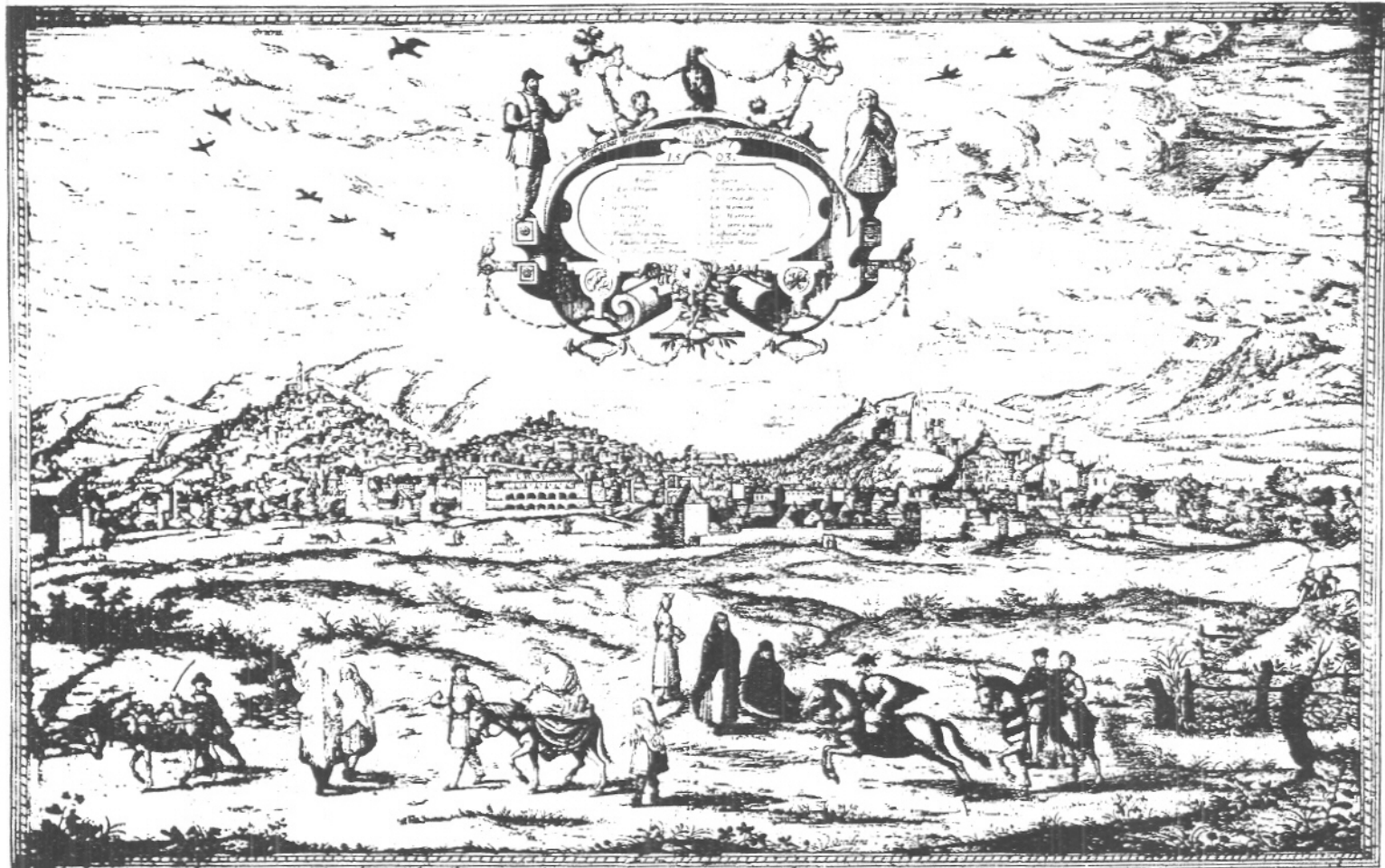


Fundación "Instituto Bartolomé de las Casas"



LOS DOMINICOS Y EL NUEVO MUNDO

Actas del III Congreso Internacional



Granada, 10-14 de septiembre de 1990

CONTRIBUCIÓN DEL P. FR. FRANCISCO XIMENEZ A UNA ETNOGRAFÍA DE LOS GRUPOS MAYAS

ARTURO ENRIQUE DE LA TORRE Y LÓPEZ

Universidad de Sevilla

Al iniciar la presente ponencia mi propósito era hacer un estudio general de las informaciones indigenistas que nos transmiten los cronistas dominicos del siglo XVII. Por desgracia, las obras en las que podíamos trabajar no eran demasiadas; en realidad, apenas tres: la del P. Remesal, la del P. Melendez y la del P. Ximénez. Notando que las noticias sobre culturas americanas aportadas por las dos primeras resultan o bien escasas, o bien poco interesantes habíamos decidido abandonar el proyecto, cuando inicié el estudio de Ximénez. La lectura de su crónica me hizo encontrar un inagotable filón de riquísimas informaciones sobre un tema en el que estoy trabajando desde hace tiempo: los fenómenos de tipo contracultural, si bien, circunscrito a otro área lejana. Aun cuando existiesen otras obras de cronistas de la Orden de Predicadores de interés, desde el punto de vista indigenista, me hubiese visto obligado a pasarlas por alto en beneficio de Ximénez.

Los datos que aporta el ecijano son de un enorme valor etnográfico y la presente comunicación intenta acercarnos a un área restringida localizada en torno al Golfo Dulce (Guatemala).

1. Nota biográfica

No resulta fácil trazar siquiera unos esbozos biográficos de Ximénez. El recurso de acudir a las declaraciones de méritos y servicios del personaje o de algún descendiente no resulta viable en el caso de un religioso. Su personalidad no le condujo a ejercer importantes cargos dentro de la Orden que merecieran ser recogidos por otros cronistas conventuales. Así, apenas contamos con algún dato obtenido en archivos y, sobre todo, con las referencias sueltas que hemos podido recoger de su propia crónica, procurando, eso sí,

centrarnos en las informaciones acerca de su vida que nos permiten conocer su relación con las culturas prehispánicas americanas.

Nació el 28 de noviembre de 1666 en la ciudad de Ecija (1), donde cursa sus primeros estudios. Su vocación religiosa es relativamente temprana, aunque no parece muy claro dónde tuvo lugar su ingreso en la Orden de Predicadores. Meneos afirma que tal hecho sucedió en el convento de Santo Domingo de la Antigua, en Guatemala (2); sin embargo, la referencia que Ximénez hizo de religiosos conocidos durante su estancia en conventos peninsulares (3) hace creer que su vinculación con los dominicos tuvo lugar cuando todavía se encuentra en España y es sólo el deseo que Meneos tiene de subrayar la guatemalía del cronista el que le hace cometer este desliz. Más probable resulta que tomase los hábitos en el convento de su ciudad natal, San Pablo y Santo Domingo.

Su llegada a América se produce muy joven, con veintidós años. El mismo la recuerda:

"Vine de España el año 1688, en una barcada de treinta religiosos que condujo el M. R. P. Fr. Ambrosio Ipenza... siendo yo el menor de todos que vine de acólito..." (4).

Dado que la legislación trentina no permitía el acceso al estado sacerdotal antes de cumplidos los veinticuatro años podemos pensar que su ordenación tuvo lugar ya en Guatemala (1690).

Desde su llegada, los superiores de la Orden debieron barruntar la habilidad que Ximénez mostraba para las lenguas indias, de ahí que fuese enviado a San Juan de Sacatepéquez a aprender cachiquel (1691) (5):

(1) RODRÍGUEZ CABAL, O. P., Juan: *Apuntes para la vida del M. R. P. Presentado y predicador general Fr. Francisco Ximénez O. P.*; Guatemala 1935; p. 15. Trascibimos la partida de nacimiento: *"Domingo cinco días del mes de Diciembre de mil seiscientos y sesenta y seis años, bapticé yo el Dr. Lucas de Velasco, cura de esta Yglesia mayor de écija a Franco, que nació el vte. y ocho de noviembre, hijo de Franco. Ximénez y de María Josefa su legítima muger, fué su padrino Gaspar Torija, vecino de esta collación abisele el parentesco espiritual y lo firmé.*

El Dr. Lucas de Velasco.—Rubricado.

Ecija a diez y ocho días de Enero de mil novecientos treinta y dos.

Dr. Femado Torralba.

(2) MENCOS, F., Agustín: *Cronistas de la Colonia. Literatura guatemalteca*, en XIMÉNEZ, Fr. Francisco: *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores compuesta por el Pred. Gen...*; Guatemala, Biblioteca "Goathema-la" 1931, vol. III; p. XXVIII.

(3) XIMÉNEZ, Fr. Francisco: *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*; Guatemala, Biblioteca "Goathemala" 1931 (1722); t. II, pp. 479 y t. III, pp. 117 y ss.

(4) XIMÉNEZ: *op. cit.*; p. 477.

(5) MENCOS: *op. cit.*; p. XXVIII.

"...estaba allí de ministro el P. Mtro. Fr. Crisóstomo Guerra, que fue un S. Juan Crisóstomo no sólo en la lengua castellana, sino también en la cachiquel en que predicaba con mucha energía, propiedad y claridad... donde le comuniqué más de cerca. Allí vi su profunda humildad, su conformidad con la voluntad de Dios..., aunque yo, como tan malo, no me supe aprovechar de la doctrina de tan santo maestro..." (6).

Al tiempo desempeñó importantes cargos dentro de la Orden, tales como la procuraduría general en 1699 (7), cargo que ostentó hasta 1701.

Participó de forma muy activa en diversos episodios de la vida colonial que, sin embargo, no juzgamos de interés para nuestro trabajo.

En 1701 fue nombrado cura de Chichicastenango:

"Acuérdomé que yendo yo el año siguiente de 701 a tomar la canónica del pueblo de Sto. Tomás de Chichicastenango " (8).

Desempeñando este curato, Ximénez tiene lugar uno de los acontecimientos más significativos de su vida: el hallazgo del *Popol-Vuh*. El propio Ximénez así lo cuenta:

"... hallé escritas desde el tiempo de la conquista que entonces las redujeron de su modo de escribir al nuestro; pero fué con todo sigilo que conservó entre ellos con tanto secreto, que ni memoria se hacía entre los ministros antiguos de tal cosa, e indagando yo aqúeste punto, estando en el Curato de Santo Tomás de Chichicastenango, hallé que era doctrina que primero mamaban con la leche y que todos ellos casi lo tienen de memoria..." (9).

Si el legado de Ximénez a la posteridad se hubiese limitado a este descubrimiento, le bastaría para pasar de modo brillante a ocupar un puesto principal en la historia. Más adelante analizaré la importancia del libro para el conocimiento del mundo de las ideas prehispánicas.

Además del cachiquel, Ximénez aprendió también el quiche

"tocante a aquesta lengua del Quiche, que es la que habla en la Corte de este Reino o Imperio del Quiche, no quiero omitir que, pues se me ofrece ocasión, que más de veinte años que practico aquesta lengua, a que me he aplicado con singular cuidado, con deseo de desentrañar sus más recónditos secretos..." (10)

y aún se convierte en maestro de esta lengua:

(6) XIMENEZ: vo. II, p. 500.

(7) Rodríguez Cabal recoge el siguiente texto: "Digo yo, el P. Fr. Feo. Ximénez del Orden de Predicadores, Procurador General de mi sagrada Religión que a los veinte y siete de este mes de mayo: Ottorgué escrita... Guathemala, en 29 de mayo de mil seiscientos y noventa y nueve años. Fr. Franco Ximénez, Procor. Gal". (Arch. de Sto. Domingo. Papeles varios), cit en RODRÍGUEZ CABAL: *op. cit.*; p. 32.

(8) XIMENEZ: *op. cit.*; vo. III, p. 231.

(9) *Ibidem*: vo. I, p. 5.

(10) *Ibidem*: vo. I, p. 65.

"... he escrito tres tomos de a folio con el título de *Tesoro de las lenguas del Cakchiquel, Quiche y Tzutuhil...*" (11).

Junto a esta obra y otras también perdidas, destaca su obra magna, la *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, escrita por encargo de sus superiores, tal como figura en la portada del libro: *De orden de N. Rmo. P. M. Gr. Fr. Antonio Cloche* (12). La obra fue escrita entre 1715 y 1722 (13). Durante este tiempo su actividad nunca decreció, sobrellevando, además de la labor historiográfica, lingüística y etnográfica, las propias de su condición de fraile y la de los curatos que desempeñó (Candelaria, Sacapu-las, etc.) (14).

Aunque desconocemos la fecha exacta de su muerte se estima como más probable el año 1713, ya que es en el Capítulo de dicho año cuando aparece la noticia:

"En nuestro convento de Guatemala murieron... en el R. P. Fr. Francisco Ximénez, presentado y predicador general..." (15).

A su muerte había llegado a reunir una obra que podíamos calificar de ciclópea. Desgraciadamente, la mayor parte de ella se ha perdido. Es en el campo de las lenguas indias donde reside el mayor mérito en las obras del P. Ximénez. Esteve Barba nos da la siguiente relación de obras: *Advertencia e impugnación a la crónica de Vázquez*, *El perfecto párroco* (obra en tres idiomas), *El tesoro de las tres lenguas*, e *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores* (16). A éstas Meneos incorpora la *Gramática de las lenguas Quiche, Caqchiquel y Sutojil* y la *Historia natural y moral del Reino de Guatemala* (17). La relación más completa, sin embargo, parece ser la del P. Rodríguez Cabal, que además cita: *Hugo Hugonis, sive Compendium operis Cardinalis Hugonis a Sant Charo, Dominicanus, Sermones varios, Apologética en que se demuestra que los dominicos fueron los primeros religiosos de Guatemala, Disertación histórica, Historia del beaterio de Santa Rosa, Tratado de los ladrillos, Catecismo de los indios, Respuesta hecha en Guatemala del R. P. Provl. Fr. Alonso Noreña a algunas cuestiones de Fr. Diego Ferrano (¿), Respuesta a algunos cargos, Relación historial de todos los sucesos en el tiempo que estuvo en Guatemala de visitador, Sr. Ldo. D. Francisco Gómez de la Madrid y Vidas de los PP. del Yermo, traducidas por él para que las leyesen las beatas Rosas en cuyo poder se hallaba* (18).

(11) *Ibidem*.

(12) *Ibidem*.

(13) RODRÍGUEZ CABAL: *op. cit.*: p. 59.

(14) *Ibidem*: pp. 65 y 83.

(15) *Ibidem*: p. 92. Tomado de las Actas de los Caps, y Congs. Ints, etc.

(16) ESTEVE BARBA, Francisco: *Historiografía indiana*; Madrid, Gredos 1964, p. 279.

(17) MENCOS: *op. cit.*; pp. XXVIII y XXIX.

(18) RODRÍGUEZ CABAL: *op. cit.*; p. 95 y ss.

2. La historia de la provincia de San Vicente

Tal como hemos dicho, el P. Ximénez inició su trabajo por mandato de sus superiores (ver supra). Previamente, ya había trabajado en la historia de su provincia, al menos en una ocasión (19).

No resulta infrecuente en la crónica indiana el uso de obras anteriores, sobre todo, en cronistas del siglo XVII. Ximénez llega más lejos y desarrolla una auténtica investigación en archivos. El mismo nos habla de su trabajo en el archivo secreto de las tres llaves (20) y en el de la propia Orden, del que fue archivero (21).

De entre las obras que sabemos manejó para la redacción de la suya podemos citar: la *Teología de los indios*, del P. Vico (22); la obra de Jerónimo Román (23), *Montolina, Bernal Díaz del Castillo* (24); la *Historia de Yucatán*, de Villagutierre (25); Fuentes y Guzmán, la historia del P. Fr. Tomás de la Torre, los apuntes históricos del P. Fr. Antonio de Molina, los del P. Fr. Agustín Cano, así como otras más.

Pero esta tarea de investigación nunca se limita a una mera transcripción de las informaciones que le proporcionaban otros autores de hecho; rara es la obra que Ximénez transcribía sin corregir en algo (26). En realidad, éste es el principal valor de su crónica: la experiencia,

"podía traer muchas cosas que he experimentado en más de veinticuatro años que ando entre ellos..." (27).

Ximénez resulta un cronista de una meticulosidad casi enfermiza, así, del mismo modo que nos cuenta cómo fueron sorprendidos los novicios del convento de Guatemala, tomando chocolate, por su maestro (28), nos relata cada una de las entradas para evangelizar a los naturales. En líneas generales hemos de reconocer que el grado de credibilidad que la crónica de Ximénez tiene es muy grande; con todo, no podemos tomar sus informaciones siempre al pie de la letra. Sucede así en la *Relación de Fr. Juan Esquerria* que Ximénez transcribe y que no concuerda con el original existente en el AGÍ (29).

(19) *Ibidem*: p. 58.

(20) XIMENEZ: *op. cit.*; vo. I, p. 209.

(21) RODRÍGUEZ CABAL: *op. cit.*; p. 58.

(22) XIMENEZ: *op. cit.*; vo. I, p. 5.

(23) *Ibidem*: vo. I, p. 55.

(24) *Ibidem*: p. 113.

(25) *Ibidem*: vo. III, p. 23 y ss.

(26) *Ibidem*: p. 30 y ss.

(27) *Ibidem*: vo. I, p. 4.

(28) *Ibidem*: vo. II, p. 224.

(29) AGÍ, Guatemala, 181.

3. Aportes para una etnografía

Dado el amplio espectro geográfico en el que se mueven las informaciones del P. Ximénez, hemos limitado nuestro trabajo a un grupo maya concreto, la etnia chol.

El área considerada como nicho ecológico de esta rama de la familia mayense es la que se circunscribe al Golfo Dulce. La línea actual de investigación considera que los choles, al igual que otros grupos residuales de la cultura maya del horizonte clásico, procedían de un único grupo lingüístico de las tierras bajas del Mayab, el chontalano (30). La unidad idiomática vendría a ser un notable logro cultural que explicaría en parte el desarrollo de la civilización del área (31). De la disgregación de esta lengua surgieron varios grupos:

- Chontales y acalanes, asentados alrededor de la laguna de Términos y el río Candelaria.
- Choles de la selva Chiapaneca.
- los cholti y manché, que habitaban el río Moho y Chamelecón.
- los chorti del curso medio del río Motagua (32).

Con respecto a los *chol*, resulta complejo trazar claramente un marco geográfico dada la incertidumbre en la que se mueven las informaciones de época colonial. Las causas son dos:

- la movilidad de los grupos *chol*, que, como veremos más adelante, es uno de sus rasgos más significativos.
- la confusión por la semejanza cultural y lingüística entre *choles* y otros grupos mayenses del área (33).

En la mayoría de las ocasiones la confusión de unos grupos con otros no resulta problemática dado que las etnias de la zona comparten la mayoría de los rasgos culturales. Podemos, de esta forma, utilizar informaciones sin mucho reparos. Aun así es fácil encontrar entre los cronistas españoles que trabajan en el área noticias realmente peregrinas sobre la etnia *chol*,

"... entre la Verapaz y los aitzaes está el chol..." (34). "... el chol y lacandón son vecinos..." (35).

(30) Para tener una panorámica general de la familia de lenguas mayas es interesante la clasificación de Norman McQuown en VILLANES, Carlos e Isabel CORDOVA: *Literaturas de la América Precolombina*; Madrid, Istmo 1990; p. 175.

(31) También es posible entender que la unidad lingüística era la consecuencia de dicho avance.

(32) SUÑE BLANCO, Beatriz: *Los choles del Golfo Dulce* en *Actas de la Primera Reunión Internacional Mayista*; Chiapas agosto 1989 (en prensa).

(33) *Ibidem*.

(34) AGÍ, Guatemala, 179.

(35) FUENTES Y GUZMAN, Francisco Antonio: *Obras históricas de...*; Madrid, Atlas (BAE) 1972, vo. III, pp. 20-21.

En este sentido también son destacables las informaciones de Ximénez por su exactitud:

"La nación chol, en tiempo de su gentilidad estuvo poblada lo que hoy es Chiquimula de la Sierra, Esquipulas, Casaguastlan y todas aquellas montañas que están sobre el Golfo dulce y con el tiempo se estendieron algo ásia aquellas moyxtañas que están de la otra parte del Golfo, y río que se llama Castillo, ásia la provincia de Verapaz y mas á lo que hoy es el Peten ... su población es muy dispersa..." (36).

La zona corresponde a un área típica de dominio tropical en tierras bajas.

La disparidad de informaciones contradictorias sobre la ubicación geográfica de los choles se acentúa cuando los cronistas nos hablan del carácter de esta etnia. Es fácil encontrar testimonios, a menudo, radicalmente enfrentados:

"...son buenos, miserables, desnudos, hijos del miedo y del temor y con sólo decirlo que les llevaremos a Guatemala no saben dónde meterse..." (37). "... indios rebeldes, caribes que comían carne humana y hacían muchas muertes y robos..." (38).

Sin duda, el carácter descrito por los cronistas estuvo fuertemente influido por la experiencia personal en relación con ellos. Para todos estaba claro, sin embargo, un elemento que aparece continuamente retratado en las descripciones que de los *choles* tenemos, su carácter veleidoso:

"...son muy fáciles así para recibir la Fe como para también dejarla..." (39).

Ximénez conoció bien esta circunstancia y él, como nadie, nos la describe:

"... había cerca de cuarenta años que se trababa de su conversión... Ellos respondían que se verían en ello y lo considerarían porque el haber de mudar ley y mas la que tenían de tiempo tan antiguo, era negocio de mucha consideración y que pedía mucho tiempo para mirarse y resolverse en él" (40).

Pero, junto a esta actitud poco interesada por la religión que le ofrecían los misioneros españoles, los choles manifestaban otro rasgo que tampoco escapa a la observación de nuestro dominico, un increíble amor a la tierra:

"... más se dejarán morir que mudarse a otra parte..." (41).

Sin embargo, los choles constituían una etnia nómada. El método de explotación agrícola era el habitual en la zona: el sistema de rozas;

(36) XIMENEZ: *op. cit.*; II, p. 10.

(37) AGÍ, Escribanía de Cámara, 339 B.

(38) Testimonio de Fr. Pedro de Montenegro, O. P.; AGÍ, Guatemala, 181.

(39) AGÍ, Guatemala, 152.

(40) XIMENEZ: *op. cit.*; vo. II, p. 11.

(41) *Ibidem*: vo. II, p. 192.

"Esta mala costumbre de vivir apartados viene á ser como natural en aquella tierra por ser de tal calidad la provincia del Chol que no permite se siembre muchos años en una misma parte porque luego se esteriliza al año segundo y ya no da fruto, y así es preciso andar mudando milpas..." (42).

Lo que obligaba a las comunidades a mudar regularmente de asentamiento, con todos los perjuicios que acarreaba dicha práctica. Es curiosa la preocupación ecológica —bastante adelantada a su época— que Ximénez muestra:

"(El sistema de rozas v el nomadismo hacía que los choles) busquen otro lugar donde la arboleda atempere el calor, y luego este con la continuación del peso se esteriliza y sucede lo mismo que en los otros y así se hallan á cada paso en la montaña parages que fueron habitados y ya son desiertos..." (43).

La resistencia de la que nos habla Ximénez (44) no es sino la tenacidad con la que los choles, en particular, y todos los grupos mayenses, en general, se negaban a dejar su región para integrarse en los pueblos y reducciones preparados por los españoles.

No se trata sólo de la resistencia de cada grupo; también es detectable la presión que unos grupos ejercen sobre otros para que no sean abandonados los patrones de vida tradicionales:

"Tenían mal y vituperaban a los pueblos reducidos o que se hubiesen sujetado a los españoles..." (15).

Resulta evidente que los grupos mayenses eran en todo momento conscientes de lo importante que, para su supervivencia como grupo, suponía la resistencia global de todas las comunidades frente al conquistador —militar o espiritual— y ejercían la fuerza para evitar que ninguna comunidad se integrase en la órbita de los españoles, lo que no hacía sino poner en peligro la independencia de todas las demás. Ximénez fue muy consciente de esta realidad:

"... no tienen pueblos y es ocioso fundarlos en pueblos, pues luego se volverán a sus montañas o a la costa del mar o se retiran a las provincias de los mopanes e itzaes" (16).

La movilidad de las comunidades dificultaba notablemente el control político de choles, lacandones y manches, así como constituía un serio inconveniente para su evangelización;

(42) *Ibidem*: vo. II, p. 339.

(43) *Ibidem*.

(44) No es el único en hacerlo: "... los indios lloraban y decían a los padres que les dejasen en sus tierras..." AGÍ, Guatemala, 152.

(45) XIMÉNEZ: *op. cit.*; vo. II, p. 418.

(46) *Ibidem*: vo. II, p. 10, 17 y 217.

"Los indios dicen que son 'paseadores' y mudan sus casa en dos años, por eso es necesario que vayan españoles, funden y creen una provincia próspera porque los frailes no pueden mudarse a ese ritmo..." (47).

Los datos que hasta ahora hemos manejado (seminomadismo, agricultura, etc.) nos permiten situarlos dentro del nivel cultural de tribu (48), lo que contrasta con las constantes referencias sobre caciques que aparecen en las informaciones españolas, como la de la expedición del P. Fr. Juan de Esquerra que recoge Ximénez:

"Replicábales el Padre que pues algunos de ellos eran caciques y los demás no lo eran..." (49).

Ahora bien, podemos preguntarnos hasta qué punto tienen validez estas apreciaciones, sobre todo, al lado de otras que parecen desmentirlas. Es el caso de este testimonio del cacique cristiano Cristóbal Cucul:

"cuán inútil es llamar a los chales ni a ningún embajador, ya que lo choles no podían hablar más que por sí cada uno, pues no había de traer poderes de sus compañeros, ni estaban sujetos a caciques o señor algunos cotí quien se pudiese tratar en forma el punto de su reducción..." (50).

Resulta evidente que el cacicazgo chol no es más que el resultado de la proyección española de sus conocimientos antillanos. En este caso no se trata tan sólo del término lingüístico, sino de toda una concepción de la organización política.

Los llamados caciques no pasarían de ser más que jefes familiares o de clan sin mayor poder (51) y el nivel socioeconómico de los chol sería el propio de una *tribu*.

No deja de ser sorprendente encontrar a un grupo mayense que alcanza en el siglo XVII el nivel de *tribu*, apenas dos siglos después de los últimos esplendores del pos-clásico. Si la decadencia cultural de este área es un episodio conocido, este alcance resulta asombroso. La visión tradicional que teníamos nos planteaba un retroceso sustancial desde el nivel de *estado antiguo* al de *cacigato*. Las informaciones de Ximénez nos demuestran que la pérdida cultural había sido aún mayor.

¿Serían los españoles del siglo XVII conscientes del deterioro cultural maya? Si fuese así, sería de gran interés encontrar informaciones que nos transmitiesen cuál era la impresión que les produjo.

(47) *Ibidem*: vo. II, p. 199 y ss.

(48) SANDER, William T. y Joseph MARINO: *Prehistoria del Nuevo Mundo*; Barcelona, Labor 1974, pp. 12 y ss.

(49) XIMENEZ: *op. cit.*; vo. II, p. 14.

(50) *Ibidem*: vo. II, p. 62.

(51) SUÑE BLANCO: *op. cit.*

Otro aspecto que nos revela la crónica de Ximénez es la existencia de una cierta labor comercial:

"Llegó á las montañas del Chol el P. Fr. José Delgado mucho mas tragi-nado que antes el camino de la Verapaz y muy corriente ya el comercio de los indios de la Verapaz con los indios Choles..." (52).

Sin embargo, parece desprenderse de las informaciones obtenidas, que este comercio es un elemento surgido a raíz de la llegada de los españoles, como se refleja en el párrafo anterior. Los objetos intercambiados eran *"hachas, machetes, iigerillas y otras cosas que los Padres llevaban"* (53). Anteriormente a la llegada de los europeos es muy probable que no existiera apenas comercio. La razón resulta evidente; no existían excedentes ni productos que se dieran tan sólo en un área:

"... ellos estaban hechos a aquellas tierras que sin trabajo les daba maíz, ayotes, camotes, yucas, caña dulce, plátanos y otras legumbres..., también tenían cacao y achiote..." (54).

Junto a todas estas informaciones que nos permiten hacernos una idea bastante aproximada de la cultura chol, un capítulo fundamental de las noticias que Ximénez nos da son las informaciones acerca de la religión. Prestaremos a éstas un especial interés.

4. El mundo religioso de los mayas del siglo XVII

Las noticias sobre religión que nos ofrece el cronista representan algo más que una recopilación curiosa de testimonios, en realidad, el dominico cumple, de este modo, con las instrucciones que, a través de reales cédulas y órdenes internas, había recibido de sus superiores:

"que se supiesen las cosas de la gentilidad de los indios... (para) desengañarlos y, arrancada de este modo la cizaña de la superstición..., sembrar (r) ...en sus corazones la buena semilla de la fe y religión cristiana" (55).

Siguiendo al pie de la letra este mandato, Ximénez descubre uno de los libros más importantes para la historia de América, el *Popol Vuh* (56). A

(52) XIMÉNEZ: *op. cit.*; vo. II, p. 382.

(53) *Ibidem*: vo. II, p. 367.

(54) *Ibidem*: vo. II, p. 336.

(55) REMESAL, Antonio de: *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*; Madrid, BAE 1964; I, p. 420.

(56) Aunque la traducción hecha por Ximénez resulta muy buena no podemos dejar de ^conocer que hoy en día ha sido superada por ediciones actuales como la de CARMACK, Roben M. y Francisco MORALES SANTOS: *Nuevas propuestas sobre el Popol Vuh*; Guárala, Piedra Santa 1983.

pesar de que escapa un poco a la zona a la que queríamos ceñirnos, creemos que es interesante detenernos un instante en él.

El valor del *Popol Vuh* viene dado por ser uno de los pocos documentos que conservamos de la religiosidad prehispánica escrito por los propios indios. Debió ser redactado en torno a 1544 (57) por *alguien de la familia Ka-vek* (58), tratándose, quizás, de parte de una historia mayor que se encontraba en un códice perdido durante la conquista de Utlán (59) y que fue conservado oralmente hasta ser puesto por escrito utilizando la fonética castellana, perviviendo así hasta que fue rescatado por Ximénez como él nos lo cuenta:

"indagando yo aqieste punto, estando en el Curato de Santo Tomás Chichi-castenango, hallé que era la Doctrina que primero mamaban con la leche y que todos ellos casi lo tienen de memoria" (60).

El texto viene a ser la recopilación de los relatos místicos, cosmogonías y sagas del mundo religioso quiche. Sorprende encontrarnos notables semejanzas con elementos religiosos cristianos, algo que el propio Ximénez también notó:

"como se verá, viciados muchísimo misterios de nuestra Santa Fe católica, y mucho a lo más del Testamento viejo" (61).

Las razones pueden ser varias:

— por un lado, Ximénez pudo realizar una traducción viciada por sus propias convicciones, pero esta posibilidad es poco creíble;

— Por otra parte, la convivencia de más de una centuria entre la religión católica y las americanas habría producido un cierto grado de sincretismo que se manifestase en las hierofanías indígenas, incluso en aquellas que se mantenían ocultas a los españoles;

— por fin, es conocido que existen gran número de elementos religiosos universales que pueden aparecer en distintos credos sin que haya tenido que existir una relación entre ellos. Es el caso de la doncella —Xquic— que da a luz (62). Más que un influjo cristiano es un elemento habitual en diversas religiones (63), sin embargo, Ximénez lo entendió como una creencia que sólo podía proceder de la suya.

Junto al *Popol Vuh*, la *Historia de la provincia de San Vicente...* no deja de recoger hierofanías mayas bajo dos formas: de un lado, las prácticas de los indios no evangelizados; de otro, las idolatrías de los *apóstatas*. La diferencia

(57) MARZAL, Manuel: *El sincretismo iberoamericano*; Lima, PUC 1988, p. 132.

(58) VILLANES: *op. cit.*; p. 178.

(59) *Ibidem*: p. 183.

(60) XIMENEZ: *op. cit.*; vo. I, p. 5.

(61) *Ibidem*.

(62) *Ibidem*: p. 21 y ss.

(63) CAMBELL, Joseph: *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*; México, FCE 1984; p. 280.

tiene gran importancia tanto para el dominico como para nosotros, pero por distintos motivos. Para Ximénez, el primer caso es menos culpable que el segundo, y para nosotros, mientras que las prácticas de los no canonizados nos acercan a la religiosidad popular primitiva del mundo maya, las *idolatrías* nos proporcionan interesantes datos para el estudio del sincretismo.

Ximénez tiende a disculpar las creencias que los mayas tenían antes de la llegada de los españoles:

"No fueron tan bárbaros los indios como queda dicho, que no tuviesen muchas cosas buenas, aunque viciados por la malicia de Satanás..." (64).

No se podía responsabilizar a los naturales del aislamiento en el que habían vivido. Ahora bien, la irresponsabilidad no es absoluta. La opinión generalizada entre los dominicos era que los indios habían tenido *de alguna manera el concepto del Dios verdadero* (65), concepto que para Ximénez les habría sido transmitido en una anterior predicación del evangelio:

"que tuvieron noticia de Dios y de sus misterios es cosa cierta como se ve en todo ello: que esto fuese por la predicación de algún Apóstol, es cosa muy -verosímil.." (66).

Como es bien conocido, esta idea tuvo bastante aceptación entre los evangelizadores y doctrineros españoles. También la compartió mucho antes el P. Acosta cuando nos habla de *"los preñuncios que estas gentes tuvieron del nuevo reino de Cristo"* (67). Precisamente en base a ella algunos misioneros requirieron una acción más expeditiva contra los naturales que se mostraban reacios a aceptar la fe, no siendo éste el caso de Ximénez, ferviente defensor del indio tal como nos demuestra al comienzo de su crónica:

"tienen tantas cosas buenas y tan loables costumbres en muchas cosas, no solo de las que han aprendido en tiempo de la cristiandad, sino de las que traen del tiempo de su gentilidad, especialmente lo que toca a su gobierno, que pueden aprender de ellos los Españoles más entendidos" (68).

De esta forma, Ximénez va recogiendo con auténtica curiosidad las informaciones que le llegaron sobre las ceremonias y prácticas de los naturales. Estas, en líneas generales, resultan de gran sencillez:

"... toparon un cerro que los indios llaman Vatunchú que quiere decir ídolo derecho..., había un portillo por donde pasaba el camino y en medio de este portillo estaba una piedra cuadrada de hasta una vara de alto y en ella habitaron unas teas que se habían encendido y algunas gotas de sangre fresca; y

(64) XIMÉNEZ: *op. cit.*; vo. I, p. 1.

(65) MARZAL, Manuel: *op. at.*; p. 138.

(66) XIMÉNEZ: *op. cit.*; vo. I, p. 57.

P j AGOSTA, S. I., José de: *Historia natural y moral de las Indias en Obras del*
'IHo^{Sta}: Mad"d, Ed. Atlas (BAE) 1968, p. 139. (68) XIMÉNEZ: *op. cit.*; vo. I, p.
 3.

deseando los Padres saber que fuese aquello lo preguntaron á los indios que llevaban consigo, y ellos digeron que á aquel cerro lo tenían por cosa divina, como lo decía el nombre, y que en aquella piedra ofrecían sacrificio al cerro pidiéndole favor y ayuda contra los enemigos que pasasen por él..." (69).

Dos elementos nos parecen reseñables en esta información: de un lado, no aparece referencia alguna a especialistas religiosos; la segunda, el ceremonial descrito no tiene la grandiosidad característica de la religiosidad maya prehis-pánica que se desarrollaba en los grandes centros ceremoniales del clásico y el pos-clásico. La consecuencia que inferimos es la desaparición de la esfera más alta del culto y la persistencia tan sólo de una religiosidad popular. El trauma de la conquista sirvió, en buena parte de América, para poner en evidencia la coexistencia de dos niveles religiosos: uno, más elitista, que en las zonas donde existía un estado pudo identificarse con la religión estatal (70), y una religiosidad popular, más cotidiana y vinculada generalmente con rituales agrarios. Mientras que la primera esfera desaparece totalmente tras la derrota política, la segunda pervivirá, incluso, tras la evangelización.

Entre las ceremonias descritas por Ximénez aparecen también sacrificios humanos:

"A estos dos niños sacaron los corazones y los sacrificaron allí luego y al santo le cortaron la cabeza y se la llevaron..." (71).

elemento característico de las religiones agrarias (72). [De hecho, en el proceso de Maní (1541) hay también alguna referencia]. Nos queda, sin embargo, la duda de si son auténticos sacrificios rituales o, simplemente, se trataba de castigar a los españoles (73) y a aquellos indios que, *traicionando a su pueblo*, hubiesen aceptado la religión cristiana. Sea como sea, los sacrificios son casi siempre de aves, o bien pájaros o bien *gallinas de la tierras* (74), sin que encontremos en la documentación referencia alguna a la utilización de gallinas de Castilla u otros animales procedentes del Viejo Mundo. Una sugerente interpretación de este particular sería el rechazo de los naturales hacia todo aquello procedente de los españoles (75); es decir, una especie de revalismo cultural surgido tras la llegada de los europeos, no obstante, creemos más probable que la razón de este *rechazo* estuviese en el alto precio que alcanzaban estos animales, en la práctica, inasequibles por los indios.

(69) *Ibidem*: vo. II, p. 17. La información de Ximénez se puede encontrar también en AGÍ, Guatemala, 181.

(70) Es el caso de la religión solar en el mundo andino.

(71) XIMENEZ: *op. cit.*] vo. II, p. 212.

(72) Cfr. ELIADE, Mircea: *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*; Madrid, Cristiandad 1981; pp. 348 y ss.

(73) XIMENEZ: *op. cit.*; vo. II, 219.

(74) *Ibidem*: *op. cit.*; vo. II, p. 18.

(75) SUÑE BLANCO: *op. cit.*

Si no existe referencia sobre sacrificios humanos, sí la hay de automutilaciones:

"se solían sacar sangre de la lengua, orejas, sienes, molledos de los brazos y otras partes..." (76).

La práctica de la automutilación constituye un elemento tradicional dentro del ritual prehispánico, tal como aparece en diversas estelas de las ciudades de Kopan o Chichen-Itzá, y, pese a no responder a un elemento absolutamente desconocido de los españoles, que también empleaban ritos parecidos —los disciplinantes en las procesiones de sangre— les resultan sorprendentes y les horrorizan, como sucede al P. Ximénez cuando describe las mutilaciones que los naturales se inferían en el viril:

"tenía el viril que parecía murciélago con dos aletas, que así se lo ponen y sacrifican al Demonio. ¡Digno sacrificio de aquel sucio é inmundo espíritu!" (77).

Sin duda, resultaría incalzanble entender el sumo gusto con que los naturales acogían estos sacrificios:

"... sin echar gota de sangre y al parecer sni sentimiento del paciente, antes sí muy gustosos pues de varias partes venían muchos al pensamiento diabólico é ivan muy contentos..." (78).

Las cosas llegaban hasta el punto de ofrecer al P. Delgado que hiciese lo mismo, más como un símbolo de buena voluntad que con mala intención, aunque, evidentemente, al fraile no debió hacerle demasiada gracia semejante demostración de simpatía hacia él;

"... y algunos me convidaban á que yo hiciera lo mismo, apreté en disuadirlos de aquella atrocidad y maldad..." (79).

Aún más preocupante resultaba la persistencia de los naturales en aquellas creencias. El caso chol resulta particularmente duro en este sentido. En líneas generales, todas las poblaciones mayenses se muestran esquivas a los requerimientos hechos por los misioneros:

"exortándoles con razones mansas y amorosas á que la recibiesen (la fe) y fuesen buenos cristianos. Ellos respondían que se verían en ello..." (80).

Por el contrario, su actitud rara vez resultaba agresiva con los frailes, e, incluso, en más de una ocasión, de muy buen ánimo, tal como se desprende de los discursos de bienvenida:

(76) XIMENEZ: *op. cit.*; vo. II, p. 18.

(77) *Ibídem*: vo. III, p. 20.

(78) *Ibídem*: vo. II, p. 383.

(79) *Ibídem*.

(80) *Ibídem*: vo. II, p. 11.

"...seáis bien venidos á nuestra tierra, pues venís a ella como el Sol, la luna ó la candela á desterrar nuestra ignorancia que por falta de esta luz están nuestros padres siendo tisonos á los pies del Demonio en los infiernos para siempre..." (81).

Pero en todo momento se mantiene un recelo hacia lo que procediera de los españoles. Es difícil discernir hasta qué punto el rechazo de la religión no era más que el miedo al dominio político. Parece cierto que en alguna ocasión no existe capacidad diferenciadora entre frailes y soldados. Es el caso del P. Diego Delgado, el cual luchó denodadamente por evitar los males que la tropa española del capitán Francisco de Mirones acarrea a sus neoconversos y, sin embargo, esto no evitó que fuese asesinado junto con los soldados que habían originado la hostilidad (82). Ya hemos visto (ver supra) cómo la primera de las condiciones que los misioneros imponían a los nuevos cristianos era que se asentasen en rancherías donde los frailes pudiesen ejercer su misión sin los problemas que las distancias y la itineración traían. No sabemos hasta qué punto esto era posible, recordemos el sistema de cultivo utilizado, las rozas, que producía una deforestación y rápida pérdida de valor de las tierras, de manera que el asentamiento estable resultaba impracticable, a menos que se produjera un radical cambio en los modos de explotación.

Otro factor que incidía negativamente en la conversión de los choles era la presión que sufrían de otros grupos mayenses no conversos. Es conocido que estos grupos de la selva lacandona y del Peten constituyeron las últimas etnias resistentes a la conquista española, que no sucedió hasta la expedición de 1695. No podemos dejar de sorprendernos ante esta resistencia que, a pesar de que en buena parte fue debida a lo agreste de la región, parece impropia de grupos faltos de unión política y sin demasiado desarrollo cultural. Una de las explicaciones podría ser el curioso juego de alianzas que mantenían: grupos aparentemente distintos y enfrentados no vacilaban en prestarse ayuda ante el enemigo común, los españoles (83). Así tenemos testimonio de guías *mopanes* que se unen a los *itzaes*, sus tradicionales enemigos, desamparando la expedición de españoles a la que conducía (84).

No es, por lo tanto, extraño que una de las razones que los indios ponen a su deseo de mantener con su religión tradicional es el temor a sus enemigos:

"Oíanle los Choles, aunque solo daba su común respuesta de que lo verían despacio, que lo consultarían con los otros Choles y que temían á los gentiles que estaban en el interior de la montaña" (85).

(81) *Ibidem*: vo. II, p. 364.

(82) *Ibidem*: vo. II, p. 219.

(83) SUÑE BLANCO: *op. cit.*

(84) XIMENEZ: *op. cit.*; vo. III, p. 54.

(85) *Ibidem*: vo. II, p. 357.

Los choles entendían que la conversión suponía poner a los grupos cristianos bajo la órbita de los frailes y, en definitiva, bajo la de los españoles, con lo que la alianza no escrita se debilitaba y los hacía más vulnerables, sobre todo teniendo en cuenta que la concepción de la religión cristiana entre los choles no resultaba igual que la de los españoles, como pudo conocer el P. José Delgado, el cual, estando preso de unos piratas, acordó tratar de librarse de ellos al caer la noche con la ayuda de los indios que con él iban; cometió el desliz de confesarlos a todos, por lo que pudiera pasar, y contempló que sus hombres, tras el sacramento, sufrieron una especie de fervor espiritual colectivo y se negaron a secundar la acción alegando que *"Dios nos manda no matemos al prójimo y se enfriaron dejando lo concertado"*, con lo que, el dominico continuó cautivo varios días más (86).

No siempre fue el temor a los gentiles la causa del desapego que los choles manifestaron por su conversión en muchas ocasiones, al igual que en tantas otras partes de América los indios simplemente no se mostraban convencidos con los argumentos que los misioneros les planteaban e incluso se los discutía:

"En una ocassion un indio de los bautizados dijo al P. Maestro: ¿Por qué decís que el alma ha de pagar en la otra vida los pecados que se hacen acá en esta? ¿pues por qué ha de pagar el alma lo que peca el cuerpo?..." (87).

En otras ocasiones era la simple mala suerte la que venía a tirar por tierra la ardua tarea evangélica de los padres. Una muerte después de un bautizo (88) o una mala cosecha el año en que llegaron los padres suponía, dentro de la cosmovisión del indio, un claro aviso divino de que la novedad no podía tener nada bueno e, inmediatamente, rechazaban el cristianismo.

Con todo, en la mayoría de los casos fue el temor a caer bajo el poder político de los españoles la principal dificultad para la conversión, tal como reconoce el propio Ximénez:

"La causa de haberse estos indios arrepentido fue que algunos malos cristianos les dijeron que la ley de Dios era muy dificultosa y muy pesada y que mirasen lo que hacían luego en recibéndola habían de entrar españoles en su tierra, que era gente muy cruel y los habían de tratar mal, á ellos y á sus hijos y mugeres y que les habían de cargar de tributos intolerables que no pudiesen pagar y sennrse de ellos sacándolos de sus tierras y natural, llei'andolos cargados muy lejos..." (89).

Prueba clara de ello es la actitud de algunos indios:

(86) *Ibíd.*: vo.II,p.385.

(87) *Ibíd.*: vo.II,p.378.

(88) *Ibíd.*: vo.II,p.368.

(89) *Ibíd.*: vo.II,p.14.

"...porque como no sea mas que eso de bautizarse, no le resisten, ni lo rehusan..., mas en estando dos días en sus casas luego le decían que se fuesen y que no tenían que darles de comer..." (90).

La actitud de los religiosos ante la negativa continuada de los indios a aceptar la fe cristiana resulta muy diferente a la que mantuvieron hacia los casos de idolatrías, mucho más intolerante:

"Aunque todos los pecados los deteste Dios y los aborrezca, pero el que mas aborrece Su Divina Magestad es el de la idolatría..." (91).

Si la oscuridad en la que vivían los paganos era dispensable por el desconocimiento que tenían de la fe cristiana, en el caso de gentes catecumenizadas, el crimen era horrendo. La idolatría no sólo suponía una apostasía de la fe cristiana, sino también el fracaso de los esfuerzos de los misioneros, por lo que Ximénez no dudaba en calificarla como *suma barbaridad, ingratitude y perfidia* (92). Si repasamos las penalidades que podían sufrir cualquiera de aquellos misioneros, como el P. José Delgado, por ejemplo (93), podemos entender fácilmente la amargura del fracaso *profesional* y la reacción ante la apostasía.

Sería interesante hacer una aclaración previa de la que Ximénez no se hace eco, y es la diferencia existente entre dos tipos de idolatrías: por un lado, la más tradicional a lo largo de la evangelización americana, es decir, la pervivencia de ritos y cultos no cristianos entre los ya bautizados, practicados a escondidas de los padres, y por otro lado, el abandono de las nuevas formas de vida, que los religiosos habían impuesto junto a la conversión.

Este último tipo origina el éxodo de pueblos completos a la montaña en busca de su forma tradicional de vida (94). En este caso se percibe claramente que no se trata de un rechazo a la religión cristiana, sino del abandono del sistema de reducciones que, como hemos visto, resultaba difícilmente admisible por las etnias mayenses. Las razones concretas podrían estar en las

(90) *Ibidem*: vo. III, p. 3.

(91) *Ibidem*: vo. II, p. 191.

(92) *ibidem*: vo. II, p. 486.

(93) El P. Delgado, además de sufrir el sofoco cuando los indios manches le propusieron participar en sus ritos mutilatorios, fue abandonado por su gufa; despertando con globos de fuego por los indios; apresado y torturado por piratas ingleses que le robaron cuanto tenía; durante días, el acoso de zancudos fue burlado por los indios, padeció las heridas que se hizo con unos espinos; soportó durante varias semanas a un mulato *humador*; pasó terribles hambres; le picaron garrapatas; perdió los zapatos que llevaba y otros que le dieron se le quemaron; le dejaron un caballo para que alcanzase tierra de españoles y, al no tener silla, se le desolló la rabadilla y, cuando por fin llegó a tierras cristianas, le recibieron fatal en un convento franciscano. (XIMENEZ: *op. cit.*; vo. II, pp. 382 y ss.). Aun siendo evidente que todos los misioneros no fueron tan desgraciados como el P. Delgado, no queda duda que su trabajo no fue un lecho de rosas.

(94) Es el caso del poblado de Pochutla. XIMENEZ: *op. cit.*; vo. II, p. 203.

dificultades económicas que el sistema les ocasionaba o en los abusos de los que eran víctimas por parte de los españoles.

En ocasiones encontramos, sin embargo, un auténtico odio hacia la religión española que se demuestra en una actitud furiosamente iconoclasta:

"Mirad, estos Padres dicen que aquella imagen que está en la Yglesia es de la Madre de Dios y que aquel niño que tiene en los brazos es hijo de Dios: vamos allá, que yo le daré con este machete y veremos si es verdad lo que los Padres nos dicen y si aquel es hijo de Dios" (95).

Sin embargo, el tipo de idolatría que juzgamos más interesante es la que los naturales mantuvieron a escondidas de los frailes.

Para nadie resulta hoy desconocido que, con la apariencia de la aceptación del cristianismo, pervivieron bajo los mantones de los santos cristianos dioses, huacas y orixas de los panteones prehispánicos y africanos. Tras el optimismo que supuso el éxito espiritual de la conversión multitudinaria durante el siglo xvi, el siglo XVU descubre, con asombro, que la conquista espiritual del hombre americano era todavía una meta lejana.

Como hemos apuntado, el descorazonador descubrimiento irritó a los predicadores, los cuales veían cómo el fruto de sus enormes trabajos yacía, de repente, hecho añicos en el suelo.

La acción emprendida fue severa, creándose instituciones como las visitas y desarrollándose un nuevo sentido de misión, más vigilante.

En el área que estamos tratando, sin embargo, el desarrollo no es semejante al del resto de América por una razón: se trataba de un área de frontera donde no se había conseguido aún la conversión de los indios y la organización de reducciones con curatos estaba lejos de realizarse. En muchos casos, las llamadas idolatrías no son apostasías de la fe cristiana, puesto que ésta no había sido aceptada todavía por los pueblos mayas.

No obstante, los informantes no dudan en calificarlos como *idolatrías* y, al tiempo, aparece un elemento en común con los cultos secretos *apóstatas*: el sincretismo.

En efecto, si nos fijamos en un caso típico del siglo xvii americano, la idolatría descubierta por Avila en Huarochirí, notamos cómo las narraciones de los testigos presentan algo más que un cierto influjo del cristianismo. El mito de Inkarrí funde en una sola persona las características del Mesías cristiano y del Inka como héroe cultural arquetípico andino.

En el caso de los mayas del Golfo Dulce, el sincretismo presenta una

(95) XIMENEZ: *op. cit.*; vo. II, p. 369.

peculiaridad: no es fruto de la compulsión religiosa de los españoles, sino un simple fenómeno de aculturación voluntariamente aceptada.

La aparición del cristianismo no hizo más que ampliar el panteón maya de los *conversos*. No debe sorprendernos que los indios cristianos no tuviesen reparo en continuar sus ritos prehispánicos de forma pública:

"y díjoles uno de los indizuelos porteros que siempre estaba allí aquel friego ardiendo á diligencias de los pasajeros para que nunca faltase comodidad de ofrecerle copal en culto y veneración; y preguntándoles si hacían lo mismo los indios cristianos que por allí pasaban, respondieron constantemente que sí; y lo peor es que después averiguaron los Padres que los porterillos habían dicho la verdad del hecho" (96).

Sin embargo, los dos mundos mentales americano y español se resistieron a yuxtaponerse como compartimentos estancos. La fusión tenía que ser más íntima. Los religiosos a menudo descubren la presencia de adoratorios paganos en las inmediaciones de una iglesia:

"...junto a la Yglesia hallaron los Padres en una como plaza un sacrificadorio de piedras..." (97).

La impresión que nos ofrece esta información no es sino la de un nuevo intento de camuflar la persistencia de las creencias antiguas bajo la apariencia de conversión, pero, en seguida, vemos la equivocación que encierra esta idea, ya que los mismo indios son los que han construido la iglesia antes de la llegada de los misioneros. No se ha construido un adoratorio junto a la iglesia, sino, antes bien, la iglesia ha sido levantada junto a un centro ceremonial (98).

Tenemos también noticias de ritos católicos llevados a cabo enteramente por indios,

"...aunque hacia muchos años que se habían retirado a las montañas, pero que halla tenían sus Santos y Cruces, y los domingos se juntaban á rezar la doctrina y que se azotaban en cuaresma..." (99);

tal como sucederá más tarde con la rebelión zendal (1712). Queda patente que el rechazo hacia los españoles no se hace extensivo a la religión de los españoles, al menos, siempre que esta aceptación no implique el abandono de sus propias creencias. De nuevo vemos aquí la actitud de los indios que aceptaban de modo gustoso el cristianismo, pero rechazaban la presencia de los padres (ver supra).

En las fiestas sacras sucede algo semejante. Guatemala se une, de este

(96) *Ibídem*: vo. II, p. 362.

(97) *Ibídem*: vo. II, p. 19.

(98) *Ibídem*: vo. II, p. 18.

(99) *Ibídem*: vo. II, p. 375.

modo, a toda la pléyade de pueblos americanos que ocultaron bajo los fastos de la celebración del Corpus Christi los ritos prehispánicos del inicio de la cosecha. Los españoles vieron en estos casos muestra de maldad cuando no se trata más que simples reinterpretaciones culturales.

Los españoles fueron en muchas ocasiones vehículos que propiciaron el sincretismo desde la propia política general de evangelización nacida de los concilios americanos que proponían el aprovechamiento de los adoratorios paganos (100). En realidad, ésta había sido la política tradicional de la Iglesia y el propio San Gregorio Magno la había preconizado (101). No debe extrañarnos que cuando los misioneros sustituyesen un ídolo pagano por una cruz (102) no hicieran más que introducir una pequeña alteración dentro del panteón indígena.

Otro elemento, a nuestro juicio favorecedor del sincretismo, fue la idea de la preevangelización de América de la que Ximénez nos habla al principio de su libro (103). Al tener los naturales una noción del Dios cristiano, se podían utilizar sin ningún reparo los nombres que los indios daban a su dios creador. Este, precisamente, fue un motivo de ardua polémica entre franciscanos y algunos dominicos, en la que participó activamente Remesal, el cual critica la posición de los padres seráficos, nada partidarios de utilizar los términos indígenas en su predicación:

"Imprimieron los padres de San Francisco un catecismo... no satisfizo a los padres dominicos... Uno de estos yerros era que a los indios se les predicaba debajo de este nombre, Dios, y no por el nombre que significaba a Dios por su lengua" (104).

En la mayor parte de las ocasiones, al utilizar los nombres de las divinidades autóctonas se perjudicó la claridad de ideas. Así lo veía Ximénez, que se mostró discrepante con su hermano de religión, al entender que los indios *erraban* en la práctica religiosa, mas no por malicia,

"su intención, a la verdad en confuso, no andaba buscando sino aquel que les había dado el ser y sembrado e impreso en sus ánimas la lumbre con que lo buscasen... y lo que acerca de los dioses falsos hacían, en reverencia del verdadero Dios lo hacían, aunque confusamente..." (105).

(100) *"... todos los ídolos y adoratorios que hubiere en los pueblos... sean quemados y derrocados; y si fuere lugar decente para ello se edifique allí la iglesia, o a lo menos se ponga una cruz" (Constitución tercera para los naturales) en VARGAS UGARTE, Rubén: *Concilios limenses*; Lima 1951, vo. II, p. 8.*

(101) *"... no deben ser destruidos los templos de los paganos sino únicamente los ídolos que encierran. Bastará purificarlos con el agua bendita, se construirán altares y se colocarán en ellos reliquias..." (San Gregorio Magno), cit. VARGAS: *op. cit.*, p. 9 (nota 3).*

(102) XIMÉNEZ: *op. cit.*; vo. II, p. 363.

(103) *Ibidem*: \o.\,p.bl.

(104) REMESAL: *op. cit.*; vo. II, p. 276.

(105) XIMÉNEZ: *op. cit.*; vo. II, p. 104.

Las idolatrías son hijas del mestizaje cultural entre dos mundos que se encontraban y que buscaban conocerse. El caso de los mayas del Golfo Dulce demuestra, en nuestra opinión, que la aculturación pudo también producirse en América sin la necesidad de una compulsión por parte del europeo, incluso en el mundo más difícil de trasvase cultural: el mundo de las ideas. Creemos. Por lo tanto, el área que hemos trabajado representa un caso singular en la historia colonial, como también resulta singular la figura del P. Francisco Ximénez, cuya crónica nos proporciona una serie de datos inapreciables para conocer el mundo maya del siglo xvii y la evangelización en Guatemala, excediendo, por su meticulosidad, el simple encargo de una historia provincial de la Orden dominicana y mereciendo hoy una edición moderna de su obra.