

## CAPITULO DOS

### LA TRANSFORMACIÓN DE LA RELIGIÓN MAYA EN EL PROCESO DE IMPOSICIÓN Y RESISTENCIA.

#### 2.1. Introducción.

La idea central de este capítulo es mostrar el proceso de transformación que ha tenido la expresión religiosa indígena maya en el devenir histórico guatemalteco, el cual es un proceso muy complejo, por tal motivo se destacarán sólo los elementos que servirán para el interés de la investigación.

En este capítulo se mostrará cómo la expresión religiosa indígena maya, a lo largo de la historia guatemalteca, ha mantenido una dinámica caracterizada por el binomio imposición-resistencia en el plano religioso y que la población indígena maya construyó en el proceso de transformación una religión sincrética, a partir de la invasión y colonización castellana.

El sincretismo religioso que se crea tiene una diversidad de vertientes porque aunque una de ellas se institucionaliza alrededor de las cofradías, existen otras que su expresión no es institucionalizada. Aunque aquí no lo abordaremos, si es necesario señalar que existieron expresiones religiosas sincréticas más ligadas a la religión prehispánica, otras hacia la religión ortodoxa católica.

Se describirán tres grandes momentos en la historia religiosa de los indígenas de Guatemala; la época prehispánica como un primer momento fundacional y que a lo largo de miles de años crea una religión estructurada, institucionalizada y compleja que entra en choque y se desestructura con la invasión castellana.

El segundo momento que es el de la religión sincrética o costumbre, surgida a partir de la síntesis de la religión prehispánica reestructurada, buscando en la institucionalidad de la religión católica impuesta, espacios mínimos de perduración, en una primera etapa de colonización agresiva y violenta. En este segundo momento de preeminencia de lo sincrético destaca también una segunda etapa, la cual se llamará de debilitamiento de *la costumbre* por injerencia de la Acción Católica

<sup>1</sup>que pretendió destruirla para implantar un “verdadero catolicismo” en sustitución de la anterior considerada “pagana”.

Finalmente, el tercer momento que se describirá será el de una nueva transformación que data de finales del siglo XX, la cual muestra el surgimiento de una nueva expresión religiosa gestada en el Movimiento de reivindicación indígena que retoma la identificación con el pasado prehispánico maya, como vínculo histórico de referencia y continuidad. A partir de este pasado inventa la religión maya, cuya intencionalidad fundamental consiste en la búsqueda de la *descolonización espiritual* como una forma de recuperar lo que el movimiento maya considera propio, a lo que se llama *espiritualidad maya*, como una estrategia para diferenciarla de *la religión* (cristiana) y como una maniobra de reivindicación étnica.

## **2.2. La religión prehispánica.**

Antes de hablar sobre la construcción religiosa en el territorio actualmente guatemalteco, necesariamente tenemos que recurrir a la cultura prehispánica, que se desarrolló en diferentes fases mostrando una compleja sociedad política, económica, cultural y religiosa.

### *La función de la religión y de sus especialistas.*

La religión en la época prehispánica cumplía una función social y política dentro de la estructura del Estado. La religión se manifestaba alrededor de una jerarquía, especialista de las prácticas y rituales religiosos. Según Guier (1991) los grandes sacerdotes eran consejeros del Estado y daban su opinión al “Halach Uinic” que era el jefe supremo o gran señor de cada una de las ciudades-estados.

La jerarquía sacerdotal institucionalizada, cumplía diferentes funciones para el gobernante de turno y para la sociedad; llevar el culto, ayuno y oración, la administración de los servicios litúrgicos, manejar el arte de la adivinación y astrología, por tal motivo las fechas ceremoniales eran llevadas por ellos para mantener el orden y cohesión alrededor del Estado.

---

<sup>1</sup> Acción Católica. Ver el apartado 2.5.

Dentro de la jerarquía sacerdotal se tienen a los chilanes o adivinos, que eran los oráculos de los dioses, la función era la de responder a las preguntas que el pueblo les hacía. El Nacón, era electo de por vida para realizar las ceremonias de diferente índole, tenía siempre cuatro ayudantes llamados chaces, que se encargaban de colaborar para realizar las diferentes ceremonias, como la pubertad, encender el fuego de cada mes y año dentro del calendario maya. Estaban también los sacerdotes generales que en idioma maya se le llamaba “Ahkín, según Guier, significa “el del sol” (1991:33-35).

La religión era un elemento que estaba inmerso en toda la vida de la sociedad maya. Carmack al referirse al surgimiento del Estado k'iche' en Uatatlán, dice que existe una visión del mundo integrada, centrada en el culto a Tojil, (Dios del Fuego) sintetizada por la élite k'iche'. “Hay ciertas evidencias que este esquema simbólico proveía tanto de metas para el desarrollo de características estatales, como una base ideológica para integrar elementos dispares que entran en la formación del Estado” (2001a: 474).

#### *Los tempos y altares religiosos.*

Carmack, describe que tenían sus propios lugares donde realizar el culto y la oración como por ejemplo en lo que fuera la ciudad de Uatatlán. Menciona los edificios y los templos, como el de Tojil, Awilix, Q'uj'kumatz, Jakawitz (nombre de deidades mencionadas en el Pop Wuj). Lugares donde existían altares para ofrendar y donde los sacerdotes realizaban día a día sus rituales y ceremonias (2001a: 356-370).

De las cuatro deidades que eran veneradas y llevaban el nombre de templos, pareciera que Tojil se sigue venerando actualmente dentro de la religión maya, porque Toj es uno de los veinte nawales del Calendario Maya ceremonial, y cuando se marca el día, los guías espirituales le rinden ofrenda a través de ceremonias, además es una de las deidades importantes maya Achí en Rabinal Baja Verapaz, porque forma parte de los antepasados y es mencionado reiterativamente dentro de las oraciones pronunciadas por los rezadores del pueblo.

#### *La relación de la religión con el calendario maya.*

Existía una religión de Estado, que cumplía con las prácticas ceremoniales a partir de las celebraciones referidas al calendario maya. Al parecer según Carmack (2001a:184) el calendario solar era utilizado tanto en Uatatlán por la clase noble y la campesina. El manejo del calendario sagrado o ceremonial de 260 días, era popular en la población rural y urbana como también la cosmogonía y rituales.

*El incienso sagrado llamado copal.*

Uno de los artículos ceremonial que se comerciaba dentro del área mesoamericana era el copal. El copal es una resina de varios árboles de la familia de las burseráceas, se ha usado desde la época prehispánica para ofrendar el humo como vínculo entre el cielo-tierra y mantener el fuego de las ceremonias; incienso por excelencia (Chapman,1992). Colby y van den Berghe, al describir a los Ixiles, (ubicados en el departamento del Quiché) como intermediarios del comercio mencionan que dentro de los artículos de exportación se encontraba el copal (1977:57).

También algunos arqueólogos han encontrado en sitios arqueológicos de Mesoamérica, materiales rituales como copal, incensarios, pino, flores, que evidencian las prácticas ceremoniales y religiosas prehispánicas. Por ejemplo Agurcia al referirse a la Acrópolis de Copán y particularmente al Templo Rosalila, (lugar institucionalizado avalado por el Estado hondureño) encontró que “las paredes internas del templo están cubiertas de hollín provenientes de la quema de incienso con fines ceremoniales y de antorchas para iluminar sus oscuros recintos.

Al interior del templo encontramos muchos objetos que reflejan estas prácticas y la función del edificio. En particular había siete incensarios de cerámica con carbón en su interior. También habían otras ricas ofrendas, incluyendo excéntricas de pedernal, jades ornamentales, conchas marinas, garras de jaguar y flores” (Agurcia,2001:2).

### **2.3. La imposición religiosa en tiempos de la Colonia.**

Con la invasión castellana de 1524, inicia el desplome de las diferentes estructuras organizativas de la sociedad indígena, incluyendo la religiosa. Posteriormente la colonización impone instituciones que velarán por el comportamiento, el orden y la cohesión de la población invadida.

La invasión y colonización al territorio actualmente guatemalteco, “fueron fuentes de fenómenos violentos y contradictorios; la dominación generó resistencia y rebelión, las medidas de homogeneización y desestructuración social (reducciones a pueblos, castellanización y cristianización obligatoria) provocaron oposición y lucha contra la intolerancia religiosa, rescate de parte de la cultura prohibida y sincretismo (aceptación negociada de deidades y ritos)” (Gálvez,1997:30).

### *La visión religiosa de los castellanos.*

Los conquistadores venidos del Viejo Mundo, formaban parte de la Corona de Castilla. Trajeron una concepción particular del mundo y de la vida. Se adscribían a una comunidad religiosa<sup>2</sup>, la cristiana. Visión religiosa hegemónica e ideológico-social de la Europa medieval tardía. La visión religiosa se implementa en los territorios conquistados de América para la dominación y la conversión de todos los individuos, comunidades y grupos enteros que debían forzosamente aceptar y formar parte de dicha comunidad religiosa patrocinada por la Corona de Castilla. Entonces al parecer uno de los fundamentos más convincentes de los conquistadores para el dominio y colonización llegó a ser según Rojas, (1999) “la misión entre los infieles”.

La visión cristiana medieval tardía que traían los españoles de la época de la invasión, con influencia de la recién terminada cruzadas, les hacía suponer que tenían que jugar un papel “redentor” (previsto como parte de un plan divino) hacia el mundo de los “paganos”, que eran todos aquellos que no profesaban el cristianismo. Por tal motivo, ofrecer la posibilidad de anunciar a los indígenas el mensaje del evangelio, era parte de su misión (Konetzke ,1993).

### *El requerimiento.*

Uno de los elementos para la dominación del indígena al que recurrieron los castellanos, fue el uso del *Requerimiento*, instrumento político de dominación, que expresaba rasgos para la implementación de la conversión de los “paganos” planteada desde 1514 para que los indígenas

---

<sup>2</sup> Comunidad religiosa. Es planteado por Anderson (1993:30-39). Una de las comunidades religiosas es la cristiandad. Las grandes culturas sagradas incorporaron concepciones de comunidades inmensas que mantenían su imaginario por medio de una lengua sagrada y una escritura particular.

aceptaran al Monarca Católico y su Dios. Se les leía a los indígenas en latín para que aceptaran la fe católica cristiana y reconocieran la autoridad del Papa, si no lo aceptaban eran reprimidos con toda justificación.

Claudia Dary, refiriéndose al Requerimiento dice: “fue un documento o proclama teológica, por medio de la cual España justificó a sí misma las guerras hechas contra los indígenas durante los primeros años de la conquista. En el requerimiento se les explicaba a los indígenas que el Papa había dividido el continente americano y otras islas entre varios monarcas y que desde ese momento aquellas tierras les pertenecían a los reyes; que había que someterse a él y tenerle por rey del Universo. Se ofrecían además a los indígenas dos opciones; si se sometían por la vía pacífica los españoles iban a ser -supuestamente- benévolos con ellos y les suministrarían clérigos para que les administraran los sacramentos” (1997:123-130).

Una vez que se daba lectura del Requerimiento a los indígenas, eran objeto de evangelización, pues como manifiesta Rojas, (1999) era preciso darles a conocer la *verdadera* religión, lo que exigía “extirpar las idolatrías” y destruir todos los elementos culturales de la población.

#### *El repartimiento y la encomienda.*

Otra de las estrategias de dominación a los que recurrieron los colonizadores fueron el repartimiento y la encomienda, para fines de explotación económica. Instituciones de las cuales se argumentaba propósitos “civilizatorios” para las poblaciones indígenas y su justificación era sacarlos de la barbarie y de las prácticas religiosas de rasgos prehispánicos “paganos”.

Severo Martínez (1998) refiere que dentro de las responsabilidades asumidas por los encomenderos, estos tuvieron la obligación de velar por su adoctrinamiento y evangelización. El repartimiento y la encomienda tenía el objetivo de repartir tierras y también indios a los conquistadores españoles; los indígenas eran entregados a los españoles para poder explotarlos y producir tributos a nivel económico para la Corona. También se les encomendaba para que velaran por su cristianización. Los indígenas debían de ser protegidos por el encomendero, y recibir “la luz” del mensaje del evangelio.

No faltaron los vejámenes, maltratos, torturas, por parte de los encomenderos hacia los indígenas, en cuestión de explotar la mano de obra para obtener más ganancias económicas. Estos abusos llegan hasta los oídos de la Corona de España y no los aprobaban, pero tenían que tolerarlos, porque de la explotación de los indígenas salían los recursos económicos. La encomienda primitiva era una manera de disimular, con el pretexto de que se entregaba a los indios para cristianizarlos, pero el fin era explotar la mano de obra (Severo Martínez, 1998:49).

*Los curas doctrineros y su labor evangelizadora.*

Los curas doctrineros (Ibid:76-80). Su objetivo era cuidar la feligresía indígena, desde sus parroquias y conventos. Su labor fundamental era velar por “la salud espiritual” de los indígenas. Martínez describe El Sínodo, que era una partida o cuota que pagaban los encomenderos a las órdenes religiosas por mantener la evangelización en los pueblos de encomienda. El reclamo de los religiosos fue por el hecho de que los encomenderos tenían la obligación de adoctrinar a los indígenas que estaban a su mando, y los encomenderos descuidaban dicha labor, por tal motivo los religiosos pidieron se les pasara una partida económica por la labor de evangelización que realizaban en las encomiendas (Ibid:74-76).

Este descuido de los encomenderos en la labor evangelizadora prueba que su interés fundamental consistía en la explotación económica de la mano de obra indígena y poco le interesaba la “verdadera” conversión de los “indios” a la fe cristiana. Como más adelante exponremos, este desinterés de los encomenderos permitió que en parte que la población y las prácticas religiosas indígenas se mantuviera sin mucho control ni represalia.

*Los pueblos de indios.*

Los castellanos fundaron pueblos para que las poblaciones indígenas fueran congregándose alrededor de ellos, dichos pueblos estaban diseñados con todo el pensamiento urbano occidental y llevar una vida al estilo castellano. En los pueblos se construyeron iglesias que respaldaban ideológicamente el mantenimiento de un estilo de vida apuntalado por las normas de conducta de la fe religiosa católica cristiana.

En la formación de pueblos de indios la iniciativa era el de congregar a los indígenas dispersos. Una vez formado el pueblo las únicas personas que podían vivir dentro de ellos era el cura doctrinero y los frailes, para garantizar el no maltrato, la libertad, y sobre todo controlarlos por medio de la religión católica para su buen vivir. En estas poblaciones con la relativa libertad que tenían los indígenas tuvieron la posibilidad de practicar la religión prehispánica dentro de los espacios religiosos impuestos por los curas doctrineros (Cardenal,2001:81).

### *Espacios sagrados.*

Varios de los espacios sagrados o adoratorios indígenas como altares, cementerios, y templos, etc., en donde los indígenas realizaban sus rituales, fueron aprovechados por los castellanos y curas doctrineros que al darse cuenta de la importancia de los adoratorios para los indígenas, impusieron sus iglesias, capillas y ermitas para que el centro de adoración fuera para la religión católica. En esos lugares los indígenas siguieron realizando sus rituales pero con toda una connotación novedosa que adquirió formas cristianas y mantuvo contenidos prehispánicos, de este proceso nace parte de la expresión religiosa sincrética.

Por ejemplo en Chichicastenango actualmente se ve cómo los ancianos y guías espirituales llegan a realizar ceremonias, a quemar el copal frente a la iglesia católica. Valdez, (2000) en la portada de uno de sus documentos ubica una foto en donde explica que la Iglesia de Santo Tomás Chichicastenango el Quiché, fue fundada en 1541 sobre la base de un sitio arqueológico prehispánico. En las afueras y en el interior se mezclan los ritos indígenas y ladinos. En su escalinata de 18 gradas se puede observar a los sacerdotes mayas chuchkajaw, que rezan y queman mazorcas de maíz llenas de copal.

El proceso de enseñanza de la doctrina a los indígenas, iba acompañada de asistencia a las misas y otras ceremonias litúrgicas, las personas que se negaban a asistir en muchos casos eran llevados a la fuerza y castigados con azotes, otras personas que pasaban por ese suplicio era porque habían huido y luego era capturados por las autoridades castellanas y entregadas a las autoridades religiosas para darles su escarmiento. “Los principales cronistas y muchos documentos de los siglos XVII y XVIII hablan de la necesidad de forzar y castigar a los indios para que acudan a la Iglesia, hablan de las diversas combinaciones religiosas que se daban dentro y fuera del templo cristiano, declaran que las

creencias prehispánicas constituían el verdadero fondo religioso de los indígenas” (Severo Martínez,1998:160).

Por otra parte ante los abusos que militares españoles cometían a la hora de invadir un territorio, surge la propuesta de la evangelización pacífica por Fray Bartolomé de las Casas, tarea que se concretiza especialmente en las Verapaces, logrando durante un tiempo la gobernabilidad de varios pueblos por medio de la administración religiosa católica (Rodríguez ,1967).

*El inicio del sincretismo religioso en las poblaciones indígenas mayas.*

Por mucho tiempo la Iglesia católica como institución tuvo la posibilidad y el poder de controlar la vida de los indígenas, a partir de reiterar la conversión, la doctrina y la asistencia a la liturgia. Las poblaciones indígenas, según lo refieren Carmack (2001b) y Rojas Lima, (1988) aunque eran bautizados y convertidos al cristianismo, transformaban el ritual y las creencias hasta el punto en que éstos llegaron a estar más cerca de su religión prehispánica que del catolicismo predicado por los sacerdotes. Por ejemplo, “en casi todos los pueblos, las imágenes de santos católicos fueron equiparados a los dioses paganos de la lluvia y la fertilidad” (Carmack, 2001b:45).

Carmack, continúa diciendo que la otra expresión concreta es el culto a los santos que llegó a estar ligado al calendario maya, los curas doctrineros se sorprendían al encontrar dentro de la iglesias en días especiales los veinte símbolos del calendario sagrado de 260 días. Dentro de las diferentes actividades rituales y ceremoniales. “Los indígenas continuaron quemando copal y escenificando sus bailes ceremoniales y sus dramas clandestinamente en muchas ocasiones” (Carmack, 2001b:45).

El ejemplo concreto lo tenemos con el baile drama Rabinal Achí, fue prohibido por los primeros frailes dominicos pero siguió realizándose la tradición del baile por las noches en casas de los danzantes y cofradías. “El total carácter pagano del ballet-drama lo volvió clandestino, hizo que se sintiera perseguido, que lo fuera, que se tornara secreto” (Cardoza y Aragón, 1981:XIV).

A pesar del control colonial por medio de la Iglesia, hacendados y otras instituciones hacia la población indígena, ésta siguió manifestando las prácticas religiosas por medio de diferentes modalidades. Al decir de Colby y Van den Berghe (1977:70) refiriéndose a las actividades que los curas doctrineros realizaron entre los Ixiles, una de ellas fue “fundar cofradías para rendirle culto a los santos y así introducir el calendario católico para sustituir los dos calendarios que formaban el núcleo de la religión Ixil”. Los dos calendarios que se mencionan son el civil de 365 días y el ceremonial de 260 días que actualmente lo usan los especialistas religiosos *los guías espirituales* y su función para llevar el conteo de los días y celebrar fiestas importantes.

Todos estos ejemplos que hemos mencionado anteriormente permiten concluir que la dominación cultural y religiosa no se logró plenamente porque la población indígena desarrolló una resistencia activa a partir de una imposición cultural religiosa, creando a partir de las estructuras impuestas nuevas expresiones de su propia cultura y religiosidad mostrando una gran capacidad de adaptación a las circunstancias adversas y violentas que planteaba la colonización.

Aunque el desarrollo histórico de la imposición es mucho más complejo con lo expuesto anteriormente, podemos entender parte del fenómeno religioso y la transformación que sufre la religión. En la época prehispánica era una religión Estatal, oficial, pública, con la dominación y colonización pasa a ser una religión subordinada, perseguida, pero sobre todo se transforma en el proceso de resistencia.

#### **2.4. La resistencia de la población indígena a aceptar sumisamente la religión cristiana.**

En el proceso de desestructuración de las Ciudades-Estado mayas prehispánicas, las élites indígenas como también la población en su conjunto empezaron a sufrir las consecuencias del cambio. La religión por lo tanto empieza a sufrir un proceso de transformación, reconstruye sus prácticas en la clandestinidad y en espacios públicos. Esa reconfiguración se da como parte del proceso de resistencia. A los antiguos símbolos se les arroja con los nuevos objetos de fe, por lo tanto empieza a conformarse el sincretismo religioso que es practicado por los indígenas. Posteriormente para las autoridades eclesiásticas católicas resulta necesario erradicarlas por tener símbolos paganos (Ruz, 2002:150).

Severo Martínez en la *Patria del Criollo*, hace referencia a la religiosidad indígena en tiempos de la colonia, tiempo en que los indígenas aún mantenían la religiosidad prehispánica, pero presentándose ya con características católicas cristianas. Esa manifestación religiosa es la presentación del sincretismo religioso, visto y plasmado en los escritos y crónicas registradas por los cronistas y curas doctrineros.

Las diferentes manifestaciones religiosas que para el español y el criollo eran netamente “paganas”, para los indígenas eran la forma de seguir las prácticas religiosas sincréticas, se resisten para no aceptar la conversión total cristiana.

*El fenómeno sincrético de la religión como un elemento de resistencia.*

La resistencia de la población indígena por practicar su religiosidad tuvo diferentes manifestaciones, se realizan ceremonias y rituales clandestinamente por las noches, en las montañas, en los cerros, en los ríos y en diferentes lugares donde existían o ubicaron sus nuevos altares. En algunos casos varias personas fueron sorprendidas en el acto ritual, eran detenidos por parte de las autoridades eclesiásticas ó civiles, hasta condenarlos a la horca y la muerte por patrocinar y promocionar “el paganismo” y ante tales hechos, -las condenas a los indígenas- varias poblaciones se sublevaban para liberar a los condenados (Carmack, 2001b:50).

El testimonio escrito de los cronistas, de los curas doctrineros, de otras autoridades eclesiásticas y de civiles, señala que las prácticas ceremoniales de los indígenas se seguían manteniendo a pesar de la lucha por adoctrinarlos y borrarles de la memoria sus rituales considerados “supercherías” y “paganismo”. Así, la supervivencia de las prácticas religiosas indígenas en tiempos de la colonia siguió su rumbo, desde un nivel sincrético. Las políticas de adoctrinamiento y de evangelización hacia la población indígena no tuvieron los efectos deseados por los castellanos, en erradicar completamente lo que ellos llamaban paganismo y convertir a los indígenas a la fe cristiana.

La población indígena fue buscando nuevos espacios y lugares para la adoración, en montañas, cuevas, ríos, lagos, iglesias cristianas, oratorios, ciudades antiguas, etc, para poder quemar copal y encender candelas. Chapman, para manifestar el tipo de sincretismo y la transformación de la

religiosidad de los indígenas utiliza dos símbolos, lo indígena está representado en el copal y lo hispánico por medio de las candelas (1992:14).

*Las cofradías y la participación de los Ajq'ijab'.*

Las hermandades católicas llamadas Cofradías empiezan a funcionar en el siglo XVI en las diferentes poblados indígenas. Se caracterizaron por estar integradas exclusivamente por indígenas, en ellas se incorporan algunos rasgos de la organización religiosa y del ritual de origen prehispánico, como los rituales y ceremonias alrededor del calendario maya. Las Cofradías fueron espacios en donde varios *Ajq'ijab'* se incorporan para ser parte de la jerarquía, llegando a adquirir el cargo de *Chuchkajaw*.

Con los estudios que realiza Rojas Lima al estudiar recientemente la cofradía en San Pedro Jocopilas, puede evidenciarse la participación de los *Chuchkajaw* en el organigrama, en donde en el plano más bajo se localizan los *Xokajau* y los *Chuchuxeles*, luego siguen los cuatro mayordomos, y en seguida los dos alcaldes, luego como rangos más altos están los Principales y los *Chuchkajaw*. Paralelo y parte de la cofradía están el fiscal, músicos y danzantes (Rojas Lima, 1988:153).

Prosiguiendo con Rojas Lima (1988), retoma a Solano para describir que en los pueblos de indios las organizaciones de fiestas públicas, ceremonias y las festividades se encuentran vinculadas al funcionamiento mismo de las cofradías; en dicha estructura se reconoce la participación directa de los “adivinos” y *Ajq'ijab'* que mantienen la supervivencia de los dioses, el calendario y los rituales precristianos. “La religión popular aparentemente prehispánica y otros elementos culturales, como el citado calendario maya y las prácticas adivinatorias, son recuperadas y utilizadas como manifestación de una cultura activa, de resistencia” (Rojas Lima, 1988:63).

*Las cofradías un espacio para resguardar el calendario maya.*

El Arzobispo Pedro Cortes y Larraz, encontró un documento fechado en 1722, en San Pedro la Laguna llamado *Calendario de los mayas del altiplano de Guatemala*, escrito por un indígena supuestamente en el año de 1722, en el idioma K'iche', según se manifiesta que “el autor de este calendario estuvo encarcelado por curandero.” Pero se escapó, según Cortes y Larraz “tengo

entendido haberseme dicho que era el maestro del coro” (Upún,1999). Si posiblemente era curandero, también utilizaba el calendario maya para atender a sus pacientes, y también para realizar sus ceremonias. Es posible que al ser maestro de coro era un personaje que tenía relaciones con la feligresía indígena y los *Ajq'ijab'* de su población y con el cura párroco.

La resistencia de las poblaciones indígenas los llevó a que aprovecharan de diferente manera todos los espacios para recrear y transformar las prácticas culturales y religiosas, mostrando entonces especialmente el sincretismo religioso.

La resistencia lleva a los especialistas de la religión, los *Ajq'ijab'* a construir alternativas de liderazgo y poder, dentro de la imposición de estructuras católicas, como en las cofradías, donde se incorporan e introducen las diferentes actividades como ya se dijo anteriormente, especialmente el de seguir con la tradición del uso del calendario maya, y el rol que juega en la población y en la recuperación del ejercicio del poder y utilizar algunos de los elementos simbólicos prehispánicos combinados con elementos de la religión católica cristiana. “La cofradía es un vehículo eficaz para conservar y propagar todo un sistema de ideas y creencias, unas de origen prehispánico –el calendario maya y el culto a los antepasados- y otras con antecedentes occidentales reelaborados, como el culto a los santos. Ella misma es un lugar sagrado, sede de poderes sobrenaturales, y un núcleo ideológico bien definido” (Rojas Lima, 1988:199).

Desde el siglo XVI, la institucionalidad religiosa católica se dio a la tarea de desarrollar esfuerzos orientados a la desaparición de rasgos religiosos prehispánicos. Pero con la resistencia en diferentes niveles de la población indígena, la capacidad de recreación y transformación, se logra configurar una estructura religioso-política en la cofradía que es la máxima expresión del sincretismo, que manifiesta una institucionalidad en las localidades indígenas desarrollando una cohesión, poder y respeto en los poblados. Convirtiéndolas como dice Rojas Lima (1988) en un *Reducto Cultural Indígena* que articuló una serie de estructuras políticas, organizativas y espirituales prehispánicas que quedaron dispersas con el proceso de la invasión.

La importancia de las cofradías estriba en que se diseñaron como baluarte de los procesos de dominación y control de los indígenas, pero sin embargo sirvieron también para mantener viva la resistencia sistemática frente a los españoles peninsulares y frente a los criollos, por tal motivo estas

son las contradicciones manifestadas en la institucionalización de las cofradías. (Rojas Lima, 1988:63).

*De la Época liberal Siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, situación de la religión indígena maya.*

Para la época liberal 1870, la iglesia católica empieza a perder poder económico y político, la legislación liberal excluye a la Iglesia Católica de los asuntos locales, mediante la expropiación de tierras, reducción de clérigos y la restricción de sus actividades. Esta pérdida de control, “obligó a la organización político-religiosa indígena a consolidar las funciones de la gerontocracia y del sistema de cofradías” (Adams y Bastos, 2003:209). La no presencia de la iglesia en los poblados indígenas, permite que exista una mayor y relativa libertad, y la dirigencia religiosa indígena asume con mayor fuerza su papel de autoridad política-religiosa.

La reducción del clero en las poblaciones hace que las prácticas religiosas indígenas florezcan clandestinamente y se fortalezca la religión tradicional o costumbrista. Dentro de los representantes se encontraban los ancianos o principales, los guías espirituales o sacerdotes indígenas, y los cofrades. Adams y Bastos realizan un inventario a partir de retomar a Colby (1986), Tedlock (1992), La Farge, (1994), Siebers, (1996), Wagley (1957) para mostrar la diversidad de especialistas de sacerdotes indígenas que existen en las diferentes poblaciones, así entonces en Nebaj, El Quiché son llamados contadores de los días, en Momostenango los adivinos del calendario y los intérpretes de sueños, en Santa Eulalia los rezadores, en Alta Verapaz los chimanes, y en otros lugares los curanderos (Adams y Bastos,2003:211). En Rabinal llamados también *tenientes* y devocionistas.

Refiriéndonos a las cofradías como máxima institucionalización de las estructuras políticas tradicionales, Rojas Lima (1988) retoma a Ebel (1969) para señalar que las cofradías llegan más o menos intactas hasta la Revolución de 1944. Fecha en que surgen iniciativas de promoción de partidos políticos a nivel nacional, el derecho al voto, y la ideología modernista económica-social, espacios en donde supuestamente se producen los cambios que incidirá en la separación formal y funcional de las jerarquías política-religiosa, debilitamiento del poder tradicional, sustitución de estructuras, triunfo del ladino sobre el indígena (Rojas Lima,1988:102).

Ambos autores señalan que las fuerzas tradicionales como las cofradías siguen manteniendo un papel importante dentro de las comunidades especialmente en el occidente del país. Las cofradías en las poblaciones siguen su actuar en las décadas siguientes después del 50' solo que ya no con la misma importancia con que se caracterizaban.

Es importante señalar la década de los 40' porque en el país se dan acontecimientos importantes a partir de la revolución de 1944, como también antes de esta fecha la iglesia católica introduce la Acción Católica, como muy bien lo señala Rojas Lima para el caso concreto del área del Quiché “la Acción Católica se decía corrientemente que careció de mucha fuerza en Quiché hasta la década del cincuenta, en que su dirección fue asumida por los misioneros españoles del Sagrado Corazón” (Rojas Lima, 1988:102).

## **2.5. La Acción Católica: una institución religiosa para erradicar la costumbre en la población indígena.**

### *Surgimiento y propósitos de la Acción Católica.*

Se tiene varias referencias sobre la labor de la Acción Católica (AC) en el territorio nacional. Es necesario comprender el cambio y el proceso de desestructuración institucional que sufren la religión sincrética consuetudinaria de las comunidades indígenas y cómo surge una nueva institución dentro de las comunidades para romper la costumbre y desarrollarse en un proceso de modernización.

Dentro de la Iglesia surge la AC para 1930, como un movimiento laico y que para los 50' obtiene además un carácter anticomunista. Como movimiento laico “surge para compensar la escasez de sacerdotes”. La iglesia introduce sacerdotes misioneros extranjeros al país, así por ejemplo para 1937 entran los jesuitas, y para 1943 los misioneros Maryknoll se introducen a Huehuetenango (Adams y Bastos, 2003:31,209).

La preocupación de la Iglesia Católica era la de *reconquistar* las almas de los indígenas que estaban en pecado, por el hecho de practicar la costumbre y promover las prácticas *paganas*. “Acción Católica alegaba que las prácticas indígenas tradicionales eran paganas, y sostenía ser sustituidas por una adhesión esmerada a las enseñanzas bíblicas” (Adams y Bastos, 2003:209). Por ejemplo, la

actividad intensa de los Maryknoll en Huehuetenango fue atacar las prácticas religiosas *paganas* de los indígenas y eliminaron muchas costumbres establecidas desde años atrás, como la ceremonia del Cargador del Año, de Jacaltenango.

En el caso de Nebaj, Quiché, Colby y van den Berghe describen que con la llegada de un nuevo sacerdote en el año 1967, las actividades de las cofradías y las de la Acción Católica aumentó, y relatan que para la fiesta del Corpus Cristo, el padre rompió la tradición al organizar su propia procesión (1977:143).

La AC es una organización o institución que buscaba introducir el proceso de modernización. Las comunidades indígenas deben despojarse de las tradiciones, lo que conlleva dejar de pensar en las costumbres, cumplir fielmente los mandatos católicos y pensar en el desarrollo. En el cambio religioso se enfrentó a la jerarquía de la religión indígena tradicional sincrética, ya que la lucha de la AC era el de la destrucción de las prácticas que realizaban los *Ajq'ijab'* llamados zahorines, brujos, hechiceros y de las estructuras de las cofradías. Una de las estrategias de la Iglesia Católica era recuperar el espacio perdido desde la época liberal dentro de las comunidades indígenas, por tal motivo para implementarla era necesario utilizar como objetivo la AC, y así la meta era “destruir la arraigada jerarquía indígena que regía las actividades religiosas y regulaba gran parte de la vida comunitaria indígena” (Adams y Bastos, 2003:205).

La AC, era un movimiento de reforma religiosa, impulsada en principio por el cura párroco de cada población o de algún pueblo vecina, por ejemplo cuenta Cabarrus, que el movimiento de la AC comenzó en Tecpán por el año de 1942, promovido por el padre Córdova y posteriormente por el padre Albizurí, (Cabarrus, 1998:90). También la formación de la bases de la AC en el pueblo de San Bartolomé Jocotenango del Quiché fue promovido primero en los años 50' por el padre Santiago Gil, párroco de Santa María Joyabaj del Quiché, y por segunda ocasión en 1960 al 78' (AVANCSO,2002:277).

El objetivo de la AC era hacer buenos católicos a quienes realmente se les considera *paganos*, lo interesante es que estos *paganos* eran feligreses que estaban dentro de la iglesia católica, formaban parte de la jerarquía tradicional de cofradías y de otros espacios religiosos. Como exponen los del Centro Ak' Kután (1994:104) “en el llamado conflicto con la costumbre que, generalmente, se

desencadenaba en torno a cuestiones morales como la borrachera o el sacramento del matrimonio, o en relación con los ritos tradicionales indígenas: el *watesink*, o *el mayejak* de los kekchíes, o las cofradías y las “devociones” de los achíes”.

La AC trata de sustituir las instituciones locales religiosas indígenas e imponer un nuevo tipo de organización e institución en base a la preparación de jóvenes catequistas de cada localidad que serán los responsables de la liturgia y del desarrollo de las comunidades. Por ejemplo en el caso de San Bartolomé es clave la formación y preparación de los catequistas (AVANCSO, 2002:280-308).

A los catequistas locales se les enseñaba la doctrina católica moderna y la administración de los sacramentos y ser nuevos evangelizadores para luego buscar convertir a todos los paganos-cristianos, e implantar “los verdaderos rituales” de la iglesia católica (Cabarrus, 1998:90-116).

En las comunidades se disputa el poder entre los ancianos y jóvenes, los ancianos de la costumbre son relegados por los nuevos delegados de la palabra, nombrados por la Iglesia católica. El poder lo tienen los delegados que saben leer y escribir, que son los que manejan la “palabra de Dios” son los que saben, son los nuevos representantes del poder local frente a la comunidad, a la Iglesia y al Estado. “Si bien los catequistas de la Acción Católica trabajaron con una perspectiva social, buscando el desarrollo rural en el ámbito religioso, no dejaron de tener frecuentes choques con los “costumbristas”, principalmente con las cofradías, los principales y los *Ajq'ijab'* (llamados entonces “zahorines”). Las tradiciones y formas de vida de éstos aparecían como paganas y fetichistas; eran “creencias” que debían erradicarse para priorizar por encima de todo, la enseñanza del evangelio” (Gálvez,1997:55).

El problema se agudiza porque la desestructuración y el enfrentamiento con la costumbre, va más allá del solo hecho de buscar el poder, el querer aniquilar la autoridad y la costumbre llevaba la destrucción de un sistema de vida religiosa alrededor de la tierra, del maíz, de las ceremonias indígenas, era enfrentarse con la cultura indígena que representaba lo transformado desde la invasión y la colonia. Según los del centro Ak' Kután (1994:104) en la Verapaz, “el movimiento de Delegados de la Palabra va a entrar en conflicto en dos frentes, uno con las fuerzas armadas; otro, al interior de sus comunidades con las autoridades tradicionales del pueblo indígena”.

*La transformación religiosa indígena que provoca la Acción católica.*

Aunque al inicio se dio una avanzada fuerte de la AC para cambiar las prácticas religiosas “paganas”, en la mayoría de las comunidades indígenas, la AC sufre transformaciones, no fue tan fácil erradicar la religiosidad, y la destrucción de los practicantes llamados sahorines. Aunque por supuesto en otros ámbitos de la vida social, política y económica los efectos de la AC provocó cambios incipientes hacia un proceso de modernización en las áreas rurales, por ejemplo en la comunidad de San Bartolomé, desde la AC se impulsaron proyectos de desarrollo, a partir de la introducción del abono, crianza de especies de ovejas, artículos que promovían otros elementos para la producción de otros artículos para el consumo diario y de comercialización (AVANCSO, 2002:313-316).

Así Robert Carmack al estudiar la población indígena de Momostenango, investiga como la esfera religiosa tiene un matiz complejo. “Se habla de la Acción Católica en un sentido nacional, pero todavía predomina la religión folk sincrética, compuesta por el catolicismo de las cofradías –del siglo XVI- y la vieja religión maya con su Dios-Mundo y sus altares para los antepasados” (2001b:61).

La AC empieza a tener transformaciones dentro de algunas comunidades, ya no entran en choque con los *Ajq'ijab'* y ancianos representantes de las cofradías; antes bien en muchos casos se incorporan al sistema de cofradías o al de ceremonias ya que no encuentran respuestas espirituales culturalmente pertinentes en la AC o en el Evangelio. Por ejemplo expresa Cabarrus (1998:102) que en Comalapa “la acción Católica tomó a su cargo las cofradías y solucionó el problema de conseguir candidatos para los cargos de “cofrade y “mayordomo”, repartiendo las nuevas cofradías de santos entre las aldeas y barrios.

Rojas Lima al abordar la comunidad de San Pedro Jocopilas, narra que existen indígenas que son parte de la AC pero que asisten a fiestas de las cofradías, consultan a los *Ajq'ijab'*, realizan la costumbre o participan de otros elementos de la cultura tradicionalista. Igualmente, varios costumbristas practican el catolicismo oficial a través de los rituales, escuchan los programas patrocinados por la AC (Rojas Lima,1988:18).

La transformación que vivió la AC la podemos comprender cuando Falla (1976) refiriéndose al tema de conversión e identidad retoma la experiencia de la AC describiendo que existieron dos grupos opuestos, “para un grupo de la AC era una traición a las creencias de los antepasados y una renuncia a confesarse como su descendientes, mientras que para el otro fue la forma de adaptación para poder seguir siendo socialmente reconocido como hijos de tales antepasados, aunque con creencias, en algunos aspectos, fundamentalmente distintas. Mientras para unos la conversión representaba una negación de la identidad, para los otros era la única forma, dentro de las circunstancias, para reafirmarlas” (Falla, 1976:414).

Le Bot al referirse a la AC señala que en los años sesenta, a parte de luchar en contra de la costumbre, introduce elementos de un proceso de modernización económica y social, dirigido especialmente a los pequeños campesinos e indígenas con la introducción de abonos químicos, iniciación de créditos bancarios, formación de cooperativas, ligas campesinas y asociaciones de desarrollo comunitario, extensión de la educación y difusión de radioemisoras (1997:95). Para la década de los 70' y 80 este tipo de iniciativas son consideradas de carácter revolucionarias para la clase terrateniente del país, por lo que el ejército empieza a desarticular todas estas actividades a partir de aniquilar a la diligencia.

*Nueva estrategia de la Iglesia Católica para incidir en la religiosidad de la población indígena maya.*

La iglesia Católica a finales de la década de los 60' cambia su forma de evangelización dentro de las comunidades, especialmente una parte de las autoridades y de los misioneros se dan a la tarea de cumplir con la teología de la liberación, la promoción de las Comunidades Eclesiales de Base, retomando los documentos de Medellín y Puebla y también la nueva visión de iglesia desde el Concilio Vaticano II.

Estos acontecimientos inciden en la participación de la iglesia católica en una nueva pastoral impulsada en las comunidades. “Algunos grupos de misioneros han descubierto el mensaje de la encarnación del cristianismo en las culturas propuestas por el Vaticano II y asumido oficialmente para Latinoamérica por el Departamento de Misiones del CELAM en la declaración de Melgar (1968). La Iglesia ha organizado Encuentros en diversas Diócesis de Guatemala para escuchar al

indígena, y así ha nacido una tendencia reconciliatoria, que revierte a la comunidad para restañar la división entre Costumbristas y miembros de AC, aun a despecho de los Directivos de ésta” (Falla, 1976:420).

Tomando en cuenta lo anterior, la transformación de las políticas pastorales de la iglesia católica en la religión de la Verapaz, fueron tomando diferentes vertientes, una de ellas era respetar las culturas dentro del proceso de evangelización y otra el de reevangelizar completamente (Ak’ Kután, 1994). La experiencia de Richard Wilson entre las comunidades q’eqchi’es, muestra en un principio como los curas estaban planteando la “segunda evangelización” en la década de los 60’, por ello impulsaron una campaña de catequización porque “entre los sacerdotes había un fuerte sentimiento de que los q’eqchi’es, con su culto a los espíritus de la montaña, eran semipaganos y necesitaban claramente ser evangelizados” (Wilson, 1999:137).

*Hacia una segunda evangelización y el fenómeno de transformación de la expresión religiosa indígena maya.*

Wilson (1999) plantea que existió una segunda evangelización desde la vertiente de la doctrina del desarrollo, trabajando sobre la problemática de la tierra por ejemplo. Tanto la primera estrategia de evangelización–la reevangelización completa y la segunda la doctrina del desarrollo- tuvieron su impacto en las comunidades.

Los nuevos catequistas entraron en choque con los ancianos en las comunidades ya que rechazaron todo lo que se veía como paganismo, especialmente el rechazo a las costumbres sincréticas del catolicismo tradicional, sin embargo afirma Wilson, (1999) que no rompieron con las tradiciones ligadas a la sagrada tierra y con la visión sobre el Tzultaka, el espíritu de la montaña. Aunque los catequistas introdujeron nuevas formas de entender el mundo en las comunidades, también la complejidad de las relaciones simbólicas y culturales de la ancestralidad sigue teniendo vigencia a través de su transformación, hecha por los promotores catequistas, ya que “si se hubiera dado una

ruptura cultural completa, sería imposible explicar el contenido cultural del nuevo surgimiento étnico entre los catequistas” (Wilson; 1999:156).

A pesar de la violencia política y del conflicto armado, en los años 70 y 80’, que afectó y diezmó también las prácticas espirituales q’eqchi’es, los catequistas indígenas inventaron nuevas formas culturales, readaptaron la tradición, a partir de la gran matriz que viene del pasado (Wilson,1994:31).

### *En resumen*

La religión prehispánica como religión de Estado en el territorio actualmente guatemalteco, fue desestructurada a partir de 1524 con la llegada de los castellanos. La imposición de la Religión Católica desde ese entonces y la búsqueda de convertir al cristianismo a la población indígena hizo que en los primeros años de la colonización existiera resistencia de parte de la población indígena, resistencia que en el nivel religioso se fue articulando alrededor de prácticas sincréticas, con insumos de las prácticas prehispánicas indígenas y con las prácticas religiosas católicas.

A lo largo del proceso de transformación de la religión indígena tenemos que las prácticas fueron promovidas por aquellas personas llamadas actualmente *Ajq’ijab’* (contadores del tiempo), pero que en tiempos de la colonia y hasta en la actualidad se les da el nombre de brujos, zahorines, hechiceros, costumbristas. Estos *guías espirituales* que de una u otra forma siguieron transformando los rituales, ceremonias, símbolos, vivieron de diferentes formas unos en la clandestinidad, otros dentro de las iglesias, etc, lo importante es que recrearon las prácticas espirituales para mantenerlas vigentes.

Durante el tiempo de la colonia hasta los años 50’ del siglo XX, la expresión institucional religiosa indígena fue la cofradía, conformándose una jerarquía político-religiosa y un ritual propio en sus actividades sagradas. En dicha institución se incorporaron varios *Ajq’ijab’* que le dieron una connotación particular a las prácticas rituales y ceremoniales.

La Acción Católica para la década de los años 50’, en donde tuvo presencia, transformó tanto los diferentes ámbitos de la vida de la población indígena como las estructuras locales de cofradías,

tratando de imponer una base estructural religiosa-social con la formación de delegados de la palabra y articulando el desarrollo en las comunidades. A tal grado de que varios de sus dirigentes para la década de los 80' fueron aniquilados por tacharlos de "comunistas".

## **2.6. La importancia de lo cultural en el Movimiento Indígena Maya.**

El movimiento indígena y posteriormente llamado maya, inicia su articulación como actor nacional a partir de la segunda mitad del siglo XX. Se inicia dicha articulación porque existe una nueva etapa en la transformación del ser indígena en Guatemala, "la existencia reciente de esta nueva manera de ser indígena marca la apertura de un nuevo período en la adaptación del indígena a la sociedad nacional" (Falla,1976:417).

Entonces empieza a existir para Le Bot un "movimiento indio guatemalteco" que nace de la ruptura con la *costumbre*. Este movimiento se "caracterizó por su apertura a la sociedad global y constituyó un poderoso motor de aculturación, pero una aculturación sin "ladinización". Fue acompañado por la reafirmación de la identidad india, de la cual transformó y a veces reforzó algunas manifestaciones simbólicas" (1997:99).

Esquit, (2003) describe que es necesario tomar en cuenta el cambio a nivel local y la lucha revolucionaria para entender la presencia del indígena en el ámbito nacional en la época de los 50' como una fuerza social que cuestionará las bases sobre las que se fundamenta la nación guatemalteca. Además para entender la complejidad de la lucha del movimiento indígena y maya debe de incluirse tanto los derechos culturales, políticos y sociales de los mayas, como también la politización de la identidad, la formación educativa de los indígenas, los cambios locales y la cooperación internacional.

Entonces la estrategia de lucha del Movimiento Indígena y Maya se tornará a partir de diferentes alternativas, en lo político, cultural, social, económico, ideológico (Cojti, 1997:79-91). Sobre todo reivindicando la resistencia que ha tenido el Pueblo Maya en el devenir histórico. Cabe mencionar que la lucha que ha librado en los diferentes ámbitos a favor de la población indígena Maya y parte de su dirigencia representados en el Movimiento Maya no ha sido fácil porque para la década de los 80' se enfrentó ante un Estado Contrainsurgente. "A pesar de la represión en contra de los mayas, éstos lograron recomponer su movimiento social y político en poco tiempo" (Esquit, 2003:5). Para

la década de los 90' el Movimiento Maya resurge redefiniendo una identidad étnica, resaltando y luchando por los derechos culturales y sociales como también por la lucha y la apertura de espacios políticos en la vida nacional del país y frente al Estado.

*La reivindicación y el rescate del idioma, trajes valores éticos y la religión maya.*

El movimiento maya para autodefinirse étnicamente como maya, en el proceso de reivindicación busca elementos que están presentes y vivos y los rescata apropiándose de los idiomas, el traje, los valores éticos y morales y la religión maya llamada actualmente por los líderes *espiritualidad maya*. Estos elementos particulares recuperados empiezan a ser utilizados para reclamarlos como parte del cuerpo de los derechos culturales y además en ese proceso se van inventando, innovando alrededor de organizaciones que marcan la pauta en un proceso de institucionalización porque son reclamados ante el Estado guatemalteco.

Las organizaciones indígenas, conformadas por la década de los 60' y 70', su interés fue el de la promoción de la cultura indígena, como por ejemplo, la Academia Maya-K'iche' que implementó don Adrián Chávez y otras más, el trabajo que desarrollaron “fue muy importante para el rescate de contenidos culturales y para el “retorno a las raíces” y alimentó las experiencias de las organizaciones mayas posteriores” (Gálvez, 1997:73-74).

Fisher y McKenna (1999:14) se refieren a que el idioma ha sido reconocido como una herramienta política poderosa de las movilizaciones de organizaciones en todo el mundo. En Guatemala los idiomas mayas, siguen siendo uno de los pilares y banderas de reivindicación de la cultura. Los autores mencionados, refiriéndose al Movimiento dice que “los idiomas mayas representan una posesión cultural auténtica única para sus hablantes. Como una bandera de orgullo étnico, los idiomas mayas son apropiados porque, a diferencia de muchos otros elementos culturales, han permanecido relativamente intactos a través de los siglos de incursiones y agitaciones extranjeras en Guatemala” (Ibid:24).

El idioma ha sido promovido desde los 80' por la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, institución que tiene presencia en las comunidades del interior del país, y su lucha por el reconocimiento de los idiomas mayas e indígenas en el Congreso de la República. En la década de

los 90' se suma a la promoción del Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín. El Movimiento Maya al estudiar, reivindicar los idiomas, se torna en la característica central y símbolo político entre los mayas. Empieza a tener incidencia primordial para la autodefinition y es que al estudiar los idiomas mayas se encuentran que su vinculación primigenia está dado con el Protomaya (Esquit,2002:10).

Dentro del surgimiento de la nueva perspectiva de la lucha y reivindicaciones de diferentes organizaciones, se suman otros componentes y marcadores de identidad. Como el traje o los atuendos mayas, los cuales van definiendo la visión que se fomenta sobre el pasado y el presente de lo maya. “El traje se volvió o se reforzó como marcador importante para definir quien es o no es maya” (Esquit, 2002:11). Según Fisher y MacKenna (1999:25) el traje no ha tenido el mismo énfasis entre los dirigentes masculinos, pero sigue siendo un símbolo con mayor prontitud para la identidad maya femenina. En los dirigentes masculinos son algunas prendas como camisas, playeras, morrales, sacos, corbatas, etc, que se usan para la distinción y no es de uso frecuente a diferencia de las mujeres que si es de uso diario.

Así el realce del uso del traje y de los atuendos mayas incluyen en su vestuario símbolos alegóricos como los nawales, numerología, los cuatro colores más representativos y otros más. En el fondo es la búsqueda de la pertenencia al ser maya. Es trascendental el hecho de que al surgir nuevos trajes y que en muchas ocasiones ya no se vinculan con lo particular, conlleva impregnado ideologías de invenciones evidentes, y demuestran que la identidad está trastocada más allá de los localismos, por la interacción y autoadscripción de recreación de elementos simbólicos (Esquit,2002:11).

Otro de los temas que se ha promovido el Movimiento Maya como parte de la cultura maya y de la promoción de la identidad ha sido los valores mayas. Los valores son retomados en las comunidades y actualmente se está implementando en los programas de Educación. Por ejemplo, ha sido retomado en diferentes documentos, los que han legitimado entre otros lideres mayas son Manuel Salazar y Vicenta Telón que tiene un escrito llamado *Valores de la Filosofía Maya*, que lo publicó Fundación CEDIM en 1999. “La identificación de valores y la revitalización de éstos ha sido una opción importante para los activistas mayas” (Ibid:13).

*La religión maya como elemento cultural y reivindicativo en el Movimiento Maya.*

La religión es otro de los elementos culturales que se reivindican entre el Movimiento Indígena y Maya, ya que “la religión también se tornó en un componente importante del activismo por los derechos culturales” (Ibid:12).

La religión maya en el Movimiento empieza a tener mayor influencia en la segunda mitad de la década de los 90'. Parte de su promoción se debe a que ha existido tanto a nivel nacional e internacional antecedentes que lo promueven. Por ejemplo desde la década de los 60' y 70' en la Organización de las Naciones Unidas empieza a tomarse en cuenta la importancia de la espiritualidad de los pueblos indígenas, (ver anexo no.4). También en el Convenio de la OIT, al tratar el tema sobre los pueblos indígenas existen articulados que hablan del respeto y promoción de la religión de los pueblos indígenas. Es de especial importancia mencionar el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas en donde existen varios artículos que se refieren al respeto, valorización y promoción de la espiritualidad, a sus practicantes y a los lugares sagrados.

Las prácticas religiosas indígenas mayas después de vivir tantos años de desprecio, en la clandestinidad, las cofradías de las localidades y dentro del sincretismo religioso, son retomadas en el proceso de reivindicación las diferentes organizaciones indígenas, y mayas guatemaltecas fueron integrando las prácticas religiosas mayas en diferentes eventos tanto internas como externas, fueron colocando altares mayas en las instalaciones de las oficinas para tener un vínculo permanente con la religión. Así también empieza a vincularse el calendario maya para celebrar las ceremonias, a usarse para objetivos adivinatorios y predicciones y para la definición de la identidad personal individual (Ibid:12).

La llamada *espiritualidad maya* empieza a ser parte del Movimiento Indígena y Maya en las organizaciones culturales, educativas, políticas, de derecho, etc., como también surgen al escenario político organizaciones mayas de *guías espirituales* que se dedicarán a la búsqueda del respeto y promoción de *la espiritualidad* y de los lugares sagrados. “En el campo de la espiritualidad Indígena, los religiosos Mayas han estado también muy activos y han logrado abrirse campo en varios ámbitos; la organización de sacerdotes Mayas (Ajq'ijab') tanto a nivel local como regional, la realización de eventos nacionales e internacionales, la inclusión de sus ceremonias y ritos en actos públicos de las organizaciones e instituciones Mayas, del gobierno central, la publicación de

agendas y calendarios, que se han tornado en una marca distintiva institucional, etc.” (Cojtí,1997:108).

A la entrada al siglo XXI, la diversidad religiosa en Guatemala se evidencia a partir de la expresión católica, evangélica y la tradicionalista o costumbrista. La adhesión de las personas a una religión determinada es muy compleja. “Los indígenas han tendido a situarse en alguna de las tres posiciones, aunque las líneas divisorias entre ellas no son suficientemente claras en todo lugar” (Adams y Bastos, 2003:221). Este fenómeno de diversidad de expresión se ve también en el Movimiento Maya, pero se hace énfasis en la particularidad de la religión maya llamada actualmente *espiritualidad maya*.

#### *En resumen*

En el transcurso de tiempo de los años 50’ hasta la actualidad la lucha por los derechos culturales mayas, se hace indiscutible a partir de reivindicar el idioma como parte fundamental de la cultura maya, los trajes como autoidentificación del ser maya, los valores que vienen a fortalecer la identidad, la ética y moral que se fundamentan en la cosmovisión, y por último tenemos la religión maya denominada por sus promotores *Espiritualidad Maya* y a sus especialistas *Guías espirituales los Ajq’ijab’*.