela, al parecer barrida, y en el medio de ella un cercadito de palos y en medio bastante fuego ardiendo”. El fuego, se les explicó, lo mantenían siempre encendido los viajeros “para que no faltase nunca comodidad para ofrecerle veneración y culto a aquel cerro”. Y preguntando si hacían lo mismo los caminantes indios ya cristianizados de la Verapaz, “constantemente respondieron que sí” (Gallegos, 1676: 991 ss).

Por su parte, el arzobispo Cortés y Larraz se detiene en señalar cómo el culto a los cerros implicaba su reconocimiento como morada de diversos númenes considerados “señores de los animales”, a quienes se dirigían rituales específicos. Así, por ejemplo, en Sumpango y Sacapulas el guardián de los venados era Xaquicoxol, a quien se pedía licencia y se entregaban dones antes de la cacería. Una vez obtenida la presa la adornaban de distinto modo, dependiendo del sexo del animal cazado. Y al llegar al pueblo realizaban otras ceremonias, colocándolos sobre petates, poniéndoles velas y orando al señor de los venados.

Y a este piden licencia y hacen varios obsequios supersticiosos siempre que han de aprovecharse de alguno de ellos. Y cuando se les ofrece cazar a alguno o algunos, antes hacen sus deprecaciones al señor de los venados. Hechas estas, ponen sus trampas en los parajes que consideran oportunos; en cayendo alguno, hacen varias ceremonias para matarlo; si es hembra, le ponen un pañuelo a la testa, si es macho, ciertos adornos en las astas; lo llevan a su casa rezando ciertas oraciones y responsorios; cuando ya están cerca, avisan con un silbo con que distinguen si es macho o hembra; siendo macho, sale a recibirlo el hombre más condecorado de la casa y si es hembra, la mujer; en llegando al jacal le ponen sobre un petate con un o dos candelas encendidas a cada lado; repiten sus oraciones y, después de haberlo comido, guardan a buena custodia los huesos. Y todo este aparato dicen ser para que no se enoje el señor de los venados, por haberle muerto aquel que pertenece a su dominio (Cortés y Larraz, 1958: 118-120)

Lo anterior es clara muestra de la persistencia hasta finales del siglo XVIII de lo que ya había reportado fray Tomás de Coto sobre los cakchiqueles de centurias anteriores, para quienes el “monte” seguía siendo un espacio poblado por numerosos entes sobrenaturales, como los “duendes” *ru vinakil huyu*, *moqhol vinak*, *que çiquin* o *que 3ohoman*, los cuales, junto con los *xulu* o *ru vinakil ya*, aparecían en los nacimientos de los arroyuelos, o los *çaki qoxol* que se manifestaban en la espesura del monte, donde se “oyen voces y tocan atambores, y que remedan a los cazadores” (Coto, 1983: 355).²³

No obstante, resultaba difícil, incluso para los represores, poder determinar hasta qué punto los rituales acostumbrados podían considerarse idolátricos, pues a menudo, junto con las ofrendas a los “dueños de los cerros”, los indios realizaban otras a los santos de la iglesia; los alabados a Cristo se enlazaban sin problema con oraciones a Tzultakah, los dones de plumas de guacamayas acompañaban a las velas, y los sacrificios de animales, a los ofrecimientos de copal. Ningún don era poco,

²³ Sabemos por otras fuentes conservadas en el Archivo Segreto Vaticano que para evitar tales “remedos” y otras burlas de estos guardianes de los animales, los cazadores quichés y cakchiqueles acostumbraban ofrendarles copal y oraciones antes de iniciar actividades (doc. 22, fol. 2344v).

ninguna influencia despreciable cuando de aliviar el sufrimiento o asegurar el alimento diario se trataba. Incluso en un proceso contra idólatras llevado a cabo en Comalapa, el testigo indio Juan Maca puntualizó que “cuando van al monte a hacer los sacrificios que lleva referidos, para honestar semejantes maldades, aquel día van a la iglesia y encienden candelas a los santos, haciéndose muy devotos”.

No se trataba, empero, de un mero afán de “honestar” tales prácticas con un matiz cristiano para despistar a los eclesiásticos; bien se observa en otros documentos que los indios consideraban normal — más aún, imprescindible — recurrir a un mismo tiempo a los dos componentes de su mundo ideológico, ya para entonces indivisible; acaso todavía fisurado, pero ya sin fracturas.²⁴ Claro se advierte esto último en la fórmula empleada por los médicos (*ahcunes*), quienes, después de “confesar” al enfermo, acudían a la iglesia a depositar una vela en su nombre, para de allí encaminarse a la montaña, no sin antes declarar: “Perdona usted un poco, Dios; quizá voy un poco al monte a poner su copal a aquel de antiguo”.²⁵

La forma en que Maca remató su declaración es por demás reveladora. Apuntó “que cuando los religiosos les predicán en la iglesia y les amonestan que dejen las supersticiones y antigüedades, después de que salen de la iglesia unos con otros dicen que por qué han de dejar lo de sus abuelos y antepasados” (doc. 22).

Esta “heredada adicción a los abusos y supersticiones”, como la calificó el cura de Totonicapán en 1797, la alentaban los indios de su parroquia depositando en la cueva de Pacahá los “ombligos de criaturas re-

²⁴ Que no se trataba de una mera argucia de especialistas, sino de una actitud generalizada se desprende claro de las declaraciones del testigo, el cual juró que la mayoría de los habitantes del pueblo, incluyendo al gobernador, empleaban los servicios de los *cholol qih* y participaban “de estas y otras supersticiones”. De paso apuntó que uno de “los maestros y maestras” (Thomás Cah) “corre y ha visto correr entre ellos por brujo o hechicero”, dato que nos alerta sobre el hecho de que, a diferencia de lo que ocurría entre los eclesiásticos, para los cakchiqueles de Comalapa no era lo mismo ser contador de los días o “zahorín” que brujo o hechicero.

²⁵ Dato recopilado por Margil de Jesús (doc. 21, f. 2336v).

cién nacidas, que, como se les caen, los llevan, con la superstición y creencia de que con esto cobrarán los indiezuelos amor a aquel monte”, pues en la cueva (“adoratorio”) pedían por “la fecundidad y felicidad de sus crianzas” de ganado menor, en particular el día llamado Nima K’ij, ofreciendo a las figuras esculpidas en las paredes (“figurones de ángeles mal formados o con alusión de diablos”), incienso, velas “y otras imprecaciones ridículas” (doc. 23).

Ese mismo año en el curato de Jacaltenango se denunció a los pobladores de La Concepción por efectuar rituales en un asentamiento prehispánico de nombre Bacú, caracterizado por “cuatro pirámides en las esquinas”, en el centro exacto del cual, “a manera de tumbillas”, encontró el cura “una cuevecita de piedra bien canteada, con una figurita de barro dentro de braseros de copal por todas partes”, donde sus feligreses iban a ofrecer, además del copal, velas y sangre de pavos a Cumán (o Culmán), Señor Grande, y Culmí, Señora Grande. Forzados por la justicia civil española, los jacaltecos declararon que, además de acudir a la cueva los padres de un recién nacido para ofrecerlo “pidiendo tuviesen fortuna”, iban allí

cuatro ocasiones cada año: la primera en año nuevo a dar las gracias de las varas [símbolos de autoridad]. La segunda a principios de invierno a rogar se diesen sus siembras. La tercera a fines de invierno para cojerlas buenas; la cuarta al fin del año a dar las gracias [las autoridades por] que acababan con felicidad.

En cada ocasión de estas iban el primer mayor, y primer regente electo y un principal, a media noche, y mataban un chumpipe. Iban a quemar allí la mitad de la sangre y la otra mitad la venían a quemar a la iglesia, y después se iban a comer el chumpipe al [edificio del] cabildo (doc. 24).

No obstante, si bien tales actividades se llevaban a cabo, y en forma continua, en todo el territorio de la Audiencia, hasta ahora había resultado particularmente estéril buscar en los registros (publicados o manuscritos) los textos que las acompañaban, como era de esperar tanto de la naturaleza misma de las invocaciones, mantenidas celosamente en secreto por temor a las represalias, como por el hecho de que los religio-

sos por lo general evitaban detallarlas para impedir su propagación y perpetuación entre los naturales.²⁶

Por ello, además de su riqueza intrínseca, resulta particularmente valioso el descubrimiento de un documento que da cuenta de una pesquisa contra algunos indios acusados de “brujos” desarrollada en Santa Cruz Chiquimulilla, en mayo de 1788 (doc. 25), gracias a la cual poseemos – hecho excepcional – amplios fragmentos de las “oraciones” que empleaban ciertos naturales de la zona para conjurar los vientos y “correr” (repeler) las aguas; esos “conjuradores de nublados o tempestades” a los que se refería en 1670 el obispo Juan de Sancto Mathía. Tales textos, pese a constar en el expediente sólo en su traducción al español,²⁷ dan cuenta de la manera en que la conjunción de lo nuevo con lo antiguo se expresaba a nivel discursivo. Constan allí, en el lenguaje críptico propio de estos menesteres, conjuros como los siguientes:

Ea, día chiquito, y chiquito el Sol desde que salió de su cama y su petate; ya anduvo y cayó hasta que hizo la culebra y el viento, y la cometa cayó en la culebra, y yo abrazé [¿abrasé?] el Infierno a defender y entretener el agua. Haga que pase al otro lado la culebra estaca, la culebra barreta, huya para Zinacantan, Suchitan, Jutiapa, Santa Catarina, Roma, Jirusalen, al suriente, al poniente, al sur, al mar al norte [fol. 57v].

[.....]

Santuntepe, Cuntepe, Sulutepe, Apastepeq^e, Suntepe, Tecomantepe.²⁸

Aguiguona turaguanbec.

Çama camape de oro, turaguanbeca, tembladera de oro, salbilla de oro, sinta flor de oro, pajas azul de oro, forlón de oro.

Costa [A]sención del Señor, jaypugua çunu al naro, costa Puasa capitan jaypugua gual âmhu.

²⁶ Véase lo que asientan al respecto cronistas como Remesal o autoridades como el obispo Núñez de la Vega.

²⁷ Las oraciones originales, asienta el documento en su foja 57v, estaban en “lengua indígena” (sin especificar cuál) y fueron traducidos para comprensión de los jueces eclesiásticos.

²⁸ La e “volada” del vocablo Apasteq^e sugiere podría tratarse de topónimos abreviados: Santuntepeque, Cuntepeque, Sulutepeque, Apastepeque Suntepeque, Tecomantepeque.

Chicote de oro, chicote de plata ayuçuçu qui,
 camarón de oro, camarón de plata,
 chichimeca de oro, chichimeca de plata,
 jayba de oro, jayba de plata,
 concha de oro, concha de plata,
 ânu chrismere, ânu baustistero,
 Nu Santotepe, nu Cuntepe,
 Sulutepe[que], Apastepeque, Quesaltepeque.
 Âguiguona âguipaji [fols. 61r-61v].

Otra de las plegarias, en la cual se enumeraban diversas variedades de “culebras”, tales como las llamadas tecoleta, cubilete, guacal, labrada, tecomate, cerdo, mono, guacamaya y cascabel, comenzaba con la mención de algunos instrumentos musicales que, aunque el expediente no lo consigne, sabemos eran reputados como eficaces para atraer lluvias:

Tin tin tin, yo me boy [a] alegrar con mi tambor, chinchín y pito, siendo hijo de gran hombre y de visarra muger, boy a gustar de mi tambor y mi chinchín escurriendo y exprimiendo, sobre mis manos, pies, rodías, sobre mi hombro, pecho y mollero. En ayre le abrasé y tuve. En derechura descansé, vagé sobre el bordo y demás afar [sic] de su casa.

Los “zahorines” insistieron en que tras las plegarias y ritos asociados “viene el agua si Dios quiere” (fol. 58). Y buena muestra de que, no por el hecho de recurrir a antiguos rituales se consideraban menos cristianos, son sus declaraciones en tal sentido (“dixo que no es brujo, y que cree en Dios, que es el que importa más que todo”; “dijo que era cristiano y creía él en Dios, que no era brujo”; “dixo que no es brujo ni tiene pacto con el demonio; que es cristiano y cree en Dios todopoderoso”). A ello se añan las continuas alusiones a sitios sagrados para los cristianos, como se observa en diversos fragmentos de las plegarias, tales como los contenidos en la “Oración con que se yama el agua”, que —según declaró el acusado— más que oración era, al menos en partes, un canto: “Un canen para balor compento Roma, compento Calilei, compento al Paraizo, compento Jirusalem, au Jesucristo”.

En este sentido es de particular interés el que en su declaración uno de los acusados apuntara que había plegarias que se rezaban o cantaban

frente a “dos ídolos”, ante los cuales se quemaba estoraque, pero lo hacían, aclaró, “sin adorarlos, sino que tenían tradición que por virtud de estos ídolos se daban buenas cosechas”. Es de imaginar el estupor de los jueces cuando, al exigirle depusiera las oraciones en cuestión, recitara la siguiente:

La Santísima trinidad por parte de señor san Antonio, al otro por parte de Dios Espíritu Santo, por parte de señor san Joaquín, por parte de señora santa Ana, por parte de señor san Ysidro Labrador, por parte del señor de las Esquipulas, por parte de la [A]nsión de [nuestro] señor, por parte del señor san Mathías, por parte del señor san Cipriano, por parte [del] señor san Sebastián, por parte de señor san Nicolás, por parte de santo señor Pedro Mártir, por parte de nuestra señora Virgen de Dolores, por parte de nuestra señora Santa Gertrudis, por parte de señor san Josef, por parte de María Santísima, pedimos para que se cosechen nuestras siembritas de la tierra, para que se obre.²⁹ Nos bea Dios con ojos de piedad, para que nos ayude con esta diligencia; nos ayude con su rostro de mi criador.

Por si no bastase esta curiosa conjunción de los topónimos de aquellos sitios de donde se suponía procedía el agua o sobre los cuales se deseaba cayese, con la corte celestial, con elementos y lugares sagrados para los cristianos (convento, crismera, baptisterio; Roma, Jerusalén, el Paraíso) y con animales acuáticos u otros como las culebras que desde antiguo se asociaban a las lluvias, los habitantes de la zona habían incluido dentro de sus rituales también al Demonio, confiados sin duda en su gran poder, del que tanto hablaban los frailes. Tal es el caso de un conjuro que se hacía para detener a los vientos del norte, pidiendo

que se abriera el Infierno, que saliera el Rey de Lucifer, que se levante de su cama, de su amaca, de su escaño, que salga [d]el fuego para que los ayude a echar (el agua o el Norte), que ya estan ayí las estacas, que lo abientan [al vendaval] hasta Mixco, hasta Pinula, hasta Mita...

²⁹ Es decir, para que se logren los sembradíos.

Pero si los indios se contentaban con invocar a Lucifer como eficaz parapeto ante lluvias que amenazaban con ser torrenciales y, por tanto, desastrosas para la agricultura y con ello para la subsistencia diaria, no faltaban españoles, mestizos y mulatos que manifestaran su simpatía por el Maligno, junto a otros que se mofaban de los ministros de la Iglesia, blasfemaban o francamente apostrofaban a la religión católica. Los primeros son ciertamente mucho más numerosos que los últimos (la Inquisición no se andaba con cuentos al respecto) y por ello no son inusuales las denuncias de conductas y dichos que incluso a los ojos de los inquisidores caían más en el campo de lo irrespetuoso o la ignorancia que en el de la franca herejía, pero hubo también algunos que los alertaron por lo que de visos "luteranos" o heréticos podían contener; de allí que los expedientes se turnaran hasta el Santo Oficio de México.

Tal fue el caso contra Manuel Garnica, a quien se apresó en 1797 "por haber herido con un puñal un lienzo en que estaba pintado Jesús Nazareno, y producido al mismo tiempo varias blasfemias" (doc. 26); el de Simón Bergaño, al cual se denunció en 1807 por atreverse a decir "esas son pendejadas" cuando encontró a una piadosa dama leyendo un compendio hagiográfico (el *Flos Sanctorum*), y agregó que para ser buen cristiano bastaba con guardar los mandamientos de la ley de Dios y los sacramentos, para rematar con la expresión de "que la Iglesia vendía micos más baratos que los de Nicaragua" (sin que la denunciante entendiese qué quería decir),³⁰ u otro registrado diez años después contra don Agustín Prado, quien aseguró que si Dios estaba "en todo lugar", como pretendía el dogma, entonces debía estar también en el Infierno, amén de aseverar, cuando en otra ocasión le mostraron una estampa del señor coronado de espinas, que eso le había pasado "por bruto, por bestia" (doc. 28).

Bastante más escandaloso (y peligroso) que tales ex abruptos resultó un caso registrado ese mismo año de 1817, en que se denunció la aparición nocturna, en diversos sitios de la ciudad de Guatemala, de una serie de "pasquines heréticos" (doc. 29), cuya violencia verbal y concep-

³⁰ Asimismo, hacía más de un año, había dicho ante varias personas, "chanzeándose al parecer, pero con alguna formalidad, que no era pecado tener acto carnal, dando a entender soltero con soltera" (doc. 27).

tual alertó no sólo a las autoridades religiosas, sino a la propia sociedad. Si bien es imposible abordarlo aquí con la atención que merece, vale la pena detenerse al menos en algunas de sus partes.

Todo se inició la noche del 23 de julio, cuando un bachiller en teología y alumno de Cánones y Leyes de la Universidad, al pasar frente a la casa del comisario del Santo Oficio, observó un papel extraño pegado a la puerta. Curioso, lo desprendió y se puso a leerlo a la luz de la luna. Decía a la letra:

Amigos: buena va saliendo la trasa que hemos dado en ir poco a poco enseñando nuestra doctrina, la qual la empiesan a crer varios como lo has visto em tam brebe tiempo. Pero para enseñarla en público es nesesario poner unos papelones, para que bayan aprendiendo los doctos e innorantes; que en abiendo signado la dicha doctrina nuestra, pondremos papeles públicos y pribados en todas las iglesias, plazas, calles, casas, etc., para que desengañados todos bean que no hay Dios, ni Cielo, ni infierno, ni inmortalidad, etc.

Así lo cremos. Vale [fol. 2].

A la noche siguiente, tocó el turno de espantarse a un diácono, quien encontró nada menos que en la puerta de catedral un segundo "papelón", francamente inconcebible, pues asentaba: "Me cago en Dios y en sus ministros. Es verdad, carajos. Yo. Llo. S.Y.". A partir de allí, comenzaron a aparecer pasquines en diversos sitios de la ciudad y con mensajes que no se limitaban a blasfemias sino que incluían proposiciones heréticas, aderezadas con insultos a los eclesiásticos y llamamientos al público para detestar la fe, en ocasiones escritos sobre estampitas religiosas.



Así por ejemplo, en los márgenes de un grabado de san Jerónimo se le tildaba de “omicida, Judas, maléolo, hipócrita, sierpe, hidra, bíbora, basilisco, tonto, traidor, embustero, malbado [y] bobo”. Y para ir de acuerdo al santoral aparecían escritos tales como:

Oy es san Bartolomé.
En él me cagué.

Vayan, como ejemplo de las diatribas en contra de los eclesiásticos, un “soneto” y otro escrito:

Me cago en los inquisidores,
pues sólo trato de amores
verdaderos y de flores.

Y pues son unos bufones
los dichos inquisidores
tratémoslos con rigores
de traidores
de embusteros
de cochinos
de carajos
de papos
y de etc.

A los frailes todos.

Padres, ¿cómo predicáis los misterios que no has bisto, ni entiendes? Esa es gran locura, enseñar lo que se ynnora. Engañando a tanto pobre innorante con vuestros perversos sermones, que anualmente predicáis, y aun cada día. No diréis que esto que digo es maldad si lo considerarís bien, pues si Dios ubiera, no ubiera dejado a mis compañeros poner papeles extraordinarios en las puertas de las iglesias, en que se puso ser mentira todo lo que de Dios se dise.

Predica pues que ni ay Dios ni Cielo ni Gloria sino la presente, ni infier-nos; si no dime, desbenturados, ¿quién a ido al Cielo, o al Infierno?

Frailes mentecatos, embusteros, ladrones, echiceros, malabenturados, sánganos solapados, infames, impíos, conquistadores del oro y plata, salteadores de caminos, y por desirlo de una bes, berdaderos ipócritas. Ojala os biera en la última miseria yegar a vuestras puertas desnudos y os biera de pordioseros venir a mis puertas, para recibiros como mere-cen vuestros delitos y ponerlos he en una cárcel, cargados de cadenas por insolentes, usurarios, malbados, ijos de mil demonios y embusteros.

Predicáis y no sabéis qué, pues ninguno puede ablar lo que no ha oído ni bisto. Predica pues con instancia que ni ay Dios, ni Cielo, ni Infierno, ni etc.

Quidado con nos.

Ego. ha. te.

[Tres rúbricas:]

Yo. Llo. [Rúbrica].

Secretario [Rúbrica].

Filósofo [Rúbrica].

Y aunque tan pocos firman, bendrá tiempo en que ... [sic]

Particularmente escandalosos parecieron aquellos papelonos que contenían lo que su autor denominaba “mandamientos”, “rasones” y “artículos de fee chiquitos”:

Artículos de fee chiquitos.

1. Creer que no hay Dios.
2. Creer que no hay Cielo.
3. Creer que no hay infierno.
4. Creer que no hay inmortalidad.
5. Creer que el verdadero Dios es nuestro enemigo.
6. Creer que no hay ni premio ni castigo.
7. Creer que no hay más vida que la presente.
8. Creer que no hay más trinidad que nosotros tres. Y aunque sólo somos tres, etc., emos de enseñar esta doctrina a todo el nuevo mundo.

Llo. Yo. Se continuará.

Mandamientos.

- 1º. Amarse a sí mismo sobre todas las cosas.
- 2º. Aborrecer el nombre de Dios.
- 3º. Profanar las fiestas y templos.
- 4º. Aborrecer a los que quieren ser superiores.
- 5º. No matar.
- 6º. Dar rienda a la fornicación.
- 7º. No urtar.
- 8º. Declararse enemigo de la Iglesia.
- 9º. Cer amigos de nueva doctrina.
- 10º. No creer lo que no hemos visto.
- 11º. Burlarse de las indignas seremonias de la Iglesia.
- 12º. Aborrecer de alma a los eclesiásticos, &

Se continuará.

Mandamientos.

- 1º. Aborrecer ha Dios sobre todas las cosas, y a la Iglesia y obispos.
- 2º. No temer el nombre de Dios.
- 3º. Profanar las fiestas y templos.
- 4º. Dishonrar a los superiores.
- 5º. Matar a los freiles y monjas.
- 6º. Fornicar a toda clase de personas.
- 7º. Tomar las armas contra la infame inquisición.
- 8º. Que si echan anatema por nuestra verdadera doctrina, matar al que lo mandare.
- 9º. No aser caso del juguete de la excomuni6n, pues son palabras.
- 10º. Cagarse en los santos y en la Iglesia.
- 11º. Rogar al DYABLO que el príncipe que nasca sea gran erege.
- 12º. Desir: Jesús es un tonto, Jesús es un loco, Jesús es un cabayo, Jesús es un burro, & &.

Rasones.

- ¿No hay Dios?
- No.
- ¿Por qué lo dices?
- Porque si ubiera, todas las naciones le abrían conocido.
- ¿Y no le conocen todas?
- No, porque unas adoran el sol, otras los planetas, otras animales, y otras que dicen “lo conocemos” ni lo ham bisto, ni oído, ni ablado, ni lo obedecen en casi nada.
- ¿Qué Dios había de consentir que se burlaran de él?
- Señal que ni ha bisto nada, ni ha oído nada, ni ha ablado nada.

Siempre ha sido ultrajado de las naciones, siempre ha sido ofendido de los mismos christianos, ¿Pues qué Dios es ese?! Un rey ofendido de sus basayos respira muertes atroses, y etc.

Traten pues de desengañarse, y crean que no hay Dios.
Vale.

A las declaraciones heréticas se sumaron más tarde aquellas donde se ufanaban de haber cometido ultrajes a imágenes religiosas (“Ayer le dimos duzientos azotes a un crucifijo de palo, por malbado, echicero, brujo, caballo, bobo, engañador, traidor, ladrón, fraile, loco, embustero, y por desirlo todo de una bes, el mayor hipócrita”), haber comulgado sacrílegamente y abjurado del bautismo; amenazar con asociarse “con la gran nación inglesa” para atacar a esa “perra” y “traidora” que era la Iglesia, e incluso proclamarse el mesías. Todo ello salpicado en ocasiones con referencias bíblicas o a los doctores de la Iglesia, e incluso citas en latín. Eso sí, señalando en algunos pasquines que, si bien se habían despedido de Dios, los santos y la Iglesia, “no permite mi corason despedirme de María Santísima”. De hecho, de algunos de los últimos se desprendía cierto arrepentimiento, como en uno escrito al reverso de una estampa del Espíritu Santo, que apuntaba:

Adiós mi papa, adiós mi arsobispo, adiós santa Iglesia. Mucho siento dejarte, pero el demonio, el mundo y la carne a este estado me ha traído. En mi bautismo bino el Espíritu Santo (si es que lo hay) pues aora lo buelbo en figura; asta aquí e bisto a la Iglesia como mi madre; pero aora ya no lo es, sino mi enemiga, y aunque lo hes le deseo muchos bienes y tranquila paz. Adiós. Adiós. Vale.

No me detengo más, aunque el caso bien lo ameritaría. Señalo apenas, para satisfacer a algún curioso, que las intensas pesquisas desatadas por las autoridades civiles y militares a fin de dar con el autor de casi 60 pasquines no arrojaron resultados, pese a haber arrestado a varios sospechosos reputados como blasfemos. De hecho, la detención de su autor ocurrió gracias a que meses después él mismo pidió a algún conocido que lo denunciara, arrepentido, según dijo, de lo que había hecho, pero agregando que también lo había motivado el no encontrar seguidores a sus propuestas.

Se trataba de Francisco Guadalupe Arévalo, un joven sastre negro de 23 años, soltero e hijo de madre esclava, que por ser bastardo empleaba el apellido materno.³¹ Hombre de conversación “que no era maliciosa o pé-

³¹ A su vez tomado del patrón de esta, aunque no hay indicios para suponer se tratase de su padre.

sima", aunque algo retraído, a quien los testigos no le conocían "costumbres escandalosas" y en quien no habían advertido alguna impiedad o "cosa contra la Iglesia"; gustaba de asistir a las funciones religiosas y a fiestas en los pueblos, leer y escribir versos. Aseguró que para elaborar los pasquines se valió sobre todo de dos libros: uno titulado *Catecismo histórico* y el otro *Academias* (especie de almanaque), e insistió en que la factura de los "papelones" fue obra suya y que actuó de manera individual, pese a ufanarse en algunos de tener compañeros, pero, dato de particular interés, juró que varios de los pasquines que aparecieron en la ciudad no procedían de su pluma y se declaró presto a identificarlos. Incluso mencionó los nombres de algunos otros que sospechaba eran sus autores, indicio claro, de ser cierto,³² de que hubo quien aprovechó la ocasión para descargar su enojo contra los excesos de no pocos eclesiásticos.

Hemos revisado, a vuelapluma, algunos ejemplos del discurso de la religiosidad popular guatemalteca durante la época colonial. Pese a la manera anecdótica de su presentación, es posible observar algunas constantes. Vemos así, por ejemplo, la escasa presencia de indios (sean mayas, xincas o nahuas) en la muestra, lo cual es en buena manera comprensible si recordamos que los indios no estaban sujetos al Santo Oficio, a cuya inspección se destinaban primordialmente las acusaciones de que dan cuenta nuestros materiales; pero también debe tenerse en cuenta que las actividades pecuarias a que remiten abusiones comunes, como las tendientes a aprender a jinetear o a marcar el ganado sin riesgos, corrían a cargo de las denominadas "castas" y que las acusaciones por latrocinio de que dan cuenta los expedientes del Archivo General en Guatemala por lo común atañen a estos mismos grupos (lo que explicaría que fuesen ellos quienes recurrían a conjuros para violar puertas y candados "sin ser sentidos").

Dato de particular interés es la prácticamente nula presencia de indígenas en las acusaciones por emplear conjuros o sortilegios tendientes a obtener los favores femeninos, pero aquí la situación parece deberse a otras causas. De hecho, consta por otras fuentes (desde confesionarios hasta relaciones de eclesiásticos y civiles) que los mayas eran particular-

³² El expediente se detiene en el interrogatorio (incompleto) del acusado, que se llevó a cabo el 22 de diciembre.

mente afectos a este tipo de sortilegios. Así por ejemplo, a decir del citado Antonio Margil, las “artes para conseguir a cualquier mujer y de provocarla para el pecado aunque al principio ella se resista”, eran no sólo numerosas sino además muy efectivas.³³ Punto también a considerar es que (de nuevo, según fray Antonio) los varones indígenas no usaban de tales sortilegios contra mujeres no indias porque, a decir de los usuarios, “sus corazones no deseaban este género de gente”. Así pues, es de suponer que por lo común tales asuntos se trataban (si es que se trataban) en el ámbito de lo familiar o lo local, y ya que, hasta donde se puede ver, en los conjuros no se invocaba ayuda demoniaca (aunque Margil la supusiera), el asunto no pasaba a los ojos de la Inquisición diocesana de mera superstición. Eso sí, cuando la pasión llevaba la sangre al río, el caso desbordaba el ámbito de lo local, y no son pocos los expedientes depositados en el Archivo General de Centroamérica que dan cuenta de juicios criminales por asuntos de este corte.

Nuestra muestra remite, en consecuencia, a hombres no indios —por lo común mulatos o mestizos, si bien no falta algún español—, jóvenes, en varios casos bastardos y, por lo común empleados en ranchos o haciendas del oriente, sudeste o centro de la actual Guatemala; áreas donde se desarrollaron tales empresas y que eran por tanto sitios de atracción para los miembros de las castas, a menudo “vagamundos” o trabajadores estacionales carentes de pareja. Ello coincide con lo registrado en otras fuentes, como las visitas pastorales, que dan fe no sólo de la enorme movilidad de mulatos, mestizos y españoles pobres —en particular en zonas dedicadas a la ganadería o la factura de azúcar y aguardiente—, sino también del papel que estos jugaban en la disolución de matrimonios y la observancia de costumbres “relajadas”. Basta leer los informes de los obispos Andrés de Las Navas, Juan Bautista Álvarez de Toledo o Juan Gómez de Parada para darse cuenta de que en poblados como Pinula, importante productor de azúcar, la embriaguez, el amancebamiento y el adulterio eran moneda corriente.³⁴

³³ Y tan efectivas, que Margil apuntaba no ser conveniente que sus descripciones fueran conocidas por cualquiera (doc. 21, fols. 2340-2342v).

³⁴ Véanse los cuatro primeros volúmenes de tales visitas, publicados por Ruz *et al.* (2002-2007).

Tampoco constan en los casos hasta hoy revisados (muchos más que los que aquí toqué) indios que blasfemen o apostrofen de manera irreverente los dogmas del cristianismo; ni siquiera al realizar actividades que a los ojos de los eclesiásticos o de cristianos de otras etnias se situaran en el terreno de lo idólatrico. Los indios podrían ser tachados de infieles, pero no de injuriar al catolicismo; lo cual ciertamente no significa que en ocasiones no fuesen irreverentes y llegasen hasta el insulto con los clérigos y frailes que los esquilaban o maltrataban. Blasfemias e irreverencias abundan, en cambio, en el caso de los españoles y castas, y entre los primeros, cabe señalar, no se circunscribían a aquellos tenidos por pobres o “rústicos”; hubo incluso algún oidor acusado por tales conductas ante el Santo Oficio (doc. 30).

Pero si oír proferir blasfemias o presenciar irreverencias no era inusual, era asunto extraordinario toparse con papeles pegados en iglesias, conventos, edificios públicos y casas de vecinos notables donde se abjurara de la religión católica, se injuriara a Dios o los santos y se llamara a combatir a la Iglesia. De hecho, sólo tenemos noticia del caso de Arévalo, pero habrá que hilar todavía fino para intentar comprender las razones que motivaron a este sastre, negro, hijo de esclava y bastardo, a lanzarse de manera frontal y suicida contra la Iglesia y el Estado español, invocando para acudir en su ayuda nada menos que al enemigo inglés y al mismísimo Demonio.

Pese a la manera fragmentaria en que se han abordado, los documentos aquí presentados (al igual que varios otros que por razones de espacio resultó imposible considerar), dan cuenta también de los diversos ámbitos y formas en que la religiosidad indígena colonial manifestó su capacidad para adoptar, adaptándolo, el adoctrinamiento cristiano, sin por ello renunciar completamente a antiguas creencias y prácticas.

Con fines exclusivamente metodológicos podríamos separar las esferas del ritual en personales, familiares y comunales, mientras que, en correspondencia con ellas, los ámbitos de su realización podían variar de lo privado a lo público, con independencia del sitio elegido para llevarlos a cabo.

Si tomásemos como eje el poblado mismo, parecería factible distribuir las áreas rituales de acuerdo al patrón de asentamiento promulgado ya desde las Leyes Nuevas de 1542, donde la traza del pueblo (cen-

trado en la iglesia y su plaza) se vería circundada por las llamadas “gote-ras” (a menudo señaladas por cruces o incluso pequeñas ermitas) y rodeada por los ejidos o campos de cultivo, a su vez circunvaladas por las tierras del común (áreas de recolección y pastoreo) y las montañas, los bosques o selvas en torno. Uniendo un pueblo con otro, los caminos.

El esquema daría cuenta, en apariencia, sólo de espacios geográficos, pero se corresponde íntimamente con la visión indígena sobre los ámbitos propios de los humanos — colocados bajo la vigilancia de los santos patronos —, y aquellos otros, silvestres que quedaban bajo la égida y amparo de los “guardianes” (*kanan* en varias lenguas mayances). A manera de bisagra entre ambos se extenderían los campos de cultivo, temporalmente “domesticados”, donde parecerían confluir influencias sacras tanto de cuño prehispánico como cristiano. Todo ello articulado por la red caminera, que sabía también de ambas influencias. Con independencia de que se tratase de ámbitos propios, domesticados por épocas (ya que se abandonarían cuando dejasen de ser útiles, al tratarse de cultivos itinerantes) o silvestre todo el tiempo, podían desarrollarse en ellos rituales públicos o privados.

En efecto, los ejemplos a los que aludí muestran cómo en los sitios poblados tenían lugar ritos personales, familiares o comunales. Entre los primeros podríamos recordar, a guisa de ejemplo, ciertos hechizos; entre los segundos, los que buscaban consagrar la vivienda de un grupo doméstico, curar a algún miembro de la parentela o despedirlo en caso de muerte. En el caso de los comunales conviene destacar las conmemoraciones dancísticas, algunas de ellas de franco cuño prehispánico, que nos recuerdan hechos relatados por ejemplo en el famoso *Rabinal Achí* o a los que se alude en “El canto del arquero flechador” de los *Cantares de Dzitbalché*.³⁵ Y si para los frailes las danzas eran un peligroso medio para perpetuar indeseables costumbres antiguas, a espíritus un poco más avispados, como el chiapaneco Ordoñez y Aguiar, no se les escapó que

³⁵ Punto de interés es el que en no pocas de estas representaciones encontremos elementos que nos hablan de la organización en parcialidades (remanentes de asentamientos antiguos en el caso de varios de los pueblos “congregados”) o símbolos evocadores de los antepasados, como ocurre con ciertas insignias y huesos portados por los danzantes.

los bailes para los indios tenían “el oficio que las historias entre nosotros” (1985: 7).

No obstante, el ámbito de lo social desbordaba en ocasiones el espacio habitado en ese momento por los humanos, llevándose hasta sitios vinculados a la fertilidad de todo lo creado. Al hacerlo, los mayas transportaban consigo la sacralidad. Díganlo, si no, las ceremonias en cuevas para rogar por los niños, asegurar la abundancia de los animales o la generosidad de las lluvias, e incluso el bienestar comunal colocado bajo la tutela de las autoridades. Muestra privilegiada de ello es el documento que señala cómo las autoridades de Concepción Jacaltenango se trasladaban a Bacú al recibir un cargo y al concluir con él, realizando sus ceremonias nada menos que en un antiguo asentamiento prehispánico, como si buscaran legitimar su poder. Algo similar a lo que estilaban las autoridades de la vecina alcaldía de Chiapa, que sabemos recibían sus puestos bajo las ramas de las ceibas, de donde se aseguraba procedían los linajes indios (Núñez, 1988: 275).³⁶

Otro punto a destacar es que en numerosos testimonios se asienta que las actividades “idolátricas” eran estimuladas por las autoridades civiles y religiosas de los pueblos, las cuales no sólo asistían a ellas, sino que eran responsables de nombrar a quienes deberían ocupar el puesto que dejara vacío la muerte de un especialista ritual, como se registró en el caso de los “conjuradores de tempestades” de Chiquimulilla. Conscientes, empero, que su misión afectaba en particular al espacio habitado, colocado bajo la protección de los númenes cristianos, las autoridades no dudaban en ir a ofrecer también a la iglesia parte de los dones, según comprobó con horror el cura al encontrar la iglesia de La Concepción salpicada de sangre de guajolotes sacrificados en Bacú.

³⁶ Esta reverencia de los indios por sus ceibas fue motivo para que algunos funcionarios españoles pretendieran extorsionarlos: “Dícese que algunos indios tienen sus bruxerías en aquestas ceibas [de ahí que un justicia mayor, viendo lo que apreciaban la de su pueblo, les exigió dinero para no cortarla], y ya sea porque no se les daba cosa por la ceiba o porque ya no tenían con qué redimirla, porque ya estaban exhaustos de tantas socialiñas, la cortaron en dos pueblos, y viendo que no se daban por entendidos en redimirlas, las dejó para que prosiguiesen en sus supersticiones, si las tenían, que era lo que pretextaba” (Ximénez, 1967: 235).

Si tomamos en cuenta la íntima dependencia alimenticia, económica e ideológica de los mayas con el maíz, no es de extrañar que, como se había estilado desde tiempos remotos, numerosos rituales se llevasen a cabo en los campos de cultivo (como era muy común —y lo sigue siendo— entre los mayas de Yucatán).³⁷ Novedoso parece, en cambio, que los efectuados en sitios de transición entre los espacios habitados y aquellos despoblados, como los caminos, se dedicasen primordialmente a las cruces. Ciertamente casi todas ellas fueron sembradas por los frailes buscando cristianizar antiguos lugares de culto, pero no sólo no exorcizó a los dioses rivales, sino que sirvió incluso para cobijarlos. Nada extraño por tanto el que vinieran a ocupar el rango de principales guardianes de sitios de transición, como las entradas a los pueblos, los cementerios, los encuentros de caminos o los pasos difíciles en ríos y montañas. Podría argüirse que, de hecho, cumplen funciones similares en la religiosidad de no importa qué pueblo cristiano, pero cabe insistir en que para los mayas la cruz no es un mero símbolo de la pasión de Cristo, sino una entidad por derecho propio, investida de nuevas y antiguas valencias. No en balde cuando el Margil de Jesús recriminó en 1704 a los quichés de un poblado de Suchitepéquez, por atar los huesos de sus difuntos a las cruces de la iglesia, le respondieron: “Quizá bueno aquel cruz que dice los padres, pero este antiguo también bueno. Si soltamos quizá se muere y acaba los pueblos. Pues contentemos a los padres y [a] aquellos de antiguo amarrando juntos” (doc. 21, fol. 2346v).

En todos y cada uno de estos espacios los mayas, fuesen cazadores, agricultores, ganaderos o pescadores; niños, hombres o mujeres; individuos del común o autoridades, tuvieron la inteligencia suficiente para amalgamar dos universos de creencias religiosas.

Por otra parte, si bien el lenguaje empleado por aquellos tildados de supersticiosos, usuarios de abusiones o hechiceros es también campo que requiere de un análisis detenido, se aprecia en él la re-elaboración popular de algunos rasgos del discurso eclesiástico (en particular en aspectos hagiográficos y demonológicos), aderezado con ciertos valores propios de la época (importancia de los metales, virilidad asociada a

³⁷ Véanse los casos relatados por Solís, 2003.

actividades pecuarias y una actitud belicosa) y con elementos procedentes de las diversas tradiciones culturales que se enlazaron en la Guatemala colonial y que gozaban de una gran difusión, como lo muestran las similitudes en diversos conjuros y oraciones.

Tales actividades mezclaban al menos dos universos de creencias religiosas —prehispanicas y católicas—, en una conjunción que es clara muestra de cómo el catolicismo indígena había trazado sus propios senderos y transitaba cotidiana y fluidamente por ellos, sin importar lo que la jerarquía religiosa opinase al respecto, pero nos alertan también sobre el hecho de que no eran sólo los indígenas quienes recorrían estos senderos, sino que también lo hacían integrantes de otros grupos (en particular las denominadas castas), a los que se acusó incluso en ocasiones de participar en rituales “indígenas” o que tenían tufo de sortilegios indios, amén de recurrir a especialistas nativos para beneficiarse de sus conocimientos en cuestiones amatorias.

De todo ello se desprende con claridad, en mi opinión, que si bien para inicios del siglo XVI pudo hablarse de una condición ambigua, intermedia o *nepantla*, en la que los propios indios consideraban estar, para los tiempos que se siguieron, *nepantla* dejó de ser un estado liminal y pasajero y pasó a convertirse en parte constitutiva de la nueva esencia india; el eje mismo de su cosmovisión cotidiana. Acaso fuese esa la única forma posible de supervivencia cultural ante un dios que, como el cristiano, se caracteriza por su celo exclusivista, y ante una política real, como la hispana, que veía en la comunión religiosa una de las formas más eficaces para homogeneizar y controlar su vasto imperio.

Abreviaturas empleadas

AGCA: Archivo General de Centroamérica (Ciudad de Guatemala).

AGN: Archivo General de la Nación (Ciudad de México).

AGOP: Archivo General de la Orden de Predicadores (Roma).

AHAG: Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (Ciudad de Guatemala).

ASV: Archivo Segreto Vaticano (Ciudad del Vaticano).

BNF: Biblioteca Nacional de Francia (París).

Bibliografía citada

- CORTÉS Y LARRAZ, Pedro, 1958. *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*. 2 vols. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.
- COTO, fray Thomas de, 1983. *Thesaurus verborum. Vocabulario de la lengua cakchiquel vel guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trabajo y erudición*, ed. René Acuña. México: UNAM.
- FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio de, 1882. *Recordación florida. Discurso historial, natural, militar y político del reyno de Goathemala, escrito en el siglo XVII*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- GALLEGOS, fray Francisco, 1676. *Memorial que contiene las materias y progresos del Chol y Manché. Presentado a su señoría el señor don Francisco de Escobedo, señor de las villas de Samayón y Santiz en la religión del Señor San Juan, general de la artillería del reino de Jaén, presidente, gobernador y capitán general destas provincias, etcétera, por el muy reverendo padre maestro fray ..., padre de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala del Orden de Predicadores, en nombre de su religión*. AGOP, XIV, Liber N, parte II. [El texto fue impreso en Guatemala por Joseph de Pineda Ybarra en 1686; no he localizado ningún ejemplar].
- GARCÍA DE PALACIO, Diego, 1983. *Carta-Relación. Relación y forma*, ed. Ma. Carmen León, Martha I. Nájera y Tolita Figueroa T. México: UNAM / IIFL / CEM.
- LANDA, Fray Diego de, 1982. *Relación de las cosas de Yucatán*, 12^a ed. Pról. Ángel María Garibay. México: Porrúa.
- MOLINER, María, 1988. *Diccionario de uso del español*. 2 vols. Madrid: Gredos.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, 1988. *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa (1702)*, ed. Ma. Carmen León y Mario H. Ruz. México: UNAM / IIFL / CEM.
- ORDÓÑEZ Y AGUIAR, Ramón, 1985. Prohibición de llevar a cabo el Baile del Bobat (23 de julio de 1801), en "La fiesta de los pueblos". *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*. (San Cristóbal de Las Casas), II, 3: 6-7.
- RUZ, Mario Humberto, 1997. *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. Campeche: Instituto de Cultura / Universidad Autónoma de Campeche.

- _____, 2005. "Fastos y piedades fúnebres: voces e imágenes en el ámbito maya". En *Vida cotidiana en la Nueva España, siglo XVIII*, ed. Pilar Gonzalbo Aizpuru. México: El Colegio de México / FCE. 247-286.
- _____, et al., 2002. *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales*, vol. I (Siglo XVII). México: CONACYT / UNAM / Arzobispado de Guatemala.
- _____, et al., 2002. *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales*, vol. II (1700-1715). México: CONACYT / UNAM / Arzobispado de Guatemala.
- _____, et al., 2004. *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales*, vol. III (1719-1724). México: CONACYT / UNAM / Arzobispado de Guatemala.
- _____, et al., 2007. *Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales*, vol. IV. (1731-1734). México: CONACYT / UNAM.
- SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo, 1981. "Una revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según fray Antonio Margil de Jesús". *Revisita de Indias*, 165-166: 445-497.
- SOLÍS ROBLEDA, Gabriela, 2003. *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco 1540-1750*. México: CIESAS.
- XIMÉNEZ, Francisco, 1967. *Historia natural del reino de Guatemala (1722)*, ed. Julio Roberto Herrera y Francis Gall. Guatemala: José de Pineda Ibarra.

Documentos

1. Antonio Margil de Jesús, *Procesus canonisation*, 109. BNF, leg. 789-793, sumario núm. 5.
2. *Auto para que se traduzca cierto calendario que esta en lengua Kacchiquel a nuestra lengua castellana*. San Bernardino Pazón [Patzún], 5 de noviembre de 1683. AHAG, tramo 2, caja 87, exp. 305, de un legajo que contiene autos emitidos por los diocesanos de Guatemala (sección sin clasificar).
3. *Copia de la relación que fue allada en el santo sepulcro de nuestro señor Jesucristo*, sin fecha. AGCA, A 4 1, L1, exp. 9.
4. Foja suelta con oraciones, sin fecha. AGCA, A 4 1, L1, exp. 15.
5. *Oración a San Antonio para que puertas y corazones se abran y para que los zacates se sequen*. AGCA, A 4 1, L1.

6. *Expedientes contra hechiceros*. Contra el indio Marcelo, por emplear sortilegios para abrir puertas y conseguir mujeres. Santa Ana [El Salvador], abril de 1795. AHAG, fojas 68-71.
7. Sobre sortilegios ["vanas observancias"] en el mineral de San Joseph de Alotepeque. Años 1741-1742. AHAG, fojas 6-31.
8. El indio Pablo Hernández vende, por dos reales, oraciones "para conseguir mujeres". Hoja suelta sin características legales ni fecha. AGCA, A 41, L1, exp. 14.
9. Autodenuncia de José Julián Mandito: sabe una oración para "hacer mal a las mujeres". 19 de mayo de 1808. AGCA, A 4, L1, exp. 13. (Incluye la ratificación registrada cinco días después).
10. Contra el mulato Felipe Mozo por ofrecer polvos "para conseguir mujeres". 1779. AGCA, A 4 1, L1, exp. 7. (Expediente incompleto en sus inicios).
11. Uso de la piedra imán "para atraer a las mujeres". 15 de diciembre de 1789. AGCA, A 4 1, L1, exp. 8.
12. "Expedientes contra hechiceros". Contra el indio Marcelo, por emplear sortilegios para abrir puertas y conseguir mujeres. Santa Ana [El Salvador], abril de 1795. AHAG, fojas 68-71.
13. Manuel Enrique Castillo denuncia "cómo Mateo Reyes, de San Miguel Milpa Dueñas, le instruyó como preparar polvos" para atraer mujeres. 4 diciembre de 1794. AGCA, A 4 1, L1, exp. 11.
14. Autodenuncia del mulato Mariano Rodríguez. 5 de febrero de 1795. AGCA, A 41, L1, exp. 12.
15. "Oración para salvarse de la justicia". Sin fecha. Foja suelta. AGCA, A 4 1, L1, exp. 16.
16. "Fray Andrés de las Navas al presidente de la Audiencia, Enrique Enríquez". 21 de febrero de 1687. AGCA, A1 21, l 2, expediente 23. Una copia, fechada en marzo del mismo año, se ubica en el AHAG (A 420, T1, 2).
17. Informe del comisariado del Santo Oficio en Guatemala, Antonio Prieto de Villegas. 1623. AGN (México), Inquisición, vol. 303 (1ª parte), expediente sin numero, fols. 314-320.
18. "[Expedientes] contra varios indios y ladinos, por haver hechizado a otras personas". 1677-1718. AHAG, Tramo 1, caja 21 (Antiguo A 4-29).

19. "Averiguación contra ciertos naturales del pueblo de Chiquimulilla, acusados de brujería y de haber quemado la casa de su cura". 1715. AHAG. Expediente ubicado en una caja titulada "Hechicerías y brujerías".
20. Visitas Pastorales, Tomo 5, Juan Gómez de Parada [1731-32], fols. 119 y 119v. AHAG.
21. *Proces. Atti vari*, Proceso de beatificación de Antonio Margil de Jesús, I, 1744. ASV, Sac. Cong. Ritti.
22. AGCA, A1 21, l 2, expediente 23, fols. 21-22v.
23. Procesos eclesiásticos contra indios y mestizos por supuestas actividades de hechicería e idolatría. Segundo legajo: "Expedientes contra hechiceros" (1723 a 1798). AHAG. Exp. VIII: San Miguel Totonicapán, 1797, fols. 79-82.
24. *Ibid.* "Expediente que trata de la idolatría en que han incurrido los indios del pueblo de la Concepción, del curato de Jacaltenango, y otros puntos que en él se hallarán". AHAG. Exp. V: San Miguel Totonicapán, 1797, fols. 70-78.
25. Legajo con autos emitidos por los diocesanos de Guatemala, Tramo 7, fol. 305 (legajos sin clasificación). AHAG. "Expedientes contra hechiceros". De 1723 a 1798. Contra ciertos "corredores de agua". Santa Cruz Chiquimulilla, mayo de 1788, fojas 57-67.
26. El Tribunal de México informa haber recibido las diligencias contra Manuel Garnica. AGCA. A4 1, L1, exp. 18. 22 de julio de 1797.
27. "Josefa Olivera denuncia a Simón Bergaño de haber dicho 'esas son pendejadas', cuando se leía el *Flos Sanctorum*". AGCA. A 4 1, L1, exp. 6. 17 agosto 1807.
28. Catarina Panigo denuncia ante el arzobispo a don Agustín Prado. AGCA. A 4 1, L1, exp. 4. Hoja suelta. 23 de septiembre de 1817.
29. "Sobre los pasquines heréticos y blasfemos que contiene, con 58 fojas". AGCA. A 4, L.1, exp. 25. Año de 1817.
30. AGN, Inquisición, vol. 535, No. 2 (1690), fols. 171r-283v.

*

RUZ, Mario Humberto. "Conjuros indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial". *Revista de Literaturas Populares* VI-2 (2006): 281-325.

Resumen. Los escasos testimonios que han llegado hasta nosotros acerca de la religiosidad popular guatemalteca durante la época colonial se revelan como una valiosa fuente para aproximarse a la manera en que tanto los pueblos de matriz mesoamericana (mayas, nahuas y xincas) como los españoles, criollos, negros y mestizos de todo tipo, resemantizaban cotidianamente el mensaje eclesiástico oficial a fin de adecuarlo a su propia realidad conceptual y a su vivencia. Aproximarse a ellos nos permite además observar cómo en la esfera de lo religioso, igual que en tantas otras, la convergencia entre distintos grupos étnicos y capas sociales era asunto diario. Y asunto que a menudo situaba a unos y otros en las márgenes del discurso y la práctica ortodoxa.

Abstract. *The scarce testimonies that we have about Colonial popular religiosity in Guatemala are a valuable source for scholars. They show how Mesoamerican people (Mayas, Nahuas and Xincas) and Spanish, Creoles, Blacks and Mestizos of all kinds gave a new meaning to the official ecclesiastical message in order to adapt it to their lives and to their own conceptual reality. The convergence of different ethnic groups and social layers in the religious sphere was an everyday matter, which often situated both at the margins of discourse and orthodox praxis.*