



Espiritualidad, política y rebelión. Historias indígenas a contrapelo.¹

C. Rafael Castillo Taracena²

Resumen

El rastreo empírico y analítico del antagonismo originario en los registros de la historia maya muestra la existencia de tradiciones de lucha, en las cuales las esferas de la cultura y de la política no se encuentran separadas. Los motines, las huidas y las idolatrías coloniales tienen en común lo que tienen en común la política y espiritualidad maya en la defensa de sus lugares sagrados. La crítica al despojo en estas tradiciones, además de teórica se hace práctica contra las formas de dominación administrativa estatal del capital. En este artículo nos interesa *excavar y recordar* (Benjamin, 2010) en los registros de la historia maya, esta constelación de lucha.

Palabras clave: Espiritualidad y política maya, lucha de clases, historia a *contrapelo*

Abstract

The empirical and analytical tracing of the original antagonism in the records of Mayan history shows the existence of fighting traditions, in which the spheres of Culture and Politics are not separated. The Riots, the Escapes and the Colonial Idolatries have in common what the Mayan Politics and Spirituality have in common in the defense of their Sacred Places. The criticism of dispossession in these traditions, as well as theoretical, becomes practical against the forms of administrative state domination of Capital. In this article we are interested in excavate and remember (Benjamin, 2010) the records of Mayan history in this constellation of struggle.

Keywords: Mayan Spirituality and Politics, class struggle, history to “*contrapelo*”

¹ El siguiente artículo es parte de la tesis doctoral titulada Patrimonio y arqueología crítica en la vida y la naturaleza maya en Guatemala. Un acercamiento socio-antropológico e histórico de experiencia espiritual y cultural en la teología política indígena, del Posgrado en Sociología del Instituto en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSyH) “Alfonso Vélez Pliego”, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), año 2017 (Castillo Taracena, 2017) (Castillo, 2017).

² Doctor en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Guatemala. Licenciado en Arqueología por la Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC). Investigador Titular del Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas (IIHAA) y profesor de la Licenciatura en Antropología, Escuela de Historia, USAC. Actualmente es coordinador del Proyecto Atlas de Patrimonio en Riesgo (PAPR) y del dossier patrimonio vivo de los Cuadernos Temáticos de la Realidad Latinoamericana de la Revista Estudios Digital (IIHAA).



Afinidades electivas entre cultura y política en las luchas indígenas coloniales

“La burguesía se entretiene en una crítica racionalista de método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Que incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito. La emoción revolucionaria...” (Mariátegui, 1930: 19)

Obsta que en las fragmentaciones provocadas por el despojo continuo y múltiple se manifiesta un “no” (Holloway, 2013: 76) que alude a algo común y se opone a la expropiación y valorización del trabajo propio. En este movimiento negativo se muestran vibrantes y relampagueantes las correspondencias activas de lo que tienen en común religión y política en las luchas indígenas.

Dos configuraciones socioculturales que son tendencialmente separadas, pero que cobran entre sí analogías que muestran la terrenalidad del pensamiento mesoamericano en el lenguaje de las formas religiosas y en la cultura en general representada estéticamente en pirámides, murales, textos y otros objetos de la historia. Visión de mundo que se elabora constantemente a partir de referentes históricos concretos, que guardan como patrimonio común la experiencia comunitaria. La adopción de tal visión de mundo se reconoce activamente con cierta conciencia práctica generada desde la experiencia comunitarista. La primera no tiene autonomía propia como pretende el idealismo, pues su conceptualidad está irremediabilmente “preñada de materia” (Marx & Engel, 1980: 18). La segunda, por su lado, se activa antagónicamente frente a una pirámide invertida de despojos y dominaciones, la cual no deja de crecer. En este sentido, la religión no solamente es el opio del pueblo, sino también el suspiro de la creatura oprimida (Marx, 2010) En ella se encuentran representadas las posibilidades de la violencia divina, creación y actualización de procesos revolucionarios para cambiar el mundo.

En este histórico proceso de privatización de la naturaleza y de la enajenación del hacer indígena, se separa fragmentariamente al ser social de su conciencia. Si pensamos con Marx, la separación del trabajo de los medios materiales para su realización representó, además de la fractura en el metabolismo autogestivo, en nuestro caso mesoamericano, una pérdida de terrenalidad para el pensamiento. Por lo tanto, en oposición a las concepciones idealistas de



las tesis de Feuerbach, Marx y Engels, plantearon que la verdadera división del trabajo en una sociedad se genera cuando el pensamiento se convierte en algo más en la práctica.

La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que separan el trabajo material y mental... ...Se convierte la conciencia en algo más que la práctica existente, que representa realmente sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía «pura», la moral «pura», etc... (Marx y Engels, 1980: 18-19)

Continuando con sus críticas, los autores señalan el error de Feuerbach cuando este interpreta la “esencia” religiosa en la “esencia” humana, cuando esta última no es algo abstracto o esencial sino el conjunto de sus relaciones sociales concretas (Marx y Engels, 1980: 8). De esta cuenta, el sentimiento religioso es un producto social, una conciencia práctica de sujetos concretos:

La vida social en esencia es práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica (Marx & Engels, 1980: 8).

Estas afinidades se hacen visibles cuando en la praxis política y religión se reconocen electivamente las posibilidades de una teología política, una “frágil fuerza mesiánica”, propuestas por el mismo Benjamin en las *tesis de la historia* (Tesis I y II). Las afinidades electivas entre estas esferas sociales, como lo indica Michael Löwy en su estudio sobre el judaísmo libertario en Europa Central, dependen de las condiciones históricas concretas (Löwy, 1997: 14) Por su parte, Max Weber planteó estas correspondencias en su estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, mostrando sus formas represivas y reaccionarias (Löwy, 1997: 15).

La utilización que hacemos en este artículo de la categoría *afinidades electivas* se apega a la definición desarrollada por Michael Löwy, quien considera el rol determinante para el tipo de adopción de tal visión de mundo (*Weltanschauungen*), de la afinidad electiva que se establezca entre esta y los intereses de clase (Löwy, 1997: 12). En palabras del autor, un análisis de esta naturaleza da cuenta de “la afinidad electiva entre doctrina religiosa y *ethos* económico”.



En este sentido, política y las religiosidades indígenas se generan y regeneran en un tipo de relación significativa, activada en el marco de un conflicto socioambiental histórico generado por el despojo originario, continuo y múltiple, iniciado en la conquista del siglo XVI y continuado en la colonia hasta nuestros días. Las utopías indígenas están contenidas por una cosmovisión ancestral que el lenguaje y la memoria maya reproducen. En la ética socioecológica del pensamiento maya se plantea una afinidad electiva entre redención y utopía, en donde el fin de sus luchas históricas es la restitución del trabajo propio, pero ligado a una cosmovisión erótica con el Otro, la naturaleza (Matamoros, 2017). La ruptura o separación de este con la existencia humana, además de metabólica (Castro, 2015), también es política y cultural. Los pueblos mesoamericanos lo saben desde la destrucción que hiciera Cortés del templo de Ixchel en Isla Cozumel en 1519 (Báez, 2008). La destrucción de la abuela maya Ixchel de la fertilidad, representó una afrenta en contra lo más sagrado, según su experiencia y pensamiento.

Esta imagen dialéctica interpela al sujeto indígena emergiendo como la topia³ de su “débil fuerza mesiánica” (Löwy, 2005). Es decir, que las utopías indígenas en su origen y naturaleza refieren a una teoría de la restitución. El tiempo que marcan los calendarios mesoamericanos es una manifestación del movimiento regenerador que se desplaza en una dialéctica entre la muerte y la vida. La energía *Kame* del calendario ritual maya *k'iche* es la representación de esta dialéctica.⁴

Como propusimos anteriormente, la imagen dialéctica es la conciencia práctica frente la fractura colonial. Las formas religiosas afines a los levantamientos y huidas de indios de la época colonial y aún republicana (Martínez, 2011), llegan al presente como parte de un nuevo ciclo de luchas en la defensa de los lugares de lo sagrado.

El pensamiento maya plantea a la política y a la cultura como dos esferas no separadas. Recordemos que José Carlos Mariátegui en *Defensa del marxismo*, escrito en 1930, hace un

³ Según la RAE la “topia” refiere a cada una de las piedras que forman el fogón y que son la base para las ollas cuando se cocina con leña. Consultado el 22 de enero de 2016 en <http://dle.rae.es/?id=a2S6tx7>

⁴ El *Kame* “Símbolo de la disolución final de todas las cosas buenas y malas, la muerte. Día para perdonar y pedir perdón por las malas acciones cometidas. Representa el principio, la armonía, la visión, la astucia e inteligencia. Desarrolla la energía de la noche para dar luz a otro día, el renacimiento a una vida nueva después de la muerte. (Centro de espiritualidad y medicina maya, 2017)



intento de superar la oposición habitual entre fe y ateísmo; entre materialismo e idealismo del marxismo dominante de su época. Él se pronunciaba en contra de la asepsia materialista del pensamiento revolucionario de su época, que rezó de forma incompleta la famosa frase que Marx (Marx, 2010) planteó: “la religión es el opio de los pueblos”. Mariátegui, sostenía que Marx indicó que si bien la religión era la realización fantástica del sujeto carente de realidad (su opio) también era la queja de este sujeto dañado.

Así, en resumen, podríamos finalizar este ítem diciendo que la religiosidad popular, interpretada como la conciencia práctica de una clase conformada por sujetos despojados de su patrimonio común, es aquella que se inspira de un “sentimiento secular y profano que pertenece a la vida terrenal y no a la vida celeste de los seres humanos” (Löwy, 2005), y se expresa como la queja del sujeto dañado (Marx, 2010) en su agonía desesperada por reencontrarse con el mundo, es decir, con sus fuentes históricas de valor.

Espiritualidad y política en las luchas indígenas del Reino de Guatemala: Motines, huidas e idolatrías.

El historiador guatemalteco Severo Martínez Peláez en su crítica a la sociedad colonial señaló la existencia de elementos activos de espiritualidad prehispánica en los amotinamientos de indios (Martínez Peláez, 1976: 204) (Martínez Peláez, 1976, pág. 204) y (Martínez Peláez, 2011, pág. 47). También menciona el autor la existencia de un sentimiento de repulsión de las clases explotadoras hacia las prácticas religiosas del indio. El terrateniente y funcionario del Ayuntamiento de la Ciudad de Santiago de Guatemala, Antonio Fuentes y Guzmán, en su crónica criolla sobre la conquista y colonización española *Recordación Florida*⁵, identificó con preocupación la existencia de un componente insurreccional en las creencias pre-cristianas de los indígenas. Este experimentado funcionario del Ayuntamiento de la Ciudad de Santiago de Guatemala y terrateniente criollo expropiador de los bienes comunes de los maya *pocomam* de Popoja' Petapa, supo de la presencia de las creencias y ritos prehispánicos en los motines de indios, identificándolos como la fuente de su rebeldía (Martínez Peláez, 1976: 209).

⁵ En el capítulo anterior indicamos que *La Recordación Florida* de Antonio Fuentes y Guzmán se trata de un texto que plantea un relato de la llamada Conquista española hecha desde un ideario colonial que reivindica a los conquistadores como sus herederos directos. Este texto, más político que historiográfico, es producto de la disputa que los criollos sostenían por el botín de guerra con la Corona, sus funcionarios y los comerciantes ibéricos.



Por su parte, Enrique Florescano (1987: 148-151) identifica la existencia de un componente insurreccional en la visión idealizada del tiempo anterior a la llamada conquista española en los registros y motines indígenas coloniales. Según el autor, las insurrecciones indígenas fueron alimentadas por el aborrecimiento al tiempo de despojos, usurpaciones y muerte, así como también, por el ansia de restauración de la edad mítica perdida. Según el autor la insurrección del Mixtón (1521-1542) en la región de Nueva Galicia, colindante con la frontera chichimeca, fue instigada por unos «hechiceros», quienes divulgaron la nueva de que su dios se había propuesto expulsar a los españoles, para lo cual había formado un inmenso ejército, compuesto por todos los indios que habían muerto y que él había resucitado.

Un caso similar se puede constatar en el Memorial de Sololá, texto escrito en el siglo XVI por descendientes de los gobernantes de la ciudad kaqchikel *Iximche'*. En uno de sus pasajes se narra que a pocos días de la imposición de tributo por *Tunatiw* (nombre en idioma náhuatl con el cual identificaban al conquistador Pedro de Alvarado, en el altiplano guatemalteco) la ciudad de *Iximche'* fue abandonada por indicaciones de un *K'axtok'*, personaje que ha sido identificado como el sumo guía espiritual de la ciudad por el etnohistoriador Rud van Akkeren (2007). Como consecuencias de la intervención del agente religioso, sus habitantes huyeron a refugiarse en las montañas alledañas para sostener una guerra contra los españoles que duró poco más de cinco años solares (Otzoy, 1999: 187-188)

Vemos, pues, que existen muchas evidencias en los registros de las luchas indígenas de las afinidades electivas de la espiritualidad, religión y política en contra del poder explotador. Por su parte, también es posible observar en registros coloniales que la persecución constante de sus practicantes. Las políticas oficiales y no oficiales, ejecutadas para la erradicación de las llamadas idolatrías indígenas, plantean que la conquista no estaba consumada, y que esta lucha por la “herencia de conquista” que las clases explotadoras emprendían, también se hacía en nombre de valores religiosos.

La idolatría colonial se convirtió, a la vez, en un campo epistemológico para el despojo múltiple y continuo, y en instrumento para poder imponerlo. La llamada idolatría colonial se constituyó en la forma en que se impugnó la religiosidad mesoamericana. La noción de universalidad en la verdad cristiana, es decir la existencia de un único y verdadero Dios se



utilizó como un dispositivo ideológico fundamental para la constitución del otro colonizado. Dussel menciona al Requerimiento de Palacios Rubios como una *tabula rasa* que generaba una sola conclusión: “como la religión indígena es demoniaca y la europea divina, debe negarse totalmente la primera” (Dussel, 2008: 54).

Negar su espiritualidad era negar las constelaciones comunitarias que inspiraron y moldearon tanto una conciencia práctica como una lógica de esperanza basada en la negación de la colonia. Sahagún en su *Breve compendio de los ritos idolátricos...*, que termina de escribir en 1570 para informar al papa Pío V sobre la religión mesoamericana, describe la existencia de personajes elevados a dioses, como resultado de sus hazañas en bien de la comunidad. Así un *Huitzilopochtli* y *Painal* por sus hazañas en la guerra, un *Quetzalcoatl* como el gran señor de Tula cuando esta ciudad fue próspera como nunca y del cual se esperó su regreso desde el oriente.

Pero también, este fraile franciscano menciona la existencia de otro tipo de dioses que estaban reconocidos como hombres y mujeres que en el pasado habían creado “algún arte u oficio provechoso para la república” “...de aquí que los mercaderes tuvieran un dios llamado *catecotli* y los plateros otro llamado *tótec*” (Sahagún, 1990: 6). Estos ejemplos ponen en relieve que la espiritualidad mesoamericana dedica su lenguaje a la devoción de las energías creadoras de la vida y fuentes de la destreza en el hacer humano.

Dussel puso de manifiesto la sospecha de Sahagún sobre la importancia del “paganismo” en vida cotidiana indígena (Dussel, 2008: 56) Importancia que, para el criollo Fuentes y Guzmán, era una preocupación, dado que afirmaba que en la religiosidad indígena seguía viva la costumbre prehispánica, y que era este, el “paganismo vivo”, precisamente la sangre de las sociedades mesoamericanas que los mantenía sustraídos de la conquista espiritual (Martínez, 1976: 209)

Muchas veces disfrazada de una capa superficial de cristianismo, como lo advierte el Arzobispo Don Pedro Cortés y Larraz en su *Descripción de la Diócesis de Guatemala*, la espiritualidad indígena se constituyó en un territorio autónomo, aunque en su ejercicio se hiciera necesario readaptar al ritual mesoamericano los elementos de la religión colonial. Es pues la expresión de un ceremonial colonizado, más no una espiritualidad conquistada.



Martínez Peláez describe lo que Pedro Cortés y Larraz sabía por información de otros como por su propia observancia sobre el uso instrumental que se hacía del cristianismo en su ceremonial.

La misa alterada, el altar en otro sitio, toques de campana a pedido de los indios en horas especiales, ritos fuera del templo en la noche de la víspera [navidad], los indios quieren en las iglesias estatuas de santos con animales, porque rinden culto a éstos últimos. Edicto suprimiendo los animales que suelen acompañar a ciertos santos en su representación plástica, los árbitros de la religión son los indios. (Martínez, 1976: 684) (Martínez Peláez, 1976, pág. 684).

El arzobispo de Guatemala Pedro Cortés y Larraz en su recorrido por toda la Diócesis de Guatemala (1768-1770) conoció los testimonios de muchos curas de parroquia que afirmaban su temor hacía la violencia y el radicalismo indígena, cuando estos eran amenazados en su dimensión espiritual (Cortés y Larraz, 1958). Cortés y Larraz les cuestionó a los doctrineros su tolerancia hacia las “idolatrías” indígenas y sobre el problema de la falta de adoctrinamiento del indígena en la fe católica. El problema de este descuido en el adoctrinamiento del indígena se debía a la división de parroquias y al interés de enriquecimiento de los curas (Cortés y Larraz, 1958: 43).

El Obispo de la Diócesis de Guatemala es reportado sobre los “guachivales” o las reuniones que hacían los indígenas para practicar su espiritualidad así como de los motines y las huidas provocados por la destrucción de sus lugares sagrados. Antonio Fuentes y Guzmán identificó a los guachibales como los santos a quienes los indígenas hacían celebraciones en determinadas temporadas del año (Fuentes y Guzmán, 1951: 41) y a partir del cual se organizaba y protegía el patrimonio familiar.

Por su parte, en su investigación sobre el altiplano maya durante la época colonial, Robert Hill concluye que el *guachibal* y la cofradía fueron las organizaciones que caracterizaron la religiosidad indígena en la época colonial (Hill, 1986). A criterio del autor, estas fueron organizaciones con poco control de la iglesia dedicadas a custodiar y venerar imágenes de santos católicos a través fiestas patrocinadas por las familias, ya sea como patrimonio privado (para el caso del *guachibal*) o como una custodia temporal (para el caso de la cofradía) (Hill, 1986: 62-69). Estas fiestas se hacían en las casas en donde se resguardaba a la imagen y en la



iglesia misma, e implicaban la derogación de dinero para el pago de misas, decoraciones y abastecimientos (Hill, 1986: 69).

Robert Hill nos presenta varios ejemplos sobre los aspectos financieros de estas organizaciones religiosas de los cuales recuperamos solamente dos para mostrar que era el interés económico de los curas la fuente de esa «tolerancia» hacia las formas religiosas indígenas. El primero es el caso de Patzún, pueblo que alrededor del año de 1740 contaba con 35 guachibales los cuales gastaban cada uno anualmente la cantidad de 16 tostones, dinero que relativamente llegaba a la parroquia. El segundo es el de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, que según el autor fue fundada en Sacapulas en 1750. En los libros de contabilidad de la cofradía se registran gastos anuales de 61 tostones de los cuales 38 eran pagados directamente al cura párroco de la iglesia (Hill, 1986: 69).

La diferencia entre ambas instituciones radica en que el *guachibal* es un culto privado que organizan miembros de un *chinamit*⁶ de buena posición económica y poseedor de un prestigio social proporcionado por ser los depositarios de este patrimonio espiritual (Hill, 1993: 64). Mientras que la cofradía es una organización comunitaria en donde un grupo de personas, en representación del pueblo, administran de manera temporal la celebración de un santo.

En la cofradía el mando cambiaba de grupo o de familia, mientras que en el *guachibal* se hereda a la generación siguiente como continuidad de una devoción por herencia con la posesión de las tierras, casas y otros bienes (Hill, 1993: 64). El *guachibal* en la imagen del santo católico es también la representación simbólica y organizativa de un patrimonio familiar, que a la vez es simbólico y material. Y el cual es necesario administrar y proteger ya que el despojo de los bienes comunes seguía profundizándose en la sociedad indígena hasta alcanzar a las familias acaudaladas (Hill, II, 1993, pág. 65). Al perder el grupo familiar su riqueza material, la celebración del *guachibal* se convertía en una carga económica para sus herederos.

El *guachibal*, mientras avanzaba el despojo colonial sufrió una transformación de su forma original. Fray Francisco Ximénez relata que a principios del siglo XVIII este sólo constituía un

⁶ Según Ruud van Akkeren, Robert Hill define al *Chinamit* o su castellanización *Chinamital* como un grupo corporativo básico (compuesto por varios linajes "lineage-cluster" de diferentes orígenes como en caso de *Chinamital Kaweq* dominante de la capital *k'iche'*) de la organización social y política de los habitantes del *k'iche'* (2006, pág. 210) (2006, 210).



conjunto de dotes de tierras, plumas, sedas, animales o dinero, y la imagen, todos administrados por una persona o familia para poder financiar la celebración del santo. Sin embargo, estos guachibales dotados de tierra a criterio de Hill se convirtieron en formas duraderas de propiedad que, si bien no eran de grandes proporciones, favorecían a sus herederos en medio de disputas por la posesión de tierra en dote (Hill, 1993: 65).

Un punto a reflexionar sobre los guachibales es su origen. El autor antes citado apoyado en documentación sobre sus formas coloniales propone que esta institución religiosa fue introducida por los españoles irrumpiendo en la escatología indígena haciendo la distinción entre el culto a las imágenes católicas y el culto a las imágenes de la tradición prehispánica (Hill, 1986: 66). Agrega el autor que las palabras en idioma kaqchikel *ru vachibal* significan en idioma español “la imagen”, así por ejemplo, “*ru vachibal* San Pedro” se traduce al idioma español como “la imagen de San Pedro”. Mientras que las imágenes de la tradición prehispánica en idioma kaqchikel se identifican como *cabauiles* (Hill, 1986: 66). Finalmente agrega Hill que la palabra *vachibal* refiere al verbo *vachibeh* que significa “tomar forma” o “aparecer en otra especie”, y que en el vocabulario kaqchikel esta palabra iguala a la cara o el rostro (Hill, 1986: 66).

Los datos que nos proporciona Hill para entender el origen del guachibal —especialmente el significado en kaqchikel de la palabra *vachibeh*— sugieren pensar que este fue una organización religiosa colonial que en su aspecto ritual practicó la devoción de herencia religiosa mesoamericana en la forma de una imagen católica. Esta hipótesis sin embargo no es nueva, recordemos que tanto la iglesia como el poder civil colonial señalaban con recelo que detrás de la máscara católica del guachibal se ocultaban sus tradiciones prehispánicas, siendo estas últimas consideradas la tierra nutricia de su rebeldía indígena.

La máscara es aquí un elemento clave para observar la dialéctica del pragmatismo religioso indígena y un medio conceptual para luego captar su constelación revolucionaria. Mario Roberto Morales en su libro *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón* analiza lo que llama la trasfiguración posmoderna de Kukulkán (la serpiente emplumada) en el santodios Maximón turistizado en Santiago Atitlán, como una negociación desarrollada a partir de las múltiples identidades que este adquiere, y ya no como una transformación hecha por los



tz'utujiles exclusivamente para engañar al poder. Esta máscara posmoderna en la religiosidad de los atitecos para el autor consiste en la forma identitaria que toma la negociación indígena con el poder actual: “la religión negociada, el arribo al poder de occidente negociado con la máscara de Maximón”. En este sentido, el Maximón turistizado representa la máxima negociación, es decir, la adaptación de esta tradición a las dinámicas globalizantes de las industrias del turismo cultural: “Maximón el empresario” (Morales, 2002: 330-332)..

No obstante, de la importancia de esta manifestación contemporánea de la religiosidad indígena, es necesario centrarnos nuevamente en el contexto colonial. En este encontramos el enfrentamiento entre dos clases. Por un lado, el que representa a la clase parasitaria que ejerce dominio económico, político e ideológico y por el otro, el que representa a la mayoría explotada, que resiste y lucha frente a esa dominación.

En este contexto la máscara es una manera en que la tradición mesoamericana existió en su forma de ser negada. La imagen del santo en el guachibal oculta al ojo del explotador las formas comunitarias que siguen organizando la vida productiva y reproductiva agraria, las cuales a la vez de negarlas las somete para enriquecerse de ellas. Profundizando la fractura colonial, así como las luchas de diferentes formas y estéticas, se desarrolla la disputa por la base material de estas diversas formas del hacer. Las huidas de pueblos enteros hacia las montañas fueron comunes. Incluso se podría decir que estas constituyeron las grietas del poder colonial. Las huidas se convirtieron en un verdadero problema para la maquinaria explotadora, pues rompía radicalmente con la posibilidad de recaudar el tributo y demás exacciones. La conquista, más que un hecho acontecido, es un proceso inconcluso que generó un movimiento dialéctico entre el despojo-dominación y restitución-redención.

“Temo –concluye el Arzobispo– que la mitad de la gente de este arzobispado, y tal vez mucha más vive a su libertad y capricho, sin ley y sin sujeción al rey ni a la iglesia” (Cortés y Larraz, 1958).

Es más, la iglesia tuvo que reglamentar una absolución para los indígenas “idólatras” y suavizar las penas con el objetivo de evitar , la huida a los bordes o líneas de escape moleculares a las montañas:



Quando haya que absolver el Sacerdote al penitente, aviendole dado primero penitencia saludable y siendo por él aceptada dirá: *Miseriatur tui Omnipetens Deus* (que Dios todo poderoso tenga misericordia de ti) (Manual de Párrocos, 1788: 95-99).

La estrategia que se oficializó hacia la religiosidad indígena fue la de una absolución del delito moral (Absoluciones, Manual de Párrocos: 87). Se coaccionó al indígena para que aceptara su culpa de idólatra; siempre bajo la presión de vigilar, controlar y castigar si no se respetaba el compromiso de abandonar radicalmente el «paganismo», y así posteriormente ejecutar penas leves a los involucrados.

En el expediente de idolatrías en San Miguel Totonicapán (de fecha 1777, del Archivo de Arzobispado de Guatemala) es posible conocer que a los representantes de la iglesia colonial les preocupaba que la erradicación de las llamadas idolatrías provocara este tipo de reacciones radicales en los indígenas, como lo fue internarse en la montaña lejos de los centros urbanos coloniales.

Sin embargo, para entender la constitución de esta acción radical y la situación en que se encontraban los kanjobales del Pueblo de Concepción en 1777, hay que situarse en el contexto y espacialidad situacional de la resistencia. En ese lugar sufrían del embate de una epidemia de fiebre amarilla o tifus, a la vez que experimentaban un sentimiento colectivo de rechazo y probablemente odio profundo hacia el cura párroco. Quién, cabe decir, representaba a su principal explotador. Unos se negaron a recibir los santos óleos antes de morir por la peste argumentando que estos sacramentos los mataban. Otros huyeron hacia las montañas para liberarse radicalmente de la autoridad colonial y continuar sus visitas al lugar sagrado Bacu, para pedir a los abuelos y las abuelas por buena fortuna frente a sus agobios y sufrimientos terrenales. A Bacu acudían al menos cuatro veces al año según informó el Padre Cura de Macedonio Sarabia para celebrar cambios de mando, buenas siembras, buenas cosechas y agradecer por su bienestar material en el ciclo vivido (Fondo Diocesano).

Acá dos fragmentos de dos diferentes cartas que envió el párroco de Concepción al Arzobispo de Guatemala, para informarle sobre cómo debía proceder —junto al apoyo del Alcalde Mayor y una milicia— en la erradicación de esta insubordinación espiritual que había repercutido en una insubordinación material. El primer fragmento, entre otras cosas, nos aproxima a los



lugares sagrados en su correspondencia con la comunalidad agraria indígena, en donde la religión se manifiesta espiritualmente como la expresión simbólica y organizacional de una conciencia práctica que hace énfasis en la reproducción de la vida. El segundo fragmento al igual del primero es un testimonio sobre la violencia con la que procedió la clase explotadora para imponer su dominación sobre el hacer indígena, así como también de la doctrina religiosa afín a este *ethos* económico, y que hace énfasis en la reproducción ampliada del despojo originario.

Lo que se ha descubierto de nuevo es, que los yndios de dicho pueblo no son muy buenos; antes bien parecer idolatras, por lo que .. pienso Dios los castiga tan severamente, y tan de manifiesto: ha sucedido que teniendo yo noticia, que ivan al monte a hacer sus araciones o sacrificios, comenze con aquella devida precausion, a investigar a que lugares ivan, que resavan ... y no encontrando noticia alguna con ellos, que todo me lo ocultaban, me pusieron un porterito como de diez años, el qual me hizo savedor de adonde ivan, y que ivan a hacer que era aun lugar que se llamava Bacu, a ver a Cuman, que quiere decir señor grande, y Culmi, que quiere decir señora grande, que alli a pedir la fortuna, y a quemar copal y sangre de chumpipe con sus velas encendidas: Dios que quiso que aquí se hayase entonces el Señor Alcalde mayor le comunique inmediatamente la especie, y como dicho señor es tan religioso, tan de bello indole, y de un espiritu tan grande, empezo a idear conmigo el modo de dar con el adoratorio, porque el muchacho de la noticia luego se desaparecio: ultimamente se determino que los mis mos indios nos llearen a fuerza, y aunque se rehusaron muchisimo y despues nos ivan aperder, y llevarnos aun profundo barranco a amenazar y havilidades, dos que eran los mas timidos huvieron varnos, y vamos encontrando alas dos leguas largas del pueblo un camino fatalisimo, junto ala cabecera de un rio que se llama de S. M... en un lugar muy ameno el dicho adoratorio y era de este modo un ... otro de finisima mescla, y de muy buena lajeria de quatro varas largar en quadro, y tres varas largas de alto, con dos puertas de nueve gradas cada una, sus quatro piramides en las esquinas y en medio uno a manera de tumbilla, abaxo de dicha fabrica una cuevecita de piedra bien canteada, ocn una figurita de barro dentro, braseros de copal por todas partes, y muchos candeleros inmediatamente se empezó a votar con treinta soldados que llevaba dicho señor Alcande mayor; porque los dos otros indios tenian miedo asta de tentar la tierra; al segundo dia se hicieron ir a todos los indios y soldados a que se acavare de destruir: destruido que fue se dendixo una cruz grande se finco ayi haciendo todos la adorasen, y exortandolos en quanto fue posible. Luego se llamaron a los indios que nos havian llevado y a otro que parecia mas racional, a que declararen lo que ivan a hacer ... y dijeron iban quatro ocasiones cada año; la primera en año nuevo a dar las gracias de las varas. la 2.a a principios de hivierno a rogar se dieran sus siembras. la 3.a afines de hivierno para cojerlas buenas; la al fin del año a dar las gracias que acavavan con felicidad: en cada ocasion de estas iban el primer mayor, y primer ... electos y un... principales amedia noche, y mataban un chumpipe evan quemar ayi la mitad de la sangre, y la otra mitad venian



a quemar a la yglesia y despues se ivan a comer el chumpipe al cavildo. declararon tambien que lo mismo hacian los principales ... las criaturas quando nacian, las van a ofrecer ayi pidiendo tuviesen fortuna, quemaban la sangre del chumpipe del mismo modo y despues se lo comian.

(Carta de Fray Macedonio Saravia al Arzobispo de Guatemala Don Juan Félix de Villegas, Jacaltenango 8 de marzo de 1797) AHAG, Fondo diocesano, Justicia, Idolatrías C.I.

En el Pueblo de Concepcion Jacaltenango a beinte y tres de Noviembre de nobta y siete yo el infraescrito Cura habiendome abisado el señor Alcalde mayor de esta provincia Don Francisco Xabier de Aguirre que el beinte y tres del presente llegaba a ese Pueblo a hazer efectivas las providencias de incendiar los ranchos infestados y hazer que se bolbiesen al Pueblo los Naturales, por que se reconciasen y absolviesen de la apostasia en los terminos que havia ordenado el Ylustrisimo señor Arzobispo, me constitui inmediatamente a este dicho Pueblo, donde hizo dicho señor Alcalde mayor que concurriesen los Alcaldes y Justicias de los otros seis Pueblos de este curato, y habiendo comparecido los Naturales que han quedado vivos y hechos saber sus providencias que abrazaron sin repugnancia dividiendo los soldados que traxo de guarnicion en tres patruyas, incendio y desbarato ciento y seis ranchos y empadrono a los Naturales que existen que son trescientos uno adultos y parbulos, disponiendo que estos y los de la visita desmontasen el Pueblo que con haver nuebe meses que lo habian desamparado estaba echo un Monte; y haviendoles mandado se congregasen todos la mañana de este dia en el atrio y Plaza de la Yglesia haviendolos llamado por el Padron les hize entender la gravedad de su pecado, y desnudos todos los hombres de medio cuerpo arriba aun lado del atrio de la Yglesia y a otro las Mugerres con el pelo tendido unos, y otros hicieron juramento de no bolber a incurrir en el pecado de idolatria que detestaron y manifestaron estar arrepentidos y les absolvi, e hize las demas diligencias que prebiene el Nueseremonial, dandoles a unos y otros suabemente con vara, y rosiando la Yglesia con agua bendita les impuse por penitencia que saliesen en procesison con cruces por las calles del Pueblo y mandando el Señor Alcande mayor retirar los soldados armador con que havia guarnecido la Plaza fueron entrando a la Yglesia donde desnudos de medio cuerpo arriba los hombres y las Mugenes con su pelo tendido y lo mismo los parbulos de ambos sexos, ordenando el señor Alcalde mayor que le acompañase tambien los Alcaldes y Justicias de los demas Pueblos ... celebro la Misa de Gracias que dieron con mucha debocion y haviendolos exortado a que diesen gracias a su Magestad por el beneficio que les havia hecho ya que en lo succesibo procuraren cumplir con las obligaciones de cristianos y exortados que reformen sus costumbres, a cuyas exostacion ayudo tambien el señor Alcalde mayor, le mando este por sup..



te que en los dias festivos despues de Misa fuesen a echar un biage de la piedra del templo que se destruyo cumlan por componer con ella este templo verdadero y aprovechando la ocacion de que ayudasen a estos yndios de los otros seis pueblos les hizo que redifasen las quatro capillas del atrio de la yglesia que estaban a-ruinadas, y se berifico tambien la preseccion por las calles del Pueblo llebando a Nuestra Señora de la Concepcion que es la titular y a San Sebastian , con lo que queda cump... lo prebenido en este superior despacho que debuelbo a su señoria ylustrisima y por que conste lo firmo dicho dia mes y año con tetigos a falta de Notario.

(Carta de Fray Macedonio Saravia al Arzobispo de Guatemala Don Juan Félix de Villegas, Jacaltenango 23 de noviembre de 1797) AHAG, Fondo diocesano, Justicia, Idolatrías C.I.)

Para el Arzobispo de Guatemala, Juan Feliz, las causas de la peste eran el castigo que los indios recibían de Dios por ser «idólatras», y que por lo tanto era necesario destruir el lugar sagrado, colocar una cruz católica y comenzar un proceso de absolución del delito.

La idolatría colonial interpretó a las formas religiosas de la espiritualidad mesoamericana como la decadencia continua de una religión primitiva que alteró la idea de un único dios para repartirla en muchos dioses, y que generó la adoración de elementos del cosmos y de la naturaleza humana y no humana en lugares sagrados que, a juicio católico, representaba básicamente el olvido de la “primera tradición” y “el desbordamiento de las pasiones y la ignorancia”, “el mayor de los pecados”, que se debía castigar duramente, pero del que estaban absueltos aquellos que ignoraran estar cometiendo dicho pecado (Enciclopedia de la Religión Católica, 1953: T.IV; 315-318). En este sentido, según Charles Freppel (1827-1891):

La idolatría deriva de la decadencia continuada de la religión primitiva de la humanidad de modo que cuando la idea de Dios se alteró en la inteligencia de los hombres, éstos cesaron de concentrar en un ser único, el poder, la sabiduría y la bondad infinita, para repartirla entre muchos; entonces se produjo la adoración a los astros, a las estrellas y a los fenómenos celestes, o a sus representaciones, considerándolos seres animados o espíritus superiores... ..estas concepciones desviatorias del concepto de Dios se extendieron, llegando así a adorar animales, reptiles, hombres eminentes, héroes y soberanos e incluso a rendir culto a las cosas insensibles tales como la tierra, los vientos, los mares, el fuego; así como a figuras, y símbolos de piedra y madera. El principio de idolatría presenta, pues, como básicos, el olvido de la primera tradición, el desbordamiento de las pasiones y la



ignorancia. La idolatría es un grave pecado, prohibida en el decálogo: por tal razón la iglesia lo ha castigado duramente; considerándolo como el mayor de los pecados. Ahora bien, aquellos que son idólatras por ignorancia pecan menos gravemente que los que tienen conocimiento de la verdad (Enciclopedia de la Religión Católica, Tomo IV, 1953: 315:318).

Es necesario traer a colación la existencia de una distinción en la lectura teológica que interpreta, igualmente, desde una perspectiva política de vigilancia y castigo, a la “idolatría” como una descomposición de la idea original de Dios, inmoralidad que debe castigarse, pero también como una tradición que tiene sus “momentos de verdad”, es decir las reminiscencias de revelaciones primitivas afines con la religión bíblica (Enciclopedia de la Religión Católica, Tomo V, 1953: 1156-1157).

Esta interpretación universalista de la espiritualidad mesoamericana hizo patente la compresión de formas superiores de religiosidad que, a juicio católico, eran impulsadas por propagadores de nuevas ideas religiosas, o por una necesidad de redención común en toda la humanidad (Enciclopedia de la Religión Católica, Tomo V, 1953). En estos “momentos de verdad” en la escatología indígena se muestran afinidades electivas en el pliegue de correspondencias activas entre utopías cristianas y utopías mesoamericanas.

La máscara de Maximón más que una negociación-transculturación indígena con el poder colonial, según el contexto histórico en que hacemos nuestro análisis y sin quitarle importancia a la tesis de la religión negociada y su carácter estratégico planteados por Morales (2002), es una imagen dialéctica en donde Jesucristo y Kukulcan (Quetzalcoatl en idioma nahua) se corresponden activamente. El primero, el gran abuelo, la gran autoridad y guardián del pueblo, el *Nim-Alaj Man* (Ajxup, 2009: 37). El segundo, el redentor de la humanidad según la doctrina cristiana.

Ambos «dioses» se reconocen en una imagen de deseo que plantea la restitución. En las luchas indígenas en contra del tributo y demás exacciones coloniales se moviliza una utopía de restitución. A su interior, un *ethos* económico como clase expropiada se hace afín electivamente a cierta visión de mundo. De esta cuenta, la espiritualidad y religiosidad indígena, como teoría de la restitución, se corresponde activamente con las huidas, rebeliones y motines, organizados y orientados para redimir el trabajo propio. La religión marca la



dirección que proporciona la utopía, mientras las huidas, los motines y las rebeliones son las formas implementadas para redimir aquello que estaba prohibido por las lógicas de la colonización.

A la conclusión que llega Martínez Peláez, después de revisar en las crónicas de Fray Francisco Ximénez, Pedro Cortés y Larraz, y Antonio Fuentes y Guzmán, así como otros documentos de archivo, es la confirmación de que en la espiritualidad indígena se manifiesta y desarrolla históricamente un tipo particular de lucha de clases. En esta particularidad histórica, política y religión, como procesos de construcción del “hombre genérico” completo, con sentimientos, deseos y erotismos prohibidos, se corresponden de manera similar la espiritualidad maya y el carácter distintivo de la economía agraria de los pueblos indígenas. En definitiva, como lo afirma Serge Gruzinski en su obra sobre las idolatrías coloniales, la conquista de la espiritualidad indígena fue una necesidad para el conquistador, pues en su interior se encuentran conservados [aun así sea fragmentariamente]⁷ los modelos comunitarios impugnados por la dominación colonial (Gruzinski, 1991: 169).

Entonces, la llamada idolatría (la práctica espiritual mesoamericana en el contexto colonial) no existe fuera del mundo fragmentado que evoca. A la vez de ser un patrimonio vivo, un saber hacer que se afirma en el comunitarismo agrario de tradición mesoamericana, es un poder en una praxis que no existe fuera de la acción que ejercen sobre la realidad que evocan (Gruzinski, 1991: 163). (Gruzinski, 1991, pág. 163). Como cultura de lucha el “motín”, “las huidas” y las “idolatrías” indígenas guardan entre sí un prodigio, una revelación latente que se despliega como horizonte de lucha. Revelación que, explicada en términos de la crítica a la cultura patrimonial de la dominación y despojo, es la manifestación de la imagen de la pirámide de la restitución. Esta se manifiesta en la memoria de las luchas indígenas por el trabajo vivo como tentativa de restitución.

Conclusión

Marx sostenía que toda crítica al derecho debe iniciarse con una crítica a la religión (Marx K., 2010). Su planteamiento señala que el ser humano hace a la religión y no al revés, de la misma manera que profanamente se idolatra a los símbolos del Estado. En su introductorio

⁷ Agregado personal.



argumenta que, si bien la religión podría constituirse en falsa conciencia, en realización fantástica, en opio de pueblos, también representa la queja del sujeto dañado quién mermado de su realidad ve en la religión el reflejo de si y de su propia dignidad. De esta manera, la religión es a la vez realización fantástica y descontento.

La espiritualidad y la política maya representan dos dimensiones de la praxis social que generalmente se analizan por separado, o en el mejor de los casos se analizan jerarquizando la una sobre la otra. Nuestro planteamiento desarrollado en este artículo se basó en comprender el carácter totalizante de las relaciones capitalistas en donde la cultura y la política, así como la economía y la ética, son instancias que no están separadas en la realidad concreta.

La espiritualidad maya en tiempos de despojo forma parte de una constelación histórica de luchas que se activan y se desarrolla en la medida que se imponen cercos a las formas autogestoras y comunitarias de hacer mesoamericano, las mismas que le dan contenido material a sus creencias.



Referencias bibliográficas

- Ajxup, Virginia (2009). *Wayeb'*. Guatemala: Consejo Maya "Juan Ajpu' Ixba'alamke".
- Akkeren, Ruud (2007). *La visión indígena de la Conquista*. Guatemala: Serviprensa.
- Báez, Fernando (2008). *El saqueo cultural de América Latina*. México, D.F.: Debate.
- Benjamin, Walter (2010). "Excavar y recordar." En: W. Benjamin, *Imágenes que piensan, Obras, Libro IV, vol. I*. Madrid: Abada.
- Castillo, Carlos (2017). *Patrimonio y arqueología crítica en la vida y la naturaleza maya en Guatemala. Un acercamiento socio-antropológico de experiencia espiritual y cultural en la teología política indígena*. Tesis Doctoral. Posgrado en Sociología. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Véllez Pliego" (ICSyH). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), Puebla.
- Castro, Ulises (2015). *Condición metabólica del trabajo e imágenes religiosas en las configuraciones del capital y la naturaleza. La experiencia conurbada de la ciudad de Puebla en el Siglo XXI*. Tesis doctoral, Posgrado en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Véllez Pliego" (ICSyH). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).
- Cortés y Larraz, Pedro (1958). *Descripción geográfico moral de la diócesis de Goathemala*. Guatemala: Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala SGHG.
- Deleuze, Gilles; Guatarri, Félix (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Dussel, Enrique (2008). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Biblioteca Indígena.
- Enciclopedia de la Religión Católica, Tomo IV* (1953). Barcelona: Dalmar y Jover, S.A. Ediciones.
- Enciclopedia de la Religión Católica, Tomo V* (1953). Barcelona : Dalmar y Jover, S.A. Ediciones.
- Fuentes y Guzmán, Francisco (1951). *Recordación florida. Discurso historial, demostración material, militar y política del Reyno de Goatemala*. Guatemala: Pineda Ibarra.
- Grunzinski, Serge (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español, S.XVI-XVIII*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- Hill , Robert (1986). "Manteniendo el culto a los santos: aspectos financieros de las instituciones religiosas en el altiplano colonial maya." En: *Mesoamérica* No. 11.
- _____ (1993). "Los guachibales en San Pedro Sacatepéquez." En: *Mesoamérica*, No. 25.



Holloway, John (2013). *¡Comunicemos!* Guadalajara: Grietas Editores.

Löwy, Michael (1997). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.

_____ (2005). "Comunismo y religión: La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui." En: *Herramienta No. 51*.

_____ (2005). *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Mariátegui, José (1930). *En defensa del marxismo*.

Martínez, Severo (1976). *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. San José. C.R.: EDUCA.

_____ (2011). *Motines de indios*. Guatemala: F&G Editores.

Marx, Carlos; Engels, Federico (1980). *Obras escogidas Tomo 1*. Moscú: Progreso.

Marx, Karl (2010). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Morales, Mario (2002). *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*. Guatemala: Consucultura Editorial Palo de Hormigo.

Otzoy, Simón (1999). *Memorial de Sololá*. Guatemala: CIGDA.

Sahagún, Bernardino (1990). *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempo de su infidelidad*. México, D.F.: Lince Editores.