



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

LA FIESTA PATRONAL DE LA VIRGEN DE CANDELARIA EN
ACALA, CHIAPAS: ORGANIZACIÓN, RELIGIOSIDAD Y
PERFORMANCE

TESIS

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTA

PABLO ANTONIO DOMÍNGUEZ ACUÑA

DIRECTORA DE TESIS

DRA. GABRIELA PATRICIA ROBLEDO HERNÁNDEZ

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; (Diciembre de 2018)



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



**MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL
SURESTE-NORESTE**

PROMOCIÓN 2016-2018

COMITÉ DE TESIS

Título: La fiesta patronal de la Virgen de candelaria en Acala, Chiapas: organización, religiosidad y *performance*

Alumno: Pablo Antonio Domínguez Acuña

Directora: Dra. Gabriela Patricia Robledo Hernández

LECTORES/AS:

Dr. Andrés A. Fábregas Puig

Dra. Yolanda Palacios Gama

Mtro. Omar López Espinosa



A mi padre, Flavio Galdino (en memoria)

A mi madre, Elsi

A mi hermana, Laura Cristina

A mi esposa, Meredith

A mi abuela, Fidelia

Al pueblo de Acala

La petición

Aquí estoy frente a vos,
esperando un socorro que alivié mis penas.
Estos pensares que no retroceden,
dan paso a sentimientos tan disimiles que
vuelven brumoso mi palabra.
Por eso vengo ante vos, Nandada
olvidada por tus propios hijos
y enterrada por otros que no entendieron tu persona.
Nandada, ven a mi auxilio porque yo sé que me escuchas;
te he visto en tu forma.
Yo sé que vos entendes mi palabra,
Yo sé que vos entendes mi sentir,
Yo sé que vos sabes y por eso vengo ante ti.
Trato de aprehender la historia de tus hijos
por eso acudo a vos, Ríó,
porque no encuentro la palabra.
Vos que has visto crecer a tus hijos,
vos que has procurado el porvenir de ellos,
vos que conoces la vida.
Con paciencia esperaré sentado a tu lado,
aguardando el momento que decidas hablar y decirme:
cuál es el camino a seguir.
Vos, Ríó, cuéntame la historia de tus hijos para que
cuando alguien pregunte
sepa que decir de ellos.
Pues, únicamente vos has aguantado el paso del tiempo,
aunque herida sigues entre nosotros.
Así que vengo a vos para que me digas
qué puedo decir de tus hijos y cómo debo de hacerlo.

Pablo Acuña ©

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a mi familia, amigos, maestros e instituciones, por el apoyo brindado para la culminación de esta tesis.

A mi madre, Elsi, por siempre estar conmigo. A mi hermana Laura Cristina por su soporte emocional. A mi familia en Acala, a mi tía Ani, a mi abuelita Fidelia quien se emocionaba tanto como yo sobre los hallazgos en los documentos históricos y, a la vez, instruirme en el pasado de Acala. A mi esposa Meredith Gudesblatt por el apoyo y el amor correspondido. A Beymar, amigo de toda la vida.

A las mujeres, hombres y jóvenes quienes hacen posible el “hacer” la fiesta. De forma especial quiero agradecer a la Junta Grande de festejos: a don Tomasito, don Manuel, don Ariosto, don Genaro, don Concho, don Carmen, a Fernando, a Pedro, a Norberto, a los hermanos Girón: José, Cleyber y Cecilio, a Paquito y a todos sus demás componentes, quienes me permitieron conocer a fondo la historia, la organización y el trabajo que representa hacer la fiesta.

Al profesor Leocadio Aguilar, y su esposa Claudia, por su entusiasmo en profundizar sobre la historia del pueblo de Acala y por compartirme su conocimiento y experiencia sobre la fiesta de la Virgen de Candelaria. Asimismo, quisiera agradecer a don Santiaguito quien me compartió parte de la historia de la llegada de la Virgen a Acala y la fiesta; a don Yocundo por su tiempo y compartir su conocimiento de acontecimientos importantes del pueblo, además de ser un profundo conocedor de la charrería y la fiesta en Acala. A Roberto, por el tiempo que se tomó en explicarme la participación de los jóvenes en la fiesta y la historia de ésta.

A mis compañeros y amigos de la maestría: Ceci, Gemma, Francisco, Ángel, Ulises R., Verónica y, de forma especial a Ulises M. quien tuvo la amabilidad de apoyarme con algunas cuestiones de la paleografía de los documentos del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal.

A los profesores del CIESAS: Gabriela Robledo, Carmen Fernández, Aaron Pollack, José Juan Olvera y Shinji Hirai quienes marcaron mi caminar académico por la institución. A Daniela, compañera del doctorado, quien amablemente leyó y comentó los primeros borradores de capítulos de la tesis.

A mis lectores a la Dra. Yolanda Palacios, por su sensibilidad y aporte a la comprensión de la región chiapaneca. Al Dr. Andrés Fábregas por dedicarle tiempo a la lectura de esta tesis. Al Mtro. Omar López, amigo, colega y conocedor de las fiestas en Chiapas.

A mi directora de tesis, Dra. Gabriela Robledo, por creer en el proyecto, por sus comentarios, guía y sugerencias; además de su flexibilidad para integrar temas que no figuraban al inicio de la tesis, pero que eran importantes para mí.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), a través del CIESAS, me otorgó una beca económica para culminar mis estudios de maestría.

A todos, infinitas gracias.

RESUMEN

LA FIESTA PATRONAL DE LA VIRGEN DE CANDELARIA EN ACALA, CHIAPAS: ORGANIZACIÓN, RELIGIOSIDAD Y PERFORMANCE.

En términos generales, la tesis se centra en la comprensión de la práctica/acción festiva en torno a las expresiones y escenificaciones de la religiosidad popular, el conflicto, la organización social y la *performance* en el marco del proceso ritual-festivo de la celebración de la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria en Acala.

La fiesta en honor a la Virgen de Candelaria es una de las tres festividades más importantes de Acala, un pueblo ubicado en la región chiapaneca. Esta celebración se realiza del 31 de enero al 2 de febrero de manera anual con música, bailes, juegos artificiales, toreadas, peregrinaciones, procesión, comidas, bebidas y actos solemnes como las misas; se trata de una actividad que congrega a cientos de personas en diferentes espacios (calles, barrios, iglesia, parque central) con intereses diversos pero con un objetivo en común: la celebración de la fiesta.

El resultado de la tesis es una visión amplia de la festividad la cual incluye un acercamiento a la tradición oral y documental de la llegada de la imagen de la Virgen al pueblo de Acala en el siglo XVIII, la importancia de la cofradía de la Candelaria para sufragar los gastos de las fiestas y solemnidades de Nuestra Señora y su vínculo con la hacienda del Rosario. En un segundo momento, el acercamiento etnográfico muestra una mirada amplia de la fiesta: las peregrinaciones, la comida, la bebida, la música, los actos de fe y devoción, las cantinas, los puestos comerciales, los juegos artificiales y mecánicos, las performances, los conflictos, la organización, las misas, la procesión, los personajes, entre otros aspectos, es decir, una mirada de la fiesta entre el ritual (sacro) y el espectáculo (secular). Además de ofrecer una visión amplia de la organización social: las juntas de festejos. Institución encargada de la organización y celebración anual de la festividad.

Pablo Antonio Domínguez Acuña©
padacuna@gmail.com

ÍNDICE GENERAL

RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN	14
I. El planteamiento del problema: del objeto de estudio, las preguntas y los objetivos del estudio	14
II. Acercamiento metodológico	19
El antropólogo nativo: algunas reflexiones	19
De cómo investigué a mi pueblo	26
III. Descripción del contenido	31
CAPITULO 1. EL MARCO TEÓRICO	33
Introducción	33
1.1. La fiesta y la antropología: un encuentro interminable	33
1.1.1. La fiesta y el cambio	38
1.2. La religiosidad popular	42
1.3. La performance: algunas consideraciones	48
CAPÍTULO 2. ACALA: UN PUEBLO CON HISTORIA	54
Introducción	54
2.1. Los chiapanecas: apuntes de una historia regional	54
2.2. Un acercamiento al pueblo de Acala	61
2.3. Acala: un pueblo fiestero	68
2.3.1. La fiesta del Niño Florero	76
CAPÍTULO 3. LA COFRADÍA DEL ROSARIO-CANDELARIA DE OSTUTA Y ACALA	86
Introducción	86
3.1. De dominicos, vírgenes marianas y cofradía: una breve reseña	87
3.2. La cofradía del Rosario: Ostuta y Acala	94
3.3. La cofradía del Rosario en el siglo XVIII: 1728-1764	96
3.3.1. De los documentos a la tradición oral: o de cómo llegó la Virgen al pueblo de Acala, 1765-1771	103
3.3.2. La cofradía de la Candelaria a finales del siglo XVIII, 1772-1799	109
3.4. La cofradía de la Candelaria en el siglo XIX: 1800-1860	112
CAPÍTULO 4. ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA FIESTA PATRONAL DE LA VIRGEN DE LA CANDELARIA	118
Introducción	118

4.1. Del sistema de cargos a la junta de festejos	118
4.1.1. El sistema de cargos.....	118
4.1.2. Las juntas de festejos: Grande, Solteras y Solteros.....	122
4.2. Economía y financiamiento de las juntas de festejos	128
4.3. Compromiso, trabajo y sacrificio	134
4.4. Las Vírgenes de Candelaria: patrona y vicaria.....	137
4.5. Otros participantes: la Iglesia, el Ayuntamiento y la Ganadera	142
CAPÍTULO 5. ETNOGRAFÍA DE LA FIESTA DE LA VIRGEN DE CANDELARIA	148
Introducción	148
5.1. Bajada de las imágenes: julio-agosto.....	149
5.2. Anuncio de la feria: 23 de enero	151
5.3. Los días de preparación.....	153
5.3.1. Las peregrinaciones barriales	153
5.3.2. La preparación de la comida: tamales y barbacoa.....	156
5.3.3. Cambio de imágenes.....	159
5.4. Inicio de la fiesta: 30 de enero.....	159
5.5. El amanecer: 31 de enero	163
5.6. El atardecer: 1 de febrero	168
5.7. El anochecer: 2 de febrero.....	173
5.8. La bajada de enramos: 3 de febrero.....	180
5.9. La octava: el reinicio. La presentación de los nuevos principales	181
Conclusiones	184
BIBLIOGRAFÍA.....	192

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 2.1. Territorio chiapaneca y sus límites prehispánicos	56
Mapa 2.2. Ubicación geográfica de Acala	62

ÍNDICE DE GRÁFICAS

Gráfica 2.1. Evolución de la afiliación religiosa en Acala.....	67
Gráfica 3.1. Evolución de los principales de la cofradía del Rosario de Ostuta (1728-1739)	97

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 2.1. Calendario religioso anual de Acala.....	69
Cuadro 3.1. Elección de la cofradía de Candelaria de ladinos (1752)	101
Cuadro 4.1. Estructura y jerarquía de la Junta Grande de festejos	123
Cuadro 4.2. Estructura y jerarquía de las Juntas de Solteras y Solteros y su relación con la Junta Grande	123
Cuadro 4.3. Junta Grande de festejos y padrinos	133
Cuadro 4.4. Organización del Ayuntamiento Municipal	144
Cuadro 4.5 Asociación Ganadera Local.....	145
Cuadro 4.6. Estructura interna de la Iglesia local en la fiesta	147

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 2.1. La casita del Niño Dios y los padrinos.....	85
Imagen 2.2. Niño Florero (superior) y Niño Dios (inferior)	85
Imagen 4.1. Relación de las familias donde visita la Virgen Vicaria	140
Imagen 5.1. Los faroles en el anuncio.....	152
Imagen 5.2. Los panzudos en la peregrinación	156
Imagen 5.3. Corte y asado de hoja	158
Imagen 5.4. Procesión de la Junta de Solteras	160
Imagen 5.5. Elaboración del arco floral.....	162
Imagen 5.6. Arco floral de Santa Rosa	164
Imagen 5.7. Junta de Solteras 2018.....	165
Imagen 5.8. Enrramos	167
Imagen 5.9. Procesoión Junta de Solteros 2018.....	169
Imagen 5.10. Cabalgata Acala 2018	170
Imagen 5.11. Torito de luces.....	172
Imagen 5.12. Mujeres de Acala y Apaz en procesión.....	174
Imagen 5.13. El beso a la Virgen.....	176
Imagen 5.14. Los parachicos en el paseo.....	178
Imagen 5.15. Altar mayor de San Pablo y la Virgen de Candelaria	180
Imagen 5.16. Bajada de enrramos	181
Imagen 5.17. Junta Grande de festejos 2018.....	183

INTRODUCCIÓN

I. El planteamiento del problema: del objeto de estudio, las preguntas y los objetivos del estudio

La elección del tema de estudio surgió de motivaciones tanto personales como académicas. Al ser originario del pueblo de Acala, he tenido la oportunidad de conocer las fiestas religiosas del pueblo, así como de la historia sociocultural del mismo. He de decir que no fue tarea fácil decidir cuál fiesta religiosa quería abordar, pues todas tienen una historia particular que contar; por ejemplo, la peregrinación de los “floreros” o la fiesta del Niño Florero (una advocación del Niño Dios) que se lleva a cabo en el mes de diciembre entre los hombres y jóvenes del pueblo, me resultaba llamativa porque se trata de una fiesta a nivel regional en el área chiapaneca. Sobre esta fiesta me interesaba saber cómo se han tejido históricamente las relaciones interregionales entre los Altos y el Valle Central de Chiapas y si la fiesta misma era de alguna forma un “ritual de paso” para los jóvenes.

Asimismo, la fiesta del santo patrono del pueblo de Acala, San Pablo Apóstol, me resultaba igual de atractiva ya que conmemora la conversión religiosa del santo al cristianismo, por tal motivo la fiesta se celebra en el mes de enero y no en junio (como sucede en otras partes). Los enrramos¹, la comida, la bebida, los bailes, los personajes (el parachico, las chuntá² y las chiapanecas), la organización social, las leyendas y los relatos milagrosos me resultaban interesantes para plantear mi investigación sobre esta fiesta en particular.

La fiesta en honor a la Virgen de Candelaria es la mayor celebración del pueblo de Acala, incluso mayor al del santo titular, por lo que una de las preguntas que surgió inicialmente fue ¿por qué esta fiesta es tan significativa para el pueblo de Acala? como hipótesis he formulado que la importancia de ésta radica en i) su relación espacio-tiempo con las fiestas del Niño Florero y la de San Pablo y ii) la culminación del ciclo anual festivo.

En resumen, puedo decir que considero la relación espacio-tiempo con las fiestas que preceden a la de Candelaria, en conjunto, dan una impresión de ser un tiempo de “gran fiesta” que inicia en diciembre y culmina en el mes de febrero. Además, existe una relación directa entre la fiesta del Niño Florero con la fiesta de Candelaria, en el sentido que en el primero se celebra el nacimiento del Niño Dios y, en el segundo, se conmemora la presentación de 40

¹ Ofrenda de frutas, panes y trastos.

² En su mayoría son varones quienes se visten (tras-visten) con atuendos de una mujer.

días de nacido del Niño Dios en el templo de Jerusalén. Por lo que se nombra de la Candelaria en honor a Nuestra Señora, dado que junto a la misa principal se llevan a cabo la consagración de velas y procesiones de velas (Schmelz, 2014: 7); en consecuencia, la fiesta de la Virgen de Candelaria también es conocida como la “fiesta de las candelas”, “fiesta de la purificación de María”, “fiesta de las luces”.

Igualmente, considero que la fiesta de la Virgen es una fiesta de cierre en el ciclo anual festivo, ya que durante casi todo el año se dan fiestas “bulliciosas” y lúdicas y la fiesta de la Virgen viene a cerrar este ciclo; mi suposición parte de la consideración que después de la fiesta de la Virgen de Candelaria no hay carnavales en el pueblo de Acala, la siguiente celebración es la Semana Santa, la principal solemnidad en el mundo católico. Por tal razón, explicaría la condensación de fiesta, feria y tintes carnavalescos las cuales caracterizan a la festividad y suponen un mayor esplendor.

La fiesta de la Virgen de Candelaria se celebra del 31 enero al 2 de febrero de forma anual. La imagen de la Virgen llegó a Acala en la segunda mitad del siglo XVIII al desaparecer el pueblo de Ostuta, de donde ésta era santa patrona. Al disolverse la cofradía de Candelaria, institución que se encargaba de la celebración festiva, la junta de festejos se erigió como una entidad paralela a la Iglesia local la cual se encarga de la organización y los gastos económicos que conlleva la realización de la fiesta. En la actualidad, son tres juntas de festejos que intervienen en los días de fiesta: la Junta grande, la Junta de solteras y la Junta de solteros; aunque nadie recuerda cómo es que aparecieron o en qué momento se erigieron las juntas menores.

Además de las juntas de festejos, participan otras corporaciones que intervienen en la celebración, éstas son: la iglesia parroquial local, el Ayuntamiento Municipal y la Asociación Ganadera Local. Con la intervención de todas esas instituciones no es de extrañar que los usos y significados de la fiesta sean variados y contradictorios, pues para algunos la fiesta está ligada a la solemnidad, la devoción y la fe y, para otros, es un evento significativo de entretenimiento, socialización, diversión y comercio. En ese sentido, la fiesta de la Virgen liga visiones, espacios, contextos y actividades que transitan de lo religioso (sacro) a lo secular (entretenimiento-comercio-diversión-lúdico) y viceversa.

La fiesta es el espacio propicio donde se conjunta el baile, la danza, la música, la comida, los juegos pirotécnicos, las toreadas, las misas, las cantinas, los espectáculos, los juegos mecánicos, los puestos de comida, entre otros aspectos que confluyen en un espacio mayor, además de la participación de otros actores: los padrinos y madrinas de la feria, las

comparsas de parachicos, chiapanecas y chuntá, panzudos, figurones y disfrazados³, las agrupaciones de música de tambor y pito y de viento. Así, la fiesta es una mezcla de sabores, olores, colores, formas, experiencias, afectos, sentimientos y emociones.

También, dentro de la fiesta se construyen, refuerzan y legitiman ciertas relaciones sociales, políticas, económicas y religiosas que más allá de ser armónicas, expresan ciertas tensiones y conflictos entre instituciones y actores que participan en la fiesta. La fiesta religiosa posibilita una red amplia de ligazones sociales que se entrelazan creando múltiples relaciones *vis a vis* entre todos los que se concentran en los espacios festivos. Varias de esos contactos se enmarcan en una compleja trama de relaciones asimétricas, de poder que a su vez producen conflictos, alianzas, estrategias y accionares a partir de los “sentidos”, referente a los contenidos y significados, de las fiestas.

Un cierto tipo de tensiones y conflictos se ha venido produciendo entre el párroco local y la Junta Grande de festejos a principios de 2015 cuando el párroco Lucio recibió, del párroco anterior José Luis, la suma de más de 90 mil pesos sobrantes de los gastos económicos realizados por parte de la Junta Grande de festejos. Dicho recurso se había destinado a obras materiales para reparaciones de la propia iglesia, lo cual, según argumentan los de la Junta, no ocurrió. Para el 2016, el párroco Lucio se opuso fuertemente a algunas actividades que la Junta Grande realiza como la compra de cohetes y juegos artificiales, el consumo de pozol que, para el párroco, resultaban ser gastos innecesarios. Para ese año, el presidente de la Junta tuvo varios problemas con el párroco en la toma de decisiones sobre “cómo se iba a realizar la fiesta”; la tensión llegó al grado de llegar a los golpes entre ambos. Para ese año los de la Junta no entregaron el descargo de la fiesta al padre cura.

Para el 2017, cuando observaba la fiesta, durante una de las tantas misas, en el atrio de la iglesia se dejaron escuchar algunos discursos de personas que permanecían a las afuera. Una de las declaraciones que más llamó mi atención fue: “la fiesta no es de la Iglesia ni del párroco, sino del pueblo y la imagen”. Acto seguido, algunas personas que se encontraban al lado mío argumentaron: “el párroco está obligando a los de la Junta a que le den razones sobre el dinero”; de igual manera: “el párroco está cobrando para el ingreso al concierto porque ya le dio permiso el presidente municipal”. Nuevamente, la Junta de ese año no entregó el descargo de la fiesta al párroco.

³ Los panzudos son unos personajes que usan un traje que se rellena para abultar los estómagos. De ahí proviene el nombre de panzudo: panza, estomago crecido. Los disfrazados son otros personajes que, como su nombre lo indican, se disfrazan usando máscaras de artistas y políticos nacionales.

A partir de todo lo antes dicho, las preguntas de esta investigación fueron ¿cómo se configura la religiosidad, el conflicto, la organización y el proceso ritual-festivo dentro de la celebración de la fiesta de la Virgen de Candelaria en Acala, Chiapas?, ¿qué es lo que se escenifica en la fiesta de la Virgen de Candelaria?, ¿cuáles son los dramas sociales que se presentan en el marco de la fiesta de la Virgen de Candelaria?, ¿cómo se despliegan y se desenvuelven las prácticas religiosas, organizativas y la acción festiva?, ¿por qué la fiesta de la Virgen de Candelaria es tan trascendente para el pueblo de Acala?

Para responder las preguntas anteriores partí de la noción de que la fiesta es “movimiento”, “flujo” y “acción” ya que mi idea fue centrar la mirada en la realización (o “hacer”) de la fiesta, identificando los movimientos, las acciones y papeles de algunos de los actores, así como de los elementos de la fiesta, relacionándolos con espacios y escenarios específicos. En ese sentido, la *performance* -y los géneros *performativos*- nos permitió tener un enfoque más holista, al entender a la fiesta como la culminación del proceso festivo que inicia desde la vida cotidiana (la preparación o preparativos de la fiesta) hasta el evento festivo donde se escenifican distintos géneros *performativos* (música, bailes y danzas, conflictos, ritual).

Partimos de una antropología del *performance* de Víctor Turner quien asocia la *performance* con el drama social⁴, la reflexividad, actores, escenas y papeles. Para Turner (1987) las *performances* tienen un tiempo limitado, o al menos un principio y un final, un programa organizado de actividades, un conjunto de *performers*, una audiencia y un lugar y ocasión para la *performance* (Turner, 1987: 23). En consecuencia, la fiesta de la Virgen de Candelaria, como una *performance*, tiene un tiempo limitado con un principio y un final (inicia a finales de enero y culmina a inicios de febrero), un programa organizado de actividades (relacionado con los tiempos de la fiesta), un conjunto de *performers* (juntas de festejos, iglesia parroquial, Ayuntamiento Municipal, Ganadera Local, parachicos, chiapanecas, chuntás, panzudos, padrinos y madrinas, vendedores, entre otros más), una audiencia (la escenificación de la fiesta tiene un objeto principal: mostrar la fiesta a los demás), un lugar y ocasiones para la *performance* (la iglesia, el atrio y las calles, las peregrinaciones y procesiones).

Por lo anterior, pienso a la fiesta de la Virgen de Candelaria en un constante “hacer”, ya que ésta se desenvuelve en un proceso dinámico, fluido y de cambio que -a pesar de que

⁴ En el capítulo 1 se expone la idea de drama social de manera más amplia.

existen estructuras, instituciones y actividades instituidas y legitimadas por la “costumbre” del pueblo- re-estructuran, re-ordenan y re-vitalizan la vida social del lugar. Desde un punto de vista funcional, la fiesta es un hecho que renueva -en ocasiones legitima- creencias, sentires, concepciones, relaciones y acciones de un grupo de personas que comparte en un espacio y tiempo específico un cierto objetivo: la celebración de la fiesta de una imagen religiosa. La *performance* festiva nos permite ubicar a la fiesta de la Virgen de Candelaria en un espacio-tiempo intermedio entre el ritual y el espectáculo, lo sacro y lo secular, la devoción y religiosidad con el bullicio y las escenas lúdicas.

Se retoma el concepto de drama social, porque ahí se originan y adquieren significados y fuerzas los géneros *performativos* culturales, para describir una clase de proceso social, a saber, situaciones de crisis, conflictivas o no armónicas (como sucede en la fiesta de la Virgen de Candelaria). En estas situaciones -combates, debates, ritos de paso, luchas por el poder, divorcios- los participantes no sólo hacen cosas, intentan mostrar a otros qué hacen y cómo lo hacen, qué han hecho y cómo quieren ser percibidos por los demás: en éstas las acciones son realizadas para otros (Turner, 1987: 74 *apud* Díaz, 2008: 44).

El concepto propuesto por Turner sobre los dramas sociales nos permite entrever cómo, más allá de los actos culturales y sociales que son *performances* cotidianos o extraordinarios, cualquier cosa puede ser analizada *como* performance. [...] la performance orienta a pensar lo social en términos de prácticas, relaciones, flujos, transformaciones y contradicciones, privilegia la acción por encima de la textualidad, así como los cuerpos y las emociones por encima de las mentalidades (Johnson, 2015: 10).

Los objetivos planteados para esta investigación son:

El objetivo general es describir y analizar la práctica/acción festiva de la fiesta patronal en honor a la Virgen de Candelaria en Acala, Chiapas para comprender las expresiones/escenificaciones de la religiosidad popular, el conflicto, la *performance* y el proceso ritual-festivo.

De los objetivos específicos se contemplan:

- a) Exponer las *performances* religiosas y culturales productos de la fiesta de la Virgen de Candelaria.
- b) Identificar y contextualizar los conflictos (o dramas sociales) que emergen en la celebración de la fiesta.
- c) Describir el proceso organizativo de la celebración de la festividad de la Virgen de Candelaria.

- d) Caracterizar históricamente la fiesta de la Virgen de Candelaria para comprender la importancia que ésta tiene para los creyentes y el pueblo de Acala.

II. Acercamiento metodológico

El antropólogo nativo: algunas reflexiones

I

En el siglo XX, la antropología mexicana⁵ se ocupó por el estudio y entendimientos de los grupos y pueblos denominados indígenas. Desde distintas perspectivas y corrientes teóricas, entre ellas: el relativismo, el funcionalismo, el culturalismo, el marxismo, entre otros. Los antropólogos que hacen antropología en México han tratado de explicar las “realidades” de las poblaciones indígenas. De ello, por ejemplo, resultó el llamado indigenismo, que según De la Peña (2002: 21), “era una dimensión sobresaliente de la misión nacionalista, pero también funcionaba como espacio definitorio del objeto de estudio de las disciplinas antropológicas. Estudiar al indio significaba rescatarlo en el pasado y redimirlo en el presente”. De esa forma se esperaba explicar y mejorar la “condición” y “realidad” del indio mexicano.

Este primer movimiento de la antropología mexicana dio como resultado las políticas, ideología, teoría y práctica del indigenismo llevada a cabo por antropólogos como Manuel Gamio, Juan Comas, Julio de la Fuente, Gonzalo Aguirre Beltrán y otros tantos, quienes perfilaron, en un primer momento, la identidad de la antropología mexicana: una antropología indigenista, de Estado y nacionalista. Se crearon espacios para el desarrollo y discusión de la antropología, por ejemplo, museos (INAH⁶), escuelas (IPN⁷, ENAH⁸), congresos (como el de Pátzcuaro en 1940) e instituciones (el INI⁹ y los Centros Coordinadores).

En ese sentido, se desarrollaron varios conceptos y corrientes que explicarían la situación del indio en México, así, dentro de las discusiones nos encontramos con nociones como aculturación, modernización, asimilación, integración, marginalidad y otros tantos que,

⁵ Existe una gran amplia bibliografía sobre la historia de la antropología en México. Aquí sólo retomé algunas ideas de Andrés Medina (1996), Luis Villoro (2014), Héctor Díaz-Polanco et. al. (1984) y Salomón Nahmad (2014) para exponer brevemente algunas referencias.

⁶ Como el Museo Nacional, y museos regionales, del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

⁷ Instituto Politécnico Nacional.

⁸ Escuela Nacional de Antropología e Historia.

⁹ Instituto Nacional Indigenista.

enfascados en las políticas indigenistas, propiciaron el desenvolvimiento del pensamiento antropológico indigenista mexicano hasta los años sesenta.

Sin embargo, la convulsión de los movimientos sociales en el mundo, el movimiento estudiantil en 1968, en México, para la antropología significó un quiebre con la política institucional mexicana, el cuestionamiento del indigenismo con la influencia del marxismo en la antropología mexicana, controversias en cuanto al trabajo y actitud de los antropólogos y, de forma en general, del quehacer de la antropología en México; por lo que se optó por una antropología crítica y comprometida con la realidad social.

De igual manera, las visiones, espacios y actores comenzaron a ampliarse para la antropología en México para los años setenta, por ejemplo, los estudios del campesinado y la tierra, la migración rural-urbano, los estudios urbanos, el mercado de trabajo y economía internacional, movilizaciones urbanas, culturas e identidades urbanas, culturas populares, entre otros más, irrumpieron en el quehacer de la antropología: los objetos de estudio se desplazaron a otros campos aunque la mirada hacia los indígenas siguió siendo enfática. En ese sentido, la antropología mexicana se diversificó, las discusiones se ampliaron y la identidad de la antropología se desligó en gran medida de esa primera antropología nacionalista y de Estado de la etapa de formativa.

En otro rubro, pero en la misma línea de argumentación, la formación de antropólogos en México ha sido siempre cambiante. Permeado enormemente por la antropología hecha y practicada en los Estados Unidos, ésta influyó en la formación de los antropólogos mexicanos, pues, varios fueron formados en escuelas estadounidenses. Desde muy variadas perspectivas y programas, los antropólogos mexicanos participaron en diferentes investigaciones de larga duración en México, por ejemplo, en Chiapas los proyectos Harvard (1957-1977) y Chicago (1956-1961) los cuales sirvieron como espacios de formación en campo de antropólogos mexicanos.

La participación y formación de los antropólogos en México estuvo marcada por el trabajo de campo. La mayoría de las veces, los antropólogos eran enviados o preferían irse a los lugares y comunidades apartadas, “aisladas” geográficamente y, preferiblemente, de sustrato “indígena”. El campo de discusión y formación de antropólogos se amplió con la profesionalización de indígenas y/o nativos quienes comenzaron a debatir las etnografías que se habían hecho sobre sus pueblos.

Ejemplo de lo anterior, es el programa que comenta Nahmad (2014) sobre la formación y participación de etnolingüistas en México que se puso en marcha a finales de

década de 1970 y principios de la de 1980, colocaron al sujeto de estudio en el campo de su propio estudio. Así, estos sujetos-investigadores han estado cuestionando la negación nacional de las lenguas originarias de México y han logrado, en 2003, la expedición de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, la cual será efectiva en la realidad de las comunidades indígenas gracias a la formación de etnolingüistas (Nahmad, 2014: 32).

La inserción de los antropólogos nativos en el campo antropológico ha compelido a debates en cuanto a las teorías empleadas por la antropología, las metodologías o formas de “hacer” investigación, el posicionamiento del antropólogo frente a los fenómenos que estudia y con quienes trabaja, la propia producción de los objetivos de la antropología y la labor del investigador. Con ello parece habilitarse la discusión sobre la creación de las imágenes e imaginarios de los “sujetos” que investiga la antropología social.

En las páginas siguientes, presentaré algunas reflexiones a partir de mi experiencia de investigación en campo que he realizado en mi pueblo de origen y su gente. Pues, se trata de abreviar al debate y las reflexiones que han venido haciendo los “sujetos de estudio en el campo de su propio estudio”, tal como menciona Nahmad (2014).

II

Sin duda alguna, el trabajo de campo es indispensable tanto en la formación académica como en la propia investigación antropológica. Es por ello, que mucha de la producción antropológica gira en torno al trabajo de campo que los antropólogos llevan a cabo en pueblos, comunidades, ciudades y un sinnúmero de espacios. Se podría señalar, por lo menos, dos tipos de antropólogos: el primero, el que llega y se establece en el lugar donde realizará su trabajo de campo (y lo que implica asentarse en el lugar: “hacer relaciones interpersonales”) y, el segundo, el que es del lugar donde investigará quien ya cuenta con una historia personal y relaciones interpersonales previas. Mi caso pertenece al segundo tipo.

El trabajo de campo lo realicé en la cabecera municipal, nombre homólogo, de Acala en el periodo de septiembre a febrero de 2017 a 2018¹⁰ donde investigué la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria que se celebra de forma anual del 31 de enero al 2 de febrero. El trabajo de campo suponía un reto, ya que Acala es mi pueblo natal donde tuve mis primeros

¹⁰ El período de trabajo de campo estipulado por el programa de maestría era de cuatro meses, de septiembre a diciembre; sin embargo, amplí este período para incluir dentro de mis observaciones directas a la fiesta de la Virgen de Candelaria en los meses de enero y febrero.

procesos de socialización tanto con su gente como de su “cultura”. Es por ello que, al enfrentarme a un campo y fenómeno conocido previamente pasaban en mi pensamiento una serie de interrogantes que, como antropólogo nativo, tuve que prestar atención. Algunas de las interrogantes, sobre todo del orden metodológico y epistemológico, eran ¿qué implica ser del mismo lugar donde se estudia? ¿Acaso el ser nativo denota un mejor conocimiento del objeto de estudio? ¿Sirve de algo la distinción entre antropólogo nativo y foráneo? ¿Cuál es mi identidad y posición como investigador nativo, es decir, cómo soy percibido por los demás? ¿Por qué elegí estudiar el tema de la fiesta y no otro?

Como mencioné anteriormente, parte de la producción antropológica se ha generado por antropólogos que se insertan en la vida cotidiana de los “otros”, sin embargo, ¿qué implica ser del mismo lugar de donde se estudia? En primera instancia se podría asumir, *de facto*, que el antropólogo nativo es conocedor de la historia social y cultural de su propio lugar de origen. Una idea que apetece cuestionable, ya que, a pesar de que el antropólogo sea nativo eso no conllevaba que éste conozca todo el universo social de su pueblo. El conocimiento de ciertos universos -campos o lenguajes- está ligado a la propia experiencia del investigador, quizás, se debe a que el investigador nativo tenga, por ejemplo, mayor experiencia en los cambios religiosos o de la plurireligiosidad del pueblo y no de la cuestión educativa o de la economía del mismo. Puesto que, mi propia experiencia me sugiere que mis propios campos de conocimiento distan de otros procesos que desconozco, como podría ser el caso de las elecciones democráticas en mi pueblo, por mencionar un ejemplo específico.

Además, no es caso exclusivo del antropólogo nativo, lo mismo ocurrió para mis interlocutores. Por ejemplo, cuando conversaba con una persona mayor le pregunté acerca de los cambios que él había visto sobre el “paseo” o procesión de la imagen de la Virgen de Candelaria por las calles del pueblo de Acala, en concreto la pregunta correspondía a ¿qué nuevos elementos (ya fueran objetos o sujetos) se habían integrado en la actualidad al paseo? La respuesta de mi interlocutor fue corta: “desconozco que hay de nuevo en la fiesta, no podría responderle esa pregunta porque ya tiene tiempo que no veo el paseo”. Otro caso similar fue cuando pregunté a otro interlocutor sobre cómo era la relación entre el párroco y las juntas grande de festejos; igualmente, la respuesta fue de nuevo concisa: “hace tiempo que no participo con los de la Junta, no sé cómo es”.

En efecto, mis interlocutores no tenían por qué decirme una respuesta a mis preguntas, sus dominios -o campos de conocimiento si se prefiere- correspondían a otros que no eran precisamente los que yo suponía. El antropólogo nativo infiere, a veces de forma *a priori*,

cuyo interlocutor al ser originario, al igual que él, tenga conocimientos sobre la problemática que al antropólogo le interesa indagar. Con lo anterior quiero puntualizar mi primer argumento: el antropólogo nativo no es sujeto omnisciente de su lugar de origen y problema a investigar. Lo mismo aplica para los interlocutores.

En la misma línea argumentativa, otro ejemplo de mi experiencia en campo fue que cuando platicaba con algunos miembros de la Junta Grande de festejos (del 2018) sobre mi intención de estar con ellos y compartir vivencias, aprendizajes, experiencias y conocimientos sobre la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria; uno de ellos me respondió elocuentemente con una buena metáfora: “entonces, tú, has toreado al toro, pero jamás te has subido a él”. Esta metáfora hizo alusión a que yo únicamente había observado la fiesta desde fuera, es decir, como un espectador o consumidor y no había tenido una vivencia desde dentro de la organización de la fiesta, en este caso, con la Junta Grande de festejos.

Adentrarme a la organización de la fiesta, o de “subirme al toro”, me permitió poder experimentar y conocer el trabajo, las actividades, relaciones y espacios que atraviesan la Junta Grande de festejos. Es decir, a pesar de haber observado por años la fiesta, no había tenido una comprensión y profundidad de los elementos de los cuales se conforma la fiesta. Al relacionarme con la fiesta de la Virgen y los miembros de la Junta y sus actividades, relaciones y espacios tenía que tomar en cuenta ¿cuál es la identidad y posición como investigador, es decir, cómo soy percibido por los demás?

La identidad del antropólogo nativo se encuentra atravesado por una serie de historias, vivencias y experiencias que lo interrelacionan con el espacio de estudio y de aquellos que confluyen en él. De mi experiencia de campo puedo subrayar un par de reflexiones sobre este asunto. Primeramente, el antropólogo nativo tiene una historia personal que ha sido construida por las relaciones que éste ha tejido a través de sus experiencias de vida. No obstante, huelga decir que en mi trabajo de campo pude darme cuenta de que esta historia personal está arraigada a una mayor, a la historia familiar.

Cuando inicié la investigación en campo era necesario establecer contactos y conversaciones con varios interlocutores que estaban inmersos en la organización y celebración de la fiesta de la Candelaria. Pues, algunos de ellos serían “informantes claves” para la comprensión de la problemática a estudiar. La percepción que los “otros” tenían sobre mí entró en juego; me presentaba ante mis interlocutores como un estudiante de maestría interesado en investigar una fiesta patronal en el pueblo. Mi identidad como “alguien del

pueblo” fue atravesada por el reconocimiento de la historia familiar por parte de mis interlocutores, esto permitió un doble movimiento de presentación: positiva y negativa.

Este doble movimiento se vio influido por mi identificación como el hijo de, el sobrino de, el nieto de, es decir, el parentesco como etiqueta de mi identificación por parte de mis interlocutores. Mi propia historia personal se eclipsó por la familiar, esta posición me dio la forma de relacionarme con mis posibles “informantes claves” y, es en ese sentido que el doble movimiento, que anteriormente señala, se hizo presente. Esta ambivalencia condicionó mi entrada a campo, pues, así como se me abrieron algunas puertas, otras más se me cerraron.

Así, mi historia familiar me permitió conectarme con algunos miembros de la Junta Grande de festejos, pero esa misma condición imposibilitó que me relacionara con otros interlocutores; por ejemplo, con algunos miembros de la presidencia municipal.

A diferencia del antropólogo que llega y se instala en el campo, el antropólogo nativo debe de tener en cuenta la historia propia y familiar porque es probable que lo familiar entre en juego al momento de establecer relaciones interpersonales con los posibles interlocutores o “informantes claves” para llevar a cabo la empresa investigativa.

Por otro lado, era necesario tomar un posicionamiento en torno al trabajo de campo. Por ello opté por un posicionamiento ético, crítico, reflexivo y abierto. Esto fue así por mis ideas ya pre-construidas -tanto personalmente como académicamente- sobre la fiesta patronal de la Virgen de la Candelaria y las personas del lugar. Explico. En mi posicionamiento ético, hice saber a mis interlocutores sobre mis intenciones de investigación, los objetivos y el producto que se obtendría como resultado de la investigación, la tesis. Para mí era primordial dialogar con mis interlocutores sobre el alcance y metas de la investigación para dejar en claro mi presencia y mi relación para con ellos.

En segundo lugar, un posicionamiento crítico, reflexivo y abierto me permitió i) no dar por hecho la problemática de estudio, ii) mi desconocimiento desde “adentro” la organización y celebración de la fiesta y, iii) un proceso interrogativo y reflexivo de investigación constante. En mi experiencia de campo, el haber tenido una postura abierta me permitió conocer otros temas que había dejado afuera y otros que había pensado que serían ejes importantes, al final, no lo fueron tanto. Así, me fui adentrando al complejo proceso de la estructura, organización y celebración de la fiesta. Asimismo, una actitud crítica me habilitó proceder con cautela sobre los datos que recogí en campo, esto es, a no dar por sentado hechos, contextos, actividades, espacios y acciones en torno a la fiesta y de los

interlocutores. Hice un proceder reflexivo sobre mis conocimientos previos, mis desconocimientos y datos de campo fue un constante proceso interrogativo de la propia investigación y de los datos recolectados.

De ese modo, tuve una constante vigilancia en cuanto a los datos, el propio proceso investigativo y el problema de investigación, ya que ¿el ser nativo involucra un mejor conocimiento del objeto de estudio? Aunado a ello se podría preguntar ¿es mejor una etnografía de un antropólogo nativo que uno no nativo? Hacer una buena etnografía no depende directamente si el antropólogo es o no nativo, ya que, si el etnógrafo carece de una buena preparación teórica, metodológica y métodos -incluyendo técnicas y herramientas para la investigación- difícilmente llegará a una comprensión del fenómeno social que estudia.

Lo que si puede representar una posible ventaja del antropólogo nativo frente al no nativo es, sobretodo, la apertura en el campo, es decir, en campo el antropólogo se encuentra a merced de las “voluntades” de los interlocutores para permitirnos, como antropólogos, poder observar y, en la mejor medida de lo posible, de observar-participar en las acciones que suceden en distintos escenarios, espacios y contextos de la vida cotidiana o de momentos extraordinarios -como las fiestas religiosas-. Por ejemplo, en los rituales existen espacios donde únicamente ciertas personas pueden estar y presenciar las acciones; por lo que existe una desconfianza por parte de los individuos por “develar” sus actos, su lenguaje, su cuerpo ante el etnógrafo.

Por tanto, al antropólogo nativo, dependiendo del tipo de relaciones que haya construido, podría tener la posibilidad de recolectar otros datos a través de las observaciones de acciones y lenguajes que pueden estar velados para un antropólogo no nativo. En tanto que, insisto nuevamente, el antropólogo nativo cuente con una buena preparación teórica y metodológica podrá, en la mejor medida de lo posible, presentar una etnografía -si no mejor a la que presentaría un antropólogo no nativo, si- que explique la problemática estudiada de una forma distinta, aportando datos que resulten relevantes y novedosos para la antropología social en general. Entonces ¿sirve de algo la distinción entre antropólogo nativo y no nativo/foráneo?

En primera instancia, dicha distinción debe de contribuir al debate sobre cómo se hizo la etnografía, cómo se atendió la problemática a investigar, cuáles fueron las rutas metodológicas empleadas en campo y las experiencias y vivencias del antropólogo en campo. Pues, no se trata únicamente de decir o apuntar que los procesos investigativos son distintos

entre uno y otro, sino de aportar -si no es claridad-, por lo menos, a los debates de cómo se están produciendo las etnografías en la actualidad.

Se trata, pues, de tomar posicionamiento frente a los retos que se enfrenta la antropología en la actualidad. De contextos y realidades cambiantes, dinámicas y en muchos casos violentas en los que se está desarrollando la antropología y la etnografía mismas. Ciertos “cismas” -rupturas- productos de una constante “crisis” de las antropologías a nivel latinoamericano, nos da la oportunidad de poner sobre la mesa temas que se habían relegado a un segundo plano; hoy día, aquellos “sujetos de estudios”, “indígenas”, “primitivos”, “atrasados” -y demás calificativos- ya están debatiendo el trabajo de la antropología en nuestra región. Las imágenes que crearon los etnógrafos sobre los “sujetos de estudio” están hoy siendo redefinidos por aquellos “sujetos” que se han adentrado al mundo de los lenguajes y debates antropológicos.

Así, el resultado del encuentro -o desencuentro- entre ambos tipos de antropólogos debe ser de tipo reflexivo y propositivo en torno a la producción de etnografías. De nada sirve pretender hacer una distinción entre ambos tipos de antropólogos si no se dialoga los distintos tipos de hacer trabajo de campo y etnografías.

Entiéndase, pues, estas líneas como una pretensión al debate y el dialogo sobre las experiencias de campo del “antropólogo nativo” que estudia a su pueblo, a su gente y a su cultura.

De cómo investigué a mi pueblo

Decidí estudiar la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria en Acala por mi interés de querer conocer la historia social y cultural de las expresiones religiosas plasmado en un complejo ciclo ritual del pueblo de Acala. Por tanto, mi finalidad no es sólo obtener como producto una tesis de maestría, sino un texto que sea un tanto útil para mi pueblo, es decir, que sea un texto que sirva como referencia para otras futuras investigaciones distintas aportando otras miradas e información tanto de la fiesta de la Virgen de Candelaria como de otras que se realizan durante todo el año.

Cuando buscaba publicaciones (tesis, artículos, libros, etc.) noté una carencia de estudio de la fiesta de la Virgen de Candelaria en Acala, ya que no encontré algún texto que sirviera de base para iniciar mi investigación. A pesar de que hay algunas breves referencias, no había un estudio a profundidad sobre la historia, la estructura, organización y elementos que componen -y han compuesto- la fiesta de Candelaria. Es por ello que, en este escrito

recurrí enormemente a la historia: desde la historia del pueblo, que tuvo sus raíces en la cultura de los chiapanecas, como de la propia fiesta. Por otro lado, la etnografía que se presenta corresponde a un intento de “lectura”, de muchas que pueden hacerse, de la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria. ¿Cómo investigué a mi pueblo y, específicamente, la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria?

Partí del método cualitativo el cual “pone énfasis en el punto de vista de los actores y el análisis contextual en que ésta se desarrolla, centrándose en el significado de las relaciones sociales” (Vela, 2001: 63). A su vez, la investigación cualitativa “es una perspectiva de análisis semántico de las significaciones culturales y orientaciones ideológicas del universo estructural de los discursos y de la interpretación motivacional, simbólico intencional – consciente e inconsciente- de los deseos, valores y actitudes” (Lofland y Lofland, *apud* Gutiérrez, 2014: 10). Con la investigación cualitativa pude acceder a las subjetividades, historias, emociones, perspectivas y vivencias de mis interlocutores con quienes trabajé. Además, se emplearon otros métodos, técnicas y herramientas de investigación como son la etnografía, la observación participante, las entrevistas, el diario de campo y la fotografía.

A mi llegada al pueblo de Acala, como investigador nativo, era necesario encontrar un método apropiado para la investigación de la fiesta; en ese sentido, la etnografía como método se caracteriza por ser: a) un método de campo: la investigación se realiza en los entornos donde viven las personas y se relacionan entre sí; b) personalizado: el investigador está en contacto cara a cara con las personas a las que estudia; c) multifactorial: se emplean diferentes técnicas de recolección de datos, ya sea cualitativa o cuantitativamente, que más adelante pueden ser analizados a través de sistema de triangulación; d) un compromiso de largo plazo: los investigadores interactúan con las personas a las que estudian durante un largo periodo de tiempo, el marco temporal es variable; e) inductivo: parte de la recopilación de datos para contrastar hipótesis; f) dialógico: los resultados de investigación son compartidos con las personas que han sido estudiadas, y por tanto participan en la elaboración de las interpretaciones y conclusiones del estudio, e; g) integral: su pretensión es holística, es decir, se lleva a cabo para producir un retrato lo más completo y exhaustivo posible del grupo estudiado” (Angrosino, 2012: 35-36; Guerrero, 2014: 237-238).

A decir del trabajo de campo, Krotz (1991: 50) plantea que éste es “una *técnica* o un conjunto de técnicas, entre las que sobresale la mítica y pocas veces precisada ‘observación participante’ para obtener información empírica deseada, en la que se basa el conocimiento antropológico”. Si bien es cierto que no hay una única acepción de lo que es la observación

participante, éste, como señala Friedrich, “conlleva, ante todo, la presencia y, hasta cierto punto, la participación activa del investigador en el ciclo vital individual (por ejemplo, un velorio), el ciclo anual (por ejemplo, las fiestas religiosas), el ciclo diario (por ejemplo, hacer tortillas) y todos los demás fenómenos recurrentes y organizados, como las juntas del pueblo o las cosechas comunales” (Friedrich, 1991: 309).

En un primer momento, algunos miembros de mi familia extensa fueron quienes me dieron pistas y recomendaciones sobre con quién debía hablar sobre la fiesta y su historia: “ya que ellos son los que saben de la fiesta”. Conformé una pequeña lista de las personas con quienes pretendía platicar y entrevistar sobre la fiesta, su historia, la organización, los elementos que la conforman, los cambios, la importancia de ésta para algunos sectores de la población, los conflictos, entre otros temas. El hacerme de contactos fue un proceso lento, pues tomó más de una visita, en algunos casos, para obtener la confianza de mis interlocutores, además de adecuar nuestros tiempos para convenir en un momento apropiado para realizar alguna entrevista o platicar de algún tema en particular. He de decir que las primeras pláticas entabladas fueron de carácter exploratoria y muchas no estaban ligadas a la investigación, pero fueron fundamentales en la construcción de confianza y buenas relaciones con mis interlocutores.

Mientras me hacía de más contactos y relaciones en campo, acudí a observar algunas fiestas que forman parte del ciclo festivo en el pueblo. Entre las que observé se encuentran: la fiesta del Rosario, San Judas Tadeo, Día de Muertos, la Peregrinación de los floreros o fiesta del Niño florero y la de San Pablo. Al observar a estas fiestas pude introducirme y hacerme de más contactos con personas que han servido en la Junta Grande de festejos de la Virgen de Candelaria, pues muchos miembros de ésta participan en otras juntas de fiestas de tipo barrial, ya sea de su propio barrio o por invitación de otro barrio. De ese modo fui estableciendo conexiones y acercamientos con los que posteriormente serían mis interlocutores claves. Muchas veces un interlocutor me conectaba con otro y así sucesivamente. Por ejemplo, fue el caso del profesor Leocadio Aguilar (presidente de la Junta Grande en el 2017) quien me presentó y acercó al señor Concho (presidente de la Junta del 2018) quien, a su vez, me facilitó la entrada a la organización de este año de 2018.

Mi primer encuentro formal con todos los miembros de la Junta Grande de la Virgen de Candelaria fue hacia finales del mes de diciembre y resultó ser muy fructífera. Posteriormente se dieron otras reuniones donde se discutía y se exponía las formas en que las personas mayores habían aprendido a hacer la fiesta (estructura y organización), la historia

de la llegada de la Virgen, los conflictos con el párroco en turno y de la importancia de la fiesta para el pueblo. A partir de las reuniones es como pude acceder a las personas que “hacen” una parte de la fiesta, sus intereses y motivos por participar en la organización y la celebración, sus proyecciones en cuanto al devenir del futuro de la fiesta y en general, de la festividad misma.

Fue el profesor Leocadio quien me sugirió “subirme al toro”, metáfora que se refería a que era necesario que yo conociera desde adentro la organización de la fiesta. Pasé de observar únicamente a la fiesta a ser un observador participante¹¹, ya que, con mi integración a la Junta como miembro reconocido por ellos, tuve la oportunidad de conocer más de cerca la organización, los actores, el trabajo, las emociones, los sentimientos, los conflictos, contextos y escenarios que se desenvuelven tanto en los días previos a la fiesta como en el proceso festivo mismo. Gracias a ello, fue como recolecté información de “primera mano”, pues, “la observación no es mera contemplación, implica adentrarnos en profundidad a situaciones sociales y mantener un papel activo, así como una reflexión permanente. Estar atentos a los detalles, sucesos, eventos e interacciones” (Gutiérrez, 2014: 11).

La recolección de datos fue registrada a través de notas y un diario de campo, el primero, como un modo de registro rápido y sencillo de acciones, conversaciones y contextos donde el tiempo y la situación eran apremiantes. En cuanto al diario de campo, tal como menciona Newbury (2001), “la razón para mantener un diario de campo es para facilitar el proceso de investigación a través del registro de observaciones, pensamientos y preguntas a medida que suceden, para su uso posterior por el investigador y para estimular el pensamiento reflexivo sobre la investigación (Newbury, 2001: 2-3). Ambas formas de registro de datos dieron como resultado los capítulos etnográficos (cuarto y quinto) de esta tesis.

Fue gracias a las notas y el diario de campo que pude ir perfilando los temas de investigación y los desafíos que suponían la obtención de la información. Reformulé mis preguntas y objetivos de investigación porque el campo ofrecía más de lo que había acotado

¹¹ La observación participante consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en el entorno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población. Hablamos "participar" en el sentido de "desempeñarse como lo hacen los nativos"; de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como uno más. La "participación" pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador apuntando su objetivo a "estar adentro" de la sociedad estudiada. En el polo contrario, la observación ubicaría al investigador fuera de la sociedad, para realizar su descripción con un registro detallado de cuanto ve y escucha (Guber, 2001: 55).

a priori en un aula escolar, así pasé de investigar los conflictos en torno la fiesta a la historia de la Virgen, la organización social, la religiosidad y la performance.

Las notas y el diario de campo me facilitaron la formulación de entrevistas a profundidad y otras de tipo semiestructuradas. En el primer caso, se recurrió para conocer de forma general la fiesta de la Virgen de Candelaria, su organización, estructura, trabajo, acciones, partes que componen la fiesta, los conflictos, entre otros temas; con estas entrevistas se buscaba que fueran más flexibles y libres sobre los temas que los propios interlocutores querían relatar. En cuanto a las semiestructuradas, fueron situados en temas, por ejemplo, sobre la historia de la llegada de la Virgen de Candelaria a Acala, las motivaciones de los conflictos entre el párroco y las juntas grande de festejos y sobre la constitución de la junta.

Consideré el uso de las entrevistas con quienes accedieron a tener una conversación grabada, es decir, con consentimiento cuya voz quedase registrada por medio de una grabación. Las entrevistas las consideré como una reunión *vis a vis* que conllevara un proceso reflexivo y dialógico; esto quiere decir, que no usé la entrevista de forma interrogatorio sino como un medio que nos permitiera tanto a mis interlocutores como a mí reflexionar en conjunto sobre el propio hecho festivo que es la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria. Por otro lado, cabe aclarar que tuve más éxito con entrevistas o charlas “informales”, puesto que, algunos de mis interlocutores se sentían más cómodos hablando sobre ciertos temas sin la presencia de una grabadora. Mis interlocutores fueron variados desde los presidentes de juntas de festejos y miembros de esta hasta con personas conocedoras de la fiesta. Igualmente, me entrevisté con personas mayores de edad, adultos y jóvenes quienes de alguna u otra forma tienen conocimientos sobre la fiesta (celebración, estructura y organización). Los nombres de mis interlocutores fueron puestos con su nombre de pila con su respectivo consentimiento.

Por otro lado, hice un registro visual de la fiesta a partir de fotografías y pequeños videos los cuales me permitieron complementar mis descripciones en el diario de campo, ya que ambas formas de registro me ofrecieron la posibilidad de “notar” algunas situaciones que habían quedado fuera en mis primeras notas de campo. Además, se pudo formar un cuerpo extenso de fotografías el cual queda como un registro visual de la fiesta.

Por último, mi interés por la historia de la fiesta -que se volvió el antecedente y capítulo tercero- partió de la consideración en cuanto a que la imagen de la Virgen de Candelaria provino de un pueblo extinto llamado Ostuta en el siglo XVIII. Los habitantes del

pueblo de Acala ignoran la fecha de llegada de la imagen de Candelaria al pueblo, ni quién o quiénes hicieron el traslado. Por tal motivo, me di a la tarea de consultar fuentes documentales en el Archivo Histórico Diocesano de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas; examiné decenas de fojas de los ramos de Mayordomía, Real Audiencia de Guatemala, Secretaría de Gobierno Episcopal, Inventarios, Petición de Ministros, Correspondencia, principalmente. La consulta dio buenos resultado porque “re-descubrimos” que la imagen de la Candelaria perteneció a Ostuta hasta 1765 fecha de su extinción, que el padre Diego Lanuza hizo el traslado de la imagen al pueblo de Acala y para 1771 ya se celebraba con solemnidad dicha fiesta, la fundación de la cofradía de Candelaria y la creación de la hacienda del Rosario para sufragar los gastos de la fiesta y, por último, las elecciones de mayordomos. La lectura de los documentos del archivo y transcripción fue ardua, pero sumamente gratificante.

III. Descripción del contenido

El contenido de esta tesis está organizado en cinco capítulos, además de la introducción y las reflexiones finales, los cuales exponen el análisis de la información recaba en el trabajo de campo en el pueblo de Acala, Chiapas.

El primer capítulo que se refiere al *marco teórico* se centra en la exposición de las referencias y perspectivas teóricas que dan sustento a esta investigación. En ese sentido, son tres conceptos que orientan la investigación: la fiesta, la religiosidad popular y la *performance*, pues, estos conceptos son centrales para la descripción y análisis de la información obtenida en el trabajo de campo.

El segundo capítulo, *Acala: un pueblo con historia* trata del contexto sociohistórico y cultural del lugar de estudio. Este capítulo se adentra a la comprensión y exposición del área chiapaneca, espacio donde se ubica Acala; asimismo, se presenta una descripción del pueblo (ubicación, economía, religión, entre otros aspectos) y, por último, se puntualiza el ciclo anual de fiestas en Acala. Con todo lo anterior, se expone la vida del pueblo en perspectiva diacrónica.

El tercer capítulo, *La cofradía del Rosario-Candelaria de Acala y Ostuta* se adentra al entendimiento del funcionamiento de la cofradía del Rosario-Candelaria en los siglos XVIII y XIX, cabe decir que es un primer intento de exploración de las cofradías en el área chiapaneca. El capítulo contiene un acercamiento al proceso de evangelización llevado a cabo por la Orden de los Dominicos en Chiapas, la introducción de las imágenes religiosas (con

énfasis en el uso de éstas); en un segundo momento, se describe la cofradía del Rosario de Ostuta-Acala atendiendo los temas de elección de mayordomos, la economía, los conflictos y el contexto general de la vida de la cofradía en el área chiapaneca. Asimismo, expone, a partir de la tradición oral y documental, la llegada de la imagen de la Virgen de Candelaria al pueblo de Acala después de la destrucción de Ostuta, donde la imagen era la santa titular, a mediados del siglo XVIII. Este capítulo sirve de base para comprender la configuración histórica de la fiesta de la Virgen de Candelaria en el pueblo de Acala.

El cuarto capítulo, *Organización social de la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria* explora la organización de la fiesta, es decir, quiénes hacen y cómo lo hacen. En ese sentido, se realiza una breve discusión sobre el sistema de cargos rural y urbano y algunas consideraciones sobre las juntas de festejos, se caracteriza qué es la junta de festejos. Asimismo, se acentúa el tema de la economía y el financiamiento de la fiesta, es decir cómo la junta obtiene sus recursos; se puntualiza algunas reflexiones en torno al compromiso, sacrificio y trabajo que supone el cumplir con un cargo dentro de la organización de la fiesta. Otro de los contenidos del capítulo es la descripción puntual de la distinción de las imágenes de Candelaria que son usadas en la festividad. Por último, se establece la relación de la fiesta y feria con la participación de otros actores como son la iglesia parroquial, el Ayuntamiento Municipal y la asociación Ganadera Local para tener una mayor comprensión de la complejidad de la festividad.

El último capítulo, *Etnografía de la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria* trata de la “acción festiva”, una etnografía centrada en el trabajo, las acciones, los espacios, actores y escenarios presentes en la celebración. La etnografía da cuenta de la fiesta en su conjunto (tanto los días previos, durante y después de la celebración): las relaciones entre fiesta (espectáculo y entretenimiento), religiosidad y *performance*. En general, la etnografía es una introducción a la “acción festiva”, pues, se describe la organización, la comida, el baile, la música, el espectáculo, las muestras de devoción; así, se da cuenta de tres aspectos principales: qué se hace, quién hace y cómo lo hace.

CAPITULO 1. EL MARCO TEÓRICO

Introducción

Este capítulo expone los conceptos que posibilitaron la construcción de un marco teórico adecuado a la investigación. Así, el encuentro interminable entre la fiesta y la antropología da cuenta sobre algunas concepciones sobre la fiesta religiosa, así como, de algunos debates sobre su construcción como categoría analítica. Luego se expone la fiesta y el cambio, puesto que, las fiestas se encuentran en una interminable dinámica de cambios y transformaciones en contextos como la urbanización y la migración.

Por otro lado, se retoman ciertas discusiones sobre el concepto de religiosidad popular al igual que su uso y aplicabilidad en el estudio de la fiesta de la Virgen de Candelaria. Por último, se expone el concepto de *performance* (retomando autores como Schechner y Turner) como una categoría analítica que permite pensar en la acción ritual-festiva de la celebración de la Virgen de Candelaria, pero también como noción que habilita indagar concretamente qué se hace, quién hace y cómo hace dentro del marco festivo. De ese modo, los géneros *performativos* facilitan la comprensión de las prácticas, los espacios, los productos, los dramas sociales, entre otros asuntos que son expuestos en el apartado.

1.1. La fiesta y la antropología: un encuentro interminable

I

En México, la gran cantidad de fiestas religiosas tienen relación con el calendario santoral católico y del ciclo agrícola. Con la conquista hispana en América, se transpusieron las creencias, fe y liturgias de los hispánicos con las culturas y religiones originarias de México; aunado a ello, también las religiones traídas por los esclavos a América irrumpieron en la gestación de las nuevas formas de religiosidad en las poblaciones. A esta transposición religiosa se le ha denominado sincretismo el cual remite a la idea, expresada de forma general, de una síntesis de la conjunción -muchas veces de forma asimétrica y desigual- de elementos religiosos de dos o más religiones -por ejemplo, en el caso latinoamericano: de la hispánica, la prehispánica y la africana- que dan como resultado una variedad de, por un lado, formas de ver, interpretar y explicar al mundo y, por otro, de múltiples maneras de expresar, vivir y experimentar lo religioso.

En la actualidad, varias fiestas religiosas están dedicadas, por ejemplo, a la bendición de semillas o animales, la petición de lluvias y hechos astronómicos y de imágenes

relacionadas con la naturaleza (el rayo, el agua); en ese sentido, distinguimos las fiestas que se realizan en la temporada de secas, invierno o de cosecha y de las fiestas que se celebran en la temporada de lluvias, en la primavera-verano y el comienzo de la siembra.

Hay que apuntar que las fiestas religiosas en México tienen ciertas características y especificidades en cada estado y región, puesto que, existen procesos que han modelado diferencias en torno a la forma de celebrar una fiesta; las características históricas, geográficas y culturales han configurado a las fiestas religiosas, ya que existen elementos que sobresalen más en unas que en otras, por ejemplo, el empleo de cierto tipo de música, danza, gastronomía, organización social, entre otros aspectos, que han ido distinguiendo una fiesta de una región a otra.

La antropología ha tratado de comprender las fiestas religiosas desde las continuidades, transformaciones y rupturas de estas. Por ejemplo, el estudio de las reminiscencias del pasado indígena o prehispánico de las fiestas -la fiesta entendida como una continuación de ciertas prácticas rituales prehispánicas-, las rupturas de ciertas “tradiciones” por generaciones sucesivas -las fiestas en constantes mutaciones o reinenciones- y las transformaciones de las fiestas bajo ciertos impactos como la “modernización”, la urbanización, la migración, el capitalismo y la globalización que han venido a cambiar las lógicas de las fiestas religiosas en ciertas regiones de México.

Sin embargo, esto no quiere decir que una visión sea mejor o más conveniente que otra, sino, como ya se mencionó, los estudios de las fiestas religiosas estarán relacionadas con las características y especificidades sociohistóricas, geográficas y culturales de las regiones donde celebren tal o cual festividad. Pues, además, las fiestas religiosas son apprehendidas desde perspectivas diferentes, con marcos, visiones o ángulos relacionados a los intereses, objetivos y preguntas de investigación que el investigador se haya trazado. Por tanto, la investigación de las fiestas religiosas en México es amplia y variada. En términos generales se puede mencionar que las fiestas de este tipo han sido estudiadas, entre otras tantas, desde la perspectiva de la temporalidad, la identidad y la organización social.

En cuanto a la primera, se dice que las fiestas son hechas en momentos marcados por “tiempos extraordinarios”, es decir, éstas rompen con la cotidianidad de las acciones de un barrio, pueblo o ciudad -dependiendo de la escala de análisis-. Por lo que, las fiestas se ubican en un tiempo distinto: “un tiempo de fiesta”. En ese “tiempo de fiesta” la celebración está dedicada a una imagen religiosa -santos, vírgenes, cristos- la cual representa al barrio o al pueblo; este tipo de fiestas son conocidas como patronales. La realización de las fiestas

religiosas, según algunos estudios, está ligada a la identificación o la identidad de las personas para con la imagen patronal. De este modo, las fiestas religiosas funcionan como catalizadoras de los sentimientos de identidad de las personas hacia la imagen y la fiesta porque se identifican a través de la música, la danza, la gastronomía, por las creencias, milagros y actos de fe que las personas realizan para con la imagen.

Este marco referencial que se ha trazado no estaría completo si no mencionamos el tema de la organización social de las fiestas religiosas, pues ¿quiénes se encargan de la organización de las fiestas? La antropología en México nos ofrece un amplio y basto panorama sobre las organizaciones sociales de las fiestas religiosas, entre éstas se encuentran: el sistema de cargos o mayordomías, las juntas de festejos, patronatos y, en no muy pocas ocasiones, los administradores religiosos católicos -curas, padres, sacerdotes y otros-. El tema de los sistemas de cargos, como veremos más adelante, es del cual la antropología ha discutido y gastado varios cientos de páginas para explicar: i) los orígenes del sistema de cargos: prehispánico o colonial y, ii) las múltiples y variadas expresiones del sistema de cargos o mayordomías existentes en las comunidades indígenas, pueblos rurales y barrios de las ciudades.

II

La bibliografía existente en torno a las fiestas religiosas es extensa. De acuerdo a Reyes (1999) y Sevilla y Portal (2005), se puede clasificar los estudios sobre fiestas religiosas en: 1) algunos escritos hacen énfasis en las funciones de la fiesta, 2) las fiestas como reflejo o expresión de la cosmovisión y/o de la estructura social, 3) investigaciones centradas en el ritual y lo sagrado, 4) la fiesta y su relación con la economía y el sistema de cargos o mayordomías y, 5) algunos otros atienden el tema de la identidad derivada de las fiestas religiosas. Cada uno de ellos ha aportado grandemente a la comprensión de las fiestas religiosas, en su mayoría, de tipo indígena y rural.

En ese tenor, las investigaciones desde la perspectiva económica (Bonfil, 1971; Dow, 1990) las fiestas son vistas como una ocasión para el intercambio de productos y producción, como una feria comercial (Bonfil, 1971); o también, las fiestas como una instancia donde el gasto económico exacerba las desigualdades económicas, por la competencia de adquisición de bienes, que no son borradas por la distribución de productos dentro de la fiesta (Dow, 1990). Otras investigaciones acentúan su análisis en la estructura social (Salles, 1995; Rodríguez, 1982), donde se concluye que en la fiesta se expresa la estructura de una sociedad, a partir del lenguaje simbólico (Salles, 1995) muestra las condiciones sociales (Rodríguez,

1982), las jerarquías y relaciones de dominio y autoridad. O bien, en las fiestas se invierte la estructura social que impera en la vida cotidiana de las personas y de la comunidad y, algunos más, ponen el acento analítico en la identidad colectiva o grupal producto de la fiesta y de la propia imagen religiosa donde se fija lo propio y se delimita lo “otro”, la fiesta como creadora de identidad colectiva (Portal, 1990: Sánchez, 2006).

Sobre las funciones las fiestas religiosas se encuentran las de ser espacios para dirimir o expresar los conflictos internos del grupo, como prácticas de la identidad colectiva, como un aspecto importante de la economía local y regional, catalizadoras de la cosmovisión, cohesionadoras sociales, entre otros rubros. La eficacia que las fiestas religiosas puedan tener en la vida social y comunitaria de las personas, expresa su importancia para su celebración y organización anual. Como señala Homobono (2004), “la fiesta, mediante la eficacia de la acción ritual, está dotada de ese poder configurador de la realidad, y no por simbólica deja de tener efectos sociales, económicos y políticos y *culturales* (Homobono, 2004: 34, cursiva mía).

O en su defecto, la fiesta ya sea por la vía lúdica o ritual con su ejercicio interno de sentidos e intelecto, mediatizado por los códigos simbólicos que la componen, persigue un doble fin: por un lado, la sacralización de los valores que identifican a una sociedad y dan sentido a la vida social, por otro, la integración de sus miembros y sectores en el proceso de reconstrucción permanente que la hace ser y existir como sociedad real. Tales serían las funciones inherentes a toda fiesta (Gómez, 1990: 13). Las fiestas religiosas, dependiendo desde donde se las mira, son multidimensionales en el sentido que integran todo tipo de expresiones y prácticas de tipo colectivo (creencias, danzas, gastronomía, comportamiento social); por lo que, las funciones que las fiestas pueden cumplir son variadas y en distintos grados y escalas de profundidad. Así, la fiesta de la Virgen de Candelaria en Acala no únicamente funciona como un acto que pretende la integración de sus individuos, sino que también permite ser un espacio lúdico, recreativo, expresivo, de conflictos y contradicciones, de pugnas y acuerdos relacionados a la celebración (sentidos de la fiesta) y de la organización social (instancias o instituciones) y los aspectos económicos, políticos, religiosos y culturales que están presentes en la festividad.

Pues, como mencionan Sevilla y Portal (2005), la fiesta nace como un espacio de múltiples aristas que se entrelazan en una compleja trama policromática: lo lúdico con lo sagrado, lo poético con lo comercial, lo religioso con lo mítico, lo profano con cosmovisiones pretéritas. Esto provoca que la fiesta sea un todo con lo ritual, el juego, la danza, lo teatral,

la feria, la comida, la ceremonia, la diversión, la economía, las relaciones de poder y el trabajo (Sevilla y Portal, 2005: 341). Lo anterior concuerda con lo que De la Torre (2016) dice sobre las fiestas religiosas que no sólo tienen un carácter sacro, sino que además se viven entreveradas con ferias comerciales y celebraciones seculares: música, baile, comidas, cantinas, juegos mecánicos, lotería, jaripeos, carreras de caballos, palenques, etcétera. De esta manera toda la solemnidad de la procesión como la diversión del festejo tradicional se encuentran presentes en las fiestas religiosas (De la Torre, 2016: 246).

La fiesta patronal de la Virgen de Candelaria en Acala puede ser entendida como un conjunto de espacios, contextos, prácticas y actores que expresa relaciones socializadoras, cohesionadoras, identitarias, emotivas, contradictorias y conflictivas entre sus participantes. Además de la presencia de la comida, la música, los juegos mecánicos, los fuegos artificiales, las misas, las peregrinaciones, procesión, los bailes populares, las cantinas, solemnidad, sentidos religiosos y ceremonias, pero a la vez, se entrelaza con la diversión, lo lúdico y lo comercial. De igual manera la fiesta de la Candelaria se desarrolla en distintos escenarios: la iglesia, el atrio, las calles, las casas familiares, el parque central y el lienzo charro los cuales se han convertido en los espacios donde se llevan a cabo ceremonias y actos religiosos y actividades lúdicas. Las juntas de festejos (Grande, Solteras y Solteros), la iglesia parroquial, el Ayuntamiento Municipal y la Asociación Ganadera participan y organizan ciertos aspectos tanto de la fiesta religiosa como de la fiesta lúdico-comercial.

Es por ello, que la fiesta religiosa se vuelve polisémica porque los contenidos y significados no son monolíticos, sino que están en transformación expresada en los múltiples asistentes a la fiesta; desde los asistentes que acuden a la fiesta por los cultos religiosos hasta los que llegan por la diversión que se despliega en la celebración de una imagen religiosa. Tal como nos recuerda Velasco (1982), la fiesta es un complejo contexto donde tienen lugar una intensa interacción social, y un conjunto de actividades y de rituales y una profusa transmisión de mensajes, algunos de ellos trascendentes, otros no tanto, y un desempeño de roles peculiares que no se ejercen en ningún otro momento de la vida comunitaria, y todo parece ser susceptible de una carga afectiva, de una tonalidad emocional, de forma que las gentes y su acción social parecen encontrarse en, y crear, un ambiente inconfundible, el “ambiente de fiesta” (Velasco, 1982: 8).

De tal modo que la fiesta religiosa se convierte en tiempo, espacio y práctica. En cuanto al tiempo porque demarca un momento especial donde las actividades de la vida cotidiana se ven interrumpidas por otras clases de acciones y actividades como ir a misas,

peregrinaciones, procesiones desarrollados en ciertos espacios donde se desenvuelven toda clase de acciones, por ejemplo, el atrio de la iglesia y la iglesia misma, las calles y las casas. Considero que la fiesta religiosa, también, es una práctica de la religiosidad popular donde se expresan creencias, actos de fe y devoción al mismo tiempo que nos recuerda que para la celebración es necesario un cierto tipo de organización social para la logística de la fiesta; en ese sentido, aparecen los especialistas que va desde los mayordomos hasta los propios padres curas quienes se encargan del culto religioso.

Dentro de las múltiples interacciones entre los participantes surgen visiones que contrastan y contradicen otras posiciones y formas de “hacer” y “deber ser” de la fiesta. Por tal motivo, pienso la fiesta de la Virgen de la Candelaria como un espacio de intensas interacciones sociales que producen ciertas discrepancias, relaciones de poder y conflictos entre sus participantes, tal como apunta Pujol (2006) “las fiestas sirven para que afloren las contradicciones y los antagonismos, la arena festiva resulta tan adecuada a fin de contemplar cuáles son las relaciones de poder en una sociedad, cómo interactúan principios ideológicos, concepciones del pasado con proyectos que son, por definición, incompatibles, y que conviven posponiendo su permanente tendencia al enfrentamiento” (Pujol, 2006: 39). Es decir, pensar a la fiesta no como un espacio armónico o como una entidad estática, sino que la puesta es concebir a la fiesta como un espacio de pugnas, de competencias, conflictos y disputas que expresan intereses variados -relacionados o no- entre los participantes que se organizan y celebran la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria en Acala.

1.1.1. La fiesta y el cambio

Las persistencias y continuidades de las fiestas religiosas contrastan con las adaptaciones, transformaciones, re-invenciones y cambios que éstas han venido sufriendo desde hace algunas décadas. Entre los debates que se dan en torno a los cambios y transformaciones de las fiestas religiosas se encuentra la discusión sobre la dicotomía entre lo tradicional *versus* lo moderno. En ese tenor, Ortega (2003) nos dice que “bajo el discurso de la modernidad, se reconoce que el cambio forma parte de su esencia misma, y es visto como la fuerza omnipresente que actúa en su creación. Por el contrario, bajo el discurso de la tradición se niega o minimiza el aporte del cambio para su manifestación y perpetuación en el tiempo, ya que la tradición suele definirse como transmisión, repetición y conservación” (Ortega, 2003: 29). Además, las concepciones de lo tradicional y lo moderno que en apariencia son opuestas

tienden a ser de tipo valorativo, es decir, si los cambios o persistencias son positivos o negativos.

Aquí, se parte de la idea de que las fiestas religiosas tienden a la novedad, la reinvención, los cambios y transformaciones de sus elementos simbólicos, espacios, prácticas y concepciones que están anclados en una raigambre de ideas que permean lo “tradicional” inserta en una dinámica constante de transposición -llámese adopción, adaptación, resignificación, recontextualización- con elementos considerados modernos.

Nuevos contextos están atravesando a las fiestas religiosas las cuales son trastocadas, como el caso de la urbanización (Leal, 2005), el cambio religioso (Rodríguez, 1995), la migración (Hirai, 2009; De la Torre, 2016; Arias, 2016; Rodríguez, 2017) y de los “sentidos” o usos de la fiesta (Arias, 2011, Hirai, 2008), entre otros como la globalización y el capitalismo. Estos contextos reorganizan las lógicas de las fiestas religiosas, por ejemplo, el cambio de fecha de la fiesta para que los migrantes puedan llegar a la misma; sobre las mujeres que están ocupando hoy día puestos dentro del sistema de cargos; el cambio religioso se presenta como una opción para no cumplir con algún cargo público; fiestas dedicadas al ciclo agrícola están siendo alterada por la urbanización y la desagrarización de lo pueblos rurales, etcétera. Aquí, únicamente haremos referencia a un par de ejemplos para ubicar el lector en la discusión.

La urbanización de los pueblos rurales ha impacto de muchas formas a las fiestas religiosas locales porque trastoca lógicas de organización, de sentidos o significados de los rituales como el cambio de agricultores a obreros, transformación en el paisaje festivo como la construcción o mejoramiento de los centros adoratorios, entre otros asuntos. Un ejemplo de lo anterior es el caso de Santa Catarina Acolman, un pueblo conurbano del Estado de México. Ahí, Olivia Leal (2005) ha observado los cambios que ha sufrido las mayordomías por la transformación urbana y el proceso de desagrarización. Por un lado, el reparto agrario dio pie a la conformación de mayordomos-ejidatarios, recordando que unos de los recursos principales en los pueblos rurales ha sido la tierra y, por ende, al ocupar un cargo público se adquiere derechos sobre la tierra, éstos obtuvieron tierras de las ex-haciendas pulqueras en la zona y, por otro, se desvincularon los cargos civiles de los religiosos; con lo cual, en la década de los años cuarenta los cargos de “fiscal” y “limosnero” desaparecieron.

Asimismo, el paulatino cambio del entorno rural a uno urbano, acompañado del crecimiento poblacional, el cambio de uso de suelo, de la actividad productiva -trabajos del campo a actividades relacionados a la ciudad (obrerros en fábricas)- y de los patrones de

organización; la relación entre mayordomo y ejidatario comenzó a desdibujarse. Al mismo tiempo que el origen financiero para la celebración de los ciclos festivos se desplazó de la esfera comunitaria a la individual y familiar, en otros casos sucede a la inversa, sumado a una flexibilización de las normas de participación en el interior de las mayordomías hizo posible que se incorporaran nuevos elementos en la celebración festiva.

Leal (2005: 49) concluye que, los “rasgos ciudadanos y modernos” se han incorporado de forma permanente a toda la estructura global de la mayordomía, sin que aparentemente surjan conflictos o se altere significativamente el núcleo de este sistema.

La antropología ha comenzado a documentar los cambios sufridos por las fiestas religiosas en el contexto de la migración. Los trabajos de Hirai (2008 y 2009), Patricia Arias (2011 y 2016), Renée de la Torre (2016) y María Teresa Rodríguez (2017) nos muestran una serie de cambios, transformación y re-inversiones de las fiestas religiosas en lo referente a la relación fiesta-migración.

Por un lado, se señala la importancia económica que los “hermanos ausentes” (Hirai, 2009) aportan a las fiestas religiosas de sus lugares de origen o de su terruño como dice Hirai. Pues, como lo señala Arias (2016), los migrantes retornaban a sus lugares de origen ya fuese de forma temporal o definitiva para asegurar sus derechos comunitarios como la tierra o ser enterrado en el panteón municipal, ya que a través del retorno el migrante reafirma, con hecho, su voluntad de regreso. Participar en la fiesta era la manera de seguir ejerciendo los derechos de pertenencia y ciudadanía local. Así, el retorno a la fiesta patronal se convirtió en el mejor indicador de la voluntad de un migrante de seguir comprometido con su comunidad y familia, y de esa forma seguir conservando sus derechos como ciudadano local (Arias, 2016: 287). La fiesta también representaba la ocasión ideal para encontrar y escoger pareja, efectuar transacciones económicas: el pago de deudas, la compra de un solar o casas, establecer algún negocio, realizar el matrimonio, estar pendientes de los hijos o de los padres por un tiempo.

Al ser la migración una actividad de gran presencia en algunas poblaciones, el calendario festivo se acomodó a los meses en que los migrantes podían regresar a su lugar de origen, es decir, en los meses de invierno, cuando disminuían los trabajos a los que se dedicaban en “el otro lado”, en especial en las actividades agropecuarias (Arias, *ibídem*). De esa forma es como el migrante restablecía sus relaciones con su comunidad y su familia. Sin embargo, si ya de por sí el proceso migratorio resultaba difícil, con el endurecimiento de las políticas migratorias y una mayor securitización de la frontera, los grandes costos

económicos que genera el retorno, legal o no, al lugar de trabajo, la inestabilidad financiera y laboral, entre otros factores, han afectado la migración de retorno a las fiestas religiosas. El panorama se vuelve difícil para el migrante, ya que si no podía cumplir con algún requerimiento de la comunidad de origen (cumplir con algún cargo en la fiesta, por ejemplo), perdía sus derechos como ciudadano local.

En esos casos, la familia es quien respondía por el migrante, es así que la cuestión normativa de ingreso a los cargos de mayordomos se ha flexibilizado. En ese contexto, otros miembros de la comunidad, antes vedados de la participación pública como las mujeres, comenzaron a incorporarse al sistema de cargos o mayordomías. Aunque, como advierte Arias, la participación directa -es decir, pública- en el sistema de cargos podría ser una evidencia de empoderamiento femenino, las investigaciones recientes apuntan de que se trata de una representación, es decir, de una situación de suplencia para evitar las sanciones negativas que le traería al grupo doméstico el incumplimiento del servicio, pero que no se le otorga poder a la representante (Arias, 2011: 175 y 2016: 309). O, como lo analiza Rodríguez (2017), para el caso de las mujeres nahuas de la sierra Zongolica, Veracruz, en las dinámicas de participación de las mujeres en el sistema de cargos como un fenómeno ligado al proceso migratorio.

Además, algunos migrantes cuestionan los derechos normativos comunitarios y no aceptan participar -y con ello sortear los gastos suntuosos- en el sistema de cargos y en las fiestas. En ocasiones, tanto la familia como los migrantes deciden cambiar de religión para evitar “pagar” el duro peso de desempeñar un cargo dentro del sistema. Con este hecho, también, pueden ser vetados de los derechos que la comunidad confiere a sus ciudadanos, como el derecho a la tierra o a ser enterrados en el panteón municipal.

A pesar de lo antes mencionado, se han buscado otras estrategias para que los migrantes sigan vinculados con el culto y la fiesta religiosa. Por ejemplo, algunas imágenes tienen una ubicuidad (De la Torre, 2016) donde existe una multiplicación o réplicas de una misma imagen para ser transportada a los lugares donde se encuentran los migrantes. Ejemplo de lo anterior es el trabajo de Hirai (2008 y 2009) quien documentó tres réplicas de la Virgen de la Asunción, que se venera en Jalostotitlán, Jalisco en California: una en la iglesia católica de Sacramento; otra que visita constantemente a las familias de Jalostotitlán en el sur de California y otra que se encuentra en Turlock, condado de Stanislaus.

Como se observa, las fiestas religiosas están en un constante reacomodo en este caso por el fenómeno migratorio. La fiesta cambia sus contenidos, sentidos o significados al

convertirse en un espacio de ocio para los migrantes, un espacio para conseguir pareja, un momento para ejercer los derechos como ciudadano local y de reforzar los lazos emocionales y sentimentales con la comunidad, la imagen religiosa y la familia. El cambio propicia una adecuación a las necesidades económicas, políticas, sociales y culturales de las poblaciones que celebran sus imágenes sagradas, es decir, las fiestas no se cierran a las transformaciones que le permiten su sobrevivencia y/o pervivencia, sino que ésta se re-inventa y se re-interpretata.

1.2. La religiosidad popular

¿Por qué pensar en la religiosidad como un concepto para comprender y explicar la fiesta religiosa? Las fiestas religiosas son otros medios para acercarse a lo sagrado, representado, en nuestro caso de estudio, por una imagen religiosa: la Virgen de Candelaria. La fiesta, entre otros aspectos, permite recrear la relación que las personas guardan con sus deidades a través de la veneración de sus imágenes, a las que se rinde culto, se les pide “favores”, se les venera y glorifica; además, la fiesta es el espacio socializador de las emociones, creencias, expresiones de fe y mensajes de tipo religioso entre sus participantes. Pero también, la fiesta nos dice la forma de expresar las formas de concebir, ver y explicar al mundo -una *visión de mundo popular* dice Parker (1993)- de un barrio o pueblo. Pues, la fiesta plasma el vivir lo religioso de, en nuestro caso, un pueblo.

Este “vivir lo religioso” condensado en una fiesta de tipo popular no necesariamente tiene los “modos de expresar y vivir lo religioso” de una institución religiosa como la Iglesia católica porque las fiestas religiosas suelen ser una forma de manifestar un cierto tipo de catolicismo que, algunos pensadores llaman, popular. ¿por qué religión popular y, en su cualidad de, catolicismo popular, qué significa? ¿cómo llegamos a este concepto?

El tema de la religiosidad popular ha generado múltiples debates en torno a su definición conceptual, así como, de la diferenciación de ésta con las religiones institucionalizadas (cristiana, islámica, judaica, etcétera) o lo popular ligado únicamente al catolicismo y, en gran medida, a los indígenas como sucede en el caso mexicano. Además, De la Torre (2012 y 2013), dice que los sociólogos europeos y norteamericanos debaten actualmente dos posturas paradigmáticas: por un lado, están las investigaciones sobre la producción de lo religioso encausado al estudio de las iglesias y las instituciones especializadas. La autora denomina a estos estudios como modelos exclusivistas. Aquí, dice De la Torre, se desarrollan los estudios comparativos sobre modelos de laicidad, es decir de

las relaciones entre el Estado y las iglesias, concentrándose en la descripción y el análisis de los marcos institucionales con fronteras específicas y formas de organización altamente burocratizadas, especializadas y autónomas (De la Torre, 2012: 507).

En segundo lugar, se encuentran las perspectivas inclusivistas y funcionales que buscan descubrir las nuevas formas que adopta lo sagrado -y por ende lo religioso- en la sociedad secular (De la Torre, 2013: 2). Es una concepción moderna o de la modernidad tardía, supone la fragmentación del sentido de la modernidad, lo cual conduce a pensar en dos tendencias que desregularizan el campo religioso: la desinstitucionalización y la individualización (De la Torre, 2012: 507). Así, se apunta que la religión ha salido de las instituciones y ha sufrido un estallido mediante el cual las grandes doctrinas y religiones tradicionales se han desmoronado, y se recomponen en religiosidades a la carta, a saber, en consumos aleatorios, selectivos e individualizados, en los que cada individuo va conformando su propio menú personalizado, tomando prestados elementos provenientes de diferentes marcos tradicionales (Hervieu-Léger, 1996 *apud* De la Torre, 2012: 508). En esta perspectiva se plantea el estudio de los Nuevos Movimientos religiosos (*New Age*, por ejemplo), los sincretismos modernos, sacralización secular, fundamentalismos religiosos, las religiones civiles, los movimientos de renovación dentro de las religiones tradicionales, etcétera (De la Torre, 2013: 2).

Sin embargo, en el caso latinoamericano, como bien apunta Parker (1999), la “religiosidad popular” permite aproximarnos desde otro flanco a la historia cultural latinoamericana, ya que, en la dialéctica de esa oposición semántica entre la religión popular y la religión oficial, descubrimos -dice él- con una mirada crítica, que ya no sólo podemos hablar esquemáticamente de una polaridad homogénea (Parker, 1999: 53). Aunque a veces, como comenta De la Torre (2012), la religiosidad popular es usada como sinónimo de catolicismo popular¹², debe entenderse que se trata de una expresión sincrética del “choque cultural” -escribe De la Torre- entre el catolicismo, introducido por los conquistadores, con

¹² Según González (2011), el término de “catolicismo popular” designa a todo el conjunto de creencias y prácticas, rituales y normatividad, ética, cosmovisión y *ethos* expresados en múltiples sistematizaciones y construcciones culturales, elaboradas desde el modo peculiar de apropiación de lo cristiano de las culturas y grupos vistos, entendidos y administrados como “marginales” desde la cultura oficial y hegemónica. El autor apunta que la marginalidad (en su sentido cultural, social e institucional) es un componente esencial y determinante de esta forma de experiencia cristiana. Por tal motivo, el catolicismo popular se contrapone (en sus prácticas, experiencia religiosa, formas de organización e integración sociocultural) al catolicismo oficial constituido por todo el sistema doctrinal, ritual, ético y organizacional generado y administrado desde la Jerarquía entendida como el centro institucional del poder y las decisiones (González, 2011: 68).

las cosmogonías nativas (indígenas) y posteriormente con las religiones de origen africano que llegaron con el esclavismo negro a América Latina. Por ello un rasgo propio es que floreció con una modalidad sincrética, y por tanto opera como matriz de creencias diversas (De la Torre, 2012: 509-510).

De ese modo, las fiestas religiosas en México son una expresión de ese sincretismo (el catolicismo popular), con raíces indígenas, españolas y africanas (este último en algunos casos)¹³. Como apunta De la Torre (2016), buena parte de ese sincretismo inscrito en la religiosidad popular es observado en el arte sacro, la arquitectura colonial, los rezos, la música, los cantos, el teatro sacro, las danzas rituales, las máscaras de algunas danzas de conquista, la comida, las piñatas, los altares, el arte pirotécnico, los arreglos florales y frutales, la artesanía, bebidas y los trajes típicos que envuelven las fiestas de tipo religiosa en México (De la Torre, 2016: 248-249).

Pero ¿cómo es entendida la religiosidad popular? lo popular, según Parker (2016), en el sentido religioso, no significa de moda o en boga, ni masivo o relacionado a la cultura de medios. Lo popular designa la expresión de fe de las personas ordinarias y la búsqueda de la relación con la divinidad o lo sobrenatural de forma individual y comunitaria -en más de una forma directa y efectiva- en sus vidas diarias. Por lo tanto, la religión popular puede ser entendida como una serie de expresiones religioso-masivo y local donde las personas seculares practican sus rituales heterodoxos y creencias relacionados a un sistema religioso universal (Parker, 2016: 57).

Lo anterior contrasta con lo que Rostas y Droogers (1995) han señalado que, dentro de la religiosidad popular se está en una constante negociación de los procesos de definición y reinterpretación del sentido práctico de la religión, pues, ellos se preguntaron sobre los usos populares que tiene la religión popular. Para estos autores, el concepto de religión popular está ligado a tres acepciones: el primero, alude a la frontera entre la religión oficial y la religión popular, que suele ser muy sutil y, por lo tanto, no debe ser sobrevalorada; ya que en muchos casos existe una sobreposición entre ambas, como consecuencia de influencias mutuas. Es decir, tal como señala San Juan (2010), la religión dominante y la religiosidad popular no son entidades separadas y herméticas entre sí, ya que a lo largo de la historia y en distintos lugares del mundo, la religión oficial y la religiosidad popular han mantenido una

¹³ Véase, por ejemplo, sobre fiestas religiosas de los afroamericanos a Carlos Ruíz (2016), *Las fiestas entre los afrodescendientes de la Costa Chica*.

relación de encuentros y desencuentros. Esta relación ha moldeado los procesos culturales de diversas sociedades, a partir de una dialéctica de la dominación que abarca aspectos económicos, políticos, sociales, ideológicos, culturales y religiosos (San Juan, 2010: 55).

En ese sentido, la fiesta de la Virgen de Candelaria se presenta como la relación de la religión oficial, encarnada en la autoridad eclesiástica de la parroquia católica local y la religiosidad popular, representada por las juntas de festejos. Se trata de una síntesis de ambos tipos de concepciones sobre el mundo simbólico-religioso; por un lado, la religión oficial con sus administradores religiosos marcan -o designan- la forma en que “debe ser” la fiesta (sus significados y contenidos) y, por otro, la religiosidad popular donde se expresan otras formas de interpretar la fiesta, a veces no apegadas a ciertos cánones que indica la religión oficial. Así es como la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria en Acala se encuentra en un “entre medio” de la relación entre la religión oficial y popular, pues, la interrelación entre ambas es innegable y es esa misma relación constante y dinámica donde se presentan distinciones, diferencias, disidencias, conflictos y acuerdos entre los especialistas de ambas partes para llevar a cabo la celebración festiva. Tal como señalan Rostas y Droogers: “una distinción rigurosa entre religión oficial y religión popular crea una imagen más bien estática” (Rostas y Droogers, 1995: 81). Es por ello que, nosotros concebimos a la fiesta de la Candelaria como una síntesis de la relación entre ambas dimensiones (religión oficial y popular) porque es así como podemos apreciar el “ir y venir” -una dinámica constante- de elementos que se condensan en la fiesta misma.

En segundo lugar, y en relación con el primer punto, la religión popular como concepto llama la atención hacia los procesos de redefinición y reinterpretación que están ocurriendo en todas las religiones. Incluso, dicen los autores, aun en los lugares en que el clero tiende a monopolizar la producción de discurso religioso, no se puede obligar a la gente a detener su capacidad humana de buscar y construir sus propios significados (Rostas y Droogers, 1995: 84).

En ese sentido, en la fiesta de la Virgen de Candelaria la dominación de los significados y contenidos de ésta no recaen únicamente en las expresiones de fe de la religión oficial, sino que existe toda una gama de expresiones y modos de vivir y percibir lo religioso. Siendo así, hay expresiones de devoción popular como besar y tocar a la imagen, hablar con ellos, pasar objetos sobre la imagen (¿para adquirir una sacralidad de los objetos?), pasar flores y otras yerbas a la imagen para luego ser frotado en el cuerpo de las personas, vestir a las imágenes religiosas y, sobre todo, tratar a las imágenes religiosas como entes vivos que

tienen gustos y disgustos, por ejemplo, si la fiesta fue celebrada como es de “costumbre” la imagen se sentirá reconfortada, en cambio, si la fiesta no se hizo bien la imagen puede “mostrar” tristeza o enojo. Con lo anterior queremos apuntar que las personas “buscan y construyen sus propios significados” en cuanto a su relación con lo religioso.

En tercer lugar, lo popular alude a las masas y, por ello, lo “popular” no únicamente trata sobre la oposición entre clero y laicos, sino también a una distinción de clase entre la élite y las masas; en ambos casos la religión popular tiene, desde el punto de vista de los líderes religiosos y culturales, menos prestigio. Es decir, como bien apuntan los autores, el concepto de popular se define por las relaciones de poder, puesto que, en algunos casos la religión popular puede ser un instrumento de resistencia, en la misma medida en que la religión oficial puede ser uno de dominación (Rostas y Droogers, 1995: 84).

Las relaciones de poder en la fiesta de la Virgen de Candelaria definen las acciones y estrategias de sus participantes, ya que ellos son los que deciden los elementos que de “costumbre” se realizan en la fiesta y, por otro, la limitación o extirpación de aspectos “tradicionales”. La fiesta, como un espacio de una intensa interacción social, nos permite acercarnos a las confrontaciones, contradicciones y conflictos entre sus participantes, pues, ellos se encargan de definir el “deber ser” de la fiesta. Es por ello que, la definición de ciertos aspectos de la fiesta pasa por amplios procesos de confrontación entre partes, grupos e individuos quienes deciden lo que es “digno” de mostrarse y preservarse.

Por último, las religiones populares tienen una intención práctica para resolver problemas. En caso de la gente de clase baja -dicen los autores- cuando busca significados a menudo mezcla con la religión una búsqueda de soluciones a sus problemas de sobrevivencia. Y es exactamente este uso práctico de la religión oficial el que contribuye a fortalecer el surgimiento de las religiones populares (Rostas y Droogers, *ibídem*).

En este último punto podríamos preguntarnos ¿por qué se celebra a una imagen religiosa como es el caso de la Virgen de Candelaria en Acala? si bien es cierto que, las imágenes religiosas constituyen una parte de la religión oficial (la Iglesia católica), también lo es el uso popular que las personas hacen sobre las mismas imágenes. Hacer fiesta, entonces, significa una apropiación no únicamente de la imagen, sino de los significados y contenidos que envuelven a ésta. Así, se acude a la Virgen de Candelaria para pedir o pagar algún favor otorgado (mandas, exvotos, etcétera) como una muestra de la relación existente entre la eficacia de la imagen para con soluciones prácticas en la vida cotidiana de las personas.

Por tales motivos, la fiesta religiosa se podría considerar como un “entre medio” de la religión oficial y la religiosidad popular, ya que las fiestas pueden ser utilizadas en sus acepciones de oficial y una popular de las mismas. Asimismo, la religiosidad popular se yergue como “entre medio”, como bien apunta De la Torre (2012), porque permite pensar aquellas muestras de religiosidad tanto en su forma masiva como de formas individualizadas de vivir y experimentar lo religioso. Pues, la religiosidad popular genera espacios de socialización y modos de estar juntos.

Entonces ¿por qué pensar a la religiosidad popular como un concepto clave para entender la fiesta religiosa? Regresamos a la pregunta inicial que nos habíamos planteado.

La fiesta religiosa es una práctica no finalizada, no acabada. Por el contrario, se muestra abierta a nuevos elementos que son incorporados, no sin pasar por procesos de tensión y conflicto entre quienes deciden y designan los elementos a incorporarse a la fiesta, des y recontextualizados, apropiados y, posteriormente, practicados a la manera local. Pues, “en los rituales de religiosidad popular (aceptados, tolerados o rechazados por la institución católica) se construyen sentidos colectivos de grupos (pueblos, barrios, asociaciones, sindicatos, comunidades) y por tanto contribuyen a legitimar a las nuevas formas culturales y religiosas, generando cambios en la continuidad” (De la Torre, 2016: 261).

La religiosidad popular, nos permitiría pensar en las relaciones que se tejen entre instituciones opuestas, pero relacionadas, como es el caso de la iglesia parroquial y las juntas de festejos en Acala. Esto es así, porque se considera que la fiesta de la Virgen de Candelaria se define por la intensa interacción entre ambas; pues, en general, la imagen religiosa forma parte de los cultos institucionales católicos. Pero también, la imagen dentro de la fiesta forma parte del dominio de una institución secular: la junta de festejos. De igual manera, la religiosidad popular -como ya lo he comentado anteriormente- es una síntesis entre lo oficial y lo popular, es decir, un espacio “entre medio”.

Repensando la propuesta de De la Torre (2012 y 2013), quien retoma a Hommie Bahbha para explicar el surgimiento de religiosidades populares, la religiosidad representa un “entre-medio”, *in-between*, de la institución y las prácticas culturales, lo ancestral y lo nuevo, lo híbrido y las reinenciones esencializadoras, lo local y lo global, entre lo individual y lo social, la movilidad y lo permanente. Es un espacio umbral de negociación constante donde se tradicionaliza lo emergente, y se construye la vigencia de lo antiguo, donde lo global se enraíza, y las raíces étnicas y nativistas se transnacionalizan (De la Torre, 2012: 518).

Por tanto, la religiosidad nos permitiría adentrarnos a las interacciones de ideas, prácticas y acciones que se desarrollan en la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria en Acala porque uno de los aspectos que, como hemos venido revisando, constituyen a la religiosidad popular. La fiesta de la Candelaria como un espacio “entre-medio” vincula instituciones que están dentro de una estructura festiva, la iglesia parroquial -representada por el padre cura local- y las juntas de festejos -un organismo secular-, presupone las formas de devoción, expresividad y actos de fe acorde a la vivencia individual y colectiva enmarcados en un campo ambivalente entre la religión oficial o institucional y la religiosidad popular, como ya lo hemos descrito párrafos arriba.

1.3. La *performance*: algunas consideraciones

La etimología, del mismo modo que la propia semántica, de la palabra *performance* es heterogénea, y hasta en cierta forma ambigua por los diferentes usos y significados que ésta tiene en diferentes disciplinas. El verbo *parfournir* surgió en Francia en el medievo temprano (como resultado de las relaciones lingüísticas y políticas entre las culturas latinas y germánicas) y significaba “hacer”, “llevar a cabo” o “realiza completamente”. Los normandos que conquistaron a la Inglaterra del siglo XI llevaron consigo este verbo francés que, una vez en Inglaterra, con el paso del tiempo se enriqueció semánticamente al combinarse con la noción de “forma”. Ya para el siglo XVI, con el inglés moderno, apareció el sustantivo *performance*, así como *performer* (persona que realiza el acto), para designar un logro o una ejecución. En el siglo XX el término empezó a ser usado como referencia en campos diversos, entre éstos los deportes, la psicología, la lingüística, el *performance* arte y, finalmente, los estudios de *performance* (Johnson, 2014: 11-12 y 2015: 9).¹⁴

Los estudios de *performance* surgieron en la década de los setenta, trascendiendo hasta los años ochenta, tras una serie de encuentros interdisciplinarios en especial entre la antropología simbólica -fincada en el estudio del ritual- y el teatro, de esos encuentros están los sostenidos entre Richard Schechner, académico y director de teatro, y Víctor Turner un antropólogo social.

Con estos autores encontramos un “giro posmoderno” referente a que hay un distanciamiento del pensamiento espacial y de los modelos ideales de las estructuras

¹⁴ Véase a Johnson (2014) para profundizar más sobre la historia etimológica de la palabra *performance*.

cognitivas y sociales, el “giro posmoderno” se desliza al estudio de los procesos¹⁵ como *performances*. Tal giro implica convertir al espacio en proceso, temporalizarlo, contrario a la espacialización del proceso y del tiempo, la esencia de lo moderno (Turner, 2002: 109, 114). Así, Turner encontró que el proceso social, especialmente en las formas en que las personas resuelven crisis, era *performativo*; de ese modo, comenzó sus exploraciones detalladas sobre las relaciones múltiples y multivocales entre el ritual y el teatro (Schechner, 1987: 7). Pues, las *performances*, particularmente los dramáticos, son las manifestaciones por excelencia del proceso social humano (Turner, 2002: 121).

Por tal motivo, en los trabajos de Turner, Schechner y Goffman -para quien “el mundo es un escenario”- hacen énfasis en el proceso y las cualidades procesales, encontrándose conceptos como: *performance*, jugada, escenificación, trama, acción, correctiva, crisis, cisma y reintegración (Turner, *ibíd.*: 109) como conceptos que tienden a hilar el teatro, el ritual y el drama social en sentido procesual.

Por un lado, Schechner (2000) sugiere atender las prácticas de *performances* desde dos acepciones: prestar atención a las prácticas que *son performances* cuando en una cultura particular, la convención, la costumbre y la tradición dicen que lo son. En cambio, “todo y cualquier cosa puede ser estudiado como *performance*” (Schechner, 2000: 14). Puesto que, para él, los estudios de *performance* son un modo de entender la escena de este mundo complejo, contradictorio y dinámico; partiendo de un método de amplio espectro que pueda ahondar en las actividades humanas -sucesos, conductas- que tienen la cualidad de ser “conducta restaurada” o “conducta practicada dos veces”; es decir, actividades que no se realizan por primera vez sino por segunda vez y *ad infinitum*. En ese sentido, la fiesta de la Virgen de Candelaria podríamos entenderla *como performance* en la acepción de que se trata de una representación ritual donde se llevan a cabo ciertos eventos, acciones y prácticas que han sido realizadas más de una vez; del mismo modo que, la fiesta es una acción o práctica realiza *ad infinitum* por los actores sociales locales.

Este proceso de repetición dice Schechner, de construcción (ausencia de “originalidad” o “espontaneidad”) es la marca distintiva de la *performance*, sean en las artes, en la vida cotidiana, la ceremonia, el ritual o el juego (Schechner, 2000: 12-13). A diferencia

¹⁵ Dichos procesos están impregnados por reglas, estructuras, códigos, costumbres y esquemas, pero también por la presencia de las imperfecciones y vacilaciones, por factores personales, por la inevitable operación de aquellas en situaciones particulares, por el reconocimiento de que la normatividad social es inconsistente y manipulable (Díaz, 2008: 53).

de Schechner, Turner alude que los grandes géneros *performativos* como el ritual, el carnaval, el teatro, el espectáculo poseen en común una estructura temporal que se interdigita de forma constante con características variables, y permite un lugar para la invención espontánea y la improvisación en el curso de cualquier *performance* (Turner, 1987: 26). En suma, siguiendo a Bianciotti y Ortecho (2013: 127), la *performance* no es mera reproducción. Si bien la conducta restaurada vive por fuera de quienes la realizan; por tanto, es transmitida, enseñada y aprendida, es decir, los sujetos desarrollan prácticas y comportamientos ya testeados/experimentados. A la vez, por ser justamente aprendida, puede desaprenderse/desobedecerse/subvertirse: “la conducta restaurada siempre está sujeta a revisión” (Schechner, 2000 *apud* Bianciotti y Ortecho: 2013: 127-128).

En cuanto al ritual, éste es un “*performance* transformador que revela las principales clasificaciones, categorías y contradicciones de los procesos sociales (Turner, 2002: 107), eso quiere decir que, la *performance* y el ritual pueden pensarse como una parcela de la experiencia humana (condensada, repetitiva, escénica, organizada en secuencias temporales y altamente significativa para sus participantes) que tiene la potencialidad de dar cuenta de las formas de organización social de un grupo y de sus relaciones de poder y jerarquías (Bianciotti y Ortecho, 2013: 124). Pero no únicamente se revelan -o se da cuenta de- las formas de organización social y las relaciones de poder, para Turner es en la *performance* donde el hombre se revela a sí mismo. Esto puede ocurrir de dos maneras: el actor puede llegar a conocerse mejor por medio de su actuación o escenificación, o bien, un grupo humano puede conocerse mejor mediante la observación y/o participación en la *performance* generado y representado por otro grupo humano. Así, Turner puntualiza que las *performances* son reflexivas, no sólo en el sentido de que el género *performativo* simplemente “refleja” o “expresa” el sistema social o configuración social, sino que la *performance* es a menudo una crítica, directo o velado, de la vida social de la que surge (Turner, 1987: 22).

De esa manera, en el pensamiento de Turner la *performance* aparece como idea central para entender que los géneros *performativos* son ejemplos vivientes de rituales en/como acción (Schechner, 1987: 7). Los géneros *performativos* se diferencian, para Turner, en: la *performance* social, incluyendo los dramas sociales, y la *performance* cultural. Lo que el autor llama los distintos géneros de la *performance* cultural se derivan constantemente del drama social, puesto que los principales géneros de la *performance* cultural (del ritual al teatro y cine) no sólo se originan en el drama social, sino que también de ahí toman

significado y fuerza (Turner, 2002). En suma, la fuerza de un drama social consiste en que es una secuencia de experiencias que significativamente ejercen su influencia en la forma y función de los géneros del *performance* cultural. Estos géneros imitan (mimesis) la forma procesal del drama social y, en parte, le asignan “significado con base en la reflexividad (Turner, *ibíd.*: 136).

Los dramas sociales¹⁶, según Turner (1974, 1982), son un conjunto de unidades no-armónicas o disonantes del proceso social que surgen en situaciones de conflicto, esto es, cuando la vida social gobernada por normas se ve interrumpidas por ciertos sucesos o eventualidades, y el drama social consta de cuatro fases principales:

- 1) La fase de ruptura o quiebra de las relaciones sociales gobernadas por normas. Surge de una falta deliberada del cumplimiento de alguna norma esencial que regula la interacción entre partes.
- 2) La crisis, segunda fase, puede seguir a la ruptura en la medida que otras personas o grupos tomen partido por, o se opongan a, quien(es) haya(n) provocado la ruptura. Si la quiebra no es aislada al interior de un área limitada de interacción social, existe una tendencia que ésta se extienda al conjunto mayor de relaciones sociales relevantes al que pertenecen las partes en conflicto.
- 3) La tercera fase es la de la acción de reparación, de acción correctiva o de reajuste. Esta fase se caracteriza por la resolución del conflicto desde el consejo personal y la mediación o el árbitro informal hasta la maquinaria jurídica y legal; la resolución incluye la ejecución de un ritual público.
- 4) La fase final consiste ya sea en la reintegración del grupo social alterado o en el reconocimiento social y la legitimación de un cisma irreparable entre las partes contendientes.

Si bien algunos dramas sociales pueden desarrollarse y transitar las cuatro fases, otros pueden desdoblarse solamente en algunas fases y no de forma continua, sino que pueden transitar de una etapa a otra no secuenciada. De acuerdo con Díaz (2014) los dramas sociales son útiles para describir y analizar situaciones conflictivas, no hace suponer que éstas se despliegan ordenadamente, antes bien las arenas y campos se entrecruzan, se exponen

¹⁶ Los dramas sociales no necesariamente se despliegan en un solo campo, de hecho, conforme un conflicto se desarrolla incorpora y sobrepone distintos campos políticos -incluso, desde luego, campos transnacionales-, y el conflicto puede adquirir propiedades emergentes, pues puede involucrar a otros actores, otras relaciones, otras reglas, instituciones, metas, intereses, otros recursos escasos por los que se compite y a los que se busca controlar (Díaz, 2014: 128).

confrontaciones y coaliciones que tienen diversos orígenes y que son de diferente naturaleza, los disidentes y defensores del *statu quo* en un campo no lo son necesariamente en otro (Díaz, 2014: 129-130). Así, el drama social estaría primero en el esquema analítico propuesto por Turner siendo sus características transferibles a otros géneros (Bianciotti y Ortecho, 2013: 124), por ejemplo, rituales, carnavales, fiestas, el teatro.

El otro género *performativo*, la *performance* cultural, fue propuesta por Milton Singer en los años setenta. Para Singer, la *performance* cultural se refiere a las formas en que el contenido cultural de una tradición está organizado y se transmite en ocasiones singulares a través de *medias* específicos (Singer, 1959 apud Díaz, 2008: 37). Sin embargo, el contenido cultural, presumiblemente tradicional que tales *performances* dramatizan, es decir, que exhiben, exponen, muestran elementos culturales como danzas, cantos, rituales, entre otros, no tienen una reificada existencia *a priori*, no están fijados de una vez por todas, son creados, negociados, influidos y entremezclados por diversas ideologías (Díaz, *ibíd.*: 39).

Además, Singer señala que las *performances* tienen un tiempo limitado, o al menos un principio y un final, un programa organizado de actividades, un conjunto de *performers*, una audiencia y un lugar y ocasión de *performance* (Turner, 1987: 23). La fiesta de la Virgen de Candelaria tiene un tiempo limitado de acción, pues inicia en los últimos días de enero y culmina a inicios del mes de febrero de forma anual, contiene un programa organizado de actividades (bailes, quema de juegos artificiales, misas, espectáculos, bailes, danzas, procesiones, etc.), un conjunto de *performers* (juntas de festejos, hombres, mujeres, jóvenes, parroquia local, Ayuntamiento Municipal, etc.), una audiencia conformada por los consumidores y espectadores de la fiesta (los que “aprecian” la muestra festiva), lugares y ocasiones de *performance* (calles, casas, parque central, iglesia y atrio).

Pero las *performances* no deberían verse simplemente como guiones, escenarios, marcadores, instrucciones escénicas u otros modos de diseño, diagramación o guía (Turner, 1987: 24). Más bien, la *performance* está articulada con la creación de la presencia: puede crear y hacer presentes realidades y experiencias suficientemente vívidas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar. Dichas realidades y experiencias están mediadas por nuestras creencias, tramas conceptuales, técnicas corporales, formas de vida, convenciones y expectativas culturales (Díaz, 2008: 40).

Por ende, los estudios de la *performance* se dedicarán a comprender qué hacen (en términos realizativos/*performativos*) y cómo hacen (en términos *performáticos*, al nivel de las palabras y las acciones) los rituales, las *performances* o todos aquellos eventos sociales o

escenas de la vida de un grupo (Bianciotti y Ortecho, 2013: 128). Pero a su vez, algo de ser estudiado como *performance* abarcará un análisis exhaustivo de a) la práctica, b) los productos, c) los actores, d) la situación, en coordenadas de tiempo y espacio, e) el contexto histórico (Mennelli, 2007: 26-27 *apud* Rodríguez, 2014: 82).

Pensar en la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria como *performance* (incluyendo los dos tipos *performativos*: social y cultural) es abrirse a la posibilidad de integrar a la investigación varios aspectos de la vida festiva, es decir, observar la acción festiva. Si la *performance* se trata de una exhibición/muestra ritual donde los distintos usos (como acto solemne, espacio de diversión y entretenimiento, espacio de intercambios -económicos, políticos, culturales, estéricos-, espacio teatral, etc.) de la fiesta nos hace reflexionar que la *performance* de ésta es como una escenificación de la devoción, del culto, de la organización social, las tensiones y conflictos y otros géneros *performativos* como la música, la danza y el baile, el espectáculo.

En un sentido más amplio, la *performance* de la fiesta nos ayudaría a ubicar en la investigación: 1) la práctica festiva, 2) los productos de esa práctica (devoción, culto, ritual, espectáculo, diversión), 3) los actores de la *performance* (juntas de festejos, Ayuntamiento Municipal, parroquia local, Asociación Ganadera, hombres, mujeres y jóvenes), 4) ciertas situaciones como los conflictos (dramas sociales) situados en espacio y tiempo y, 5) el contexto en general en el cual se desarrolla la fiesta de Virgen de Candelaria en Acala, Chiapas. Es decir, la noción de *performance* permite asir la fiesta de la Candelaria a partir de un, como lo dice Schechner, método de amplio espectro que pueda ahondar en las actividades humanas y en la acción ritual; puesto que queremos atender a tres cuestiones: qué se hace, quién hace y cómo hace como ejes analíticos de nuestra investigación.

CAPÍTULO 2. ACALA: UN PUEBLO CON HISTORIA

Introducción

El propósito de este capítulo es ofrecer un panorama contextual del pueblo de Acala y de la región de la que forma parte. El texto está dividido en tres secciones: la primera, trata de dar cuenta del proceso histórico del área chiapaneca en el Valle Central del estado de Chiapas. Acala, es un pueblo de ascendencia chiapaneca y, por ello, considero necesario recuperar ese sustrato histórico para la comprensión sociohistórica y cultural del pueblo. Siendo así, este apartado presenta, *grosso modo*, el origen de los chiapanecas, el territorio, el idioma y la religión, así como el proceso de cambio sufrido por los embates del gobierno colonial.

En la segunda parte, el texto se aproxima a la exposición del pueblo de Acala en términos de ubicación geográfica, economía, religión y cambios ocurridos en la población a finales de los años cincuenta. Un acercamiento a los espacios físicos y sociales con lo que cuenta el pueblo. Parto de un análisis diacrónico para mostrar, entre otras cuestiones, la configuración religiosa, social y económica del pueblo de Acala.

Por último, la tercera parte nos adentra a la comprensión del ciclo ritual-festivo del pueblo, pues, se elaboró un calendario de fiesta anual que permite al lector comprender la noción de “pueblo fiestero”. Con el calendario trató de presentar las formas de organización, actores, rituales, actividades y la vida religiosa y popular de los habitantes de Acala. Tratándose de un calendario extenso, he decido realizar una micro-etnografía de la fiesta del Niño Florero por dos razones: 1) la importancia que tiene esta fiesta para el período en el cual se inserta y, 2) su importancia en la región chiapaneca, como un elemento distintivo de la región.

2.1. Los chiapanecas: apuntes de una historia regional¹⁷

La depresión central del estado de Chiapas, desde épocas prehispánicas, fue asiento de varios grupos lingüísticos, entre ellos mayas, zoque y chiapaneca, que compartían territorios

¹⁷ Sobre la historia de los chiapanecas se han escrito magníficos libros, por tanto, aquí nos limitaremos a sistematizar algunos datos sobresalientes de la cultura de los Chiapa. Sugerimos al lector interesado en el tema, para una mayor profundidad, revisar la bibliografía que aquí se presenta.

(formando algunos señoríos), ecosistemas y relaciones de intercambio (como el tributo, por ejemplo); sus amplias llanuras, su clima cálido y el río Grande o Grijalva que atraviesa sus tierras, la hizo un lugar idóneo para el asiento humano -y motivo de varios conflictos por el dominio de sus tierras las cuales eran altamente cultivables-. Mi interés se centra particularmente en un punto de la depresión, conocido como el Valle Central. En el Valle habitó una de las culturas que ha sido poco estudiada por la antropología social¹⁸ contemporánea: los chiapanecas.

Hoy día, el nombre chiapaneco o chiapaneca engloba a todos los habitantes provenientes del estado de Chiapas¹⁹. Sin embargo, también fue el nombre con que se le conoció aquella “etnia” asentada, como ya dijimos, en el Valle Central. Acala, vocablo proveniente del nahua que significa “Lugar de canoas” o en lengua chiapaneca Nuuyí o Nuyi²⁰, es un pueblo de ascendencia chiapaneca, pues, perteneció cultural y territorialmente a esta etnia junto a los actuales municipios de Chiapa de Corzo, Suchiapa, Chiapilla, Villaflores, Villa Corzo y el extremo occidental de Venustiano Carranza; asimismo, formaron parte los pueblos de Ostuta y Pochutla, ambos extintos en la segunda mitad del siglo XVIII (Navarrete, 1966: 15-17; De Vos, 1990: 26; Ruz y Báez, 2003: 10; Palacios, 2010: 28;) formando así el área chiapaneca (Obara-Saeki, 2010: 14) o la nación de los chiapanecas (Nandayapa: 2007: 8, en Nandayapa y Pérez, 2007) (véase mapa 2.1).

De esos municipios, probablemente sólo Suchiapa y Acala eran asentamientos prehispánicos. Los demás fueron fundados por los frailes dominicos, poco tiempo después de la Conquista. Pero no cabe duda de que el territorio alrededor de estos nuevos pueblos pertenecía a los chiapanecas desde antes. Así lo indican los nombres, en lengua chiapaneca, de los ríos, cerros y valles de la región, y *de apellidos que en la actualidad sobreviven* (De Vos, 1990: 26, cursivas más).

Discrepantes han sido las posturas entre arqueólogos e historiadores sobre el origen de los chiapanecas; para unos éstos provenían de Nicaragua y, para otros, habían migrado

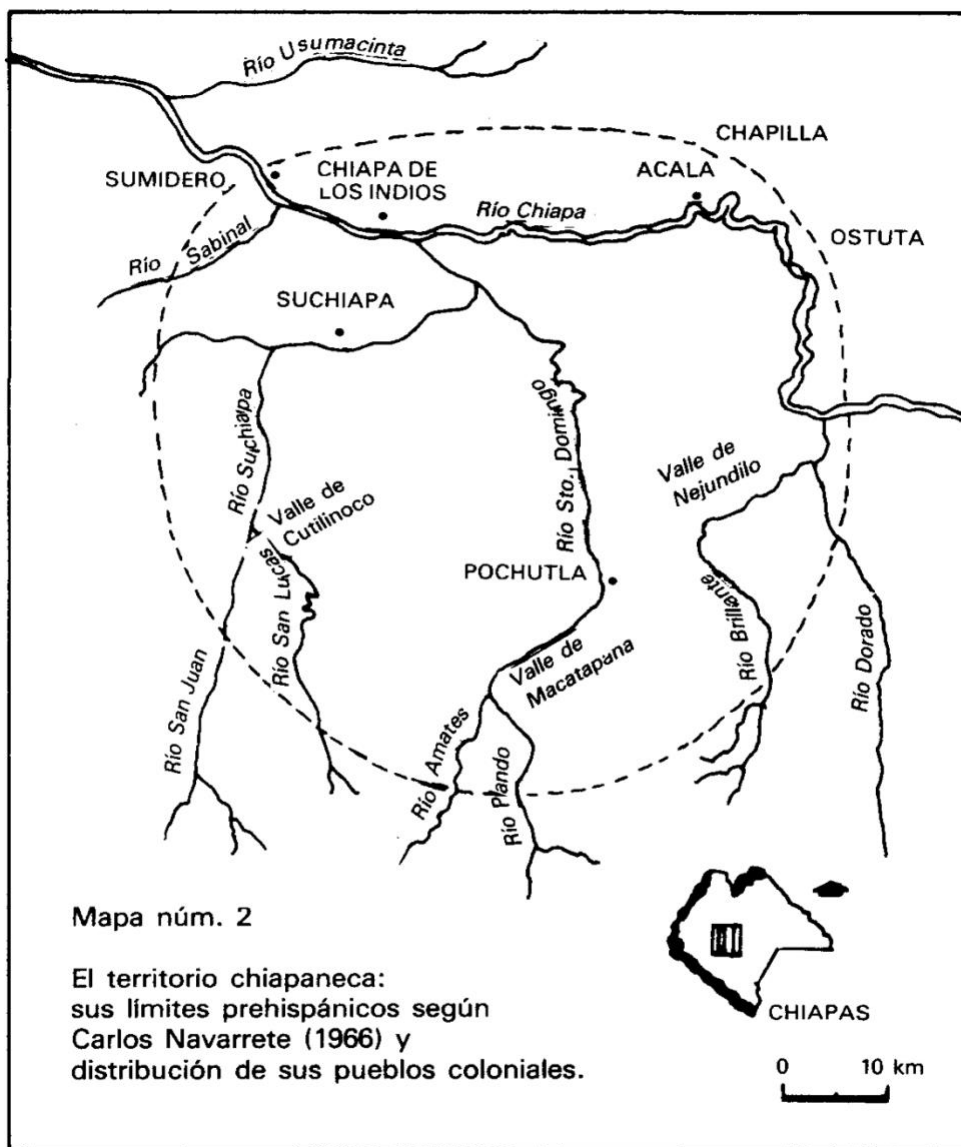
¹⁸ Desde el punto de vista arqueológico, el New World Archaeological Foundation realizó un amplio trabajo en buena parte de la depresión central del estado de Chiapas. Como muestra de ello, el texto de Gareth W. Lowe (1959), titulado *The Chiapas Project (1955-1958), Report of the Field Director* es un breve resumen de los sitios arqueológicos donde se realizó el proyecto, entre ellos, se encuentra el pueblo de Acala.

¹⁹ El nombre Chiapas se derivó de dos poblaciones importantes: la Chiapa de indios (Chiapa de Corzo) y la Chiapa de españoles (San Cristóbal de Las Casas).

²⁰ Que en lengua chiapaneca significa caña (Navarrete, 1966: 41).

desde el altiplano central de México.²¹ A decir de Viqueira²², un grupo de otomangues emprendió un largo viaje desde el centro de México hacia el sur de Centroamérica, pasando por el Soconusco. Uno de estos grupos, conocido como manguo o chorotega, se asentó en los actuales territorios de Nicaragua y Costa Rica. Otro, el chiapaneca, cruzó la Sierra Madre de Chiapas y se adueñó de la parte noroccidental del Valle del Río Grande (desde el Cañón del Sumidero hasta las estribaciones de la Sierra Madre) y tal vez también de los Valles de Jiquipilas (Viqueira, 2002: 113-114).

Mapa 2.1. Territorio chiapaneca y sus límites prehispánicos



Fuente: Jan de Vos, 1990: 27.

²¹ Para una discusión más amplia sobre el tema, puede consultarse el trabajo, ya clásico, de Carlos Navarrete (1966) *The Chiapanec History and Culture*.

²² Según Viqueira, los chiapanecas llegaron al territorio de Chiapas entre el siglo VI y el X de nuestra era (Viqueira, 2002: 288).

Viqueira parece retomar las conclusiones de Jorge A. Vivó (1954) y Jiménez Moreno (1959); para el primero, “el origen de los chiapanecas debe buscarse en las regiones centrales de México y su permanencia en esta región debió ser contemporánea a la de los pueblos más antiguos del propio valle y de otras regiones centrales del país” (Navarrete, 1966: 5). Mientras que, Jiménez Moreno, concluye que la migración chiapaneca formó parte de las sucesivas oleadas migratorias que partieron del centro de México hacia Centroamérica [...] (Navarrete, *Ibidem*).

A su paso, los chiapanecas fundaron otros pueblos de su propia etnia entre ellos Acala²³, desplazando a los zoques de su antiguo asentamiento, más tarde sería Chiapan²⁴ o Napiniaca²⁵ la sede principal de los chiapanecas, formando un poderoso señorío. Pronto los chiapanecas se hicieron de tierras, sojuzgaron a sus vecinos obligándolos a pagar tributos y se apropiaron de caminos comerciales y de comunicación; pues, éstos fueron conocidos por su bravura y acciones bélicas en contra de sus vecinos y a la llegada de los españoles.²⁶ Por tanto no es de extrañar los constantes conflictos que los chiapanecas sostuvieron con sus vecinos, por ejemplo, para el siglo XVI sus vecinos zinacantecos buscando desautorizar la posesión de ciertas tierras vecinas de Totolapa, aseguraron que aquellos provenían “de la Provincia de Nicoya”, mientras que los aludidos contrataron asegurando que era el “barrio de Nicoya” el que se había formado a partir de Chiapa y no a la inversa, pues ellos residían en la provincia desde hacía más de mil años [...] (Ruz y Báez, 2003: 10).

Sobre el idioma, éste no estaba emparentado con ningún otro idioma local, es decir, ni con el zoque ni con el maya (en ninguno de sus variantes). El chiapaneca, una lengua extinta a inicios de las primeras décadas del siglo XX, formó parte del grupo lingüístico otomangue, que incluye varios idiomas hablados en Guerrero y Oaxaca, como el popoluca,

²³ Los chiapanecas antes de asentarse en Chiapan, como su asiento definitivo, había sido precedido por dos anteriores, el primero “en la punta que hacia el río de los Bobos con el río que venía de Totolapa, llamado Agaguicula; y el segundo lugar que ocupó después el pueblo de Acala. Recordando, pues, que en su peregrinación por tierras chiapanecas vinieron del sureste, bajando poco a poco el río Grijalva (De Vos, 1992: 71).

²⁴ Del nahua: agua donde crece la chía; Chiapa de indios en la colonia, Chiapa de Corzo en la actualidad.

²⁵ Del chiapaneca: pueblo grande.

²⁶ Tal fue la impresión de fray Tomás de la Torre, cronista del primer contingente dominico que llegó a la diócesis de Chiapa, a finales de 1544, acompañando al obispo Bartolomé de Las Casas: la gente es muy crecida a maravilla, así hombres como mujeres, que parecen gigantes. Ha sido gente muy belicosa en extremo y hacían guerras y grandes daños a todas estas provincias; desbarataron a Moctezuma y jamás sirvieron a nadie. No tenían cacique, los sacerdotes regían al pueblo [...] (Ruz y Báez, 2003: 12).

el chatino y el tlapaneca (Carpio y Alvares, 2014: 213), el otomí, el zapoteco y el mangué en Nicaragua (Viqueira, 2002: 288).

A la llegada de los dominicos a Chiapas, a finales de 1544, lo primero que se encontraron fue una pluralidad de idiomas en lo que hoy es su territorio. Para llevar a cabo su empresa de evangelización y conversión de los indígenas al cristianismo, los frailes dominicos se vieron obligados a aprender los idiomas locales; algunos dominaban más de dos lenguas locales. Gracias a ellos, en la actualidad, contamos con algunos documentos, en su mayoría sobre el tema religioso, en lengua chiapaneca. El texto de Mario Humberto Ruz y Claudia Báez (2003) intitulado *Las lenguas del Chiapas colonial, volumen tres: lengua chiapaneca*, reúne varios textos en lengua chiapaneca, entre ellos sobresalen: *Arte de la lengua chiapaneca* de Juan de Albornoz y *la doctrina en lengua chiapaneca* de Luis Barrientos, entre otros. También, hay una copia de un documento hecha por Karl Hermann Berendt titulado *Doctrina cristiana en lengua chiapaneca*.²⁷ En un trabajo más actual, Mario Aguilar (1992) publica su *Diccionario de la lengua chiapaneca*. Por los escritos anteriores, tenemos una muestra de cómo era el idioma chiapaneca.

El idioma se fue perdiendo con el proceso de latinización y las constantes caídas demográficas (desde el siglo XVI hasta XIX) de los chiapanecas, sobreviviendo algunas toponimias y apellidos que dan cuenta del idioma. En 1915 Marcos E. Becerra ubicó en Suchiapa, junto con Faustino Símuta (muerto hacia 1920) y Pedro Nucamendi (vivo en 1937), a Manuel Toalá, quien moriría tiempo después, al cual catalogó como “uno de los pocos viejos...poseedores de la lengua de los chiapanecas y de sus interesantes tradiciones...” (Palacios, 2010: 13-14). Con la muerte de la lengua, con ella se fue una forma de concebir, ver y explicar al mundo.

Por otro lado, interesante es la relación que los chiapanecas mantuvieron con el río, pues, de él dependían de su suministro de pescado, las irrigaciones de sus tierras para la agricultura y una fortaleza para la ciudad, Chiapan, ante los ataques enemigos. Su principal diosa fue Nandada, a quien le “habían construido varios templos, entre ellos un pequeño santuario en la boca del cañón que conocemos ahora como El Sumidero” (De Vos, 2001:

²⁷ Pude consultar en el Tozzer Library del Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, en Boston, Massachusetts, los textos: *Doctrina en lengua chañabal, tzoque, tzotzil, chiapaneca y maya; Libro de cuentas de la cofradía del Rosario en el pueblo de Suchiapa desde 1796 hasta 1821 en lengua chiapaneca* de Karl Hermann Berendt; y los textos de Juan Albornoz y Luis Barrientos. Asimismo, el texto de Penagos y Álvarez (2014) *Vocabulario en lengua chiapaneca de fines del siglo XVIII*, recoge más de dos centenares de palabras en lengua chiapaneca.

151). El texto de Carlos Navarrete (1974), nos ilustra con un alegato en contra de algunas personas acusadas de idolatría y hechicería en el pueblo de Chiapa, en 1592 -uno de los interrogados era un canoero del pueblo de Acala- sobre los dioses a quienes los chiapanecas rendían culto. De igual manera, describe el tipo de ritual que se llevaba a cabo para las buenas cosechas.

Sobre Nandadá aprendemos que, era un ídolo que se celebraba y adornaba en las milpas dentro del cerro que parte el río hacia donde caen las cementeras [...], [...] celebraban fiesta al río y al agua cuando comenzaban a caer las lluvias y cuando pasaba la última crecida grande [del río], que entonces se acompañaba de los principales de los demás calpules y llevaban una pareja de gallo y gallina y un perrito y los degollaban echando la sangre al río, como es común hacerlo [...] (Navarrete, 1974: 23)²⁸. Según Navarrete, los chiapanecas también rendían culto al sol, a los cerros, cuevas, ríos y fuentes (por ejemplo, ojos de agua), el culto a la muerte y sobre algunos hechos naturales (como el rayo).

Por lo que, concluye Navarrete, que los chiapanecas tenían tres dioses de gran importancia: Motovo (Matove o Mohotove), Mombovi (Nombobi o Nombo) y Mavití, quienes se disputan los títulos de principal, creador, dios único, etc. y; tres dioses definidos: Nandada (agua), Nuturi (rayo) y Nemi (relacionados con la muerte); y dos nombres sueltos: Nonome y Nombore (Navarrete, *ibíd.*: 41).

No obstante, con la llegada de los españoles conquistadores y frailes dominicos al área chiapaneca la cosmovisión, los sistemas de creencias mágico-religioso, organización, relaciones sociales y el territorio fueron modificados; no sin antes ofrecer múltiples resistencias a los nuevos elementos, algunos apropiados, otros resignificados y otros rechazados. La conquista de los chiapanecas se consolidó en dos entradas militares: la primera entrada militar, fue hecha en 1524 por el capitán Luis Marín y sus indios “amigos”; sin embargo, no sometieron a un control total a los chiapanecas debido a que Marín y su séquito no echaron raíces en el territorio. Posteriormente, en 1528, se produjo una segunda entrada militar hecha por el capitán Diego de Mazariegos quien fundó, en principio, un pueblo de españoles llamado Villa Real en Chiapan. Pero, Mazariegos se enteró de la presencia de otro conquistador en el territorio de Chiapas, Pedro Portocarrero -venido de Guatemala- quien había fundado un asentamiento en las cercanías de Comitán, San Cristóbal de Los Llanos. Por tal motivo, Mazariegos trasladó la Villa Real de Chiapan a la actual San

²⁸ Actualización de la caligrafía mía.

Cristóbal de Las Casas para estar en una mejor posición para disputar el control y el derecho al territorio chiapaneco.²⁹

Con el sometimiento de los chiapanecas al gobierno colonial, se implementó la encomienda³⁰ y, con ella, una serie de abusos hacia la población: el cobro de tributo excesivo, el trabajo forzado y la esclavitud, por mencionar algunos. Además, los chiapanecas padecieron de grandes asolaciones como epidemias y hambrunas que diezmaron la población local, lo cual, según algunos autores (Viqueira, 2002 y Obara-Saeki, 2010), produjo un rápido proceso de ladinización. La sobreexplotación de la población chiapaneca los llevó a rebelarse en dos ocasiones, en 1532 y 1534, en contra de su encomendero Baltasar Guerra de la Vega.

Con las leyes de Indias, los frailes dominicos procuraron, en un primer momento, el bienestar y mejoría de la población india local. Sin embargo, ya para fines del siglo XVI y a lo largo del XVII y XVIII, los dominicos amasaron una gran fortuna proveniente de su casi monopolio pastoral, siendo una carga pesada y un lastre para los indios de Chiapas, pues, se hicieron de grandes estancias y hatos de ganado mayor, haciendas, trapiches, tierras y enormes pagos que hacían los indios por los servicios religiosos. Los dominicos se encargaron de reorganizar el modo de vida de los indios; entre los espacios que mayor alteración sufrieron fueron en la religiosidad comunitaria, la convivencia social, la organización laboral y la relación con la tierra (De Vos, 1994: 65). A través de la reducción se formaron varios pueblos de indios, así nacieron Chiapa de indios, Ostuta, Acala y Pochutla en el área chiapaneca.

La religiosidad de los indios se vio trastocada porque se impuso una nueva religión y con ello una nueva forma de concebir, representar y explicar al mundo. Un éxito fue la introducción de santos patronos a los pueblos para la organización religiosa comunitaria, ya que por medio de los santos se fue estructurando el sistema de fiestas y cargos religiosos en los pueblos de Chiapas. Para el pueblo de Acala, durante toda la colonia se le conoció como San Pablo Acala, debido a que San Pablo Apóstol fue asignado como santo patrón protector y padre del pueblo de Acala.

²⁹ Para una mejor comprensión de la conquista de los chiapanecas, véase De Vos (1990), *La batalla del Sumidero* y De Vos (1992), *Los enredos de Remesal*. En cuanto a la disputa entre Diego de Mazariegos y Pedro Portocarrero, véase Lenkersdorf (1993), *Génesis histórica de Chiapas (1522-1532)* y De Vos (2010b), Cruzar fronteras, camino a Guatemala, en *Caminos del Mayab...*

³⁰ La encomienda continuó funcionando en Chiapa hasta mediados del siglo XVIII, aunque sus beneficiarios ya no eran hidalgos radicados en Ciudad Real, sino vecinos influyentes de la ciudad de Guatemala y miembros de la alta nobleza española (De Vos, 1994: 119).

Asimismo, el gobierno colonial implementó otras instituciones hispanas en los pueblos de indios: el cabildo y la cofradía. La cofradía fue una institución corporativa apropiada por lo indios que funcionó hasta la segunda mitad del siglo XVIII; ésta también funcionó como un espacio de resistencia y reproducción de la religiosidad propia. Así, con la cofradía se financiaban obras pías y públicas, caja de préstamos a particulares y, sobre todo, para sufragar los gastos de las fiestas religiosas. La cofradía del Rosario fue una de las más extendidas en Chiapas, propia de la influencia de los frailes dominicos. En el capítulo tercero, veremos el ejemplo de la cofradía del Rosario en Acala que celebraba y sufragaba la fiesta de la Virgen de la Candelaria, tema de nuestra investigación.

2.2. Un acercamiento al pueblo de Acala

Acala, cabecera del municipio con el mismo nombre, fue un asentamiento prehispánico y uno de los pueblos importantes de los chiapanecas. Entre barrancas y lomeríos se encuentra ubicado el municipio de Acala el cual colinda al norte con los municipios de Zinacantán y Chiapa de Corzo, al noreste con San Lucas y Chiapilla, al sureste con Venustiano Carranza y Totolapa y al oeste con Chiapa de Corzo y Emiliano Zapata³¹ (municipio de reciente creación) (véase mapa 2.2).

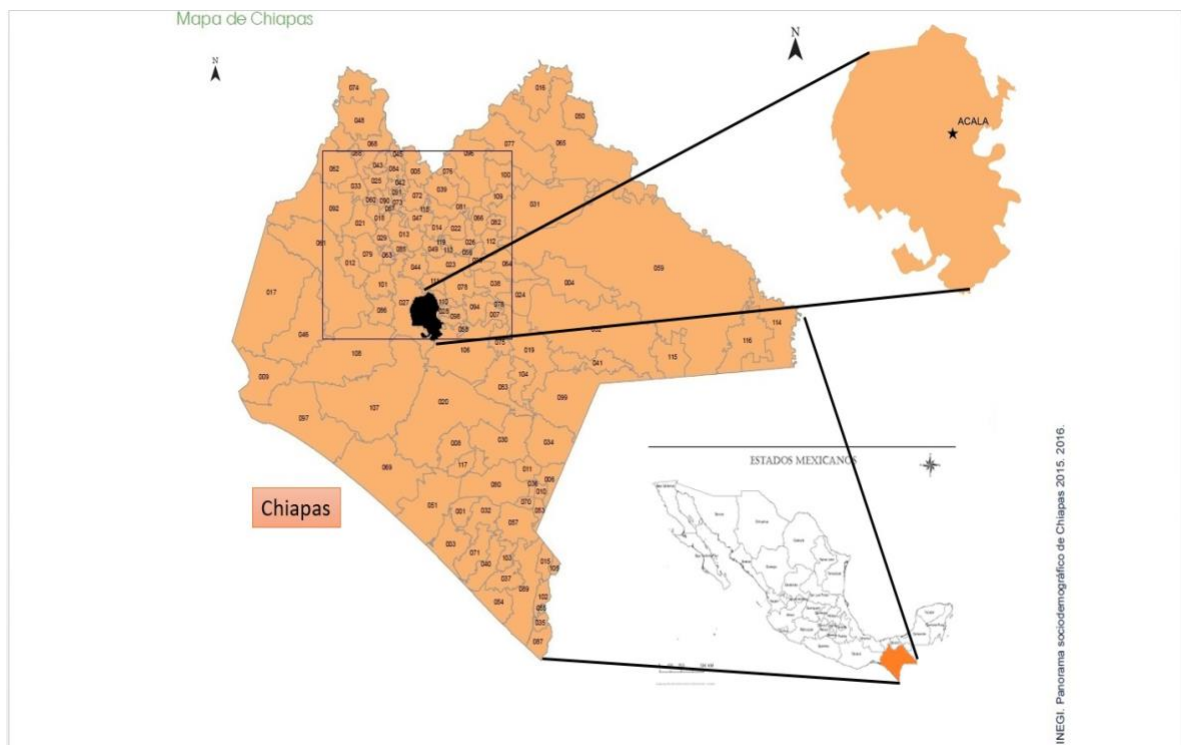
El municipio se localiza a 410 msnm, con un clima cálido subhúmedo con lluvias en verano. Los principales centros de población del municipio son Acala, cabecera y centro urbano municipal, lugar donde llevé a cabo la investigación, Adolfo López Mateos, Luis Echeverría, Unión Buenavista y Nuevo Vicente Guerrero “Chichonal” (poblado formado a partir del asentamiento de los zoques desplazados por la erupción del volcán Chichonal en 1982). Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en el 2015, el municipio de Acala contaba con una población total de 31, 424 habitantes: 15,338 hombres y 16, 036 mujeres; el 9.65% habla una lengua indígena (el tsotsil y/o el zoque) y el 10.49% se asume como tal (INEGI, 2016).

Del pueblo de Acala, tenemos noticias hasta la llegada de los frailes dominicos, es muy probable que Acala haya sido reducido a poblado por los mismos. Con el establecimiento de la Orden de Predicadores en la Diócesis de Chiapas -recordando que

³¹ Anteriormente, Emiliano Zapara fue parte del municipio de Acala, llamado 20 de noviembre, pero el 14 de noviembre de 2011, la LXIV Legislatura del Congreso del Estado aprobó la creación del 20 de noviembre como un nuevo municipio bajo el nombre de Emiliano Zapata. <http://www.chiapas.gob.mx/gobierno-municipales/emiliano-zapata>

Chiapas perteneció a la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala- éstos establecieron varios conventos en Chiapas: el primer convento dominico fue erigido en 1546 en Zinacantán (pueblo tsotsil), el cual fue trasladada al año siguiente a Ciudad Real. Copanaguastla (pueblo tseltal) fue la segunda sede dominica a partir de 1557; para 1564 la Orden de los Predicadores envió dos religiosos a la provincia de los zoques, unos seis años después se erigió otro convento en Tecpatán (pueblo zoque). En 1576, otros dos conventos más fueron erigidos el de Chiapa de Indios (pueblo chiapaneca) y el de Comitán (pueblo tojolabal) (Viqueira, 2017: 53-154). Además de otras guardianías, doctrinas y beneficios.

Mapa 2.2. Ubicación geográfica de Acala



Fuente: elaborado por José Juan Olvera

Acala, formó parte del convento de Chiapa siendo cabecera de parroquia en 1665, del cual dependían sus anexos: Chiapilla y Ostuta. Para 1760 comenzó el proceso de secularización de las doctrinas que estaban en manos de dominicos y franciscanos; el obispo fray Juan Manuel García de Vargas y Rivera (1770-1774) procuró dicho proceso, en su administración se secularizaron casi todas las parroquias en la depresión central, entre ellas la de Acala (Viqueira, ibíd.: 169-172). Por tal motivo, la parroquia de Acala fue otorgada al clero secular en los años de 1776, en 1778 -junto a Chiapilla y las fincas de Alfaro y Nandamujú- y en 1811 (Flores, 1985: 104-113). De la presencia de los dominicos en Acala, sólo queda las

ruinas del templo del siglo XVII, además de una escultura de la Virgen de Candelaria, probablemente del siglo XVIII (Pulido, 2000: 163).

Por otro lado, Acala dependía jurídicamente de la subdelegación de los Llanos a principios del siglo XIX (1807); debido a una petición del pueblo de San Lucas se formó una subdelegación independiente de los Llanos que controlaría a Chiapilla, Totolapa, San Lucas y Acala. [...] posteriormente se unió al Partido de los Llanos³², pero se siguió insistiendo en que Acala fuera una sola subdelegación, argumentando para ello el territorio, la ubicación y la calidad y cantidad de su producción; por tal razón, fueron tierras muy codiciadas en la Colonia y el siglo XIX (Pulido, *ibíd.*: 164). La producción del pueblo de Acala se vio reflejada en las numerosas haciendas -Alfaro, Nandamujú, Nichí, Herradura, Nandayapa y otros más- que fueron parte importante para la economía local y eclesiástica.

Asimismo, durante la Revolución, Acala resintió la rivalidad entre los de San Cristóbal y Tuxtla. Por una serie de imposiciones de gobernadores los finqueros alteños se inconformaron y nombraron a su propio gobernador, lo que ocasionó un doble gobierno en el estado. El ejército alteño estaba encabezado por el líder tzotzil Jacinto Pérez “pajarito” quien era aliado de los finqueros. Por lo que, para 1911 se dieron varios enfrentamientos entre tuxtlecos y sancristobalenses. Como resultado la cabecera de Acala resultó incendiada, saqueada y con algunas muertes en su población (Robles, et. al., 1988a: 81-84).³³

Pero Acala, por su ubicación geográfica tuvo un lugar privilegiado en el desarrollo económico de la depresión central, formó parte del Camino Real que unía el altiplano de Guatemala con la costa del Golfo de México, que seguían el curso del Río Grande o Grijalva, y que tuvo su momento de esplendor en los siglos XVI y XVII (Viqueira, 2002: 111), lo que en un primer momento le valió el florecimiento de haciendas, la cría de animal de tiro y el comercio por el río Grijalva. Sin embargo, el florecimiento económico se vio opacado, en muchas ocasiones, por la asolación de enfermedades, plagas, epidemias, malas cosechas y hambrunas que caracterizaron todo el siglo XVII y XVIII en la depresión, lo cual mermó a la población local y regional.

A pesar de ello, sus tierras siguieron floreciendo con la producción algodonera, valiéndole su nombre a una variedad de algodón muy solicitado a nivel internacional, en la

³² Para mayor profundidad, véase a Robles et. al. (1988a), *Época independiente-Siglo XIX*, pp. 63-71 en *Acala, un pueblo y un municipio de Chiapas*.

³³ Luis Espinosa (1980 [1912]), en *Rastros de sangre*, nos ofrece una descripción más detallada de los sucesos ocurridos el 21 de septiembre y 4 de octubre con la entrada y enfrentamiento entre los “rebeldes chamulas” y un destacamento militar en la cabecera del pueblo de Acala, pp. 70-77.

actualidad la producción de esta fibra en el municipio es nula. A la par se llegaron a producir importantes cantidades de anís, añil, copal, ixtle, almidón y grana cochinilla (Robles, et. al., 1988a: 110).

Para la segunda mitad del siglo XX, el pueblo de Acala sufrió varias transformaciones, desde finales de los años cincuenta entró en un proceso de “modernización”. Así, la construcción, por medio de tequio, del tramo carretero Chiapa de Corzo-Acala en 1958, permitió una mayor fluidez y movilidad humana, animal y de mercancías, ya que antes de la construcción de la carretera, el mismo trayecto Chiapa-Acala, era hecho en canoas, atravesando las aguas del río Grande lo que demoraba tiempo y pérdidas humanas al volcarse las canoas. Para 1966 se introdujo la luz eléctrica en el pueblo, un evento que conmocionó a los pobladores (Nandayapa y Pérez, 2007).

Uno de los acontecimientos que, desde mi punto de vista, cambió la vida social y ambiental del pueblo de Acala fue la construcción de la presa hidroeléctrica La Angostura en 1977. Por un lado, la construcción de la presa hizo posible un mayor auge económico en el pueblo, por la cercanía que éste tiene con la presa, transformó la vida laboral de los pobladores ya que transitaron de ser campesinos a obreros; y este hecho marcaría, desde los años setenta, las migraciones de acaltecos por todo el estado, en un primer momento, por la construcción de otra presa hidroeléctricas como Peñitas (1987) en el municipio de Ostucán. Para los noventa, las olas migratorias acaltecas se dirigieron a estados como Jalisco, Sinaloa, Quintana Roo y la Ciudad de México para trabajar en las obras de construcción. Otros más, se aventuraron a cruzar la frontera y laborar en los Estados Unidos.

Por otro lado, el impacto que tuvo la construcción de la hidroeléctrica en el medio ambiente no fue menor. Por ejemplo, con el cambio del cauce del río las vegas y sementeras donde se sembraba y cosecha se modificaron por la regulación del agua del río, lo que afectó directamente a la agricultura y la forma de vida del pueblo. Asimismo, la desaparición de especies de animales como piguas o langostinos, cocodrilos, peces de gran tamaño, perros de agua o nutrias, aves, etcétera, y plantas (arboles de gran tamaño) que constituían parte del ecosistema y que ahora son recordados por las personas mayores quienes solían bañar, beber, lavar ropa y usar el agua del río Grande en su vida cotidiana.

Con los anteriores eventos, el pueblo fue transformándose de uno rural a uno semiurbano. El crecimiento demográfico y la expansión urbana del pueblo, demanda una mayor atención de servicios públicos, centros de trabajo y recreación.

La cabecera municipal de mismo nombre, Acala, se ubica en el margen derecho del río Grijalva con una población de 18,525 habitantes (CEIEG, 2010). En este lugar llevé a cabo mi empresa investigativa sobre la fiesta patronal de la Virgen de la Candelaria. El pueblo comprende los siguientes barrios: San José, Candelaria, San Pablo, Santa Isabel, Guadalupe, 12 de diciembre, Cruz Misión (alto y bajo), Salomón González Blanco (Barrio Nuevo), San Pedro, San Isidro, Santa Lucía, además del fraccionamiento Dr. Manuel Velasco Suárez (“Las casitas”), Albores Guillen, El Rosarito y El Rosario, y otros de reciente creación. Cada barrio cuenta con su fiesta a un santo o una virgen patronal en particular.

Entre las principales actividades económicas del pueblo se encuentran la agricultura, la apicultura, la ganadería, la pesca y la fruticultura, además de la migración interregional e interestatal. En el mercado de la cabecera municipal se pueden encontrar los productos del campo como frutas, verduras y legumbres, carne de res, cerdo, gallina y pescado, además de otros productos provenientes de la apicultura. Además, desde hace algunas décadas, la producción frutícola de distintos tipos y variedades de mangos y jocote (*spondias purpurea*) ha abaratado el mercado local, estatal y nacional, así nos dejan ver los numerosos centros de recolección local, los llamados “coyotes” o intermediarios, y los camiones y *trailers* cargados de estos productos. También, el transporte público local y foráneo forman parte de la economía de las familias del pueblo.

La cabecera municipal cuenta con los servicios de luz eléctrica y alumbrado público, drenaje, agua entubada, alcantarillado, mercado público, rastro municipal, oficina postal y parque central; además de la concentración de poderes judiciales, pues, es en la cabecera donde se hacen todos los trámites burocráticos.

Con la urbanización del pueblo se han creado bancos y financieras -Banco Azteca, Bansefi, Te Creemos Banco y cajero automático BANORTE- para las remesas que algunos migrantes mandan a sus familiares. Un fenómeno aunado al anterior es la percepción y cambio del espacio habitacional, las casas pasaron de ser construcción de adobe y teja a materiales de block y techos de concreto. Pero también, las migraciones a las ciudades del estado, sobre todo a Tuxtla Gutiérrez, por parte de los estudiantes, ha cambiado los estilos y gustos por la música, la vestimenta, los espacios y modos de socialización y esparcimiento, entre otros más.

Así, en el pueblo se abrió un centro comercial, conocido como Los Portales, como un espacio de diversión y ocio para el público en general, sus tiendas, café, el internet, gimnasio y agencias de viaje forman parte del edificio. De igual modo, la empresa “Bodega” ha abierto

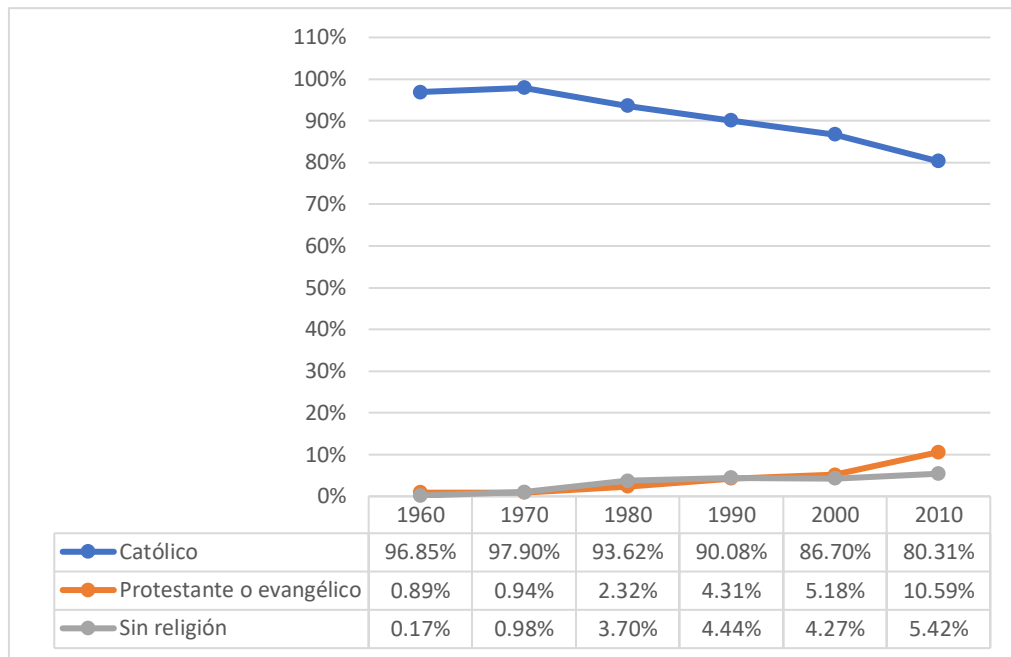
sus puertas al público generando algunos empleos para los jóvenes. Los jóvenes, niños y adultos suelen acudir a los centros deportivos de la localidad entre ellos se encuentran un centro deportivo, un estadio de fútbol y una cancha de fútbol rápido, además de otros campos llaneros. En la cabecera municipal se encuentran instalados todos los niveles educativos: preescolar, primarias estatales y federales, secundaria técnica, telesecundaria, preparatoria, preparatoria técnica, universidad privada y a distancia; a pesar de contar con estas instancias, existe un rezago académico, porque entre mayor es el grado académico menor el número de los estudiantes que pueden acceder a niveles más altos de educación.

En la actualidad, el campo religioso de Acala es diverso, ya la religión católica no representa la única opción religiosa para los habitantes (así nos demuestra la gráfica 1.1). La aparición de otras opciones religiosas en el pueblo va en aumento, además de las constantes campañas de evangelización de grupos religiosos no católicas que se llevan a cabo en el parque central; son una muestra, de cómo se ha ido configurando el campo religioso en la localidad. Por tanto, podemos encontrar desde iglesias evangélicas, adventistas y pentecostales hasta los llamados mormones; entre algunas opciones se encuentran, el templo de los Santos de los Últimos Días, La Columna de Dios y Ministerio “El Rey en Gloria”; así también, numerosas casas que sirven como puntos de culto. Cada uno de ellos con su propia forma de predicar, evangelizar y hacer actos proselitistas en el pueblo. A pesar de ello, existe una gran parte de la población local volcada a un catolicismo popular con la adoración de santos y vírgenes, con fiestas religiosas en casas, barrios y el pueblo en general.

Como se puede apreciar en la gráfica, las iglesias de corte protestantes o evangélicas (de acuerdo a la agrupación del INEGI) han tenido un avance considerable en las últimas décadas. Por ejemplo, del año 2000 al 2010 tuvo un incremento de más del 5%. Aunque cabe considerar que, a pesar de que la religión católica parece tener un retroceso ¿de qué tipo de religión católica se habla?, ¿cómo ha impactado el cambio religioso a la fiesta patronal de la Virgen de la Candelaria? Sin pretender dar una respuesta definitiva a estas preguntas, ya que no forman parte directa de nuestra investigación, podemos indicar que hay diversos factores que pueden influir en la “medición” de la religión; entre ellos, una desintitucionalización de la fe y creencia de lo católico, pues en frases como “soy católico a mi manera”, “si soy

católico, pero no voy a la iglesia”, entre otros, se muestra otras formas de percibir la religión de manera local.

Gráfica 2.1. Evolución de la afiliación religiosa en Acala



Fuente: elaboración propia a partir del INEGI, Censos y conteos de población y vivienda 1960, 1970, 1980, 1990, 2000 y 2010.

La fiesta patronal de la Virgen de la Candelaria no parece resentir, a simple vista, los cambios religiosos de los pobladores del municipio. Tal como me expresaron algunas personas: “a pesar de que, si hay cambio religioso, la fiesta cambia de sentido para los hermanos ‘desviados’, ya que éstos aprovechan el momento para hacer sus ventas. Aunque sí, éstos no cooperan para la fiesta”. Es decir, hay una re-significación de la fiesta por parte de los conversos, tal vez, el significado religioso-sagrado se ha modificado a uno económico-comercial.

Por último, quisiera mencionar el hecho ocurrido el 7 de septiembre del 2017. Ese día, la tierra se movió, pues, un sismo de 8.2 de magnitud había sacudido a Chiapas y a Oaxaca por la noche. Algunos estragos causados por dicho sismo fueron daños en casas-habitación, el derrumbe de bardas en casas y escuelas, paredes cuarteadas y gran miedo y conmoción en el pueblo, el cierre de iglesias y escuelas a todos los niveles. Uno de los daños más significativos fue la iglesia de San Pablo Apóstol, la fachada de la parte lateral se hundió en la pared, ventanas y techos destrozados. Por fortuna, dicen las personas, ninguna imagen resultó con algún daño dentro de la iglesia; las voces populares cuentan que “San José cayó

al piso, pero no se rompió, San Pablo quedó mirando hacia su pueblo y no se cayó del altar mayor y la Virgen de Candelaria tenía abrazado a su niño”.

2.3. Acala: un pueblo fiestero

Lo positivo era ver fijado en las principales paredes del pueblo y de las comunidades aledañas esos papelones (programas de festejo) con dibujos de sirenas guitarreras, máscaras, gallos, toros y capotes, marca de licor o cerveza, sombreros charros, flores, globos, todos enmarcando la convocatoria e invitación a las fiestas.

Ángel Robles Ramírez, *Retablo perdido*

En los pueblos de Chiapas, existen fiestas religiosas que son un todo con la comida, las máscaras, los rituales, las danzas, plegarias, la organización social, los conflictos y relaciones de poder desbordados en distintas formas, imágenes, colores y sabores, lo lúdico con lo religioso, lo profano con lo sagrado, lo privado con lo público que dan un “ambiente” inconfundible de fiesta. Las celebraciones de tipo religioso-ritual en Chiapas se encuentran relacionadas con un amplio calendario festivo-ritual derivado del ciclo agrícola.

Sobre la relación del sistema de fiestas con el ciclo agrícola en el pueblo de Acala, Manuel Hidalgo (1991) dice que, existen dos periodos anuales de fiesta: el primero es en invierno, cuando la cosecha del maíz y frijol se acaban de levantar o se está cosechando. Es la época en que la gente cuenta con el dinero y el tiempo suficiente para dedicarse a los festejos. Él identifica este primer periodo como las fiestas de la abundancia y se celebran de diciembre a febrero anualmente. Aquí quedan comprendidas las fiestas de Guadalupe y Santa Lucía, la peregrinación de los floreros, varias “nacidas” de Niño Dios, la fiesta del patrón San Pablo Apóstol y la feria de la Candelaria.

Mientras que, el segundo periodo es el de primavera y comprende la Semana Santa, las fiestas de la Santa Cruz, San Isidro, San Antonio de Padua, Padre Eterno o Santísima Trinidad y Corpus Christi. Estas fiestas parecen estar relacionadas con la necesidad de la lluvia y la petición de la fertilidad de la tierra; es tiempo de siembra de maíz y frijol y la cosecha de frutas de primavera (Hidalgo, 1991: 116-117).

Desde mi punto de vista, el sistema festivo en Acala se ha ido aumentando con la aparición de nuevos centros poblacionales: colonias, barrios y fraccionamientos. Pues, la herencia de los dominicos parece seguir vigente: asignar un santo -o imagen- titular como protector de una nueva población. La expansión de la mancha urbana del pueblo ha creado nuevos centros poblacionales y, con ello, la aparición de nuevas fiestas en el pueblo. De los

casos más recientes, tenemos la creación de la colonia El Rosario (con una mayoría de población tsotsil zinacanteca) que adoptó a la Virgen de la misma advocación como su santa protectora. La identificación del barrio con una imagen titular conlleva, en muchas ocasiones, a la construcción identitaria de sus pobladores, pues, de alguna manera demarca el territorio, afianza relaciones sociales locales y, hasta en cierto sentido, la imagen suele ser cohesionadora del barrio y de identidad.

También, puedo identificar una jerarquización de santos, tal como pasa en varias comunidades indígenas en Chiapas, donde se tiene uno o varios santos mayores y uno o varios santos menores. Para el caso de Acala, las fiestas mayores -es decir, los santos mayores- son: El Niño Florero, San Pablo Apóstol y la Virgen de la Candelaria; seguido de otros santos menores como San Pedro, San Isidro Labrador, Santa Lucía, Santa Cecilia, entre otros. Éstos últimos son santos menores en el pueblo, ya que son barriales a diferencia de los primeros que son comunitarios o “del pueblo”; pero eso no quiere decir que la organización, la demanda y el sacrificio que conlleva realizar una fiesta religiosa barrial sea menor.

El cuadro siguiente muestra el ciclo anual de fiestas religiosas de Acala, que involucra distintas formas de organización, espacios y actividades.

Cuadro 2.1. Calendario religioso anual de Acala

Fiesta/imagen	Alcance	Organización	Actividades
Santos Reyes (6 de enero)	Comunitario	Padrino	Misa solemne; se regalan juguetes a los niños.
San Pablo Apóstol (santo patrono) (del 23 al 25 de enero -se celebra la conversión de Saulo al cristianismo-)	Comunitario	Juntas de festejos (grande, solteras y solteros)	Es una de las fiestas mayores. Se inicia con el acarreo de enramas donados por los distintos barrios. Seguido de peregrinaciones, misas, quemas de juegos artificiales, toreadas, eventos culturales y conciertos masivos. El 25 de enero es la procesión mayor llamada “paseo”.
Virgen de Candelaria (santa patrona) (31 de enero al 2 de febrero)	Comunitario	Juntas de festejos (grande, solteras y solteros)	Es una de las fiestas mayores. Se inicia con el acarreo de enramas donados por los distintos barrios. Continuado por misas, peregrinaciones, quema de juegos artificiales, toreadas, charreadas, adorno floral en la entrada de la iglesia (por la localidad de Santa Rosa), eventos culturales y conciertos masivos. El día 2 de febrero es

				la procesión de la imagen por las calles del pueblo, llamado "paseo". Bendición de Niños Dios.
Semana Santa (marzo-abril -fecha variable-)	Comunitario	Congregaciones y legionarias. Priostes o padrinos		El viernes de Dolores se acostumbra a lavar la ropa de las imágenes de Cristo Crucificado, la Virgen de Dolores, San Juan, Santa Marta y Santa Magdalena en el río Nandayusi. El martes santo se traslada en procesión la ropa de la casa del prioste al templo parroquial.
Santa Cruz (3 de mayo)	Barrial	Junta de festejos		Se realiza acarreo de enrramos, toreadas, novena de rezos y peregrinaciones, bailes populares.
San Isidro (15 de mayo)	Barrial	Junta de festejos		Acarreos de enrramos de distintos barrios, novena de rezos y el día 15 se adornan carretas para un desfile por las calles hacia la ermita de San Isidro; donde van vestidos niños y niñas con atuendos al modo zinacanteco. Participan campesinos y personas del municipio de Zinacantán.
Padre Eterno, Santísima Trinidad y Corpus Christi (Todo el mes de junio)	Casas particulares/ Comunitario	Familias devotos	y	Novenas de rezos en casas particulares, misa especial en el templo parroquial. Importante es la danza del calalá y el tigre en el ritual del "palo encebado".
San Antonio de Padua (13 de junio)	Casas particulares	Familias devotos	y	Lo mismo que el anterior.
San Pedro Mártir (29 de junio)	Barrial	Junta de festejos		Se realizan acarreos de enrramos de los distintos barrios al templo de San Pedro, toreadas y bailes populares. No hay "paseo".
Santa Isabel (6 al 8 de julio)	Barrial	Juntas festejos	de	Acarreos de enrramos de los distintos barrios, toreadas y bailes populares. El 8 de julio se hace la procesión de la imagen por las calles del pueblo.
Bajada de las imágenes (San Pablo y La Virgen de la Candelaria) (31 de julio al 2 de agosto)	Comunitario	Juntas festejos	de	Se bajan las imágenes del altar mayor del templo parroquial a un recinto menor. Los mayores mencionan que este ritual se realiza en representación de la petición de la lluvia, en los años cuarenta hubo una gran sequía

en el pueblo. Es una muestra de lo que será las fiestas de los patrones del pueblo.

Virgen del Rosario (5 al 7 de octubre)	Barrial	Junta de festejos		Se realiza acarreo de enrramos de algunos barrios y casas particulares (obsequios), misas y novena, baile público y procesión de la imagen por las calles del pueblo el día 7 de octubre.
San Judas Tadeo (28 de octubre)	Casas particulares	Familias devotos	y	En las casas particulares hay rezos. Una de las actividades implementadas en el 2017 fue la danza del tigre y el calalá para el “palo encebado”, en otra casa hubo por la noche un baile masivo popular.
Día de muertos (1 y 2 de octubre)	Panteón municipal	Comunitario		El 31 de octubre se vela por la noche en espera de las almas de los infantes muertos. Llegan el 1 de noviembre al medio día. Ese mismo día se hace velación para esperar a las almas de los adultos muertos. Llegan el 2 de noviembre al mediodía. Celebración en el panteón municipal (vendimias, música, misas y rezos particulares). Por la noche los niños salen a pedir dulces o “calabacita”.
Santa Cecilia (20 al 22 de noviembre)	Barrial	Juntas festejos	de	Acarreo de enrramos donado por algunos barrios, bailes populares, se reparte pozol, misa y, especialmente, la participación de músicos ya que se trata de la patrona de los músicos. El 22 de noviembre es la procesión de la imagen por las calles del pueblo.
Virgen de Guadalupe (10 al 12 de diciembre)	Barrial/casas particulares	Juntas festejos	de	En el transcurso de los tres días, varios peregrinos visitan la ermita de la Virgen de Guadalupe. Hay acarreos de enrramos, misas, bailes populares y toreadas (para el 2017 ya que antes no existía ruedo). En varias casas particulares del pueblo se llevan a cabo rezos en honor a la Virgen el día 12 de diciembre. Ese mismo día, se realiza la procesión de la imagen por las calles del pueblo. Para el 2017,

Santa Lucía (11 al 13 de diciembre)	Barrial	Junta de festejos	se llevó a cabo la danza del tigre y el calalá en el “palo encebado”. Acarreo de enrramos de barrios, bailes populares, misa, se reparte pozol y procesión de la imagen el día 13 de diciembre por las calles del pueblo.
Niño Dios y Niño Florero (15 de diciembre al 1 de enero)	Comunitario	Comisionados y priostes (padrinos)	Celebración a la infancia de Jesús. El ritual de los floreros consiste en el corte de flores en los Altos de Chiapas para hacer el pesebre donde nacerá el Niño Dios (en la iglesia) y el Niño Florero (en la casa del padrino). El 24 de diciembre es el paseo de la “casita” (pesebre) y se coloca en la iglesia parroquial; nacimiento del Niño Dios. El 25, se hace lo mismo con la diferencia que el Niño Florero nace en la casa del padrino. En varias casas se llevan nacidas de Niños Dios. El 31 de diciembre, se celebra la “sentada” del Niño Dios y el 1 de enero la “sentada” del Niño Florero.

Fuente: elaboración propia a partir de Hidalgo (1991)

En el pueblo de Acala existen dos tipos de fiestas: las barriales y las del pueblo o comunitarias. El cuadro anterior, se acerca a las formas de organización de ambos, así como de algunos de los actores y actividades que se realizan. En la mayoría de las fiestas y rituales religiosos en Acala, la estructura organizativa es a través de juntas de festejos como se puede observar en el cuadro, a su vez, se subdividen en Junta Grande, Junta de Solteras y Junta de Solteros; los cuatro cargos principales son: presidente, vicepresidente, tesorero y secretario para todas las juntas. Las juntas de festejos son las que gestionan, recolectan y distribuyen los gastos y recursos necesario para una fiesta religiosa. En cuanto a las fiestas del barrio, los miembros de las juntas suelen ser personas del mismo barrio, aunque hay excepciones a la regla, que sean devotos o creyentes de la imagen en cuestión; la elección de éstos se hace a través de i) personas que se ofrezcan voluntariamente para ocupar un cargo o ii) las juntas buscan a un candidato, el presidente de junta, para ocupar los cargos en el año venidero.

Lo mismo ocurre para las fiestas del pueblo o comunitarias, la elección se hace por la segunda vía; aunque la estructura de éstos suele ser más grande y compleja por la mayor cantidad de actores que se involucran. Por ejemplo, en las fiestas patronales de San Pablo y

la Virgen de Candelaria, además de las juntas se añaden la presidencia municipal, la Asociación Ganadera Local y la iglesia parroquial -con las pastorales sociales- quienes organizan una parte de la fiesta. Así, la presidencia municipal se encarga de los eventos masivos, como son los conciertos, y culturales; la Asociación Ganadera promueve el deporte de la charrería en los días de fiesta y la iglesia parroquial, por un lado, el párroco se encarga de llevar a cabo las santas misas; por otro, las pastorales se dedican a la venta de comestibles (como es el caso de la cocina parroquial), apoyan en la misa y otras actividades de la iglesia parroquial.

La dimensión espacial parece ser otra de las diferencias entre ambos tipos de fiesta, en tanto que fiestas como la de San Pedro, San Isidro, Santa Lucía o Santa Cecilia son fiestas barriales y, por lo tanto, su alcance es el barrio, que tienen el mismo nombre de su imagen; las fiestas patronales del pueblo trascienden el pueblo mismo para llegar a otros municipios vecinos como algunas comunidades de Zinacantán, San Lucas, Totolapa, Chiapilla y Chiapa de Corzo, localidades y rancherías del mismo municipio de Acala. Importante es mencionar que en Acala existe un sistema de reciprocidad inter-barrial, vista en la entrega de los enramos que algunos barrios hacen para una fiesta barrial distintas a la suya. Este sistema, conecta las relaciones familiares, los lazos de amistad y de parentesco ritual, el compadrazgo, en un intercambio entre barrios. Lo que refuerza y consolida varios tipos de relaciones tanto dentro del barrio como fuera de él.

Esto último, se enlaza con las fiestas familiares como Corpus Christi, San Antonio o San Judas Tadeo, cuya organización está a cargo de familias del pueblo. Las fiestas familiares son el momento y el espacio de sociabilidad entre parientes (consanguíneos, de afinidad y ritual), conocidos y amigos de un mismo barrio con otros barrios, colonias y municipios. Muchas familias en el pueblo cuentan con algún altar, un espacio religioso-sagrado, con una o varias imágenes, cuadros o reliquias que son veneradas en fechas especiales, por ejemplo, el día de la fiesta de la imagen. La familia organizada, dentro de sus posibilidades económicas, y corre con los gastos de la novena y el día principal, de alguna actividad mayor como un baile popular, como ocurrió con la fiesta de San Judas Tadeo en 2017, o un “palo encebado”³⁴ como ocurre de forma anual en las fiestas de Corpus Christi y San Antonio, para el 2017 se realizó en las fiestas de Guadalupe, Santa Lucía y San Judas. La relación entre las

³⁴ Es un palo seco de buen grosor y de unos 6 o 7 metros de largo. El palo es untado con cebo hasta cubrirlo en su totalidad. En la punta se coloca una coronilla donde se cuelgan sombreros de paja, bebidas gasificadas, paños y trastos. El palo encebado se acompaña de la danza del calalá y el tigre.

familias y las imágenes religiosas es más cercana y no necesita de la presencia de algún administrador religioso, como el caso del sacerdote parroquial, para celebrar la fiesta y rituales litúrgicos de la imagen. No se recurre al sacerdote para las celebraciones religiosas familiares, a menos que sea para bendecir a una imagen u ofrecer una misa en la iglesia parroquial, más no en el hogar donde se encuentra el recinto-altar.

Sobre el cuidado de las imágenes de los barrios, ésta está a cargo de la junta de festejos del barrio; sin embargo, la mayor parte del año las puertas de las iglesias barriales permanecen cerradas. A diferencia de las imágenes barriales, las imágenes patronales del pueblo se encuentran en la iglesia parroquial, por lo cual, el cuidado está en las manos de las pastorales sociales y del párroco. Cabe señalar que tanto para San Pablo como la Virgen de Candelaria tienen imágenes vicarias o menores, cuyo cuidado lo realiza las juntas de festejos y las familias del pueblo de Acala. Para ambas imágenes vicarias, en el transcurso del año peregrinan, cada semana, un hogar en el pueblo hasta llegar la fiesta de cada imagen. En la fiesta, sobre todo la Virgen de Candelaria patronal y vicaria, se les suele cambiar el vestido que es donado por alguna familia del pueblo o por alguna comunidad vecina; por ejemplo, se le viste de chiapaneca, de zinacanteca o vestidos de colores primarios. Únicamente las mujeres pueden hacer el cambio de ropa, esto es así por un tema de pudor donde la virgen-mujer no puede ser vista “desnuda” por los hombres.

Por la gran cantidad de trabajo -y esfuerzo- que realiza una junta no es impensable que algunas de ellas tengan problemas para encontrar a nuevos principales que se hagan cargo de la organización de la fiesta. Por ejemplo, según me comentaron que desde el año 2016 el barrio de Santa Lucía ha tenido problemas en cuanto a su junta ya que no han podido encontrar, en tiempo y forma, a nuevas personas que se hagan responsables de los cargos principales; aunque si se ha celebrado la fiesta. Lo mismo ocurre para la fiesta patronal de San Pablo Apóstol, según Roberto “se ha tenido problemas para encontrar a jóvenes que ocupen los cargos de la Junta de Solteros ya que es mucho trabajo y esfuerzo y ya los jóvenes no quieren participar así, sólo quieren ir a echar el desmadre y ya”³⁵. Pero este problema no sólo se registra en la Junta de Solteros, sino que en la Junta Grande también ya que desde el 2015 las juntas salientes no han podido conseguir, en tiempo y forma, a nuevos principales. Así, para el 2016 la Junta encontró a unas personas, en el mes de noviembre, que se hicieron cargo de la nueva Junta para la fiesta de 2017; por lo que, la nueva Junta tuvo carencias

³⁵ Entrevista realizada el 17 de noviembre de 2017.

económicas ya que el tiempo para trabajar fue muy corto. Lo mismo ocurrió para este 2018, fueron los mismos principales quienes volvieron a quedar y desempeñar sus cargos.

Aunado a lo anterior, existen algunas fricciones entre algunas juntas de festejos barrial y del pueblo con su párroco. Según explica el profesor Leocadio que el párroco Lucio ha dicho “es que yo no vengo a bailar, yo no me mandaron a bailar, yo no me mandaron ir en las peregrinaciones [refiriéndose a la peregrinación de los floreros], no, yo me mandaron a peregrinar... a evangelizar y lo estoy haciendo”. Y agrega el profesor, sobre lo que ha dicho el párroco Lucio, “no es que yo esté en contra, no, sino que ustedes los acaltecos están al revés, primero lo pagano, después lo espiritual: no, yo lo que quiero es que entiendan que primero está lo espiritual y después lo pagano. Entre menos pongan tantas cosas, tanto dinero tirado, mejor están sus iglesias: levanten su Iglesia”³⁶. Este tipo de conflicto ha permeado de forma importante la celebración de la Virgen de Candelaria, tal como expondré en el próximo capítulo.

El origen del conflicto parece originarse, por lo menos, por tres motivos: 1) la postura del párroco con relación a las celebraciones religiosas locales, 2) un choque de visiones del “deber ser” de la fiesta entre la costumbre del pueblo y la postura “política” del párroco y, 3) las contradicciones entre la religión instituida y la religiosidad popular, en cuanto a la interpretación y la forma de percibir y celebrar la fiesta

A pesar de lo anterior, las fiestas religiosas del pueblo convocan a cientos de personas. Tanto en las fiestas de los barrios como las del pueblo, se pueden encontrar algunos personajes cuya participación es indispensable, me refiero a los parachicos, chiapanecas, chuntá y los disfrazados. Personajes que pertenecen a una región particular: la chiapaneca. Del mismo modo, la presencia de la danza del calalá³⁷ en el pueblo de Acala es compartida con Suchiapa, y los intercambios religiosos entre ambos puede verse, por ejemplo, con la danza del Gigante de Suchiapa en la fiesta del Niño Florero en Acala. Puedo decir que son personajes compartidos entre pueblos de ascendencia chiapaneca del Valle Central de Chiapas, entre ellos Chiapa de Corzo y Suchiapa. Asimismo, otros de los elementos compartidos es el tipo de música que se toca: la música de tambor y pito con sonidos alegres que acompaña el baile de los parachicos, chiapanecas y chuntá y las danzas del calalá y del Gigante.

³⁶ Entrevista realizada el 17 de diciembre de 2017.

³⁷ Venado o vaquita.

Los parachicos son los personajes más recurridos en las fiestas, pues, la presencia de éstos es innegable; desde el acarreo de los enrramos hasta las procesiones, o “paseos” como localmente se les conoce, que es el evento culminante de las fiestas religiosas en el pueblo, se encuentran presentes. Otros, en cambio, sólo aparecen en rituales específicos como es el caso de la danza del calalá y el tigre que sólo se realizan en las fiestas de Corpus Christi, San Antonio y ahora en las fiestas de Guadalupe, Santa Lucía y San Judas Tadeo. Estos personajes están anclados en el imaginario social del pueblo al considerarlos como parte de su religión, cultura y de su “ser acalteco”. Éstos forman parte de la vida religiosa del pueblo. En ese sentido ser parachico se inculca a los niños desde muy pequeños, el ser chiapaneca a las niñas o ser un tamborilero o pitero se transmite de generación en generación ya sea dentro de la familia, con amigos o conocidos.

Además, esos personajes se entrelazan con la devoción popular. Pues, tal como me explica Lauro: “salir de parachico en las fiestas patronales del pueblo es más representativo para mí, que ser un florero”³⁸. Con lo anterior trato de poner de manifiesto la importancia de los personajes en las fiestas religiosas y para la devoción popular de los habitantes del pueblo de Acala.

He elegido la peregrinación de los floreros o la fiesta del Niño Dios y Niño Florero para acercar al lector a la comprensión de la religiosidad popular, otro tipo de organización social, los conflictos, acciones y personajes, así como, su importancia para Acala y la región chiapaneca.

2.3.1. La fiesta del Niño Florero

Con el reconocimiento de la niñez de Jesús como un suceso importante³⁹, se estableció el culto a la misma. De esta manera, nació el culto al Niño Dios que se entrelaza con otras celebraciones: Reyes Magos (Epifanía) el 6 de enero, La Candelaria el 2 de febrero (la purificación de María y la presentación de Jesús en el templo) y el 30 de abril el día del niño.

En Acala, se celebra al Niño Dios y su advocación el Niño Florero en el mes de diciembre. Es uno de los cultos más extendidos en el área chiapaneca, por ejemplo, en Chiapa de Corzo, Emiliano Zapata, Adolfo López Mateos y otros. Thomas Lee (2001) señala que el

³⁸ Entrevista realizada el 1 de diciembre de 2017.

³⁹ Véase el trabajo de José Eduardo Zárate (2017), *La celebración de la infancia*. El autor nos presenta un análisis bastante exhaustivo desde el tema de la iconografía y representación de la niñez al nacimiento del culto al Niño Dios; al mismo tiempo que ofrece una etnografía del conflicto por el control de la celebración del Niño Dios en el área Purhépecha.

culto del florero puede ser de origen prehispánico ya que su distribución se limita únicamente a los pueblos tradicionalmente chiapanecas. Asimismo, este culto nos habla sobre las relaciones que tienen las poblaciones de las tierras bajas o calientes y las tierras alteñas o frías. Pues, el ritual del florero tiene como base el corte y la extracción de la flor *niluyarilo*, una bromelia que crece entre los árboles de roble y pino en el clima frío de los Altos de Chiapas.

En una de las entradas del pueblo de Acala se encuentra una escultura de un florero, eso nos habla de la importancia que tiene esta festividad-ritual para el pueblo en general. Sobre esta festividad, encontramos los escritos de Tovilla (2002), Guillen (2011), Victoria (2015) y Bonilla (2016) para el caso de Acala; el mayor aporte de estos textos son descripciones que cada uno de ellos hace sobre la fiesta, pero, desde mi punto de vista, hace falta un análisis antropológico, con una postura teórica-metodológica que nos dé cuenta sobre la importancia que tiene esta festividad para la religiosidad popular del municipio -y de la región-, la participación de los jóvenes en el culto, los múltiples significados y los conflictos que históricamente se han venido gestando en su interior.⁴⁰

La organización está a cargo de los “comisionados”, éstos son un grupo reducido de personas (como 8 miembros) que se encargan de la custodia y cuidado de la imagen y organización de los floreros para la peregrinación de Acala a los Altos de Chiapas. El comisionado, es el rango más alto entre los floreros, algunos tienen más de 50 años como florero, lo que le confiere respeto y grandes responsabilidades. Los priostes son personas, por medio de la familia nuclear, que apadrinan las comilonas en el peregrinar de los floreros; para asumir el cargo, se hace de manera voluntaria ya sea porque año con año han participado en el cargo y otros por agradecimiento al Niño Florero por algún “favor” otorgado a la familia (por sanación de enfermedades, por mencionar un caso particular). Otro de los actores en la festividad es el padrino; el padrino es quien sufraga los gastos para la organización y hechura del pesebre, conocido localmente como “casita”, donde nacerá el Niño Dios y Niño Florero. Existe una lista de espera para ocupar dicho cargo.

Por último, y no por ello los menos importantes, son los floreros. Para llegar a ser un florero, según los estatus que rigen al grupo, el florero de nuevo ingreso debe de haber

⁴⁰ Para el caso de Chiapa de Corzo, contamos con la investigación antropológica de Yolanda Palacios (2016), *Niluyarilo: paisaje ritual y memoria en el viaje de los floreros*. El libro nos da cuenta sobre el peregrinar de los floreros de Chiapa de Corzo de la tierra baja hacia los Altos de Chiapas, los cambios del culto y de la propia fiesta.

cumplido los 15 años o más, ser devoto a la imagen y tener la primera comunión hecha y cumplir con todas las actividades de la celebración como asistir a la misa, participar en la hechura de las casitas, ir al nacimiento y sentada del Niño Dios y Niño Florerito. La principal meta de un florero es cargar en su espalda al Niño Florero en la peregrinación que realizan a los Altos de Chiapas, es el elemento más simbólico y sagrado para un florero. Sin embargo, para ser “cargador del Niño” es necesario contar con las consagraciones religiosas católicas, si se es joven debe estar bautizado y tener primera comunión -como elementos básicos- y si se es adulto y casado, si se es casado, el matrimonio debe estar consagrado por la Iglesia, es decir, estar casado por la Iglesia.

Dentro del culto existen algunas diferencias que deben referenciarse. Primero, El Niño Dios está al cuidado de la iglesia parroquial, mientras el Niño Florero está en manos de los comisionados. Segundo, el nacimiento del Niño Dios se realiza en la iglesia, la del Niño Florero en la casa del padrino. Tercero, el nacimiento del Niño Dios es el 24 de diciembre, y el Niño Florero el 25 del mismo mes. Cuarto, sólo el Niño Florero peregrina con los floreros, mientras el Niño Dios se queda en el pueblo. Por lo que podemos ver un contraste entre la religión católica instituida y la religiosidad popular del pueblo de Acala.

El tema y la perspectiva de la religiosidad popular puede ayudarnos a entender, desde mi punto de vista, la importancia de la celebración del Niño Florero, la devoción popular a esta advocación y la participación de jóvenes y adultos. Pero también, puede acercarnos a la comprensión de las relaciones de poder, el conflicto, las contradicciones y las diferencias entre las imágenes y de los mismos actores en cuestión. Sólo un análisis puntual del ritual puede aproximarse a la realidad y la acción social y ritual de esta festividad.

Una vez hecha las puntualizaciones anteriores, presento la micro-etnografía de esta festividad. Mis observaciones fueron hechas en el mes de diciembre de 2017.

Desde semanas previas (incluso meses), varios adolescentes llegan a la casa de un comisionado para hacer extenso sus motivos para integrarse a las filas de los floreros. Las relaciones de parentesco, de amistad y parentesco ritual entran en juego, pues, si se es conocido o familiar de alguno de los comisionados, éste puede ayudar a la integración del adolescente al grupo de los floreros más rápidamente.

Desde el día 15 de diciembre se inició formalmente con el ritual de los floreros. Los floreros se congregaron en la iglesia parroquial, debido a los daños ocasionados por el sismo de septiembre del año pasado se ha improvisado un galerón en el atrio de la iglesia, para escuchar la misa a las 7 de la noche. Mientras eso ocurría, en la casa del padrino del Niño

Dios se prepararon para recibir a los floreros antes de su partida a la “tierra fría”, en la calle hubo un escenario donde se llevó a cabo un baile popular en honor a los mismos. La misa terminó y los floreros acompañaron en procesión al padrino del Niño Dios hasta llegar a su domicilio. Una vez que éstos llegaron a la casa, el Niño Dios se depositó en un altar que la familia elaboró, un rezo se celebró. Como a las 9:30 p.m. comenzó el baile popular que duró hasta la 1 o 2 de la mañana del día siguiente, durante el baile se repartieron tamales elaborados por la familia del padrino.

Acercándose al filo de la media noche, los floreros se prepararon para partir. La música se suspendió, se sacó a la calle al Niño Dios y en largas filas los floreros pasaron a besar al Niño para pedir su bendición. Una vez pasado todos, los floreros, el padrino y algunas personas se dirigieron en procesión hasta el templo de Santa Lucía (a las afueras del pueblo) donde los familiares, amigos y novias se despidieron de los floreros, ya que en ese momento inició su peregrinar a los Altos de Chiapas. Por algunos comentarios, me han hecho saber que la peregrinación “ya no se hace como antes, porque antes la peregrinación se hacía a pie, bueno hay quienes todavía lo hacen así, pero ahora se van en carros hasta allá [los Altos]”⁴¹.

Los cambios que ha venido sufriendo la fiesta del florero son influenciados por: el mejoramiento de los caminos que conectan el municipio de Acala con los Altos; el trabajo, el estudio y la profesionalización de algunos miembros jóvenes impide que éstos realicen el mismo trayecto que varios de sus compañeros; sin embargo, por “costumbre” los hombres mayores y jóvenes suelen pedir permiso en sus respectivos trabajos, oficios o escuelas para acudir a la peregrinación y festividad. La “costumbre” sigue siendo un dispositivo de poder que conduce la forma de actuar de las personas, modela las acciones y dicta cómo “debe ser” la fiesta (como veremos más adelante).

Los floreros, por grupos formados desde hace años, llegan a sus respectivos parajes como Agua León, Chilil, Chanal, Fray Bartolomé, Soledad, San José y otros, pero mantienen como centro operativo el paraje llamado El Carrizal que se ubica en las inmediaciones de San Felipe Ecatepec. Por lo que podría hablarse de una territorialidad sagrada que se ha construido históricamente, la relación del hombre con el medio ambiente ha marcado y delimitado ciertos espacios que suelen sacralizarse momentáneamente por medio de ciertos rituales.

⁴¹ Conversación con Chuy, llevado a cabo el 28 de octubre de 2017.

Para ingresar a los parajes, terrenos comunitarios o parcelas privadas, los floreros con anterioridad han hecho algunos viajes para entregar a las personas de los Altos frutas de la región baja, refrescos y otros enseres apreciados por las personas, y con ello solicitar, como cada año, el permiso para ingresar a sus tierras a cortar las flores. Si el trato se hace, se cierra con la bebida del posh que es repartido a todos los presentes. Desde hace algunos años, por observación propia, los floreros han tenido problemas para acceder a las tierras en los Altos, esto por dos factores: la tala de árboles a gran escala -que ha llevado a la disminución considerable de la flora- y el cambio religioso que las comunidades de los Altos están teniendo. Además del desperdicio de flores que los floreros hacen en el corte de éstas. Estos factores complican la obtención de las flores.

De lo antes mencionado, puedo decir que desde tiempos prehispánicos ha existido una relación -en la mayoría de veces conflictivas- entre las tierras bajas o calientes con las tierras frías o altas. Los intercambios económicos, el desplazamiento poblacional y las relaciones sociales han moldeado toda una variedad de relaciones entre ambos espacios geográficos y sociales vistos en los intercambios religiosos entre los Altos de Chiapas y el Valle Central. La tradición de los floreros, es una muestra clara de este tipo de relaciones rituales-religiosas entre ambas escalas geográficas. Faltaría hacer un análisis más detallado de otros intercambios religiosos, por ejemplo, El Señor del Trapichito en San Lucas, San Isidro en Acala y la misma festividad de la Virgen de Candelaria.

Desde su llegada, los floreros se dirigen a las comunidades y localidades donde año con año han ido a cortar las flores. Para el corte se usan unas varas largas con forma de gancho, las flores se sacuden para quitar el exceso de agua y evitar la picadura de algún animal. Otros más, comienzan a formar tercios⁴² con las flores que son transportados a los camiones. Esta actividad se hace hasta el 19 o 20 de diciembre -dependiendo de la cantidad de flores-. Una vez que todos los miembros del grupo han completado con su tercio, se da por finalizado la búsqueda y corte de las flores.

Los floreros retornan de los Altos a Acala en una peregrinación a cuestras, donde el peso de las flores y la larga caminata hace mella en los cuerpos de los hombres. Para su regreso, se hacen algunas paradas para descansar y tomar los alimentos; existen varios lugares de descanso como la Trancona, el Zapote y el Puentecito donde reciben comida por parte de los sacerdotes.

⁴² Sinónimo de manojos.

El día 22 de diciembre, en el paraje denominado Nandayapa se hizo la “topada de la flor” donde familiares y amigos de los floreros se congregaron para recibirlos de su largo peregrinar. El paraje de Nandayapa se encuentra a unos cuantos minutos a las afueras del pueblo de Acala.

Desde muy temprano, las familias se dieron cita en Nandayapa, los puestos de comida y bebidas estaban presentes. Como a eso de las 9 de la mañana se escucharon algunos murmullos de personas que comentaban que los floreros ya se estaban acercando, el sonido de los cuetes anunció la proximidad de los mismos. El párroco junto con un grupo de personas, llevando con ellos al Niño Dios, se dirigieron al encuentro de los floreros como a un kilómetro de donde se encontraban congregados las demás personas. El encuentro se hizo, el párroco tomó su lugar en la peregrinación y el grupo de personas entonaron algunas piezas musicales, por ejemplo, llegaron los floreros de la tierra fría: “vinieron floreros de la tierra fría, vinieron floreros con grande alegría...”.

El gran estruendo de los cuetes anunció que los floreros estaban llegando a Nandayapa, se aprecia las largas filas de floreros, eran como unos 600 (aproximadamente), uno por uno se dirigió hasta el lugar donde dejaron las flores. La “Diana” no dejó de sonar, un grupo musical entonó algunas canciones mientras seguían pasando los floreros. Una vez que todos reunidos, se celebró una misa, el párroco tomó el protagonismo. A continuación, haré un pequeño paréntesis para puntualizar un suceso importante.

Para este año 2017, el grupo de floreros se ha dividido por diferencias internas, ya que el padrino del 2016, hijo de unos de los comisionados, extrajo las alhajas del Niño Florero para empeñarlos a su favor. Este hecho desató la cólera de gran parte del pueblo, además de la molestia de muchos floreros. Desde días previos, en el pueblo, se habían dado algunos rumores sobre este hecho, según algunos⁴³: “supimos que los padrinos del año pasado le habían quitado sus alhajas al Niñito porque la empleada de ellos lo contó: en sus sueños el Niñito se le aparecía y le hablaba diciéndole porqué había hecho eso, que se sentía muy triste. La empleada al no poder más con sus sueños decidió contarle, así es como supimos nosotros”.

Aunado a lo anterior, hay que sumarle los problemas internos como la designación del “carga Niño”, el ingreso de nuevo floreros sin cumplir cabalmente con el reglamento interno y la extracción de las alhajas, por lo que un pequeño grupo (de como 40 miembros)

⁴³ Por razones de seguridad he decidido suprimir nombres y seudónimos para no comprometer a ninguno de mis interlocutores. Pues es un tema que puede herir susceptibilidades.

decidió separarse del grupo mayor: “pues, no consideramos que esas acciones al Niñito le agraden”, “además, ya hemos visto que sólo los familiares y conocidos de los comisionados son los que cargan al Niño y eso no se vale”⁴⁴. Sin embargo, hay antecedentes sobre otra separación en los años ochenta, para esa década:

“un grupo se separó porque no se estaban respetando los acuerdos del grupo, con el ingreso de nuevos floreros, pero, también, sobre el carga Niño quien debe ser una persona ejemplar, debe de estar casado por la iglesia o tener todas las consagraciones si se es joven sin compromiso y tener buena reputación. No que algunos que fueron carga Niños y no estaban casados por la iglesia, otros vivían con otras mujeres que no eran sus esposas y así no es pué, así no es la tradición del ser florero. Por eso nosotros decidimos separarnos en esos años”⁴⁵.

Regresemos nuevamente a nuestra descripción.

En el sermón de la misa se tomó para hablar sobre los problemas internos del grupo: los comisionados, las alhajas y el grupo que se separó. El grupo de comisionados comentó que debido a los “malos entendidos” se decidió que otros compañeros también fueran nombrados comisionados. Sobre las alhajas, éstas ya habían sido repuestas, pero, como algunos me dejaron saber: “no es lo mismo, no tienen el mismo valor”, valor extrínseco a lo económico, sino que éste se refiere a la representación simbólica de “ofrenda” que los floreros hacen al Niño Florero. Además, el párroco añadió: “aquí algunos vienen a la pena y otros a la repepena”, refiriéndose al grupo “disidente”. Sin más, la misa terminó y los sacerdotes repartieron sus alimentos con los floreros, la banda de música prosiguió y los floreros se fueron a comer y estar en compañía de sus familiares. Esto es como el grupo principal.

El segundo grupo, los “disidentes” quienes argumentan que ellos tienen el Niño Florero original, se encontraban a un par de kilómetros de Nandayapa, en el lugar conocido como El Nanchal perteneciente a la familia Gómez, viejos conocidos míos. A mi llegada, me ofrecieron de comer y beber, gustosamente accedí. Pregunte ¿cómo les está yendo?, ¿cómo se habían organizado? La señora que me ofreció caldo de pollo me dijo: “fijese que, aunque fue todo a la hora nos está saliendo bien. Teníamos pena que la comida no iba alcanzar, pero viera como es el Niñito: gracias a su poder nos salió más presas de lo que habíamos planeado y nos rindió bien”. Este grupo llegó a las 8 de mañana al paraje pero no encontrarse con el grupo mayor. Asimismo, salieron como a las 5 de la tarde con dirección al pueblo, dejaron

⁴⁴ Conversación con florero anónimo, el 22 de diciembre 2017.

⁴⁵ Entrevista anónima realizada el 22 de diciembre de 2017.

sus flores en el templo de Santa Lucía. Por su parte, el grupo mayor llegó ese mismo día al pueblo y dejaron las flores en el templo de San Pedro.

El conflicto como el que se presenta aquí, se puede relacionar con el tema de la “costumbre”. Costumbre que ordena, organiza y dicta la forma en que “debe de ser” la fiesta y la tradición. Es por ello que al no cumplir con las normas y reglas que por “costumbre” se han asentado entre los floreros, es motivo de disputas y desacuerdos internos que se exteriorizan en el momento de la fiesta. Así, la fiesta no sólo tiene el papel de dirimir diferencias o conflictos, sino que también es el espacio donde las relaciones de poder, las contracciones, pugnas y conflictos se expresan entre los actores que, guiados por la costumbre, actúan y toman decisiones como las señalas anteriormente.

Para el día 23 de diciembre, por la noche, se realizó el paseo de las flores por algunas calles del pueblo, iban los floreros en dos filas con bandas de música. Las flores se llevaron a la casa del padrino de la “casita” del Niño Dios y Niño Florero. Por la noche, uno de los eventos más esperados por los jóvenes fueron las “Vivas”. Esta actividad tiene como finalidad el reconocimiento de todos los padrinos y priostes que hacen posible la organización y corren con todos los gastos de ésta. La música se mezcla con el alcohol y con ello varias peleas en las calles.

El 24 de diciembre, desde muy temprano se dieron cita, en la casa del padrino de la casita del Niño Dios, los floreros que ayudarían en la hechura del pesebre. En la calle estaba la estructura que tomó forma del techo de una casa, las flores se insertaron haciendo unos agujeros en la estructura. En la parte inferior, las flores eran de las llamadas “mazorcas” mientras que, en la parte superior era de flor “cresta de gallo”. Se repartió comida a los asistentes, una banda de música estaba presente mientras seguía el proceso de elaboración del pesebre. Un evento importante fue la colocación de la cruz en la parte superior de la casita, puesto que ésta marcó el término de hechura de la misma, al momento de ser colocada la banda de música entonó La Diana y los cohetes surcaron el cielo anunciando que la casita estaría próxima a salir.

Un grupo de danzantes del municipio de Suchiapa presentaron la danza del Gigante, en ella participaron el Gigante (persona que carga en la espalda una estructura con plumas y una cabeza de serpiente grande de madera con unos espejos) y en la mano un palo de madera que asemeja a un machete o espada, el Gigantillo (un niño vestido con una corona con un arco y flecha), un “chamula” (vestido de zinacanteco), un chamulita, el calalá y cuatro tigres

que bailaban al son de tambor y pito. Las relaciones religiosas entre ambos pueblos se hicieron presente.

Los padrinos de la casita tomaron su lugar al frente de ésta, varios grupos de parachicos y chiapanecas entraron en escena. La casita fue levantada con horcones gruesos, los floreros cargaron la estructura y se emprendió la procesión por las calles del pueblo para luego ser depositada en el galerón de la iglesia. Por la noche, se realizó una misa y al término de ésta la nacida del Niño Dios. Con ello, dio comienzo varias nacidas de Niños Dios en las casas particulares.

¿Qué relaciones religiosas tienen los pueblos de ascendencia chiapaneca? Quizá, podemos encontrar respuestas a esta pregunta haciendo investigaciones antropológicas puntuales del área chiapaneca. Por lo pronto, la festividad del Niño Dios y el Niño Florero parece darnos algunas pistas sobre la relación de estos pueblos: la presencia del calalá, los tigres, la danza del Gigante, los parachicos, las chiapanecas, los chuntá, entre otros; la apropiación de elementos culturales de otros pueblos chiapanecas en la festividad del pueblo de Acala. Con ello, el imaginario del pueblo de Acala afianza su “originalidad” de la fiesta, reconociendo la presencia de otros elementos culturales-religiosos que se integran a la misma y se fusionan para presentarnos una fiesta digna de investigación antropológica.

El 25 de diciembre, para ese día, la hechura de la casita se hizo en la casa de los padrinos del Niño Florero. En este año fueron dos casitas de Niño Florero, uno del grupo mayor y el otro del grupo “disidente”. A diferencia de la casita del 24 de diciembre, las de este día eran de menor tamaño, pero eso no quiere decir que el pueblo no se volcó a las calles nuevamente para bailar, tomar y “echar el desmadre”. Por la noche se realizó la nacida del Niño Florero en la casa de los padrinos y un baile popular en la casa de los mismos padrinos.

Hasta el 31 de diciembre, por la noche se celebró una santa misa donde el Niño Dios fue “sentado”, la acción corresponde a sentar al Niño Dios en una silla de su mismo tamaño. Con ello marcó el inicio de las “sentadas” de Niños Dios en las casas particulares.

Y el cierre de esta festividad es el 1 de enero, se repitió el mismo acto que el día anterior, pero en este caso se hizo un rezo en la casa de los padrinos de los Niños Florero y se llevó a cabo la “sentada” en la casa de ellos. Es decir, El Niño Florero es más cercano a la gente, pues, es parte de la devoción y religiosidad popular. Por la noche hubo bailes populares. Con este día culminó la fiesta de los floreros en el pueblo de Acala, marcando así

las celebraciones venideras: el 6 de enero con los Reyes Magos y la fiesta patronal de Virgen de Candelaria, objeto de mi investigación.⁴⁶

La religiosidad popular es uno de los elementos que más sobresale de esta fiesta; pues, las personas se han apropiado de una imagen y, con ello, del control del culto y de las expresiones de fe y creencias que refuerzan imaginarios, relaciones, deseos y sentimientos amalgamados tanto en la imagen del Niño Florero como de la propia festividad. También forma parte de ese sentido de colectividad que se imprime en la organización y las relaciones que todos los actores han ido tejiendo en diferentes espacios y tiempos para continuar -con cambios y conflictos- la fiesta del Niño Florero.

En el siguiente capítulo tratará sobre la cofradía del Rosario en el pueblo de Acala en los siglos XVIII y XIX. Con ello, pretendo mostrar al lector el origen de la festividad de la Candelaria en Acala, el nacimiento de la junta de festejos a partir de la cofradía de indios, así como un contexto general sobre el funcionamiento de la cofradía en Acala.

Imagen 2.2. Niño Florero (superior) y Niño Dios (inferior)



Fuente: Pablo D. Acuña

Imagen 2.1. La casita del Niño Dios y los padrinos



Fuente: Pablo D. Acuña

⁴⁶ Extractos del diario de campo de 15 de diciembre de 2017 al uno de enero de 2018.

CAPÍTULO 3. LA COFRADÍA DEL ROSARIO- CANDELARIA DE OSTUTA Y ACALA

Introducción

La cofradía, patrocinada por laicos, fue una de las instituciones -y espacio social- más importantes para la reorganización de la vida local de los pueblos de indios. Ésta se encargó de aglutinar la experiencia religiosa de los pueblos, pues, la cofradía se encargaba, entre otras tareas, de patrocinar las fiestas religiosas, muy importantes para los pueblos: el pago de misas misales (mensuales), la compra de cohetes, candelas y las grandes comilonas, entre otros aspectos.

En ese sentido, este capítulo tiene como objetivo abrir brecha en el estudio de las cofradías en la región de los chiapanecas. Para ello, he tomado como objeto de estudio la cofradía del Rosario de Ostuta-Acala de 1728 a 1860, periodo en que ésta existió. Para una mejor presentación de los datos, decidí dividir este capítulo en dos grandes apartados con la finalidad de ofrecer al lector una resumida introducción de los datos de la cofradía del Rosario en Acala.

En ese sentido, el primer apartado presenta la evangelización por parte de los dominicos en Chiapas, además, nos introduce en la conformación del culto mariano en el estado. Por último, se ofrece un breve resumen de lo que fue la cofradía en la vida de los pueblos indígenas.

La segunda parte, dividido en cinco secciones, trata sobre la cofradía del Rosario de Ostuta-Acala. Primeramente, se presenta a grandes rasgos la cofradía del Rosario de Ostuta-Acala y, en una segunda sección, los primeros años de vida de la cofradía, periodo que va de 1728 a 1764. Se hace alusión a la elección de mayordomos, el principal de la cofradía y los problemas que atravesó la cofradía en el siglo XVIII, como las epidemias, hambrunas, enfermedades y el proceso de ladinización y la aparición de la cofradía de la Candelaria en manos de mujeres y hombres ladinos de San Bartolomé de Los Llanos en Ostuta. Posteriormente, en una tercera sección, se recupera la tradición oral de los habitantes del Acala para hablar sobre la llegada de la imagen de la Virgen de Candelaria al pueblo de Acala. De esta forma, presento la extinción del pueblo de Ostuta en 1765 contada por documentos y los habitantes, el establecimiento del culto en Acala en 1771 y, a la vez, me

acerco al análisis del relato de las tres vírgenes contada por los habitantes de Acala como origen del culto hacia la Virgen de Candelaria.

En una cuarta sección, que va de 1772 a 1799, periodo que resalta a la hacienda del Rosario como la principal fuente de financiamiento de la cofradía del mismo nombre. En ese sentido, presentamos, sucintamente, los problemas en que estuvo envuelta la hacienda entre párrocos, justicias y mayordomos de Acala. Por último, en la quinta parte, periodo de 1800 a 1860, nos centramos en las transformaciones que sufrió la cofradía del Rosario en el siglo XIX, producto de nuevos agentes para las elecciones de mayordomos, la introducción del Ayuntamiento y algunos problemas entre párrocos con el Ayuntamiento y feligreses, hasta la extinción de la misma cofradía; para rematar con la aparición de la junta de festejos.

Con lo anterior, este capítulo debe leerse como un primer intento de obertura a la comprensión de la cofradía en la región de los chiapanecas.

3.1. De dominicos, vírgenes marianas y cofradía: una breve reseña

Con el sometimiento y dominio militar de los indios de Chiapas a la Corona española, el siguiente paso era una nueva conquista, la espiritual. Para tal empresa, varias órdenes religiosas se hicieron presentes en México para llevar a cabo el proceso de evangelización de los indios, entre éstas: franciscanos, dominicos, agustinos, jesuitas, mercedarios, entre otros. En Chiapas, a pesar de que los mercedarios llegaron en 1537 a esta tierra, el proceso de evangelización inició con la creación de la diócesis de Chiapa en 1538 y la llegada de los dominicos⁴⁷, encabezados por fray Bartolomé de Las Casas y las Leyes Nuevas, en 1545 fue cuando se impulsó la evangelización en Chiapas.

La Orden de Predicadores, fundada en Toulouse por Domingo de Guzmán, se estableció en los principales centros de población de Chiapas donde fundaron las primeras doctrinas y vicarías. De tal modo que, con la creación de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, posteriormente se instituyó la alcaldía mayor de Chiapas, los dominicos se hicieron cargo de evangelizar a toda la provincia. Para la propagación del evangelio se establecieron conventos, guardianías, doctrinas, beneficios y visitas dominicas; el primer convento dominico fue erigido en 1546 en Zinacantán, el cual fue trasladado al año siguiente a Ciudad Real. El segundo fue construido en Copanaguastla en 1557, y en 1564 dos religiosos

⁴⁷ Sobre la historia de los dominicos en la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, puede consultarse los siguientes textos para profundizar en el tema: Aubry (1998), *Los padres dominicos remodelan a Chiapas a su imagen y semejanza...*; Ciudad Suárez, (1996), *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala. Siglos XVI y XVII*; Parilla (2012), *El antiguo convento de Santo Domingo en Tecpatán*.

fueron enviados a la provincia de los zoques donde unos seis años después fundaron el convento de Tecpatán. Para 1576, dos conventos más fueron erigidos: el de Chiapa de Indios y el de Comitán (Viqueira, 1997: 73-74; Viqueira, 2017: 153-154).

Esta primera división territorial religiosa⁴⁸ no fue improvisada ya que abarcó cuatro lenguas importantes de Chiapas: el chiapaneca, el tsotsil, el tseltal y el zoque. Los dominicos tuvieron que aprender los idiomas locales para llevar a cabo la evangelización. Huelga decir que, los primeros años de evangelización no fueron fáciles debido a que los indios estaban dispersos por todo el territorio, pues, la forma de concebir el espacio por parte de éstos distaba mucho de los hispanos.

El modo de asentamiento prehispánico era disperso, por tal motivo, los dominicos se dieron a la tarea de congregar a los indios en un mismo poblado, así nacieron los llamados pueblos de indios. Con los pueblos de indios no sólo se agilizaba la administración religiosa, sino también se hizo más fácil la recaudación de tributos para la Corona española; según Palomo (2009) “con los indios congregados se podía tener un mejor control de la población, se facilitaba el cobro de tributos, y lo que es más importante, se fragmentaban las lealtades prehispánicas y la vieja unidad política. Con este programa se creó una nueva organización social y espacial de la población nativa y se rompió el antiguo orden socioterritorial” (p. 52). Además, la “dominicanización” de Chiapas (Aubry, 1988) incluyó “la imposición de las nuevas instituciones políticas y religiosas de origen hispánico que habían de estructurar las repúblicas de indios, tales como al culto del santo patrón, las cofradías, el cabildo y la caja de comunidad” (Viqueira, 1997: 77).

En ese sentido, los indios sufrieron cambios profundos en los aspectos religioso, social, político, económico, territorial, ambiental y de salubridad en la vida cotidiana de los pueblos de indios.

Entre los cambios políticos de los pueblos de indios están la introducción del cabildo y la caja de comunidad. En cuanto al cabildo, éste estuvo estrechamente relacionado con la organización socioterritorial surgida de las congregaciones y reducción, pues, se trataba que las poblaciones tuvieran una representación de todas las unidades político-territoriales congregadas, lo que se consiguió mediante la elección de cargos concejiles -alcaldes y regidores- por cada una de ellas (Palomo, 2009: 55). Muchos de estos cargos estuvieron en manos de la élite nativa -entre ellos, principales, señores o justicias-. En cambio, la caja de

⁴⁸ De Vos (1994: 108) menciona que fueron seis zonas pastorales, a decir, Chiapa, los Zoques, los Quelenes, los Zendales, los Llanos y el Soconusco.

comunidad, en teoría, debió de haber funcionado como un fondo de emergencia para alguna necesidad o gasto extraordinario como pagar el tributo, el sustento de los padres, del pueblo y, en algunos casos, para las fiestas tutelares. Sin embargo, por los malos manejos ya fuera por los mismos alcaldes indios o por los alcaldes mayores, la caja de comunidad siempre se vio envuelta en conflictos (Palomo, *ibíd.*: 56).

El otro aspecto de cambio, que aquí me interesa resaltar, en los pueblos de indios fue el carácter religioso. En un primer momento, los dominicos impusieron un santo o virgen titular, seguido del nombre del pueblo en lengua zoque, maya o náhuatl, a los pueblos de indios como una huella imborrable de evangelización; por ejemplo, Acala durante todo el periodo colonial fue conocido como San Pablo Acala donde el santo titular era San Pablo Apóstol y el nombre, en este caso náhuatl, Acala (lugar de canoas). De este modo, la introducción de las imágenes religiosas -santos y vírgenes- resultó ser muy llamativo para los propios indios, ya que armonizó con la adoración de los dioses locales, pero ¿por qué fue tan importante el uso de las imágenes religiosas para la evangelización de los pueblos de indios? de acuerdo a Gruzinski (1994), quien analiza la creación y uso de la Virgen de Guadalupe en la Nueva España, fue con los decretos del Primer Concilio Mexicano en 1555 donde se debatió el empleo -y creación- de imágenes religiosas. Pues, por iniciativas del arzobispo Alonso de Montúfar preparó el terreno para el surgimiento de la imagen barroca en México.

Fue el mismo Primer Concilio Mexicano que favoreció al culto de los santos, de los patronos de las iglesias catedrales y de los pueblos. Asimismo, fue este Concilio que apoyó el culto de la Virgen en sus diversas advocaciones (Gruzinski, 1994: 110). Más tarde, El Concilio de Trento (1545-1563) consolidó y afirmó la doctrina acerca de la salvación, los sacramentos, la veneración de los santos y las Sagradas Escrituras. Además, [...] extendió la jurisdicción ordinaria para incluir instituciones piadosas, diversos hospitales y cofradías (García, 2015: 29).

En ese sentido, la Virgen María -y sus advocaciones marianas- fue una figura central en la devoción popular en la Nueva España. Según argumenta Taylor (1999), los primeros pobladores españoles devotos a María instaron a los indios a verla como una especial intercesora que, a diferencia de otros santos, se le representaba de muchas maneras, incluidas Nuestra Señora de la Merced, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de los Remedios, la Madona coronada, la Madona con el Niño, y en especial mediante aquellas formas que

recordaban los hechos gozosos y dolorosos⁴⁹ que vincularon su vida a la de Cristo: Nuestra Señora de la Anunciación, Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de la Purificación, Nuestra Señora de la Asunción (Taylor, 1999: 408).

Para el caso de Chiapas, en el siglo XVI, la Virgen María fue asumiendo de forma gradual muchas de las funciones divinas antes atribuidas a la diosa de la Luna, sirviendo notablemente como protectora frente a ciertas enfermedades (Megged, 2008: 197). Así, desde el siglo XVI la Iglesia católica en Chiapas animó la devoción mariana, y ya “para 1610, por ejemplo, el obispo dominico de Chiapa, fray Tomás de Blanes, impulsó la formación de un culto milagroso dedicado a Nuestra Señora del Rosario en las comunidades situadas al noreste de la provincia y bajo la administración de los franciscanos” (Megged, *ibíd.*: 199).

En Chiapas, fueron los dominicos quienes extendieron la devoción de Nuestra Señora del Rosario⁵⁰ a varios pueblos que éstos redujeron. La especial devoción que los dominicos tenían para con esta advocación mariana tiene su origen con el fundador de la Orden de Predicadores, Domingo de Guzmán. Santo Domingo tuvo varias visiones de la Virgen donde ésta le recordaba el rezo del Rosario, y encargarle su predicación y difusión como el arma más eficaz contra la secta albigense, encarnación de la maldad del espíritu y del mundo (González, 1996: 253).

Junto a la devoción del Rosario se creó la cofradía dedicada a la celebración a la Virgen de la misma advocación. En México, las solemnidades más importantes de la cofradía -al menos hasta el año de 1571- fueron la Purificación, celebrada el 2 de febrero; la Asunción, el 15 de agosto; la Natividad de la Virgen, el 8 de septiembre; y la Navidad, el 25 de diciembre. A éstas, proseguían las fiestas de la Ascensión, el Corpus Christi, los jueves y viernes santo, los domingos primeros de cada mes -especialmente el de mayo-, y la procesión sabatina de difuntos (González, *ibíd.*: 268).

La cofradía⁵¹ en Chiapas, al igual que el cabildo, la caja de comunidad y los santos, fue una institución impuesta como un instrumento de la evangelización, para reorganizar la

⁴⁹ Los misterios gozosos pertenecían la Anunciación, la Natividad y la Purificación; a los dolorosos, los jueves y viernes santos; y, a los gloriosos, la Ascensión del Señor y La Asunción de la Virgen (González, 1996: 269).

⁵⁰ Los trabajos de Alejandra González (1996, 1997), *La devoción del Rosario en Nueva España, vol. I y II*, son los estudios más completos sobre el origen, devoción y expansión de la Virgen del Rosario entre los dominicos en la Nueva España. Asimismo, el texto de Fermín Labarga (2003), *Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario*, nos ofrece una visión general del nacimiento del Rosario y su expansión de la devoción y las cofradías en la Nueva España.

⁵¹ El tema de las cofradías ha sido ampliamente estudiada, para profundizar más sobre el tema consúltese: el compendio bibliográfico de Teresa Serrano y Ricardo Jarillo (2013), *Las cofradías en México, pasado y presente*; Clara García (2015), *Desencuentros con la tradición...*; Gisela Von (2010), *El crédito eclesiástico en*

vida religiosa de los pueblos, inducir a los naturales al abandono de sus “antiguas prácticas idolátricas” e implantar en ellos las creencias y rituales comunes a la “vida civilizada” (Palomo, 2009: 15). La cofradía se utilizó como medio de asociación y afirmación de identidades, y como vehículo de cristianización [...]. Así, se crearon cofradías de indios, españoles, negros y éstas fueron tanto de carácter rural como urbano. En la Nueva España, en el caso de las cofradías de indios, muchas funcionaron no sólo como núcleos de asociación dentro de la comunidad y frente a otras, sino también como una colectividad de resistencia o adaptación frente a la imposición del cristianismo católico mismo (García, 2015: 28).

Además, las cofradías las establecieron los fieles laicos, por lo que se podrían considerar como instituciones seculares, que proporcionaron a sus miembros seguridad espiritual y ayuda material (como una institución crediticia), como servicios de auxilio para enfermos y pobres, el cuidado de los ancianos, atención a huérfanos, financiamiento para contar con un funeral y entierro dignos en el momento de la muerte, y oraciones y misas para la salud espiritual (García, *ibid.*:31). Pero, también, al igual que la caja de comunidad, organizaba ceremonias dedicadas a un santo patrón en particular, grandes comilonas y las liturgias que necesitaban las fiestas del pueblo; la finalidad de éstas fue el de sufragar los gastos de las fiestas religiosas de los pueblos.

La principal fuente de ingreso de las cofradías dice Von Wobeser (2010), eran las cuotas que pagaban sus miembros y las donaciones que recibían. Asimismo, las cofradías rurales explotaban pequeñas unidades agro-ganaderas con el fin de obtener ingresos adicionales. Las tierras sobre las cuales se asentaban pertenecían a la cofradía, a la comunidad o eran arrendadas. Las trabajaban los mismos cofrades. Los hatos de ganado igualmente pertenecían a la cofradía (Von Wobeser, 2010: 138-139). En el caso, como veremos más adelante, de la cofradía del Rosario de Ostuta-Acala funcionó como una institución de préstamo donde sus prestamistas, en su mayoría miembros de la propia cofradía, recibían dinero para aumentar el “principal”, además contaba con su propia hacienda y hato de ganado mayor los cuales fueron rentados a terceros con el fin de obtener ingresos extras para la cofradía.

El funcionamiento de una cofradía dependió de uno o más oficiales elegidos al término de cada año, cuando se revisaban las cuentas de los bienes, rentas y gastos de los oficiales salientes. El principal oficial para el año era el mayordomo, a veces llamado prioste.

la Nueva España, siglo XVIII; para el caso de Chiapas véase: Dolores Palomo (2009), *Juntos y congregados...*; Murdo J. MacLeod (1983), *Papel social y económico de las cofradías indígenas...*

El mayordomo llevaba la gestión de los bienes y pagaba los gastos habituales de las devociones a partir del ingreso global y de las contribuciones de los cofrades y feligreses en general. En ciertas comunidades, el mayordomo compartía las responsabilidades con otros oficiales como el rector o diputados (Taylor, 1999: 450), y en algunas comunidades de Chiapas apareció la figura del alférez, una persona que contribuía en los gastos de las fiestas religiosas comunitarias.

En Chiapas, según MacLeod (1983: 67), fue hasta principios del siglo XVII que la fundación de cofradías indígenas se generalizó. Para el caso de los dominicos, Nuestra Señora del Rosario se convirtió en la imagen que más prevaleció en la fundación de las cofradías de indios en Chiapas. Fueron los dominicos quienes se encargaron de introducir esta devoción entre los fieles indios, así, aparecieron las cofradías de Nuestra Señora del Rosario en los pueblos de Copanaguastla, Yajalón, Ostuta, Acala, Comitán, entre otros. Pues, las cofradías, desde un principio, supervisadas por los dominicos, pronto se convirtieron en el instrumento más utilizado por la orden religiosa para aumentar sus bienes raíces (De Vos, 1994: 139).

Pronto supieron los indios la importancia que tenía la cofradía como espacio de socialización de las creencias y devociones locales, así como de la recreación de la identidad y que “la cofradía podía ser un reducto de conservación cultural” (Palomo, 2006: 16), es decir, la cofradía como institución ofreció un espacio para la resistencia indígena ante los embates de los colonizadores y de los propios religiosos. Un ejemplo de lo anterior, sobre la apropiación de cofradía por parte de los indios, es el caso de la cofradía de los Doce Apóstoles en el área Chiapaneca.

La cofradía de los Doce Apóstoles⁵² fue fundada alrededor de 1575 por el principal Juan Atonal. Los Doce Apóstoles, entre ellos Juan Atonal y su hijo mayor, oficiaban como mayordomos en honor a Maviti, el dios supremo chiapaneca, bajo la cobertura de ritos católicos. En el memorial del obispo de Chiapa, Pedro de Feria dijo sobre la cofradía:

... había una cofradía de 12 indios que se intitulaban los 12 apóstoles, y que estos salían de noche, y andaban de cerro en cerro, de cueva en cueva, y hacían sus juntas, y consultas, donde debaxo, y so color de religión cristiana, y que traían consigo dos mugeres, a la una llamaban Santa María, y la otra Magdalena con las cuales usaban muchas torpedades, hacen ciertas ceremonias diciendo que con ellas se trocaban, y hacían otros, y otras, y se espiritualizaban, y se convertían en Dioses, y las mugeres en Diosas, y que ellas como Diosas habían de llevar y enviar los temporales y dar muchas riquezas a quien quisiesen y que tenían otras muchas supersticiones, y vanidades que parece frizar con la secta de los alumbrados (Feria, 1953: 383-384, citado en Palacios, 2010: 52; Aramoni, 1998: 93).

⁵² Para profundizar más sobre este tema, véase De Vos (1994), *Vivir en frontera...*; Megged (2008), *Cambio y persistencia...* y Palacios (2010), *El Santísimo como encanto...*

Juan de Atonal había ayudado a los dominicos en la evangelización, además de haber servido al encomendero Baltazar Guerra, además de convertirse en uno de los principales de su pueblo. Atonal fue acusado de idólatra y hereje, también de ser la cabeza de los 12 apóstoles. A sabiendas de la influencia de Atonal, quien estaba bien relacionado con las autoridades civiles de Ciudad Real y en la Audiencia de Guatemala, el obispo De Feria comisionó a fray Manuel de Acosta, quien había sido párroco en Suchiapa, para que investigara sobre las prácticas religiosas en el área chiapaneca. Así, inició en Suchiapa, luego en Chiapa de Corzo y finalmente en Acala con lo cual descubrió el culto a Mativi.

La cofradía de los Doce Apóstoles se vio contrariada cuando fray Pedro Barrientos y el juez eclesiástico pusieron a los miembros del culto local en gradas, de cara a la multitud que estaba en la plaza de la parroquia. Entonces Barrientos trajo la imagen de Mativi del altar de la casa de Atonal y lo colocó en el centro de la plaza, predicó a aquellos detenidos y los llamó a hacer penitencia. Luego rompió la imagen en pedazos y los metió en el fuego hasta que se hicieron cenizas. La multitud, impresionada por la escena, llevó a Barrientos todas las imágenes que estaban escondidas y algunos de ellos confesaron públicamente al sacerdote ser “cristianos fingidos”, que vivían una doble lealtad religiosa, y participaban tanto en los ritos locales de fertilidad como en los ritos de la Iglesia (Megged, 2008: 215-216).

Jan de Vos (1994) dice que la creación de la cofradía de los Doce Apóstoles, por Juan Atonal, debe ser interpretada como una respuesta a la creciente dominación por parte de los dominicos. Fue un intento de formar una alianza entre la elite india a nivel regional para defender su autonomía amenazada por la orden de Santo Domingo, ya firmemente instalada en las incipientes “frailescas” de Chiapa, Copanaguastla y Ocosingo (De Vos, 1994: 140). También, puede verse como una apropiación de las instituciones hispanas impuestas a los pueblos de indios y cómo éstos vieron en ella un espacio para el resguardo de su propia religión.

La dominación dominica a la que se refiere De Vos, se prolongó hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando fueron expulsados de estas tierras y se refugiaron en sus haciendas en Guatemala. Para contrarrestar dicho poder, en 1570, los franciscanos y seculares llegaron a Chiapas. El obispo fray Pedro de Feria encargó a los franciscanos la administración espiritual de los pueblos del valle de Huitiupán y Simojovel, en los Altos de Chiapas y, el mismo obispo, les cedió a los franciscanos dos barrios en Ciudad Real. Por su cuenta, los

seculares recibieron el Soconusco y Palenque -reducido por fray Lorenzo de la Nada⁵³; además en 1584, el obispo fray Pedro de Feria obtuvo de los dominicos tres pueblos del valle de Jiquipilas. Los dominicos fundaron otros dos nuevos conventos, uno en Comitán y el otro en Ocosingo.

3.2. La cofradía del Rosario: Ostuta y Acala

La cofradía del Rosario, como ya vimos anteriormente, fue una de las cofradías más extendida en Chiapas por los dominicos. Asimismo, ésta pudo bien haber celebrado los hechos gozosos, gloriosos y dolorosos de la Virgen María que lo vinculaba directamente con Cristo. En ese sentido, la cofradía del Rosario que se fundó, primeramente, en Ostuta y que, posteriormente, se refundó en Acala -ambos pueblos en el área chiapaneca- se dedicó a la celebración, según consta en el libro de cofradía, de la Anunciación, Encarnación, Natividad, Rosario y la Purificación, éstas dos últimas consideradas las más solemnes, por lo que se pagaba más; además de las misas de finados y aguinaldo, también cubrieron los gastos de los santos óleos y colegio, cautivos, Jerusalén y visitación⁵⁴.

Importante es señalar que, una de las cofradías más antiguas de las que se tiene datos es la cofradía del Rosario en Copanaguastla. La cofradía de Copanaguastla se fundó un 2 de febrero de 1561, según Aramoni (1995), esta fundación tan temprana sugiere que los miembros de la Orden de Santo Domingo recurrieron a esta institución, como un eficiente mecanismo para reorganizar la vida religiosa de los poblados a su cargo y fomentar el culto y la piedad de sus nuevos y reacios feligreses, quienes no se encontraban muy dispuestos a abandonar las creencias y prácticas religiosas de sus mayores (Aramoni, 1995: 13).

En ese tenor, es difícil saber la fecha exacta de la fundación de la cofradía del Rosario en el pueblo de Ostuta o de su refundación en la cabecera parroquial Acala, ya que no se cuenta con las constituciones⁵⁵ u ordenanzas de la fundación o de su refundación. No obstante, la fundación de la cofradía del Rosario en Ostuta no contaba con las licencias de ley para su fundación, pues en 1778 el fiscal de su majestad dijo, con referencia a la fundación de dicha cofradía: “que sin embargo no estar fundada la cofradía de Nuestra Señora del

⁵³ Sobre la historia del prelado Lorenzo de la Nada y su trabajo en la reducción del pueblo de indio de Palenque, véase a Jan de Vos (2010a), *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*.

⁵⁴ Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas [en adelante AHDSC], Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 2r.

⁵⁵ Las constituciones eran el reglamento que toda asociación piadosa debía tener para su funcionamiento. En ellas se expresaba el motivo de la fundación, quiénes podían pertenecer a ella, las obligaciones de los cofrades, las funciones de la cofradía, los privilegios que tenían los miembros, quiénes las fundaban, entre otras cuestiones. En general, reflejan el funcionamiento legal que debía tener la cofradía (Palomo, 2009: 31-32).

Rosario del pueblo de Acala que previene la ley municipal, atendiendo de la antigüedad de más de 50 años que tiene de fundación a su instituto que es el culto de la reina de los cielos”⁵⁶.

Primeramente, hay que señalar que se trataba de una cofradía de indios, sin embargo, también participaron ladinos; asimismo, coexistieron en algún tiempo las elecciones tanto de mayordomos como mayordomas de la cofradía del Rosario de Ostuta-Acala.

El “libro de la cofradía de el Santísimo Rosario fundada en el pueblo de Nuestra Señora de Ostuta” se trataba, en 1728, de un libro nuevo con 99 fojas y que costó tres pesos. El libro de cofradía, por alguna razón, se encuentra dividido en dos partes: la primera, abarca del año de 1728-1729⁵⁷ con el nombre de la cofradía del Rosario y, la segunda parte, de 1730-1844⁵⁸ con el nombre de “cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria”. Sin embargo, la fecha de vida de la cofradía se extiende hasta 1860 con tres expedientes más del ramo de Mayordomía: el primero de 1844-1847, el segundo de 1848-1854 y, el tercero de 1851-1860. Del libro de cofradía de Ostuta-Acala es menester señalar que en 1765 (como veremos más adelante) el pueblo de Ostuta desapareció y es hasta 1771 que volvemos a tener noticias de la cofradía en el pueblo de Acala, el cual era cabecera parroquial donde estaba incluida, como anexo, el pueblo de Ostuta.

Como es bien sabido, en un pueblo de indios se fundaron varias cofradías entre las que destacaron la del santo patrón o patrona, la del Santísimo, la de Vera Cruz o Santa Cruz y las Benditas Ánimas. En Acala, de 1793 a 1804, las cofradías que estaban presentes en el pueblo incluían a la del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora del Rosario, la de Ánimas, la del patrón del pueblo San Pablo Apóstol y la de Nuestra Señora de la Candelaria “fundada en el arruinado y extinguido pueblo de Ostuta, y en el día establecida en el de Acala, en cuya iglesia existe una imagen de su erección”⁵⁹. Para financiar las fiestas de la cofradía del Rosario de Ostuta-Acala contaba con una hacienda del mismo nombre y hatos de ganado mayor los cuales siempre fueron un constante conflicto entre las autoridades eclesiásticas y los cofrades y mayordomos de la misma cofradía (como veremos más adelante).

⁵⁶ AHDSC, Real Audiencia de Guatemala, carpeta 35, expediente 2, año 1778-1779, f. 10r. [Representación a la audiencia de la cofradía del Rosario].

AHDSC, Secretaría de Gobierno Episcopal, carpeta 35, expediente 4, año 1804, f. 1v. [instancias del cura de Acala sobre la hacienda perteneciente a la cofradía del Rosario].

⁵⁷ AHDSC, Fondo parroquial, caja 293, libro 1, año 1728-1729, ff. 1. [Libro de la cofradía de el Santísimo Rosario fundada en el pueblo de Nuestra Señora de Ostuta. Año de 1728].

⁵⁸ AHDSC, Fondo parroquial, caja 5, libro 3, año 1730-1844, ff. 81. [Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria].

⁵⁹ AHDSC, Gobierno, carpeta 7, expediente 1, año 1793-1804, ff. 8. [Razón de los pueblos y haciendas que contiene este curato de Acala, sus distancias y cofradías erigidas].

Nuestro análisis seguirá el periodo de vida de la cofradía del Rosario Ostuta-Acala, siglo XVIII y XIX, para presentar algunos antecedentes sobre la fiesta de la Virgen de la Candelaria o de Purificación, el financiamiento y los conflictos que hubo en torno a la cofradía entre párrocos y feligreses. Mi lectura estará centrada a dos niveles geográficos: a nivel regional, el área chiapaneca y el nivel local, el pueblo de Acala.

3.3. La cofradía del Rosario en el siglo XVIII: 1728-1764

El siglo XVIII, fue un siglo difícil para la región chiapaneca y la alcaldía mayor sobre todo porque fue un período de gran movilidad y transición en la región, pues, a inicios de siglo, en 1712, se suscitó la rebelión de los indios de Cancuc; asimismo fue efímero el crecimiento económico producto del Camino Real en los siglos XVI y XVII que se vio reflejado en la arquitectura de las iglesias dominicas que se encontraban a lo largo y ancho del Camino -por ejemplo, la iglesia de Copanaguastla-. De igual manera, la economía giraba en torno al comercio a distancia, las haciendas que crearon los dominicos y la crianza de animales de carga.

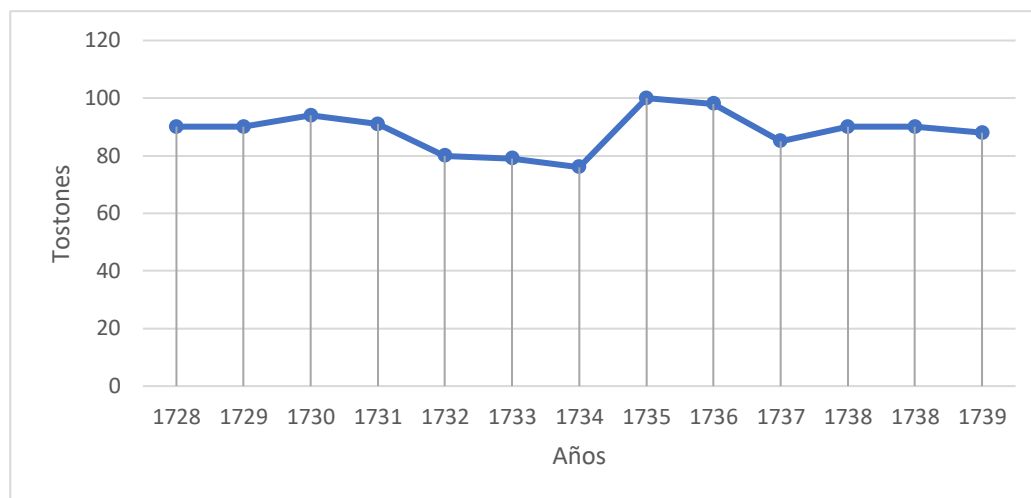
Esa misma bonanza económica permitió el florecimiento de algunas cofradías en los pueblos de indios. El éxito, fruto del Camino, fue el mismo que llevó a la ruina a varios pueblos de la depresión central, debido al contacto con los viajeros y el clima cálido-húmedo hizo posible la aparición de varias enfermedades, hambrunas, epidemias y demás que mermaron a la población de toda la depresión a tal grado que contribuyó a la desaparición de varios pueblos en el siglo XVIII, entre ellos, Ostuta un pueblo chiapaneca. Es en este contexto que se inserta la primera parte de vida de la cofradía del Rosario de Ostuta-Acala.

El libro de la cofradía del Rosario de los naturales de Ostuta inicia en 1728 con la nueva elección de prioste y mayordomos. Las elecciones eran, casi siempre, hechas frente a un administrador religioso (padre o párroco). En esta primera elección fueron elegidos, en presencia del padre cura José de Pineda, por prioste a Clemente Domínguez y sus mayordomos a José de la Cruz, Domingo Molota, Antonio Coronado y Juan Domínguez, por escribano a Diego Aburusio; entre quienes se repartió los 90 tostones que era el “principal” de la cofradía. Entre los gastos hechos, o mejor dicho pagados al cura, por parte de la cofradía fueron: la fiesta de la Encarnación (11 tostones), la fiesta de Visitación (11 tostones), la fiesta de la Natividad (11 tostones), la fiesta de Nuestra Señora del Rosario (10 pesos, es decir, 20 tostones) y otros pagos que estaban dirigidos a ensanchar las arcas económicas de los dominicos como: los santos oleos (1 tostón), la redención de los cautivos (1 tostón), para la

casa de Jerusalén (4 reales), misa de aguinaldo (cinco tostones) y tres pesos por la misa de finados. Para el año de 1729, además de los gastos antes mencionados, se pagó por la fiesta de Purificación 20 tostones.

Desde 1728 hasta 1739, la cofradía del Rosario parece haber tenido un buen saneamiento de los gastos por las fiestas y demás funciones de la cofradía (véase gráfica 3.1).

Gráfica 3.1. Evolución de los principales de la cofradía del Rosario de Ostuta (1728-1739)



Fuente: elaboración propia a partir del libro de cofradía de Nuestra Señora de Candelaria, 1730-1844.

Pero en 1740 la cofradía perdió su “principal”, pues, así deja constancia, aunque no aclara a qué se debió, en una visita que hizo el maestro y prior Damián Ignacio de Regil a la cofradía del Rosario en Ostuta:

En diecinueve días del mes de junio de esta año de 1740, visité este libro de la cofradía del Santísimo Rosario fundada en el pueblo de Nuestra Señora de Ostuta y habiendo reparado que esta cofradía no tiene principal, ordeno y mando al reverendo padre cura subprecepto formal: que de las limosnas que se fueren juntando (hecho los gastos precisos y se forme el principal hasta ponerlo a lo menos en cien tostones) poniendo para esto el reverendo padre cura todo el calor que se necesita, y asimismo el cuidado en tomar a los mayordomos las cuentas cada año, que asentará en este libro como es costumbre. Y también ordeno y mando que por el otro lado de este libro asiente a los cofrades para que siendo admitidos ganen las indulgencias, yo que por los sanos pontífices [ilegible] concedidas, exhortándolos a la devoción de María Santísima y de su Santísimo Rosario de que se siguen tantos bienes. Fray Damián Ignacio de Regil (rubrica).⁶⁰

Puede ser que la falta, aunque no justifica la abrupta nulidad de ésta, del principal de la cofradía del Rosario esté relacionada con las caídas demográficas en el área chiapaneca. Según Obara-Saeki (2010), para el periodo de 1731 a 1747 las epidemias (como la epidemia de fiebre amarilla que afectó principalmente a Chiapa) que aparecieron pudo haber

⁶⁰ AHDSC, Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 6r.

contribuido en la disminución demográfica de tributarios en toda el área chiapaneca y con ello la aportación económica a la cofradía.

Con la caída demográfica en el área chiapaneca, la población inició un proceso de ladinización encabezado por sus élites. Según explica Viqueira (2002), los caciques fueron los que dieron el ejemplo aprendiendo rápidamente el castellano y obteniendo diversas licencias de la Corona para poder vestir a la usanza española, portar armas y montar a caballo. Siguiendo el ejemplo de los caciques, para el siglo XVIII gran parte de los chiapanecas ya hablaba español (Viqueira, 2002: 269). Además, la ladinización les condescendía no pagar tributo, es por ello que los chiapanecas trataron de convencer a los funcionarios reales de su ascendencia mestiza (*ibíd.*: 270).

Esta disminución de “naturales”⁶¹ a causa de la epidemia de 1742, el precio del maíz subió de precio por los meses de 1746, quizá esta alza se debió a las malas cosechas de finales del año anterior, produciendo entre los indios de Chiapa hambruna y terribles epidemias (Obara-Saeki, 2010: 243). Con ello inició una gran movilidad en toda el área chiapaneca, para el caso de Acala el cura informaba de 325 habitantes en 1748, de los cuales solamente el 44% parece haber sido población tributaria del pueblo. Se puede decir que el pueblo de Acala ya se había vuelto un pueblo de indios forasteros: el cura reportaba 180 “indios puros”, pero forasteros, y 40 “mestizos y mulatos”; mientras que reportaba tan sólo 90 habitantes tributarios del pueblo. En ese sentido, el pueblo de Ostuta también se había convertido en un pueblo de indios forasteros, pues de la mayoría de sus 50 habitantes eran “indios” de Chiapa y de San Bartolomé de los Llanos; mientras que los indios de Ostuta no llegaban a 10 (Obara-Saeki, *ibíd.*: 250-251).

Esa situación se vio reflejada en la cofradía del Rosario de Ostuta desde el año de 1744, cuando el fray Francisco Javier Coutiño asienta que:

Habiendo los hijos naturales de dicho pueblo [de Ostuta] que ellos eran pocos y no poder solicitar y adelantar el principal de la Santa, me pidieron eligiese un procurador para que se le entregase el principal de cincuenta pesos para asegurarlo. Y siendo conveniente para dicho efecto, elegí y nombré por procurador a Diego Chinchilla quien con todo amor, fervor y devoción admitió dicho cargo y viendo los dichos hijos que había aceptado se le entregaron los dichos cincuenta pesos del principal del Rosario⁶².

⁶¹ Nombre con que se registró a los indios en la Colonia.

⁶² AHDSC, Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, caja 5, libro 3, año 1730-1844, ff. 10v-11r.

Por los pocos “hijos del pueblo” existentes en el pueblo de Ostuta se le pidió a don Diego Chinchilla⁶³, vecino del pueblo San Bartolomé de los Llanos, que aceptase el cargo de procurador de la cofradía. Don Diego aceptó gustosamente el cargo, ya que había estado rentando tierras en el pueblo de Ostuta durante años. Al extinguirse el pueblo por completo en el año de 1767 y regresar sus tierras a la Corona, don Diego Chinchilla solicitó al gobernador de Guatemala que le fueran vendidas una parte de las tierras de Ostuta (Renard, 1998: 30)⁶⁴. Probablemente, por este hecho, los Chinchillas estuvieron muy presentes en la cofradía del Rosario, hasta fundar una cofradía de ladinos dedicada a la Virgen de la Candelaria como veremos más adelante.

Sin embargo, la situación no mejoró para los siguientes años, así en la cofradía del Rosario ingresaron a sus filas, para ocupar cargos dentro de ellas, algunas mujeres del pueblo vecino de San Bartolomé de Los Llanos, pues ya desde 1743 las mujeres ocupaban los cargos de priosta y mayordomas dentro de la cofradía del Rosario, así nos deja constancia fray Francisco Coutiño:

Y también con el día de la fiesta se juntaron todas las señoras que acudió [acudieron] a venerar a la soberana reina y con toda humildad, fervor y devoción me pidieron les concediese licencia para elegir entre ellas priostas y mayordomas. Lo cual les respondí que siendo servicio de la Señora se lo concedí seis de mancomún puestas en rifa y en voluntad de la soberana princesa a que saliesen las que fuesen su divina majestad servida y salió de priosta Francisca de los Santos [esposa de don Diego Chinchilla]. Por mayordomas: María Esperanza Jenudes [?] de Guillen, Ángela de Aguilar, Micaela Chinchilla, Melchora Ordoñez y Gregoria Álvarez, y viendo ser la elección hecha por la Divina Señora, la confirmé en nombre del padre, del hijo y del espíritu santo. Amen.⁶⁵

Desde 1743, las mujeres se integraron como parte de la cofradía del Rosario, no sólo se incluyeron a mujeres, sino que el número de mayordomos también creció, es decir, anteriormente se elegía un prioste y cuatro mayordomos y para 1745 ya eran cinco mayordomos. Para ese mismo año, las cofradas, si así podemos llamarlas, pusieron de principal 84 pesos, “este dinero es de Nuestra Señora de Candelaria que tienen redoblando [?], al fin de hacer sus vestidos de la Virgen u otra de las muchas cosas que se ofrecen en esta santa iglesia”⁶⁶. Los 84 pesos fueron repartidos entre la priosta y las seis mayordomas a razón

⁶³ Para mayor información sobre la familia Chinchilla en San Bartolomé de Los Llanos, véase a Morales (1987), *La familia chinchilla y sus propiedades*. El texto nos presenta la genealogía de la familia Chinchilla -y en menor medida la de su esposa Francisca de los Santos- y el acaparamiento de tierras pertenecientes al pueblo de Ostuta.

⁶⁴ El Capitán Diego de Chinchilla solicitó y se le adjudicaron de las mismas tierras de Ostuta, en el paraje Nuestra Señora del Rosario, una cantidad no definida pero que por lo que aprecia no era menos de 200 caballerías, las que al medirse ya se tomaba como colindante al pueblo de San Bartolomé de los Llanos (Morales 1977:6; citado en Renard, 1998: 30).

⁶⁵ AHDSC, Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 9v.

⁶⁶ AHDSC, Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 12r.

de 12 pesos cada una. Interesante es hacer notar que el principal que las mujeres cofradas reunieron fue destinado específicamente para la Virgen de Candelaria, por lo que presumo que las mujeres se dedicaron, específicamente, a sufragar los gastos de la fiesta de la Virgen de Candelaria, así como de la devoción.

Para la nueva elección para priosta y mayordomas de 1746, fray Tomás de Loaiza anota sobre el principal de la Candelaria: “todo ese dinero es de Nuestra Señora de la Candelaria que la tienen redoblando para el fin de hacer su iglesia u otra de las muchas cosas que esta soberana reina necesita e importa este dinero ciento catorce [...]”⁶⁷. Por lo que se puede decir que fueron las priostas y mayordomas quienes se dedicaron al culto y veneración de una de las fiestas de la cofradía del Rosario: La fiesta de la Virgen de Candelaria o de la Purificación, creando, para ello, la cofradía de la Candelaria -inscrita en el libro de la cofradía del Rosario-.

Además, para estos años, la economía de la cofradía estuvo centrada en el préstamo o crédito a sus miembros, una parte del capital de cofradía era cedido a los priostes, priostas, mayordomos, mayordomas y procurador para que éste o ésta aumentara el principal para el siguiente año. Según Palomo (2009), el reparto anual de los fondos entre los mayordomos, además de estar destinado al pago de las funciones de la asociación, tenía carácter de préstamo con interés, de donde se derivaban la mayoría de los “aumentos” que año con año debía obtener la fundación. Es claro que los intereses generados por los préstamos de las cofradías eran para ellas una fuente de financiamiento de sus actividades y les permitían mantener unas finanzas más o menos saneadas (Palomo, 2009: 166-167).

Sin embargo, la cofradía del Rosario de Ostuta no especifica el destino de los capitales erogados, pero, siguiendo a Palomo, los sectores que se vieron más beneficiados fueron el comercio a pequeña escala, la agricultura y otros oficios, además de que con este dinero se cubrían las necesidades monetarias ocasionadas por el sistema tributario (Palomo, *ibíd.*: 167).

Por ejemplo, en el año de 1747, fray Manuel Abadía dijo sobre el aumento de la cofradía:

Luego pase a tomar cuentas a el procurador de esta hermandad el capitán Diego Chinchilla de todo el dinero que quedó en su poder el año pasado que importaba doscientos pesos, los que entregó en ser y de aumento quince pesos más lo que se repartieron en nuevos mayordomos, y vuelven a quedar en su poder los mismos doscientos pesos y dando a legitimo descargo de todo, le di las gracias, y a todos los mayordomos de su buen cumplimiento, y a los nuevos encargué la obligación debida. Fray Manuel Abadía (rubrica).⁶⁸

⁶⁷ AHDSC, Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 14r.

⁶⁸ AHDSC, Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 15r.

Por otro lado, con la creciente e importante participación de las y los ladinos en la cofradía del Rosario de Ostuta, en 1748 los ladinos tienen su propia elección, tomando a Nuestra Señora de Candelaria como patrona de su cofradía. La cofradía de ladinos, comandado por el capitán Diego Chinchilla, coexistió con la cofradía del Rosario de indios porque desde esa fecha se señalan elecciones de priostes y mayordomos para cada cofradía. Además, en el libro de cofradía del Rosario de Ostuta se asienta en los gastos que hizo la cofradía, que pagó cada cofradía por la festividad de la Purificación, identificándose como Purificación de indios y Purificación de ladinos.

Una de las diferencias notables de estas cofradías era sobre sus miembros; mientras que la cofradía de indios únicamente eligió a priostes y mayordomos varones, la cofradía de ladinos nombró también a mujeres como priostas y mayordomas (véase el cuadro 3.1). Asimismo, otra diferencia entre ambas era que la cofradía de ladinos tuvo un mayor principal que la cofradía de indios que, incluso, en el pago por las festividades los indios pagaron por los servicios 12 tostones y los ladinos entre 16 a 31 pesos, es decir, entre 32 a 62 tostones.

Cuadro 3.2. Elección de la cofradía de Candelaria de ladinos (1752)

Miembro	Cargo	Fabrica
Capitán Diego Chinchilla	Prioste	277 pesos
Francisca de los Santos	Priosta	30 pesos
Doña Gregoria Villatoro	Mayordoma	12 pesos
Victoria Chinchilla	Mayordoma	12 pesos
Melchora Cárdenas	Mayordoma	12 pesos
Rosa Gutiérrez	Mayordoma	12 pesos
Antonia de Aguilar	Mayordoma	12 pesos
Felipa Martín	Mayordoma	12 pesos
María Solís	Mayordoma	12 pesos
Antonia Solano	Mayordoma	12 pesos
Leonarda Chinchilla	Mayordoma	12 pesos
Martina del Rosario	Mayordoma	12 pesos
Ambrosia Chinchilla	Mayordoma	12 pesos
Manuela Chinchilla	Mayordoma	12 pesos
Manuel Cervantes	Mayordomo	5 pesos
Domingo Solís	Mayordomo	5 pesos
Dionisio Solís	Mayordomo	5 pesos

Pedro de Aguilar	Mayordomo	5 pesos
Joseph de Aguilar	Mayordomo	5 pesos
Sebastián Díaz	Mayordomo	5 pesos
Don José Bravo	Mayordomo	5 pesos
Bernardo Chinchilla	Mayordomo	5 pesos
Total		219 pesos

Fuente: elaboración propia a partir de la Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 20v.

Otra realidad parece haber vivido la cofradía de indios, pues, desde 1751 el prioste y los mayordomos únicamente habían recogido de limosnas tres tostones y un real y gastado 75 tostones y dos reales, alcanzando a la cofradía en 70 tostones y un real lo que condonaron y cedieron los naturales a su voluntad, a honra de dicha cofradía.⁶⁹ Este hecho, el de que los naturales “alcanzaran”, es decir, pagaran o cubrieran los gastos de la propia cofradía fue una constante hasta el año de 1764.

Este es el panorama en que se encuentra la cofradía del Rosario de Ostuta en las primeras décadas del nuevo libro de la cofradía. Sin embargo, los años venideros fueron decisivos para la instauración del culto a la Virgen de Candelaria en el pueblo de Acala (como veremos a continuación). Pues, desde 1765 el área chiapaneca continuó con el proceso de ladinización marcado por hambrunas, epidemias y la destrucción de Ostuta y Pochutla dentro del área.

Pero bien podemos concluir este apartado que la creación de la cofradía de ladinos y ladinas (de San Bartolomé de Los Llanos) en Ostuta, que contribuyó a la creación de la cofradía de la Virgen de la Candelaria, fueron quienes dieron una mayor importancia a la fiesta de la Purificación o de Candelaria al financiar una cofradía que se dedicaba exclusivamente al culto de esta imagen mariana. En los siguientes apartados se verá cómo la cofradía fue evolucionando al calor de un contexto regional y local hasta su desaparición en el último tercio del siglo XIX, y el nacimiento de la Junta de festejos de la Virgen de Candelaria en el siglo XX.

⁶⁹ AHDS, Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 19r.

3.3.1. De los documentos a la tradición oral: o de cómo llegó la Virgen al pueblo de Acala, 1765-1771

Para 1765, Ostuta⁷⁰ había llegado al final de su existencia como pueblo de indios, su destrucción se había hecho patente. Existen algunos datos sobre cómo se destruyó el pueblo, pero, como bien señala Renard (1998), desconocemos las causas ciertas de la desaparición del pueblo de Ostuta; se menciona el paludismo, ya que Ostuta estaba situado a orillas del río y que abundaban los zancudos y moscos (Renard, 1998: 27). La primera referencia que encontramos sobre la destrucción de Ostuta es hecha por el cronista dominico Francisco Ximénez quien escribió que: “el pueblo de Ostutla [Ostuta] del Curato de Acala ya está totalmente destruido por los infinitos murciélagos y mosquitos, plaga muy general en aquestas partes en lugares calientes y húmedos y que solo ellos han destruido muchas gentes como a los egipcios y así no es de maravillar se diga que los mosquitos hayan producido tal efecto, pues solo quien ha experimentado esta plaga, puede saber lo que ella es” (Ximénez, 1977: 168).

Lo que señala el cronista dominico, según explica Carlos Navarrete (1964: 322) se trata de que “la mención de los murciélagos en las tradiciones locales se refiera a una antigua invasión tsotsil sobre tierras anteriormente chiapanecas”, por desgracia el autor no ahonda en su suposición. Sin embargo, Navarrete recolectó dos narraciones sobre la destrucción de Ostuta, una de un informante de Chiapa y otra de un informante de Acala, según el de Acala:

Ostuta tenía muchas y buenas casas y tenía comunicación con gentes de la misma raza que vivían en Chiapa. Además, había familiares cerca en Chiapilla y Acala⁷¹ [...]. Una noche llegaron hasta Acala bandadas de puros murciélagos, pero la gente los corrió con leños encendidos. Lo mismo en Chiapilla donde se pusieron a tocar tambores y los espantaron. Pero en Ostuta no pudieron hacer nada porque los agarraron dormidos y muchos quedaron -los otros murieron o se fueron corriendo para Acala- como prisioneros y sirvientes de los murciélagos. Desde entonces quedó abandonada Ostuta. Todavía se ven filas de piedra donde tenían las casas. Cuando volvieron los padres tuvieron que traer gente de Acala y Chiapilla, pero quién sabe por qué razón abandonaron después la iglesia, cuyas paredes todavía se pueden ver (Navarrete, 1964: 324).

Quizás por la narración del informante, Navarrete llegó a la conclusión de que se trataba de zinacantecos; ya que éstos son conocidos, de forma metafórica, como murciélagos.⁷² Sin

⁷⁰ En 1540, el emperador Carlos V emitió un Decreto Real por el cual se ordenaba la congregación de los pueblos pequeños en uno grande. En cumplimiento a esta orden, en 1595 se formó en la región el pueblo de Ostuta a partir de varios pueblecillos (Morales, 1975 *apud* Renard, 1998: 24).

⁷¹ Los tres pueblos de ascendencia chiapaneca: Ostuta, Acala y Chiapilla.

⁷² Aunque el mismo cronista dominico fray Francisco Ximénez refiere: “hay aquí muchas y en muchas partes de esta provincia unas avecillas nocturnas que llaman *tzinacan*, que son murciélagos o como ellos; éstos muerden sutilmente, a los hombres cuando duermen, tal mal que se llevan el bocadillo que cogen y tan suavemente que pocas veces duele, ni se siente [...]” (Ximénez, 1977: 335). Blaffer (1972) señala que en los

duda alguna, el número de tributarios siguió descendiendo en el pueblo de Ostuta, posiblemente producto de las consecutivas epidemias y males que afectaban a toda el área chiapaneca en el siglo XVIII; pues “el cura también reportaba que la ‘peste’ del año [17]47 arrasó a los niños en todo el curato y sólo se encontraban tres niños en Ostuta. [...] se puede decir que los indios de Ostuta ya estaban a punto de extinguirse hacia el año de 1748” (Obara-Saeki, 2010: 258).

Entre los datos que pude recolectar entre mis interlocutores en Acala, el historiador Javier Pérez me refirió que en una plática que sostuvo con el arqueólogo Thomas Lee, éste le dijo: “el pueblo de Ostuta se había extinguido, se había terminado, por una epidemia. Esa epidemia arrasó con el pueblo, lo dejó desolado, acabado, por esa epidemia”.⁷³ Lo anterior parece coincidir con la situación del área chiapaneca, es decir, para mediados del siglo XVIII hubo varias epidemias, plagas y hambrunas que afectaron a toda el área.

Pero, además, otros interlocutores han referido que el pueblo de Ostuta se destruyó por una inundación o diluvio porque el lugar estaba “encantado”⁷⁴.

Ese lugar estaba encantado, es lo que contaban los señores grandes que: podías comer cosas de ahí pero no podías sacar cosas. En Ostuta hubo una inundación, donde supuestamente había una pareja que se iban a casar, pero cuando se fueron a confesar, llegó la novia, pero no llegó el novio, nada más se confesó ella. Y posteriormente cuando fueron en una misa, cuando pasó [la muchacha] a recibir la hostia, recibió la hostia, pero no la tragó, sino que la sacó y la partió la mitad y en ese momento se elevó la hostia partida y, supuestamente, ahí vino el origen de la inundación.⁷⁵

Otros más comentan que la destrucción del pueblo de Ostuta se debió a una pérdida de la fe hacia las imágenes, por lo bien, materialmente hablando, que se encontraba el pueblo, pues tenía muchas riquezas:

También cuentan que Ostuta era un lugar con muchas personas terratenientes, hacendados, ricos y que eso los llevó a que poco a poco fueran perdiendo su fe. Que poco a poco fueran perdiendo su fe, más creían ya en lo material, lo que es el dinero. Entonces, ellos como ya su fe ya estaba perdida, decidieron ellos que mejor esas imágenes que existían en su iglesia

mitos de los zinacantecos existe un tal *H?ik'al* descrito por sus informante como “una criatura pequeña, de piel negra, pelo rizado que usa alas o algún otro dispositivo volador en sus pies. Vive en cuevas y sale al atardecer para robar gallinas y molestar a la gente (Blaffer, 1946: 20; traducción mía). Sobre la relación de los zinacantecos con el murciélago, pueden consultarse los textos de Sarah C. Blaffer (1972), *The Black-man of Zinacantan. A Central American Legend* y Laughlin y Karasik (1988), *Mayan Tales from Zinacantan...*

⁷³ Entrevista realizada el 21 de noviembre de 2017.

⁷⁴ El encanto suele ser una noción que designa a lugares u objetos que tienen un “poder” sobrenatural. Es decir, lugares que son vigilados por entes sobrenaturales (“la montaña tiene dueño”, “el río o lago tiene dueño”) y los humanos deben de tener cierto respeto hacia el lugar u objeto para no sufrir accidentes o ser castigados por alguna falta. Según don Alfredo “en Ostuta, esa colonia sigue encantada todavía, allá hay muchos palos de chicozapote donde podés comer lo que querrás pero no podés sacar ni uno porque perdes el camino”. Esta es una historia que es conocida localmente.

⁷⁵ Entrevista a Roberto, realizada el 17 de octubre de 2017.

mejor lo iban a regalar. Así fue que empezaron a regar la información en los municipios más cercanos, los que quisieran, podían ir a traer las imágenes.⁷⁶

Aunque no puedo establecer exactamente el cómo se destruyó el pueblo de Ostuta, si hay constancias de que el pueblo dejó de ser habitado y, por ende, el culto a la Virgen de la Candelaria dejó de hacerse en el lugar. Pues, en las páginas del libro de cofradía de la Candelaria (cofradía de las y los ladinos de Bartolomé de los Llanos en Ostuta) anotó el fraile Diego Lanuza en 1765: “elecciones de naturales de Ostuta, no lo hubo, porque ya no hay indios”⁷⁷. Pasaron seis años, hasta el 1 de abril de 1771, para que la cofradía tuviera nuevamente registro, pues la cofradía ya había sido trasladada al pueblo de Acala, según nos deja saber el mismo libro de cofradía:

Como cayó la iglesia de Ostuta y se acabó el pueblo, quedó todo suspenso, pero se ha celebrado. Pues yo [fray Diego Lanuza] he corrido con todo y para el culto y adorno de iglesia y cuidando la candela y flores a Nuestra Señora. Hoy, primero de abril de este año de setenta y uno, nombré por prioste a Vicente Morales y por mayordomo a Miguel Nuriñuma y Manuel Ticuyami, a quienes entregué vestidos y adornos de esta Divina Señora. Éstos no tienen principal ni obligación de pagar cosa alguna, pues por pura devoción se hacen cargo de servir en lo que pudieren. Tiene de principal esta cofradía 220 pesos, 193 que me entregaron los mayordomos de San Bartolomé y 27 que yo le agregué. Ítem, tiene esta cofradía en poder de don Diego Chinchilla 50 pesos de los que redimía cada año nueve pesos para las misas de esta cofradía. El principal queda todo repartido y es como sigue [nombres escritos y subrayados].⁷⁸

En efecto, fue fray Diego Lanuza quien hizo el traslado, esto queda constatado en unos documentos de 1771-1772 donde se tomaron declaraciones a las autoridades del pueblo de Acala, ya que se trataba de una pelea entre Diego Lanuza y el bachiller don Gabriel Chacón por los bienes embargados al primero. En la diligencia de 1771 se les preguntó a los justicias de Acala “¿si su padre cura [fray Diego Lanuza] desde que llevaron a su pueblo a Nuestra Señora de la Candelaria de Ostuta, ha celebrado su fiesta con todo esmero, sermón y asistencia anualmente? Dijeron que desde que llevaron a esta Señora, la ha celebrado con todo esmero y solemnidad”.⁷⁹ El mismo fray Diego Lanuza llevó “la plata de Ostuta, les entregó su padre cura a ellos mismos, diciéndoles que les pertenecía [...] y que de ella sólo faltaba el cáliz y patena que se vendió, en 24 pesos, al padre Gabriel Chacón”⁸⁰.

⁷⁶ Profesor Leocadio, el 17 de diciembre de 17.

⁷⁷ AHDSC, Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 29v.

⁷⁸ AHDSC, Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 30r.

⁷⁹ AHDSC, Provisorato, carpeta 39, expediente 1, año 1771, f.9v-10r. [Información seguida a favor del reverendo padre fray Diego Lanuza, cura que fue de Acala. año de 1771].

⁸⁰ AHDSC, Provisorato, carpeta 39, expediente 1, año 1771, f. 7r-7v. [Información seguida a favor del reverendo padre fray Diego Lanuza, cura que fue de Acala. año de 1771].

Sin embargo, tanto el libro de cofradía como el documento de diligencia no establecen el año en que se hizo el traslado de la imagen al pueblo de Acala, tampoco de cómo ésta fue hecha. En la memoria del pueblo de Acala, expresada a través de la tradición oral, existe un relato que es muy conocido por los habitantes, este relato⁸¹ es conocido como “las tres vírgenes”. Éste cuenta que en el pueblo de Ostuta hubo tres imágenes de la Virgen de la Candelaria, estas imágenes eran “aparecidas”⁸² tras la desaparición del pueblo de Ostuta. Al enterarse de lo sucedido en Ostuta, varios pueblos de la región hicieron presencia en el pueblo para ver a las tres imágenes, algunos pueblos intentaron llevarse a una imagen, pero está se volvía pesada y era imposible cargarla.

El pueblo de Cintalapa llegó al lugar y se llevó a una imagen de la Virgen, la cual se dice que es una imagen que tiene pintado su vestido. Posteriormente llegó el pueblo de Socoltenango y se llevó otra imagen a su pueblo y la otra, considerada como La Patrona de las tres, varios otros pueblos intentaron llevársela sin éxito, pues ésta se volvía pesada. Hasta que el pueblo de Acala llegó con su música tradicional de tambor y pito hasta Ostuta donde los acaltecos hicieron un santo rosario, rezaron y le hablaron a la Santísima Virgen para que diera lugar de llevársela con ellos. Los del pueblo de Acala la levantaron como si fuera una pluma. Una vez levantada fue encaminada hacia una canoa con incienso, tambor y pito. A través del río se llegó hasta el pueblo de Acala con la imagen de la Virgen de Candelaria.

Además de las imágenes, con ellas había tres campanas las cuales se trataron de transportar a algunos pueblos vecinos. Pues, estas campanas también parecían tener su encanto. Una de las campanas parece⁸³ estar en el pueblo de Acala, otra campana fue llevada por el río Grande hasta la ciudad de Chiapa de Corzo y la tercera campana cuando era trasportada por el río cayó de la canoa quedando debajo de agua. No pudieron recuperarla. En el lugar donde cayó, según unos por la finca de San Pablo y otros por la finca San Juan (ambos en Acala), quedó encantado, pues, se le oye repicar al medio día y a la media noche.

De esa forma es que los acaltecos recuerdan la traída de la imagen de la Virgen de la Candelaria del pueblo de Ostuta a Acala. Sin embargo, si de-construimos el relato (es decir, si se analiza con atención) de las tres vírgenes y transponemos otros documentos encontramos una historia distinta al relato. Lo cual no quiere decir que el relato no tenga nada de validez.

⁸¹ A través de las entrevistas con don Santiago, Roberto y los profesores Leocadio y Rolando es como pude reconstruir el relato.

⁸² Se refiere a que fueron encontradas.

⁸³ Con la palabra “parece” nuestros interlocutores dijeron no asegurar que dicha campana sea la misma de Ostuta, otros aseguraron que esa campana quedó en otro lugar que no saben dónde, ni el nombre del lugar.

En el caso de la Virgen de Candelaria que fue trasladada a Socoltenango, contamos con documentos de fray Francisco Ximénez (1977) quien señala que la Virgen de Socoltenango provino del pueblo tselal extinto de Copanaguastla⁸⁴, un pueblo reducido por los dominicos y elevada al rango de convento en el siglo XVI. En Copanaguastla se fundó una cofradía de la Virgen del Rosario el 2 de febrero de 1561, una de las cofradías más antiguas de Chiapas, aunque Copanaguastla no vivió más allá de la primera mitad del siglo XVII, pues, su destrucción fue como una “punición divina” (Ruz, 1992: 343), ya que:

La causa principal a que todos atribuyen la justa indignación de Dios contra esta gente miserable fue el que, para darle culto a su ídolo o demonio en que idolatraban pusieron detrás de la Sma. imagen del Rosario al ídolo para que afectando ir a visitar la Sta. imagen poder ellos ofrecer con más libertad y desahogo sus zaumerios al demonio que tenían a las espaldas del retablo de la Soberana Señora. [...] Predicándoles continuamente los religiosos el origen de su ruina, pero no debía de haber enmiendas, y así fue prosiguiendo la peste acabándolos de modo que allí a doce años hallándose ya solo el Convento en un despoblado por no haber quedado ya más de diez indios, poco más o menos [...] (Ximénez, 1977: 161-162).

Por lo que el convento de Copanaguastla fue trasladado en 1645, cuando los religiosos desampararon totalmente el lugar, pasándose lo relativo al culto, incluida las campanas, a Socoltenango (Ruz, 1992: 343). Entre las alhajas de la iglesia, dice Ximénez, de Copanaguastla que se pasaron a la iglesia de Socoltenango, una fue la imagen de la Virgen del Rosario, la fiesta principal que a esta Santísima Señora se celebra es el día 2 de febrero, día de su purificación santísima, no porque su advocación sea de ese santo misterio, sino porque como consta del libro antiguo de aquella cofradía y su erección, fue ese mismo día que se dio principio y esto fue por los años de 1561 [...] (Ximénez, 1977: 163-165).

Si creemos en Ximénez, el culto a la Virgen el 2 de febrero en Socoltenango fue casi un siglo antes de la desaparición del pueblo de Ostuta, acaecido en 1765. Por lo que, Socoltenango quedaría descartado en el relato de las tres vírgenes, como uno de los pueblos que participó en la recuperación de las imágenes religiosas en Ostuta.

En el relato también se señala al pueblo de Cintalapa como uno de los que se hizo acreedor de una imagen de la Virgen de Candelaria. De lo poco que se sabe, Viqueira (2011) señala que, desde mediados del siglo XVII, Magdalena Ocotán⁸⁵ había tenido que mudarse desde las orillas del río Negro a otro sitio más cercano a los demás pueblos. Pero ese traslado no logró mejorar su situación. Hacia 1683, sus pobladores fueron congregados en el pueblo

⁸⁴ Una referencia obligatoria para el análisis de este pueblo es Mario Humberto Ruz (1992), *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzelal en el virreinato*.

⁸⁵ El texto de Juan Manuel Esponda (2009), nos ilustra con más finura qué fue del pueblo de Magdalena Ocotlán. Es el único estudio que he encontrado sobre este pueblo ya extinto.

vecino de Tacuasín. Este cambio, que ligó su suerte con la de Tacuasín, tampoco evitó su ruina. Tras décadas en las que su población fue disminuyendo, en 1757 los últimos pobladores de Tacuasín buscaron refugio en Cintalapa, llevándose con ellos su bellísima imagen de la Virgen de la Candelaria (Viqueira, 2011: 48).

En Cintalapa conocen al mencionado pueblo como el Pueblo Viejo o La Pita, aunque poco saben de él. Pueblo Viejo o Magdalena Ocotlán, fundada a finales del siglo XVI o inicios del XVII, en 1723 la población había descendido considerablemente y ya no había cura en la iglesia, la mayoría de los lugareños se encontraban residiendo en las estancias cercanas y en los pueblos de Tacuazintepeque y Jiquipilas. Pues, para 1733 el pueblo de Magdalena estaba totalmente extinto habiéndose congregado los pocos tributarios que quedaron al pueblo de Tacuazintepeque. Para 1734 el lugar quedó totalmente abandonado (Esponda, 2009: 254-155).

La misma suerte corrió el pueblo de Tacuasín o Tacuazintepeque, donde se habían congregado los de Magdalena, sin embargo, no tenemos mayor información que la ofrecida por Viqueira quien señala que los pobladores de Tacuasín buscaron refugio en Cintalapa, llevándose con ellos su bellísima imagen de la Virgen de la Candelaria en 1757; a menos de una década de la destrucción de Ostuta. Por tanto, Cintalapa quedaría descartada en el relato de las tres vírgenes, por los antecedentes aquí referidos.

En cuanto a Acala, sabemos que el padre cura fray Diego Lanuza menciona haber llevado la plata de la imagen de la Virgen de la Candelaria y celebrar su fiesta con gran esmero y solemnidad. En ese sentido, el relato de las tres vírgenes cubre la otra parte que los documentos no hacen mención: sobre cómo se llevó la Virgen al pueblo de Acala. Del relato aprendemos que se hizo por medio del río y en canoa y que los acaltecos fueron hasta Ostuta a traer a la imagen con incienso, cohetes y música (tambor y pito).

Además, puedo decir que el relato de las tres vírgenes parece enseñarnos dos cosas: 1) los tres pueblos que se mencionan (Socoltenango, Cintalapa y Acala) en la actualidad celebran a la Virgen de Candelaria como una de las fiestas más representativas de los pueblos y, 2) aunque las tres vírgenes no sean del mismo lugar, es decir, de Ostuta, si provienen de pueblos que desaparecieron (Copanaguastla, Tacuasín o Tacuazintepeque y Ostuta) y sus imágenes fueron trasladados a los nuevos pueblos para su veneración.

Aunque aquí no era nuestra intención analizar el relato en cuánto a una función específica, muchos menos demeritar el valor histórico que el pueblo de Acala le ha otorgado al mismo. Pero no podía dejar pasar la oportunidad de hacer estos señalamientos al relato de

las tres vírgenes del pueblo de Acala. Sin embargo, se necesitaría un análisis más extenso para indagar las otras versiones de los pueblos de Cintalapa y Socoltenango para comparar lo que se dice sobre la llegada de las Vírgenes de Candelaria a esos pueblos respectivamente. Aunado a una revisión de archivos documentales.

3.3.2. La cofradía de la Candelaria a finales del siglo XVIII, 1772-1799

Con el traspaso de la cofradía de la Virgen del Rosario al pueblo de Acala, sabemos que el mismo cura fray Diego Lanuza fundó una hacienda de ganado mayor para el auspicio de la cofradía para que celebrara la fiesta de la Virgen de la Candelaria en Acala. Según consta en los archivos que:

En 3 días del mes de octubre de 1757, congregados prioste y mayordomos de esta cofradía del Rosario en Acala, recibieron por prioste a José Pérez y por mayordomos a Vicente Hernández, Pedro Pablo Castro, Domingo Nangusé, Vicente Morales, Rafael Sánchez, don Miguel Fata [?] y Manuel Luna, y hallándose ser hecha dicha elección en conformidad y ley; lo confirmé. [...] El capital de esta cofradía según lo escrito en las cuentas del año pasado, importa todo 835 pesos, 3 reales, a éste se agregan seis pesos que recibí de réditos con que porta todo 841 pesos, 3 reales. Y aunque este año debía ser más el principal porque todos los que tienen repartido este dinero deben de dar de redito el 8%, pero no. Tan solamente no han dado el redito, sí, según veo, hasta el principal que tienen a su poder se perderá, porque a quienes mi antecesor repartió este dinero son sujetos que ni tienen ni en que caer, ni cosa que se les pueda quitar. Y para que el principal que se va cobrando vaya en aumento y no se pierda, fundé una estancia de ganado mayor y yeguada en la otra banda del río; en tierras pertenecientes a la Virgen que para dicho fin se señalaron desde el año de 1591. Fray Diego Lanuza.⁸⁶

Esta hacienda fue disputada en varias ocasiones entre párrocos y justicias y mayordomos en cuanto al control y manejo de los bienes de la propia cofradía, además de los aumentos en los derechos parroquiales; entre estos bienes se encontraba la cofradía del Rosario. Así nos deja ver un documento de representación a la Audiencia sobre la cofradía del Rosario en 1778:

Miguel Nuliñuma gobernador del pueblo de Acala, jurisdicción de Ciudad Real; Vicente Yuca, alcalde pasado y Francisco Gómez regidor mayor del mismo pueblo, con el mayor rendimiento y debida sumisión, hacemos presente a la superioridad de V.S. como nuestro difunto cura fray Diego Lanuza del sagrado Orden de Predicadores, dejó una hacienda formada a expensas de nuestro pueblo. Pues con el propio dinero la fomentó nombrada Nuestra Señora del Rosario. Y habiendo[lo] sucedido en la administración de aquel beneficio, el presbítero secular don Gabriel Chacón tomó por su cuenta el gobierno y manejo de ella, utilizándose de todos sus productos sin permitirnos en manera alguna que por nuestra parte se cultivase aquella finca.⁸⁷

⁸⁶ AHDSC, Haceduría, carpeta 35, expediente 9, año 1833, ff. 1r-1v. [Sobre la hacienda de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario en la iglesia parroquial de Acala. Año de 1833].

⁸⁷ AHDSC, Real Audiencia de Guatemala, carpeta 35, expediente 2, año 1778-1779, f. 1r. [Representación a la audiencia de la cofradía de El Rosario].

Este conflicto entre los mayordomos y el bachiller presbítero secular Gabriel José Chacón había sido expuesto en 1772 ante el provisor y vicario general de Ciudad Real. En ese año, los “hijos del pueblo” de Acala y su anexo Chiapilla pedían la remoción de Gabriel Chacón ya que éste había estado abusando de los propios naturales y de la hacienda que su padre cura anterior [Diego Lanuza] había fundado:

Nosotros los hijos de los pueblos de Acala y Chiapilla, como hijos menores parecemos postrados a los pies pidiendo y suplicando por amor de Dios nos ampare en esta nuestra petición que pedimos por amor de Dios vea usted al señor obispo nos quite de cura este padre Chacón porque ya no podemos aguantar, porque no nos mira como hijos y nos está quitando cuanto tenemos y nos maltrata mucho. [A] el pobre alcalde de Chiapilla, porque no lo trajo agua caliente, luego lo amarró en el palo con el regidor y lo azotó mucho [...]. Todos los días nos hace a fuerza que le demos manteca, huevos, carne, gallinas, dulce y nos pide dinero de sustento. Nos mandó cobrarnos tributo de rey nuestro señor para de allí se lo damos por su sustento, ya cobramos ocho pesos de tributos y se lo dimos porque no tenemos de donde sacar dineros a pura fuerza y ya no hay costumbre en el pueblo de dar gallinas, ni manteca, ni huevos, ni frijol, sólo maíz y su dinero porque ahora no tenemos porque nos estamos muriendo de hambre; no tenemos qué comer, que con hierbas y raíces se está manteniendo el hijo del pueblo [...]. [Pero] este padre lo quiere todo y nos está ofreciendo azotes si no lo damos todo y así los hijos del pueblo se quieren ir y pierde el rey sus tributos. Nuestro padre cura pasado [fray Diego Lanuza] nos dejó la hacienda, cuando se fue nos dijo que: 600 pesos eran de la Virgen y lo demás era del pueblo para que nos ayudemos [...].⁸⁸

Este conflicto se sitúa en la secularización de las doctrinas dominicas en Chiapas⁸⁹ el cual comenzó con mayor fuerza en 1771, impulsado por el obispo fray Juan Manuel García de Vargas y Rivera (1770-1774). Entre las parroquias que fueron secularizadas se encontraba Acala, pues, ésta pasó al clero secular en los años de 1776, 1778 y en 1811 (Flores, 1985: 104-113). Según De Vos (1994: 116) la riqueza acumulada por los dominicos despertó la codicia del clero secular. Éste empezó, con el apoyo del obispo y el visto bueno de la Corona, a reclamar a los religiosos la entrega de las parroquias frailescas.

La hacienda del Rosario de Acala, “valía el ganado como 2000 pesos y la yegua y el burro como 300 pesos”⁹⁰. Por tal motivo, la disputa por la administración de la hacienda no era cosa menor. El cura Chacón fue removido del Curato de Acala, sustituyéndolo el cura Manuel Domínguez en 1773; aunque tampoco el cura Domínguez tardó en el Curato, pero no fue porque tuviera problemas con los naturales ya que “no experimentamos en su tiempo, que fue cura la más mínima incomodidad, ni molestia en el manejo de la referida hacienda, desde luego, porque [ilegible] corresponder de Derecho al común del pueblo, su

⁸⁸ AHDSC, Provisorato, carpeta 35, expediente 1, año 1772. F. 1r. [Autos de demanda contra el bachiller don Gabriel Chacón Peña por los justicias y naturales del pueblo de Acala y Chiapilla].

⁸⁹ Domínguez (2016) profundiza en la formación del clero secular en Chiapas.

⁹⁰ AHDSC, Provisorato, carpeta 35, expediente 1, año 1772. F. 1v. [Autos de demanda contra el bachiller don Gabriel Chacón Peña por los justicias y naturales del pueblo de Acala y Chiapilla].

propiedad”⁹¹. Pero, para 1776 el presbítero José Suárez llegó al Curato de Acala y entró, de nueva cuenta, en conflicto con los naturales y justicias del pueblo, porque:

Éste, igualmente al dicho presbítero Chacón, se apropió el total manejo de la expresada finca sin haber participación del pueblo, ni un m.r.s., aun constándole su pertenencia legítima a dicho común, pues en el ingreso a la administración del beneficio, solicitó con los principales que se le diesen en arrendamiento y como lo resistieron [?], por gozar ellos del beneficio y utilidades que podía rendirles dicha hacienda, se introdujo en su administración de mano poderosas el dicho presbítero don José Suárez, que se mantuvo aprovechándose de ella, por término de cuatro años [...].⁹²

En el caso del presbítero José Suárez, éste indicó que la posición de la hacienda la hizo de forma legal durante una visita pastoral y no como aseguran los naturales:

La hacienda del Rosario se me entregó en acto de visita con inventario formal por el ilustrísimo señor don fray Juan Manuel García de Vargas y Rivera, por haber sido, y ser dicha hacienda de cofradía, y haber encontrado dicho señor ilustrísimo en dicha visita una gran falla de ganado, con el motivo de no haberla querido administrar mi antecesor, don Manuel Domínguez, quien la entregó al cuidado y manejo de los indios y de la referida hacienda salen éstos beneficiados con no pagar el sustento del cura, ni los derechos de todas sus festividades, que uno y otro siempre ha salido y sale del esquilmo de la referida hacienda, no porque sea de ellos, sino por pobres y corto el pueblo, la benignidad de los señores obispos ha mandado en sus autos de visita así lo ejecute el cura.⁹³

Tanto en 1771 con el presbítero Chacón como en 1778 con José Suárez, ambos tuvieron conflictos con los naturales del pueblo de Acala. Además, ambas fechas coinciden con la llegada del cura secular a Acala, por ende ¿acaso las políticas de secularización promovidas por el obispo Juan Manuel García de Vargas y Rivera influyeron en el comportamiento de los presbíteros y el actuar de éstos ante la cofradía y la hacienda del Rosario? No tengo una respuesta concreta a tal cuestión, pero sí parece haber influido en las relaciones entre, por lo menos, José Suárez con los priostes y mayordomos de la cofradía, ya que en el libro de cofradía José Suárez figura en las elecciones de los mayordomos; aunque, fueron los propios mayordomos y oficiales quienes hicieron las elecciones y únicamente José Suárez rubricó las elecciones, tal como lo hizo su sucesor Mariano Solís. Así lo hace notar el visitador Francisco de Olivares cuando revisó, en 1793, las elecciones de la cofradía:

Habiéndose presentado este libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario del pueblo de Acala, para visitarlo al ilustrísimo señor doctor don Francisco Gabriel de Olivares y Benito, obispo de esta diócesis del consejo de su majestad vuestra [?] y hallándose su señoría ilustrísima sin el debido arreglo, sin elecciones, ni constancias de celebraciones de misas y

⁹¹ AHDSC, Real Audiencia de Guatemala, carpeta 35, expediente 2, año 1778-1779, f. 2r. [Representación a la audiencia de la cofradía de El Rosario].

⁹² AHDSC, Real Audiencia de Guatemala, carpeta 35, expediente 2, año 1778-1779, f. 2r. [Representación a la audiencia de la cofradía de El Rosario].

⁹³ AHDSC, Real Audiencia de Guatemala, carpeta 35, expediente 2, año 1778-1779, f. 5v-6r. [Representación a la audiencia de la cofradía de El Rosario].

funciones, mandó que el padre cura interino que hay en la actualidad, indague inmediatamente la causa de ello con los hermanos de dicha cofradía [...].⁹⁴

Lo que parece estar en juego, y en disputa, es la administración de la hacienda del Rosario, pues, el ganado y la tierra eran bastantes y los dividendos que ésta dejaba no era cosa menor. Por supuesto, para los naturales la hacienda representó, más allá de la administración, una lucha constante por sus tierras que, en muchas ocasiones, habían perdido o habían sido enajenadas a favor de unos particulares. En este caso, el conflicto de la cofradía sobre las tierras discurre en que, según el propio Lanuza, se fundó la hacienda en las tierras de la propia Virgen; mientras que los naturales señalan que, dicha fundación, ocurrió en las tierras del común. Si bien la disputa se lleva a cabo entre los religiosos y los justicias del pueblo de Acala, tanto la hacienda como la cofradía del Rosario pertenecían a los priostes y mayordomos y, por tanto, ellos tenían que administrar la hacienda, como bien queda plasmado en un documento de la hacienda de 1804:

El título, pues, con que estos naturales se han tomado la propiedad y disfruto de la hacienda es una Real Provisión que manda, se haga, como pide el señor fiscal quien según la copia que dirijo, no declara por de comunidad la atada hacienda, ni que sea administrada por los justicias, sino por lo mayordomos y priostes de la cofradía a la que sin duda pertenece. Pues, el ganado que se introdujo en ella fue comprado con el dinero de Nuestra Señora del Rosario y no del pueblo, como irían a expresar los indios a S.A. sobre lo que recayó en la expresión de bienes legos y destinados al socorro del pueblo.⁹⁵

Por otra parte, con los productos de la hacienda era como se pagaba las misas misales (mensuales) y demás funciones, además de los gastos que generaba la fiesta. Por tal motivo, la administración de la hacienda importaba para unos y para otros. En los años posteriores, y durante la mitad del siglo XIX que es hasta cuando supervivió la hacienda el Rosario, ésta continuó siendo un punto nodal de los consecutivos conflictos entre los religiosos, los mayordomos y, después, con particulares que codiciaban las tierras de la hacienda.

3.4. La cofradía de la Candelaria en el siglo XIX: 1800-1860

El siglo XIX estuvo lleno de transiciones y transformaciones en todos los aspectos. En los albores del siglo, el régimen colonial ya estaba en convulsión ya que en 1810 empezó a gestarse la independencia de lo que sería el México independiente. En Chiapas, después de

⁹⁴ AHDSC, Fondo parroquial, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 40v. [Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria].

⁹⁵ AHDSC, Secretaria de Gobierno Episcopal, carpeta 35, expediente 4, año 1804, f. 4r. [Instancias del cura de Acala sobre la hacienda perteneciente a la cofradía del Rosario. año de 1804].

la declaración de independencia, las élites tenían la disyuntiva de anexarse a México o bien a Guatemala; finalmente Chiapas se anexó a México en 1824.

Aunado a lo anterior, varias reformas estuvieron a la orden durante este siglo, así en 1812 nacen los ayuntamientos municipales surgidos de la Constitución de Cádiz. Asimismo, desde 1855 se gestaron varias reformas, las Leyes de Reforma, las cuales fueron impulsadas por Benito Juárez; entre estas reformas se encontraban: Ley Lerdo o ley de desamortización en 1856; ley sobre derechos y obenciones parroquial o Ley Iglesias de 1857 y, la ley de la nacionalización de los bienes del clero de 1859.⁹⁶ Creando así, un ambiente anticlerical donde la Iglesia católica en México resultó afectada.

Para finales de este siglo, el triunfo de los liberales condujo al debilitamiento de la Iglesia católica, mediante la desamortización de sus bienes y la expulsión de sus sacerdotes por casi un siglo. Durante este período la religiosidad popular ocupó el vacío de la institución eclesiástica que hasta entonces había sido uno de los pilares que habían sostenido a la sociedad colonial. Es en este contexto que la organización para la celebración de las fiestas religiosas y patronales tuvo varios cambios.

Desde 1803, las elecciones de mayordomos ya no sólo fueron aprobadas por los padres curas de la cofradía en Acala, pues, otra figura apareció el “intendente subdelegado de partido”, ya que para 1790 se formó la Intendencia de Chiapas, compuesta por tres partidos (Renard, 1998: 34): Ciudad Real, Tuxtla y Soconusco. Acala dependía jurídicamente de la subdelegación de los Llanos a principios del siglo XIX (1807); debido a una petición del pueblo de San Lucas se formó una subdelegación independiente de los Llanos que controlaría a Chiapilla, Totolapa, San Lucas y Acala. [...] posteriormente se unió al Partido de los Llanos⁹⁷, pero se siguió insistiendo en que Acala fuera una sola subdelegación, argumentando para ello el territorio, la ubicación y la calidad y cantidad de su producción; por tal razón, fueron tierras muy codiciadas en la Colonia y el siglo XIX (Pulido, 2000: 164).

En 1803, don Matías Camacho y Carvallo, teniente⁹⁸ subdelegado y comisionado por el señor gobernador intendente, presidió las juntas de cofradía en Acala junto al padre cura

⁹⁶ Un resumen de estas leyes y otras se encuentra en Palomo (2009). Un análisis sobre el impacto de las Leyes de Reforma en Chiapas véase Palomo (2004).

⁹⁷ Para mayor profundidad, véase a Robles, et. al. (1988a), *Época independiente-Siglo XIX*, pp. 63-71, en *Acala, un pueblo y un municipio de Chiapas*.

⁹⁸ En las últimas décadas del siglo XVIII se produjo un cambio importante, cuando, por orden real, el intendente o el subdelegado obtuvieron el privilegio de presenciar y presidir las elecciones de las cofradías en los pueblos, lo que conllevaba un mayor control de los órganos de poder político sobre los eclesiásticos (Palomo, 2005: 130).

donde “juntos y congregados los individuos de la cofradía de Nuestra Señora de Candelaria, establecida en este pueblo, poniendo de manifiesto el mayordomo saliente primero los 100 pesos que recibió de principal, procedieron a la elección de los que han de servir en el año entrante”.⁹⁹ Además, el principal era respaldado con los bienes habidos y por haber de los mayordomos, esto, con la finalidad de que dicho principal no se perdiera.

El 19 de marzo de 1812, la Constitución Política de la Monarquía española, en su artículo 309, disponía que: para el gobierno interior de los pueblos habrá un ayuntamiento, compuesto del alcalde o alcaldes, los regidores y el procurador síndico y presididos por el jefe político, donde lo hubiere, y en su defecto por el alcalde o el primer nombrado entre éstos, si hubiese dos. Dando principio al ayuntamiento constitucional, provocando la desaparición legal del cabildo colonial (Palomo, 2005: 130). Por lo que, de 1812 a 1819 el juez territorial fue quien presidió las elecciones en la cofradía de la Candelaria en Acala. No sólo presidieron las elecciones sino también a los ajustes de cuentas de la hacienda del Rosario, así nos deja constancia un expediente relativo a los ganados de la hacienda.¹⁰⁰

Desde 1819, en las visitas a los libros de cofradías en los pueblos quedó asentado que “mandamos que las futuras elecciones se celebren con arreglo¹⁰¹, a lo que dejamos proveído por auto”¹⁰². Es hasta 1822 que los miembros del Ayuntamiento del pueblo de Acala presiden las elecciones, diciendo que:

Acala 2 de febrero de 1822. Nosotros los del Ayuntamiento deste pueblo, presidimos las juntas de cofradías y habiéndonos constituido a la sacristía desta santa iglesia parroquial, en donde juntos y congregados los individuos de la cofradía de Nuestra Señora de Candelaria, a cuya imagen celebran estos oficiales desde que se perdió el pueblo de Ostuta, y procedieron a la elección de los que han de servir el año entrante en dicha cofradía [...].¹⁰³

Con ello, se puede ver cómo se iría configurando la relación entre cofradía y ayuntamiento. Pues, algunos de los miembros del Ayuntamiento Municipal también empezaron a tomar un cargo dentro de la cofradía. Por ejemplo, es el caso de Francisco Molano quien era alcalde

⁹⁹ AHDSC, Fondo parroquial, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 47r. [Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria].

¹⁰⁰ AHDSC, Provisorato, carpeta 35, expediente 7, año 1820, ff. 2. [Copia de un expediente relativo a los ganados de la hacienda del Rosario, perteneciente a la cofradía de la Purificación].

¹⁰¹ De la ley municipal y de la última real cedula, es decir que, congregándose los hermanos respectivos en la casa parroquial, y a presencia del prelado de la misma casa, presidiendo el juez real por la diputación especial y formal que debe de tener al efecto, se proceda a la votación de los sujetos que sirvan los cargos de la propia hermandad el año siguiente (Palomo, 2005: 132); relativo a la visita del 1819 al libro de cofradía del Santísimo Sacramento de Teopisca.

¹⁰² AHDSC, Fondo parroquial, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 55r. [Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria].

¹⁰³ AHDSC, Fondo parroquial, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 57r. [Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria].

de Acala en 1824 y fue electo como procurador de la cofradía para el año de 1825 y 1832¹⁰⁴; así se unirían las dos esferas que marcarían, lo que los antropólogos han llamado, el sistema de cargos, es decir, la estructura cívico-religiosa. De acuerdo a Palomo (2005), fue en la década de los treinta cuando se empieza a experimentar la integración de las estructuras religiosas y cívicas en los pueblos. Es a partir de esta década que podemos establecer con una mayor nitidez la relación entre estructuras religiosas y las cívicas (Palomo, 2005: 133).

El libro de la cofradía de la Candelaria de Acala tiene elecciones hasta el año de 1842, después, las nuevas elecciones se hicieron en expedientes apartes que no comprenden el libro de cofradía. Por tres expedientes¹⁰⁵ más sabemos que se hizo elecciones hasta 1860. Sin embargo, para 1851¹⁰⁶ la principal fuente de financiación de la cofradía se había extinguido: la hacienda del Rosario, ya que lo malos manejos (venta de ganado, arriendo y distribución del capital y las muertes de los animales) de la hacienda ocasionaron que ésta se perdiera. El poco dinero que se pudo extraer de la venta del ganado que aún quedaba fue entregado y distribuido entre los mayordomos de la nueva elección.

Sin duda alguna las Leyes de Reforma en la década de los cincuenta, contribuyeron grandemente -y gradualmente- a la pérdida del poder de la Iglesia en los pueblos, además, muchas cofradías resintieron algunas leyes -sobre todo la de desamortización de bienes y nacionalización de éstos. Sin embargo, la cofradía de la Candelaria poco nos habla sobre cómo fue el impacto de estas leyes en la cofradía; pues, la hacienda del Rosario y su ganado había desaparecido poco antes de la promulgación de las leyes y de su aplicación.

Lo que sí podemos notar es que, tanto el Ayuntamiento Municipal como los propios habitantes del pueblo tuvieron conflictos más constantes con sus párrocos en los sesentas del siglo XIX, es decir, poco tiempo después de que las Leyes de Reforma fueran promulgadas. Por ejemplo, en 1861 los señores de la cofradía se negaron a entregar el capital al cura

¹⁰⁴ AHDSC, Fondo parroquial, caja 5, libro 3, año 1730-1844, f. 62r y 68r. [Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria].

¹⁰⁵ AHDSC, Mayordomía, carpeta 35, expediente 13, año 1844-1847, ff. 4. [Expediente que contiene los procedimientos para la elección de mayordomos de la cofradía del Rosario en San Pablo Acala...]

AHDSC, Mayordomía, carpeta 35, expediente 14, año 1848-1854, ff. 4. [Expediente que contiene las elecciones de mayordomos de la cofradía del Rosario de San Pablo Acala...].

AHDSC, Mayordomía, carpeta 35, expediente 18, año 1851-1860, ff. 12. [Cuaderno que contiene las elecciones y nombramientos de mayordomos de la cofradía del Rosario...].

¹⁰⁶ AHDSC, Gobierno, carpeta 35, expediente 17, año 1851, ff. 6. [El Ayuntamiento de Acala reclama el dinero impuesto del ganado de la antigua hacienda del Rosario].

AHDSC, Correspondencia, carpeta 35, expediente 19, año 1851, f. 2. [Carta de José Domingo Robles al cura de Acala Juan B. Pinto, sobre la renta del ganado que le pertenece a la extinguida hacienda del Rosario...].

Anselmo Guillén, porque no estaban de acuerdo con entregar sus bienes, como hipoteca, al asumir los cargos de mayordomos:

En los domingos 10 y 17 del corriente [año de 1861], citados por mí, los señores que tienen el dinero de la cofradía de Nuestra Señora de Candelaria, con objeto de que me entregaran dicho capital y que cada uno fuera tomando la suma que quiera, otorgándome al mismo tiempo sus respectivos documentos a la manera que se ha arreglado los capitales de Nuestra Santísima Madre del Rosario y el de Animas, en estos días, repito, no quisieron compadecer [...]. Pero por fin se presentaron el domingo 24 en unión de todo el ayuntamiento, siendo el alcalde segundo actual uno de tantos mayordomos [...], leen el borrador que yo había hecho y, por el que se harían, y me manifestaron no gustarles el punto donde dice: bienes que se hayan sin ningún gravamen que no podré vender ni enajenar. Y luego donde dice: renunciando de las leyes que para esto haya en mi favor y defensa. Manifestándome un borrador que ellos habían hecho [...]. Sin embargo, de que ninguno presentó el dinero que tienen a su cargo, me esforcé en gran manera a convencerlos que los documentos no podían hallarse de otro modo más sencillo que como estaba el borrador que les presentaba. No conviniendo en cosa alguna, [...] se van todos en unión del Ayuntamiento a la casa del alcalde primero y allí hicieron el repartimiento del dinero, no sé cómo, ni en qué condiciones [...].¹⁰⁷

De modo tal, que los conflictos entre el cura Anselmo Corzo con el Ayuntamiento y los feligreses se desarrollaron a tal grado de golpearlo¹⁰⁸ y tratar de encarcelarlo¹⁰⁹. Para las sucesivas décadas, la autoridad civil y los mayordomos habían tomado el control de los asuntos que trataba la cofradía, es decir, las fiestas religiosas patronales.

Fueron los mayordomos quienes se encargaron de realizar las fiestas religiosas en varios pueblos de Chiapas. Además, se abrieron paso distintas formas de organizar las fiestas religiosas patronales; en algunas partes se conjuntaron las esferas religiosas y civiles dando paso a una estructura religiosa-civil, en otras más únicamente quedó la figura del mayordomo (los patronazgos o mayordomías) y las juntas de festejos; éstos dos últimos, en general, aparecen en la estructura religiosa como la encargada de patrocinar y organizar las fiestas: llámese mayordomos o “principales”, tal como se les conoce en el pueblo de Acala.

Es difícil decir en qué momento surgió la junta de festejos en Acala como la organización encargada de las celebraciones religiosas patronales, pues la documentación encontrada en los archivos no fue más allá de 1860, ya que fue el último año que se celebraron elecciones de mayordomos de la cofradía del Rosario-Candelaria encargada de celebrar la fiesta de la Virgen de Candelaria, de la Candelaria o de Purificación. No obstante, puedo

¹⁰⁷ AHDSC, Gobierno, carpeta 3394, expediente 15, año 1861, f. 1r. [Carta de Anselmo Guillén al secretario del Gobierno en la que informa que los señores de la cofradía de Nuestra Señora de Candelaria se negaron a entregar el capital...].

¹⁰⁸ AHDSC, Correspondencia parroquial, carpeta, 57, expediente 7, año 1861, f.1. [Carta del cura Anselmo Guillén al presbítero Juan Facundo Bonifaz en la que le comunica que tiene muchos problemas con sus feligreses...].

¹⁰⁹ AHDSC, correspondencia parroquial, carpeta 51, expediente 2, año 1862, f. 2. [Carta de Anselmo Guillén en la que informa que el presidente municipal de dicho pueblo, lo ha insultado y ha tratado de apresarlos...].

señalar que ya para 1923 se menciona a la Junta como el organismo que celebra la fiesta de la Virgen de Candelaria en Acala, en una petición de cura al obispo Gabriel Anaya Díez se menciona:

Junta procuradora de la celebración de la feria de Nuestra Madre Santísima de Candelaria. Con el respeto y sumisión que se merece, tenemos el honor de dirigirle la presente, con el fin de dar a vuestra ilustrísima señoría las más debidas gracias por la especial atención [?] que se dignó hacer a este humilde pueblo. Cuál es la venida del señor cura que celebró la festividad de la Madre Santísima de Candelaria, rogando a la Divina Majestad, nos tenga presentes. Pues no tenemos nuestro propio pastor tan deseado para el bien de nuestras pobrecitas almas. En tal virtud y en nombre de la Junta que presido y del pueblo en general, nos es honroso ponernos a las respetables órdenes de vuestra secretaría santísima; esperando en nombre del Señor, en paternal bendición.

Mariano Ruiz (presidente de la Junta), José Antonio Ruiz (el vicepresidente), Leocadio Robles (el tesorero), Raymundo Ruíz y Ramón Hidalgo.¹¹⁰

La primera mitad del siglo XX, parece que tuvo un auge y consolidación de las juntas de festejos en el un pueblo de Acala. Así nos muestran algunos documentos, por ejemplo, para 1921 se habla de una Junta Procuradora para la fiesta de San Pedro¹¹¹.

Con la desaparición de la cofradía, la Junta Grande de festejos se erigió como la institución encargada de organizar y celebrar la festividad en honor a la Virgen de Candelaria en Acala. En el siguiente capítulo, describiré a los agentes que intervienen en la celebración de dicha fiesta, ya que es necesario explicar las instituciones que participan en la fiesta, particularmente las juntas de festejos y la Iglesia local de Acala.

¹¹⁰ AHDSC, petición de ministros, carpeta 38, expediente 37, año 1923, f. 1. [Carta de la Junta Procuradora de la celebración de la feria de la Candelaria al obispo Gerardo Anaya y Díez de Bonilla...].

¹¹¹ AHDSC, petición de ministros, carpeta 38, expediente 28, año 1921, f. 2. [Carta de la Junta Procuradora de la festividad de San Pedro al gobernador de la mitra...].

CAPÍTULO 4. ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA FIESTA PATRONAL DE LA VIRGEN DE LA CANDELARIA

Introducción

Este capítulo describe la organización social de la fiesta de la Virgen de Candelaria en Acala. Primeramente, se reflexiona en torno al tema de los sistemas de cargos mismo que ha sido estudiado sistemáticamente por la antropología en México. En ese tenor, presentamos a las juntas de festejos, instituciones que se encargan de la organización directa de la celebración de la fiesta de la Candelaria; se detalla la estructura de la junta, los cargos y los medios de accesos a los cargos.

Posteriormente, se expone la economía y el financiamiento de las juntas de festejos, es decir, cómo se financia la festividad. Asimismo, se da cuenta de otros actores que se vinculan con la junta de festejos y el financiamiento de la fiesta. Consecutivamente, nos adentramos al tema del compromiso, sacrificio y trabajo, ideas esenciales para comprender las motivaciones para asumir un cargo y participar en la junta y en la fiesta.

En otro apartado de este capítulo, se hace una distinción de las imágenes religiosas de la Virgen de Candelaria, que son dos imágenes de Candelaria una conocida como la patrona y la otra como la Vicaria. Por último, este capítulo se concluye con la descripción de otros actores (el Ayuntamiento Municipal, la Asociación Ganadera y la Iglesia parroquial local) con la finalidad de exponer elementos que nos coadyuven a la comprensión sobre la participación de estos actores dentro de la festividad.

4.1. Del sistema de cargos a la junta de festejos

4.1.1. El sistema de cargos

El tema de los sistemas de cargos o mayordomías ha suscitado diferentes debates en torno a su origen y función social. Como resultado, existen numerosos escritos que atienden a esta problemática. Aquí basta con advertir únicamente algunas de las discusiones que se han venido dando, ya que la historia sobre el estudio del sistema de cargos ya ha sido tratada por otros investigadores (Fábregas, 1999; Korsbaek y Topete, 2000; Viqueira, 2002; Celestino, 2004; Leal, 2005; Topete y Díaz, 2014; Ortega y Mora, 2014, Gómez, 2016).

El sistema de cargos o mayordomías ha sido visto como el eje central de la organización social para con los ritos, ceremonias y sistemas festivos de los pueblos

indígenas mesoamericanos. Celestino (2004: 62-63) argumenta que los primeros estudios del sistema de cargos fueron realizados bajo tres paradigmas importantes de la antropología mesoamericanista: 1) la funcional-estructuralista, representada por Sol Tax, Fernando Cámara, Manning Nash, Eric Wolf y Frank Cancian; 2) la que se basa en sus orígenes, desarrollada principalmente por Pedro Carrasco y, 3) bajo la perspectiva de la política indigenista, representada por Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas y Ricardo Pozas.

Entre esos paradigmas, se discutió sobre la función social del sistema de cargos dentro de las poblaciones indígenas. Una de las primeras interpretaciones del sistema de cargos fue pensar que la función que cumplía era la nivelación económica; de esa forma se evitaba la diferenciación social dentro de las sociedades. Según esta opinión, “el sistema de cargos impide el surgimiento de las clases sociales al interior de la comunidad, nivelando la riqueza de todos sus miembros y otorgando al prestigio el modo legitimado de ejercer el poder y la autoridad (Fábregas, 1999: 218). Con ello se pensaba, desde el funcionalismo, que la comunidad indígena era un mundo cohesionado e integrado, por lo que se afirmó que la función del sistema de cargos era la de ser integradora.

Sin embargo, Frank Cancian, quien estudió el sistema de cargos en Zinacantán, puso en duda la afirmación de la “nivelación económica” producto del cumplimiento de los cargos. Mostró que los gastos que implicaban los cargos más altos si bien eran suficientemente grandes para que sólo los zinacantecos más ricos pudieran aspirar a ellos, no lo eran tanto como para empobrecerlos. De tal manera que el sistema de cargos, aunque limitaba en algo las diferencias económicas, servía sobre todo para legitimarlas, distribuyendo el prestigio que emanaba de los cargos en forma diferenciada, otorgándole más a los ricos y menos a los pobres (Viqueira, 2002: 66). Cancian señaló que: 1) la estructura formal del sistema de cargos inevitablemente establece diferencias al interior de la comunidad y, 2) la diferenciación económica es un hecho comprobable en la comunidad. Pues, el sistema visto como una pirámide tiene muchas posiciones en los niveles más bajos y muy pocos hasta arriba, lo que produce una diferenciación social, puesto que no todos los que participan pueden alcanzar la cima (Fábregas, 1999: 219-220).

Por otro lado, también se discutió sobre los orígenes del sistema de cargos, las explicaciones giraban en torno a i) que las mayordomías tenían su origen en el mundo indígena prehispánico; ii) se propone que las raíces del actual sistema de cargos se ubican en las cofradías del siglo XVI, pues, la cofradía con propósitos religiosos se constituía y funcionaba con fondos colectivos, de animales o tierras, con base a las contribuciones de sus

miembros y las rentas de sus propiedades (Alonso, 1997 *apud* Rodríguez et al., 2007: 30), y iii) este tipo de sistema de organización tiene sus orígenes en épocas más recientes, en el siglo XX. Rus y Wasserstrom opinan que esta asociación no es de ninguna manera una institución de tiempos inmemoriales, sino que es una organización que tiene su génesis en el porfiriato (Rodríguez et al., *ibídem*).

De las discusiones anteriores, Topete y Díaz (2014) concluyen que pensar que las claves de los sistemas de cargos (religiosos, cívicos, escalafonarios o no, alternados o no) se encuentran en los antecedentes prehispánicos, la época colonial y en el siglo XIX, es desconocer la dinámica social y la capacidad creativa, modificadora de las comunidades; es suponer que el sistema llegó a una etapa de un proceso y allí se congeló [...]. Pero no es así, hay suficientes evidencias de que el sistema de cargos no se opone al cambio, sino que lo promueve, lo apoya o se adapta a las nuevas circunstancias (Diener, 1978 *apud* Topete y Díaz, 2014: 4). En la actualidad los sistemas de cargos -como quizá siempre lo fueron- son variados y tienen diversas funciones dependiendo el para qué se conforma.

No obstante, los sistemas de cargos se habían estudiado en entornos rurales e indígenas, en ese sentido, de acuerdo con Portal (1996), los rasgos que han definido a este tipo de sistema se caracterizan por ser:

1) una institución cívica religiosa jerarquizada, con tendencias a fungir como “mecanismo de integración” de las comunidades indígenas. 2) una práctica social vinculada a la Iglesia católica, pero que conserva una estructura paralela, permeada por una cosmovisión ancestral prehispánica. 3) en muchos casos la relación entre cargos religiosos y cívicos implican decisiones político-administrativas sobre las comunidades. Implica la construcción de relaciones de poder. 4) a través del sistema de cargo se norma lo social, se califica a sus miembros y se gestan mecanismos de inclusión-exclusión, es decir, delimita fronteras de permanencia o pertenencia. 5) los cargos se estructuran de forma jerarquizada y piramidal, pero varía la manera en que se nombran cada cargo, las funciones centrales que cumplen y el prestigio que se le otorga a cada uno de ellos. El cargo de mayordomo es una constante. 6) es un mecanismo que incide en la estructura económica de la comunidad y, 7) el sistema de cargos es ocupado por adultos varones de una comunidad indígena, y el tránsito por sus diversos niveles jerárquicos está determinado por una rigurosa normatividad social que asegura grados de prestigio entre sus participantes (Portal, 1996: 28-29).

Asimismo, Portal (1996) encuentra algunas diferencias entre los cargos rurales y urbanos. El énfasis de estas diferenciaciones es:

1) a diferencia de los cargos rurales donde existen cuatro o más niveles jerárquicos, los cargos urbanos sólo hay dos cargos que se ejercen en ciclos anuales: *los fiscales* y *los mayordomos*. Los primeros se dedican al cuidado de la iglesia, mientras los segundos se encargan de la organización de la fiesta patronal. 2) hay tantas mayordomías como eventos que conforman la fiesta patronal: mayordomías de cirios, adornos, vestido, música, etc. hay un mayordomo general acompañado de otros que apoyan su labor. 3) estos cargos son complementados por asociaciones y otras formas de agrupaciones públicas y privadas que posibilitan una amplia

participación de los pobladores. 4) las restricciones y requisitos para acceder a un cargo se rigen por criterios distintos al caso indígena. Pues, mientras que en lo indígena es necesario escalar por la estructura piramidal hasta, después de muchos años, llegar a ocupar el cargo de mayor jerarquía. En el entorno urbano, la estructura piramidal es más flexible y pueden ser ocupados por jóvenes y mujeres. Las mujeres participan por cuenta propia y tampoco se debe de ocupar los cargos de manera sucesiva hasta alcanzar el puesto de mayor jerarquía. 5) aunado al anterior, un miembro que económicamente puede hacer frente al evento generalmente es aceptado. 6) la forma de financiamiento de la fiesta pasó del ámbito individual al de participación amplia. 7) en la mayoría de los casos están totalmente separados el ámbito cívico del religioso. Esto quiere decir que, en el ámbito urbano el ocupar un cargo religioso no conlleva decisiones políticas que engloban a la comunidad (como sucede en el caso indígena). 8) la vinculación de santos a nivel regional, a través de la visitación y/o reciprocidad en el intercambio de santos y, 9) los mayordomos y fiscales llevan un minucioso registro de quiénes cooperan y con cuánto, cuestión que se hace del conocimiento público durante la ceremonia de cambio de poderes.

Esta distinción entre el sistema de cargos del medio rural indígena y del urbano nos ayuda a pensar a las juntas de festejos de la Virgen de Candelaria en Acala. Las juntas de festejos en Acala parecen tener mayor afinidad, eso no quiere decir que no contenga rasgos del medio rural, al sistema de cargos de tipo urbano que describe Portal (1996). De esta suerte, las juntas de festejos de Acala se caracterizan por: 1) ser una comitiva compuesta por presidente, vicepresidente, tesorero y secretario que son los cargos “principales” de la junta, son los que organizan la fiesta de la Virgen de Candelaria. Es una institución y estructura paralela a la Iglesia católica. 2) la estructura de las juntas se complementa con otros, por ejemplo, los componentes, padrinos y madrinan de tamal, café, pozol, juegos artificiales, etc. además hay otras agrupaciones públicas como el Ayuntamiento Municipal y la Asociación Ganadera Local. 3) los requisitos para acceder a los cargos son flexibles, pues, no es necesario escalar una estructura piramidal para acceder a los cargos “principales”. Los jóvenes (hombres y mujeres) pueden participar abiertamente en las juntas de festejos. Quizá la única restricción sea de tipo económica, ya que la persona debe tener capacidad económica para hacer frente al cargo; sin embargo, esto último no es una limitante. 4) aunado al punto anterior, la fiesta es financiada por el pueblo, aunque, hay ciertos gastos que los “principales” desembolsan por cuenta propia. Por tal motivo, acceder al cargo no es una limitante estrictamente económica. 5) los ámbitos cívicos y religiosos están ampliamente separados en Acala, pues, los que ocupan un cargo religioso no tienen decisiones políticas mayores que afecten al pueblo en general. 6) los “principales” de las juntas de festejos llevan un registro constante de quiénes cooperan y con cuánto, las cantidades de ingresos y egresos se hacen del conocimiento público durante la ceremonia de cambio de “principales” en la octava de la fiesta de la Virgen.

Como puede observarse, las juntas de festejos en Acala se asemejan, en algunos puntos, con el sistema de cargos del tipo urbano que describe Portal. Sin embargo, es necesario profundizar en las explicaciones sobre cuál es la naturaleza de las juntas de festejos. Este último punto se tratará a continuación.

4.1.2. Las juntas de festejos: Grande, Solteras y Solteros

La junta de festejos es una institución autónoma y paralela a la Iglesia católica local, ya que no pertenece a la estructura interna de ésta; aunque si mantiene relaciones con los párrocos y algunas pastorales sociales de la iglesia local. La junta es la encargada de organizar la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria en Acala¹¹² y, su función principal es la del culto público a la imagen religiosa. A diferencia de los gastos individuales que conlleva algún cargo religioso, la junta es quien se encarga de la recaudación, administración y redistribución de los recursos económicos obtenidos del pueblo mismo los cuales serán empleados para cubrir los gastos generados de la celebración festiva.

La junta, o más bien las juntas, se divide en tres partes: 1) la Junta Grande, 2) la Junta de Solteras y 3) la Junta de Solteros. Cada una de ellas está conformada por una mesa directiva, ordenada de forma jerárquica que se estructura de la siguiente manera: un presidente, un vicepresidente, tesorero y secretario, además de los “componentes” (véase cuadro 4.1 y 4.2).

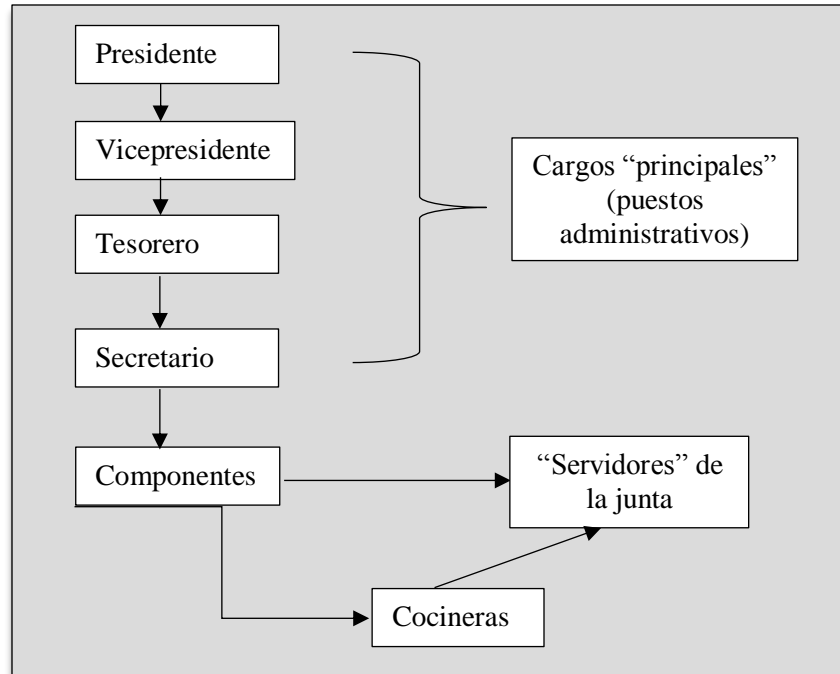
Los cargos “principales” son los más representativos dentro de la estructura interna de las tres juntas. El cargo de mayor jerarquía -o representatividad- es la del presidente o presidenta (en el caso de la Junta de Solteras), seguido del vicepresidente/a, continuado por el tesorero/a y, por último, el secretario/a. Los cargos de principales suelen ser de un año, en ocasiones especiales ésta se extiende hasta los dos años¹¹³ o ser más de una vez presidente, y luego los cargos son asignados a nuevas personas. En el caso de los “componentes”, es un grupo de persona, entre 30 a 50 individuos, que sirven -o ayudan- a los principales para orientarlos sobre “cómo se debe hacer la fiesta”; los componentes suelen ser personas que ya han ocupado algún cargo en años anteriores o porque han participado y servido a la junta por varios años, por lo que, muchos que son componentes suelen ser “guías” quienes indican los pasos a seguir para la buena organización de la fiesta. El ser componente de la junta es

¹¹² Esta institución también aparece en las fiestas barriales de Acala y tiene la misma estructura y función: conformada por una comitiva y encargada de la celebración de la fiesta patronal barrial.

¹¹³ Esto puede llegar a pasar si la Junta saliente no encuentra a nuevos individuos que quieran desempeñar el cargo de principales. Este caso se ha venido presentando en la Junta Grande de festejos de San Pablo Apóstol.

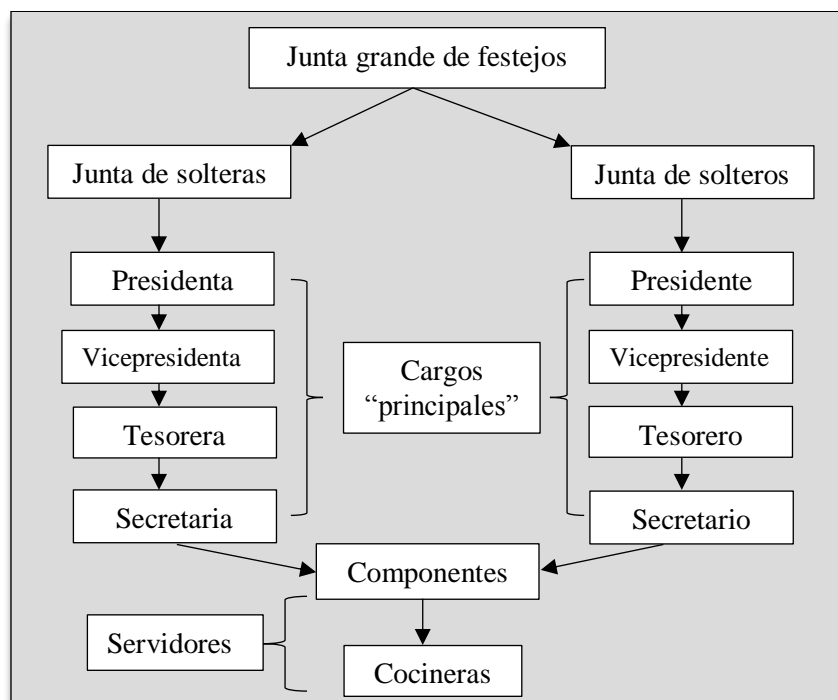
atemporal, puesto que, no tiene un tiempo definido para ser o pertenecer a la junta, es decir, depende de la “voluntad” de las personas ya que algunos participan hasta que son muy mayores de edad o deciden en algún momento ya no participar directamente en la junta.

Cuadro 4.1. Estructura y jerarquía de la Junta Grande de festejos



Fuente: elaboración propia.

Cuadro 4.2. Estructura y jerarquía de las Juntas de Solteras y Solteros y su relación con la Junta Grande



Fuente: elaboración propia

A pesar de que existen las tres juntas de festejos, no sé sabe cuándo o en qué momento se introdujo en la estructura y organización general las juntas de solteras y solteros. No obstante, se argumenta que “involucrar a los jóvenes es para hacer más extensa la fiesta, así como que ellos tengan una representación hacia la Virgen”. La intención de incluir a los jóvenes dentro de la estructura y la organización de la fiesta parece girar en torno a la “continuidad” sobre “cómo se hace la fiesta”, se espera que, con la participación de los jóvenes en las juntas, éstos en algún momento de su vida se integren a la Junta Grande para ocupar algún cargo o ser “componente”, en el caso de los varones. Para las jóvenes, de ellas se espera que cuando sean grandes puedan participar en alguna actividad de la fiesta, en la gastronomía, o como “guías” para otras jóvenes mujeres cuando éstas participen en la Junta de Solteras. Es por ello que, la figura de las cocineras se visibiliza, ya que éstas forman parte del grupo de “servidoras” de la junta; la mayoría de ellas son esposas, madres, hermanas, primas, amigas, vecinas de los componentes y principales de las juntas.

En cuanto a los requerimientos para ocupar o acceder a un cargo principal, en el caso de Acala, son flexibles y variables. Según Rodríguez et. al. (2007) y Fábregas (1999) argumentan que para acceder a ciertos cargos de las mayordomías o sistemas de cargos se da, por lo menos, en cuatro formas¹¹⁴: 1) por solicitud, 2) por asignación, 3) por sorteo y 4) por rotación.¹¹⁵

Para el caso de la Junta Grande de festejos, el acceso al cargo de principal (sobre todo el de presidente) se da por medio de solicitud y por asignación, aunque se podría incluir también una variable de rotación. En cuanto al acceso del cargo principal por solicitud, la persona interesada hace saber sus intenciones para ocupar un cargo a la Junta Grande saliente. Quien solicita el cargo de principal (el de presidente de la junta, como lo veremos más tarde) muchas veces se ve influido por una especie de rotación de cargos, en el sentido de que

¹¹⁴ Para Rodríguez et. al. (2007) se accede a través de: asignación, solicitud y rotación. Para Fábregas (1999) encuentra que son cuatro formas: solicitud, asignación, sorteo y rotación. Es decir, las formas de acceder a los cargos son variables y diversos.

¹¹⁵ Según explica Fábregas (1999), cuando se trata de un sistema de acceso a los cargos por solicitud, el interesado en obtener alguno de los puestos debe hacerlo saber al mayordomo principal en turno y al grupo de los pasados. Se investigan los recursos del solicitante y, si a juicio de los otorgantes, está en la capacidad para erogar los gastos que la fiesta de determinado santo exige, se le otorga la mayordomía.

Si se trata de cargos que se obtienen por asignación, entonces el grupo de mayordomos y pasados escogen dentro de la comunidad a las personas, que, a su juicio, tienen la capacidad de desempeñarlos.

En los sistemas donde los cargos se obtienen por sorteo, los mayordomos salientes lo organizan entre los miembros de un barrio o de la comunidad. Cuando el acceso a los cargos es por rotación, los pasados llevan una lista con los nombres de los jefes de la familia de la comunidad y año con año van rotando los cargos entre ellos (Fábregas, 1999: 212).

algunos solicitantes han ocupado algún cargo menor, como secretario o tesorero, en la junta y “desea” ocupar el cargo de presidente.

Por asignación, los miembros de la Junta Grande de festejos saliente buscan hasta cuatro personas quienes podrían ocupar el cargo de presidente. Las características que estas personas deben tener es que sean responsables, que muestren compromiso y “que se sientan a gusto en colaborar con su feria”. Una vez obtenido a los posibles candidatos se les hace saber, por medio de una visita a sus hogares, las intenciones de la Junta saliente de nombrarlos como presidentes de la Junta; cuando alguno de ellos acepta, se hace el compromiso y termina la búsqueda. Por su parte, la elección de presidente y presidenta de las Juntas de Solteras y Solteros es un proceso similar; sin embargo, la Junta Grande es la que se encarga de la elección y aceptación del posible presidente y/o presidenta de las Juntas de Solteras y Solteros.

Para la elección de presidente y presidenta, se busca que los jóvenes sean más responsables y formalidad con el compromiso que se contrae. Además, de contar con la “voluntad” de querer ser parte de las Juntas de Solteras y Solteros; la condición social, más que económica, es que los y las jóvenes estén solteros. En ese sentido, ocupar un cargo principal conlleva grandes responsabilidades. En algunos casos extraordinarios donde las jóvenes principales se han “huido” con el novio, es decir se han ido con su pareja amorosa; la rotación de los cargos es necesaria, por ejemplo, la vicepresidente ocupa el lugar de presidenta, la tesorera pasa a ser la vicepresidenta, así consecutivamente hasta lograr ocupar los cuatro cargos principales. Lo mismo puede suceder con los jóvenes quienes al sacar “huida” a su pareja, abandonan el puesto y con ello el compromiso que, con anterioridad, se había asumido.

De igual manera, el acceso a los cargos principales en Acala, y en las juntas de festejos de la Virgen de Candelaria, es un tanto diferente a algunos sistemas de cargos rurales. Por ejemplo, la literatura antropológica sobre los sistemas de cargos en los espacios rurales e indígenas nos ha dado cuenta sobre una estructura jerarquizada. Ya sea que se trate de un sistema de cargos donde se combinan las estructuras cívica y religiosa o donde éstas se encuentran separadas: quienes se adentran por primera vez en el sistema de cargos lo hacen ocupando posiciones de menor jerarquía -y de menor prestigio dirían algunos estudiosos- y con los años van ascendiendo en la jerarquía hasta ocupar los cargos de “principales” o “antepasados” -de mayor prestigio-.

Las juntas de festejos en Acala distan de este “modelo típico de sistemas de cargos”, puesto que, no hay una estructura jerárquica altamente burocratizada, tampoco un sistema de escalafón. Más bien, se trata de una estructura flexible en cuanto a que los participantes sin ningún conocimiento previo -o no haber participado nunca en las juntas-, éstos pueden ocupar los cargos principales rápidamente y eso incluye ser presidente de la Junta Grande de festejos en la primera participación e inserción al sistema festivo. Quizá, esto se debe a que se ha desplazado las formas de financiamiento de los cargos -y por ende de la fiesta misma-, ya que en algunos casos donde se relaciona cargo-prestigio los gastos económicos recaen directamente en la persona -y su familia-, mientras que en las juntas en Acala los gastos recaen en la colectividad, en el pueblo entero. Como ya se dijo, las juntas se vuelven las recaudadoras y administradoras de los recursos económicos del pueblo para la celebración festiva. Esto no quiere decir que los cargos en Acala estén exentos de los gastos individuales, el desempeñar un cargo principal confiere ciertos gastos personales (como los gastos de gasolina cuando se visitan municipios vecinos, por ejemplo).

El tema del prestigio en Acala deberíamos de entenderlo dentro del espacio religioso-festivo amplio, ¿en qué sentido? Aunque hay cierta transferencia de prestigio social al desempeñar un cargo dentro de las juntas de festejos, lo cierto es que muchas veces ese prestigio se queda contenido en el espacio religioso-festivo porque ese prestigio es reconocido por aquellos que están dentro del mismo espacio y muy pocas veces fuera de él. En otras palabras, en Acala, la mayoría de las veces el prestigio otorgado a una persona sólo se limita a que la persona puede tomar decisiones dentro del espacio festivo, pero no en un campo mayor como la toma de decisiones sobre situaciones que afecten al pueblo en general. Es decir que, los mecanismos para obtener prestigio en Acala no únicamente están ligados a los cargos en las juntas, sino con otros como ocupar algún cargo en la presidencia municipal, en el comisariado, en la Asociación Ganadera o en el desempeño de alguna profesión u oficio; son modos de acceder a ciertos tipos de prestigios a nivel general.

Igualmente, he mencionado en párrafos arriba que el único cargo en que se centra la nueva elección es la del presidente de la junta. La justificación principal se basa, según mis interlocutores, en que sea el nuevo presidente de la junta quien busque a sus demás principales (vicepresidente, tesorero y secretario) y componentes porque éste se encargará de buscar y asignar los cargos a personas de su elección y confianza. Pues, de la elección que haga el presidente de sus principales y sus componentes dependerá el buen funcionamiento de la junta entrante; los principales y componentes trabajarán en el transcurso de un año para

recaudar los fondos necesarios para organizar y celebrar la festividad en honor a la imagen religiosa. Por tal motivo, regularmente, el nuevo presidente de la junta acude a sus familiares consanguíneos y políticos, compadres y amigos para buscar entre ellos a sus otros principales y componentes de la junta.

No obstante, esto no quiere decir que no existan problemas internos en las juntas de festejos, por ejemplo, una tensión constante es que uno o varios de sus principales no tenga el compromiso por trabajar de la misma manera que el presidente de la junta y terminen ya sea dejando el cargo o no integrándose de forma directa en los asuntos de la junta y de la fiesta. En consecuencia, se procura que la transición del cargo principal sea el de presidente de la junta.

Por último, pero no menos importante, es ¿quiénes ocupan actualmente los cargos de principales? Sin lugar a dudas, los ocupantes se han ido modificando a la par de la diversificación de fuentes de empleo y oficios que se desempeñan. En ese sentido, antes de la década de los años setenta el pueblo de Acala era eminentemente agrícola y su población se dedicaba a las actividades del campo. Por ende, la mayoría que ocupaba los cargos de principales eran campesinos o se dedicaban a las actividades del campo. A partir de los años setenta, la población comenzó a diversificar la economía local, muchos campesinos dejaron momentáneamente sus tierras para dedicarse a la obra y la construcción (por ejemplo, con la construcción de la presa de La Angostura en los setenta). Aunado a lo anterior, el proceso de profesionalización se hizo más intenso en las nuevas generaciones quienes comenzaron a migrar a la capital y otras partes del estado -como actualmente sigue sucediendo- para estudiar alguna carrera profesional (maestros, ingenieros, abogados, contadores públicos, científicos sociales).

En la actualidad ese proceso de profesionalización parece ser el que impera para ocupar en mayor medida los cargos de principales en la Junta Grande de festejos. Por ejemplo, en el 2016 quien ocupó el cargo de presidente fue un profesor, lo mismo en el 2017. En el 2018, un servidor público y para el 2019 será un ingeniero agrónomo -acompañado de un contador público y dos profesores ocupando los otros cargos principales-. En el mismo tenor, los componentes de la Junta Grande suelen tener distintas profesiones y oficios, desde albañiles, campesinos, mecánicos, herreros, balconeros, choferes de transporte local (mototaxistas) hasta profesores y licenciados. En el caso de las Juntas de Solteras y Solteros, en su mayoría son estudiantes tanto quienes ocupan los cargos de principales como de sus componentes. Mientras que, en la Junta Grande de festejos, las generaciones y grupos de

edad que participan suelen ser desde los 25 hasta los 80 años -y muy pocos menores de 18 años-, las Juntas de Solteras y Solteros incluyen el grupo de edad de 10 hasta los 24 años -y muy escasamente suelen superar esas edades-.

4.2. Economía y financiamiento de las juntas de festejos

En la fiesta de la Virgen de Candelaria es notable el gasto suntuoso que supone su celebración. Este gasto es financiado, como ya se dijo en el apartado anterior, por el pueblo mismo; así, la figura de las juntas de festejos es la de ser administradoras económicas. Si bien, el asumir un cargo conlleva cierto desembolso económico de quienes desempeñan los puestos “principales”, lo cierto es que el financiamiento de la fiesta recae directamente en el pueblo, es decir, el gasto es público (comunitario) y no privado (individual).

Para la obtención de los recursos económicos necesarios -que después serán redistribuidos en los días de fiesta- las juntas de festejos (Grande, Solteras y Solteros) trabajan en el transcurso de un año haciendo ciertos tipos de actividades. Entre las acciones recurrentes que las juntas realizan están: i) pedir dinero de casa en casa, ii) rifas, iii) venta de productos, iv) toreadas, v) peleas de gallos, vi) petición de donaciones especiales y vii) padrinos.

Una vez constituidas las nuevas juntas de festejos (tanto los principales como los componentes) se reúnen cada semana en la casa del presidente y presidenta para planear las primeras actividades que las juntas realizarán para la recaudación económica. Como iniciativa de la Junta saliente del año 2016, se acordó entregar cinco mil pesos a la nueva Junta de 2017 para que tuvieran un primer apoyo para comenzar con las actividades de gestión de recursos económicos y, esta Junta a su vez hizo lo mismo con la Junta de 2018 y, ésta, posteriormente con la de 2019.

Una de las actividades que realizan las tres juntas es pedir dinero de casa en casa tanto en la cabecera municipal como en municipios cercanos como Chiapilla, San Lucas, Totolapa y Tuxtla Gutiérrez (en este último se contactan con los acaltecos que radican en esa ciudad). Para ello, los miembros de las Juntas se reúnen, de dos a tres veces por semana, por las tardes en las casas de los presidentes donde se decide en qué municipios, rancherías, localidades o barrios se iniciarán las primeras visitas a los hogares.

Las Juntas de Soltero y Grande suelen salir a los municipios vecinos para pedir apoyo en las casas, mientras que la Junta de Soltera usualmente sólo lo hace en la cabecera municipal de Acala. En las visitas de los hogares de los municipios vecinos no únicamente

se recibe apoyo económico directo (dinero efectivo), sino que también suelen entregarse mercancías y especies como cooperación, entre estas especies se encuentran principalmente el maíz y el frijol. Es importante hacer notar que esta actividad se desprende de relaciones de intercambios donde un municipio recibe apoyo de otro durante su festividad ya que cuando el municipio que ha otorgado apoyo se le será devuelto para su fiesta patronal. En el caso de las especies recibidas, éstas se emplean para la elaboración de tamales y comida para la fiesta.

Del mismo modo, las tres juntas dividen los barrios existentes en Acala para pedir apoyo económico en cada uno de ellos. Así, cada junta recorre las calles de los barrios del pueblo donde obtienen algunos recursos económicos. Sin embargo, a pesar de que el pueblo -y los municipios vecinos- responden a las peticiones de las juntas de festejos, los recursos económicos obtenidos tienen que ser complementados con otras actividades que generen dinero, una ganancia.

Las rifas son otras de las actividades que las juntas de festejos emplean para obtener recursos. La rifa, se trata de la venta de boletos al público general para sortear ya sea algún aparato electrodoméstico o un animal (borregos, chivos, becerros) y de esa forma obtener ingresos por dicha actividad. En el caso de los aparatos electrodomésticos (licuadoras, lavadoras, planchas) suelen ser comprados por medio de una cooperación entre los miembros de las juntas de festejos; por su parte, cuando se trata de la rifa de un animal se recurre a un ganadero o criador para que, en el mejor de los casos, regale un ejemplar o realice un buen descuento por el animal.

Las juntas recorren nuevamente las calles del pueblo para ofertar los boletos al público a precios módicos. El sorteo se hace cuando los boletos han sido vendidos y se da a conocer el ganador o ganadora a través de un perifoneo. Este tipo de actividades son hechas por las Juntas de Solteras y de Soleros, y en menor medida la Junta Grande.

En cuanto a la venta de productos, la Junta de Solteras suele elaborar algunos productos comestibles para su venta, entre éstos: tamales y atoles. Es una actividad que se realiza durante todo el año y, con ello, se obtienen recursos extras que serán empleados en la compra de enceres y pagos, como la contratación de la banda de música de viento y el grupo musical, que se requieren para cumplir con el compromiso contraído.

Las toreadas¹¹⁶ son las actividades más grandes que realizan las Juntas de Solteros y Grande, pues, la magnitud del evento es mayor y suelen intervenir otros actores y factores. Por ejemplo, para la organización de una toreada se acude a los ganaderos locales para pedir prestado los animales (novillos, vacas y toros) que serán empleados en los eventos. Por otro lado, se pide permiso ante las autoridades municipales locales, la Asociación Ganadera Local (si el evento se hará en el lienzo charro) o el párroco local (si el evento se realizará en el ruedo de San Pablo) para llevar a cabo el evento. Este tipo de actividad es complicada porque se contraen algunos compromisos, por ejemplo, si el animal sufre alguna lesión o muere en el evento, la Junta tiene que desembolsar los costos del animal para pagar su costo al dueño del mismo. Sin embargo, las toreadas son especialmente realizables porque las personas acuden al evento, además, se venden productos como cervezas, agua y refrescos embotellados y frituras; la asistencia de las personas, por lo general, da buenos dividendos ya que se paga el acceso al evento y el consumo de los productos suelen ser buenos.

Al igual que las toreadas, la Junta Grande organiza peleas de gallos en coordinación con los galleros locales. Para ello, se pide prestado un salón de eventos en el cual se instala una gallera (arena de peleas), se piden los permisos correspondientes en la presidencia municipal y se invita a los galleros y público aficionado. En ocasiones hay partidos grandes, es decir, apuestas entre pares anticipadamente y partidos donde el público asistente tiene la oportunidad de hacer apuesta entre pares. Las peleas de gallos se hacen en el transcurso de todo el año porque son de los eventos que más dividendos deja a la Junta, ya que la venta de cervezas, licores y botanas suelen ser altas, aunado a la venta de boleto de entrada. El riesgo de pérdida es menor a diferencia de las toreadas porque los gallos son proporcionados por los propios galleros quienes juegan sus animales, a diferencia de las toreadas donde la Junta hace el compromiso de entregar en buen estado a los animales.

Las peticiones de donaciones especiales, la Junta Grande de festejos acude a las familias “adineradas” del pueblo para pedir apoyo económico. Muchas de estas familias se identifican o son devotas a la imagen de la Virgen de Candelaria y la propia fiesta, por tal motivo, estas familias aportan buenas sumas de dinero a la Junta quienes lo emplearán en los gastos que serán distribuidos, por ejemplo, en la compra de los condimentos para la comida,

¹¹⁶ Las toreadas son un tipo de jaripeo donde un jinete monta a un animal vacuno. A diferencia de las corridas de toros (donde el animal es sacrificado), en las toreadas el espectáculo se centra en las montas que los jinetes realizan.

compra de animales, cohetes, arreglo de la iglesia, entre otros. Así, estas donaciones especiales forman parte de la economía de la Junta y financiamiento de la fiesta patronal.

Además, de gran importancia económica y financiera de la Junta y de la fiesta son los nombramientos de padrinos y madrinas. Estos padrinos y madrinas sirven de “apoyo” para financiar ciertos tipos de productos y artículos que serán empleados en y para la fiesta de la Virgen de Candelaria. A través de redes familiares, los padrinos y madrinas financian el compromiso que se adquirieron con el nombramiento; es decir, éstos pagan una parte de la fiesta. Entre los nombramientos se encuentran:

Padrinos de arreglo de iglesia: una coordinadora es la que se encarga de recaudar el dinero entre su familia, amigos, conocidos y vecinos quienes cooperan voluntariamente para comprar y mandar hacer los arreglos que irán puestos dentro de la iglesia (cortinas o cortes de tela para el adorno de paredes). El costo total es de unos 20 mil pesos; sin embargo, si la coordinadora no puede juntar el monto total, la Junta Grande de Candelaria en coordinación con la Junta Grande de San Pablo negocian para pagar el monto restante para cubrir los gastos necesarios.

Padrinos de arreglo de altar: éstos se encargan de proveer todos los artículos necesarios para el arreglo del altar donde estarán postradas las imágenes de la Candelaria y San Pablo Apóstol durante las fiestas patronales.

Padrinos de arreglo floral: se nombra a la colonia de Santa Rosa, población hablante del tsotsil de Zinacantán, para que, en conjunto con una familia de Acala, lleven a cabo la “hechura” de los arreglos que adornarán la entrada de la iglesia.

Padrinos de pirotecnia: comprende a los padrinos de cohetes, toritos y castillos de luces. Los padrinos son, aproximadamente, unas 150 personas y familias en total.

Padrinos de música: se nombran a personas, junto a sus familias, quienes ofrecen cooperaciones económicas a las juntas de festejos para financiar las bandas de música.

Padrinos de res: se acude a las familias adineradas del pueblo para que financien la compra de un semental (toro). Asimismo, si el dinero ofrecido por los padrinos no es suficiente, la Junta Grande se hace cargo de comprar y/o completar el costo total del importe de las reses, son entre dos a tres reses en total.

Padrinos de puerco: al igual que los padrinos de res, los padrinos de puercos cooperan ya sea económicamente o, si son criadores, con una donación o rebaja en el costo total por el animal, se consiguen de dos a tres puercos.

Padrinos de leña: se nombran a éstos para que financien la leña que será usada para la elaboración de la comida y de los tamales los días de fiesta. La colonia del Rosarito se ha encargado de suministrar la leña a la Junta Grande de festejos.

Padrinos de hoja de plátano: los padrinos ofrecen sus tierras donde cultivan plátanos para que las juntas de festejos acudan a cortar las hojas necesarias para la elaboración de los tamales. En algunos casos, se obtienen recursos económicos para la compra de estas hojas.

Padrinos de café y tamal: son familias que se coordinan y cooperan entre ellos para la elaboración de café y tamal que serán repartidos en los días de fiesta. Son entre 10 y 12 padrinos que se nombran para cubrir los tres días de fiesta.

Padrinos de pozol¹¹⁷: se nombran a familias para que financien en los días de fiesta la bebida del pozol a todos los asistentes. Son las mujeres quienes se encargan del oficio de elaboración y repartición de la bebida.

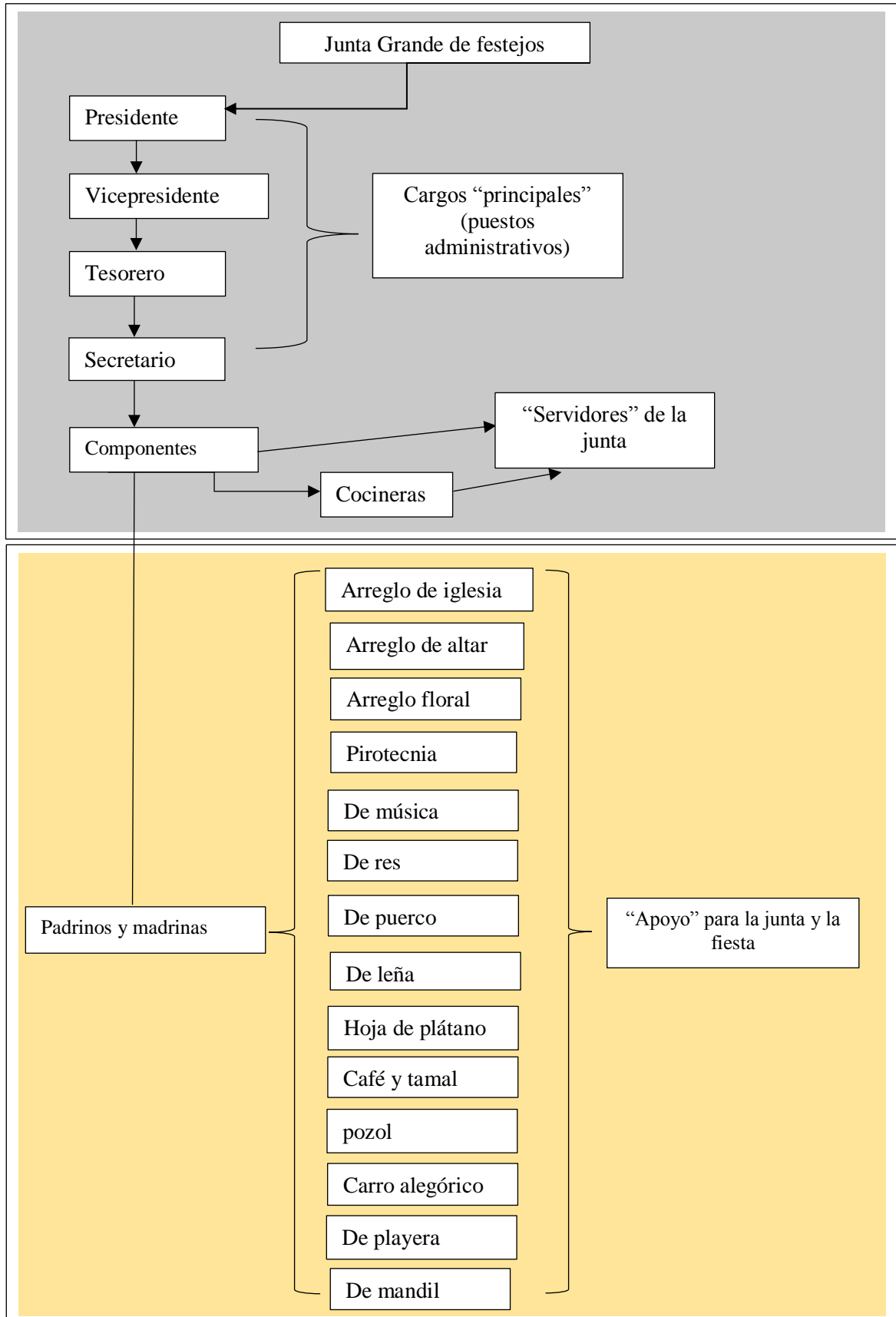
Padrinos de carro alegórico: una familia se encarga de adornar y ofrendar un carro alegórico donde la Virgen vicaria de Candelaria recorrerá las calles principales el día dos de febreros, en la procesión conocida como “paseo”.

Padrinos de playera: por medio de algunas familias las juntas de festejos reciben la donación de playeras que son usadas en los días de fiesta. Estas playeras llevan un diseño que distinguen a los integrantes de las tres juntas de festejos en los días de fiesta.

Madrinas de mandil: algunas familias donan delantales a las cocineras quienes servirán en los días de fiesta.

¹¹⁷ Es una bebida a base de maíz y cacao.

Cuadro 4.3. Junta Grande de festejos y padrinos



Fuente: elaboración propia

4.3. Compromiso, trabajo y sacrificio

Como bien apunta Lisbona (2004), cuando habla sobre los cargueros en Tapilula, Chiapas, “no es extraña la unión de los conceptos de obligación o compromiso religioso o a las instituciones que la articulan. Obligaciones sustentadas en intercambios en demostraciones de confianza y reciprocidad” (Lisbona, 2004: 209); los conceptos de compromiso, trabajo y sacrificio están atravesados por las motivaciones de ocupar y cumplir con un cargo público religioso. Desde, apunta Zárte (2016), la sociología moderna se propuso que era el prestigio o la búsqueda de prestigio la principal motivación para llevar un cargo. Eso explicaría el importante gasto que se realiza en las fiestas. Sin embargo -critica el autor- esta respuesta es parcial y tiene como trasfondo la idea del individuo racional y calculador (el *homo economicus*) inmerso en una lógica económica que sería la que le da sentido a su particular comportamiento (Zárte, 2016: 209).

En efecto, señala Zárte, el prestigio o el reconocimiento sería el resultado esperado y sancionado localmente por cumplir de manera adecuada una responsabilidad. Además “cumplir”, que es el término más utilizado por quienes llevan un cargo, se entiende también como resarcir una demanda previa o un acuerdo establecido, es decir, demostrar un comportamiento socialmente auténtico. Si se pregunta, continua Zárte, a los mismos cargueros, la respuesta siempre será el servicio a la imagen y la satisfacción íntima o personal y, en segundo lugar, satisfacer al resto de la comunidad y quizá a la Iglesia o a las autoridades eclesiales y entonces lograr reconocimiento social (Zárte, *ibíd.*: 210).

Si bien el tema del prestigio ha sido uno de los puntos centrales que los antropólogos han puesto de relieve sobre el cumplimiento de los cargos, parece tener un gran peso la relación racionalidad-prestigio. Lo que significa que la idea de prestigio o búsqueda de reconocimiento no puede entenderse como resultado del cálculo individual, *racional* y egoísta de individuos aislados. Nada o casi nada de lo que se realiza en torno a un cargo se hace de manera individual, sino que se participa en tanto miembro o como parte de una grupalidad. Aun cuando en la organización haya sujetos que en ciertos momentos deben tomar decisiones, lo hacen pensando en sus capacidades, posición social y efecto que tendrán en la colectividad (Zárte, *ibídem*).

Por un lado, el tema del compromiso “parece estar constituido por un intercambio entre los cargueros y la contraparte sagrada, ‘Nuestro Señor’. La donación, en forma de compromiso, implica tiempo, trabajo, dedicación y gastos económicos (Lisbona, 2004: 210); lo anterior puede resumirse en una frase que suele escucharse entre los señores de la Junta

Grande de festejos: “si no se puede hacer mejor este año la fiesta, por lo menos que la fiesta pase igual que el año anterior”. El compromiso obliga a los contrayentes a desempeñar, acompañados de los componentes, un “buen” trabajo en la organización y celebración de la fiesta de la Virgen de Candelaria.

Para iniciar nuestra reflexión sobre el compromiso es necesario preguntarse ¿qué es lo que motiva a una persona a tomar/desempeñar un cargo? ya Lisboa ha dicho que el compromiso que se adquiere forma parte de un intercambio entre los cargueros y la parte sagrada. Esta idea está presente entre los principales y los componentes de la Junta Grande de festejos de la Virgen de Candelaria, ya que cuando se le pregunta a los principales o componentes ¿por qué participan en la Junta? La respuesta es: “lo hago por devoción a la Virgen”. Esa devoción obliga, cuando no suprime otros modos de, a los principales a comprometerse a “sacrificar” tiempo, recursos y dedicación por un año de trabajo, en el caso de los componentes han sido por 10 años o más.

Por un lado, los de las juntas de festejos (grande, solteros y solteros) ocupan un cargo de principal para “redimir” algún “favor” ya sea directamente a ellos o algún familiar por parte de la imagen religiosa, o bien, se trate de alguna promesa hecha por algunos integrantes de las juntas hacia la imagen; este tipo de manifestaciones se presenta en gran medida entre los “floreros” en la celebración del Niño Florero en el mes de diciembre. Tal como señala Zárate (2016), se toma un cargo por una promesa o para cumplir una promesa que la misma persona o algún pariente cercano hizo en algún momento. Estas promesas generalmente no son públicas, sino más bien se refieren a la comunicación íntima que los sujetos establecen con la imagen sagrada; desde la perspectiva de las personas no puede dejar de cumplirse y, en caso de que no se efectúe, se convierte en un peso interno para ellas. Lo que se hace público es el compromiso de llevar el cargo (Zárate, *ibíd.*: 211).

Esa promesa, entre algunos participantes de las juntas de festejos en Acala, está acompañada de ciertos sueños (apariciones de la imagen sagrada), de un beneficio directo por un favor o intervención (en la mejora de la salud, por mencionar un caso) o de una *herencia devocional*. En el primer caso, algunos integrantes han soñado o se les ha “aparecido” la Virgen en sus sueños para alertar a la persona sobre alguna enfermedad, algún “mal¹¹⁸” o expresar los sentimientos de la Virgen, es decir, la Virgen puede mostrarse triste o alegre (expresa emociones) sobre el aceptar un cargo o no, el actuar de las personas o

¹¹⁸ Aquí el “mal” se refiere a los trabajos de brujería y/o santería que algunas personas practican sobre otras. Entonces, echar el “mal” se entendería como “echar brujería” o “embrujo”.

porque la fiesta no se hizo como “debe” hacerse: alegre, con bullicio y vistoso. Asimismo, en los sueños la imagen sagrada puede hacer saber a una persona que se encuentra enferma sobre su pronta mejoría -de ello se desprende un fervor religioso acompañado de una participación directa en la junta o en la fiesta-.

Como ya se mencionó anteriormente, “pedir favores” es un acto de acción simbólica -y no por simbólica deja de tener repercusiones directas en las personas- donde se establece una relación íntima y de intercambios; aquí predomina la idea de los milagros que la imagen otorga y, de ese modo, la imagen sagrada puede considerarse/mostrarse como una imagen “milagrosa” o benévola. Pues, la toma del cargo es por algún milagro concedido donde la persona establece con la imagen el firme compromiso de retribuir el don que se le concedió. Lo que se conoce como “manda” y que puede tener múltiples expresiones, desde llevar el cargo hasta obligarse a visitar a la imagen periódicamente a lo largo de su vida o estar presente y ayudar en las principales celebraciones, llevara algún regalo, etc. (Zárate, 2016: 213), explica en gran medida la participación de muchos de los componentes que durante muchos años han servido y participado en las juntas de festejos.

Por *herencia devocional*, me refiero a los procesos de socialización de las personas en el aspecto religioso. Es decir, la devoción hacia la imagen sagrada, como representación de la divinidad y por lo tanto de poder, es socializada de forma vertical de las personas mayores a las menores donde la inculcación de ciertos valores es lo central; ya que la aprehensión de esos valores se relaciona con la incorporación efectiva de los miembros del pueblo a los cargos y, por ende, en la participación en las juntas de festejos. Por ejemplo, la *herencia devocional* actúa en los nuevos cargueros (adultos y jóvenes) a través de los procesos socializadores en los cuales estuvieron inmersos, así, un nuevo carguero adulto o joven toma el cargo porque algún familiar cercano en cierto momento ejerció un cargo en la junta y esto motiva al nuevo carguero a tomar el compromiso. Aquí, debe advertirse que puede existir cierta presión social para que el posible carguero acepte llevar un cargo dentro de las juntas de festejos.

Lo que se ha venido argumentando se relaciona directamente con las ideas del compromiso, el trabajo y el sacrificio. Primero, el compromiso no sólo es público ante el pueblo, sino que es un compromiso íntimo ante la imagen religiosa: las relaciones y devociones hacia la imagen ejercen cierta fuerza en los nuevos cargueros para sobrellevar el compromiso que se adquiere al asumir algún cargo. Esta relación permea la idea del sacrificio ante la imagen sagrada y el pueblo mismo, puesto que, el sacrificio que hace una persona se

refiere en dos sentidos: el material y el espiritual. En el primero, los gastos que suponen cumplir con el cargo son los costos económicos generados durante el año de trabajo (los cargueros no reciben ninguna remuneración económica por su puesto, al contrario, los cargueros desembolsan sumas de dinero) que se traducen en costos materiales (sacrificio material); el segundo, el espiritual, es una forma de acercarse a la imagen, de “pagar” favores, de agradecerle y ponerse a su servicio.

El compromiso y el sacrificio permean al trabajo que las juntas de festejos realizan durante un año para organizar y celebrar la fiesta. El trabajo, exige un sacrificio de tiempo invertido, de gastos económicos y del propio cuerpo (desgaste físico y emocional¹¹⁹) que los miembros de las juntas de festejos llevan a cabo.

Asimismo, el compromiso y el trabajo para la organización de la fiesta de la Virgen de Candelaria no recae únicamente en un par de individuos; se trata de compromisos y trabajos colectivos. Si bien es cierto que los cargos principales de la junta los asumen ciertas personas, éstas aceptan los cargos porque han sido aceptados de forma familiar, es decir, antes de aceptar un cargo se plática entre la familia la pertinencia de aceptar el cargo o de “agradecerlo” (no aceptarlo); por ende, el cargo recae en toda la familia nuclear con la representación de una persona.

El trabajo colectivo se organiza a través de redes sociales (familiares, amistades, conocidos) quienes asumen ciertos costos que se desprenden de la fiesta. Como vimos en el apartado anterior, las familias que conforman las redes de padrinos y madrinan coadyuvan en el apoyo a las juntas de festejos; sin embargo, también se trata de una coordinación del trabajo, pues, nombrar a los padrinos y madrinan, acudir a sus casas para pedir apoyo y recoger los apoyos, requiere de cierta organización que se lleva a cabo durante todo un año. Es una red de compromisos que se contraen entre distintos participantes dentro de un campo amplio como lo es la fiesta de la Virgen de Candelaria en Acala.

4.4. Las Vírgenes de Candelaria: patrona y vicaria

Para la celebración de la fiesta de la Virgen de Candelaria en Acala existen dos imágenes que son utilizadas durante el festejo: la Virgen patrona o principal y la Virgen Vicaria. Iconográficamente son idénticas: las dos portan la vela o candela en el brazo derecho y en el

¹¹⁹ Algunos miembros de las juntas de festejos me comentaron que existe un desgaste emocional en el sentido de las relaciones entre ellos y sus familias, ya que el ser parte (y sobre todo los principales) de la junta se invierte grandes cantidades de tiempo que se traducen en ausencias (físicas y económicas) en el hogar; lo que supone ciertos conflictos familiares internos.

brazo izquierdo al Niño Jesús el cual, a su vez, porta al mundo en su brazo izquierdo. La única diferencia es en el tamaño, ya que la imagen patrona es de tamaño real (poco más o menos 140 centímetros), mientras que la vicaria mide unos 80 centímetros aproximadamente.

La imagen patrona ésta ubicada en la iglesia parroquial de San Pablo Apóstol donde es custodiada por el párroco local junto a las pastorales sociales¹²⁰; la pastoral de liturgia es la encargada del cuidado y mantenimiento tanto de la imagen como el recinto donde se encuentra. En cuanto a la imagen vicaria, ésta está en manos de la Junta Grande de festejos junto a algunas familias del pueblo.

Pero ¿por qué existen dos imágenes de la Virgen de Candelaria?, ¿por qué la Junta Grande custodia una y la iglesia parroquial otra?

Existen otras réplicas de la Virgen de Candelaria en los hogares del pueblo de Acala; sin embargo, la imagen patrona y vicaria son las más importantes en la fiesta, ya que ambas son usadas durante los rituales (misas y procesiones) que se llevan a cabo durante la fiesta. La imagen patrona parece ser la misma imagen que provino del pueblo desaparecido de Ostuta, porque, según Pulido (2000), la imagen que está en la iglesia parroquial de Acala es del siglo XVIII, época en la que se da el traslado de la imagen de Ostuta a Acala.

Sobre la imagen de la Virgen de Candelaria vicaria no contamos con muchos datos sobre su origen o procedencia. No obstante, lo que se sabe, según los señores de mayor edad de la Junta Grande, el señor Fortunato Acuña y su esposa Joaquina Nango¹²¹ realizaban la fiesta de la Virgen de Candelaria vicaria el 2 de febrero en su respectivo hogar. A decir de Fidelia Molano¹²² ese día se celebraba con gran esmero y algarabía, ya que se preparaba comida y pozol para todos los asistentes, además de que el altar principal del hogar era adornado con los enrramos que algunos barrios y familias donaban para este día. Don Santiago, quien fue enramador, recuerda que Fortunato Acuña y su familia hacía la fiesta lo más vistosa posible para todos los asistentes ya que “se llenaba la casa de tu [bis]abuelito de harta gente y enrramos”¹²³.

Además, Fidelia Molano recuerda que muchas personas colaboraban con especies, dinero y de la presencia de personas para ayudar en el “trajín¹²⁴” del día de fiesta. A pesar de

¹²⁰ En la siguiente sección explicaremos qué son las pastorales sociales.

¹²¹ Mis bisabuelos maternos.

¹²² Mi abuela materna, esposa de Domingo Acuña Nango, hijo de Fortunato y Joaquina. Comunicado personal.

¹²³ Don Santiago, entrevista realizada el 30 de octubre de 2017.

¹²⁴ Sinónimo de trabajo

ello ¿cómo la imagen vicaria llegó a las manos de la Junta Grande de festejos? la imagen vicaria de Candelaria llegó a la iglesia según dos versiones¹²⁵: la primera versión es que don Fortunato Acuña entregó la imagen a la iglesia parroquial ya que, a pesar de la ayuda que recibía por algunas personas, los gastos desembolsados eran mayores que los apoyos que recibía. Sin embargo, se señala la “envidia” de las personas quienes acusaban a Fortunato de quedarse con el dinero que recibía durante la fiesta, es decir, que la fiesta era redituable para Fortunato. Para dirimir esas opiniones, don Fortunato decidió entregar la imagen a la iglesia local para evitar dichas críticas.

La segunda versión se refiere a que en épocas del padre cura Calderón (en los años setenta), quien, junto a un grupo de beatas, “quitaron” la imagen de Candelaria vicaria a Fortunato. Por lo tal motivo, Fortunato entregó la imagen al padre cura; no obstante, se señala que la condición en que fue entregada era que se celebrara fiesta a la imagen vicaria también.¹²⁶

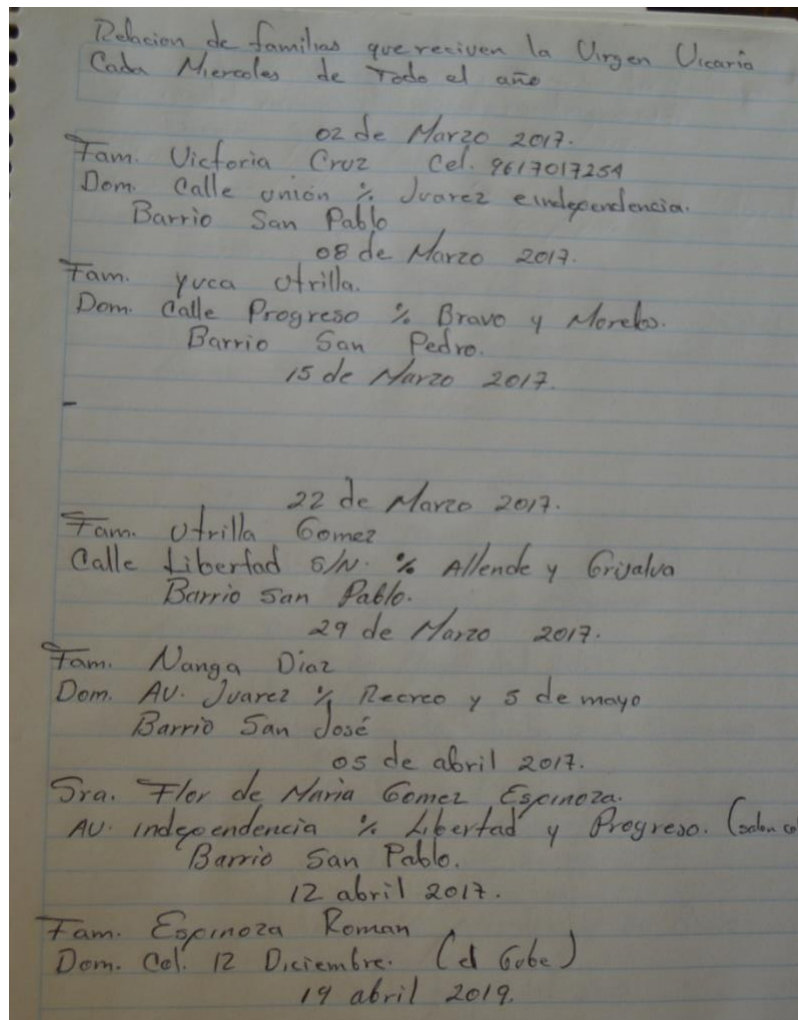
Sea como haya sido el traslado, la imagen de la Virgen de Candelaria vicaria pasó a manos de la iglesia parroquial local. Hace algunos años, la Junta Grande de festejos de la Virgen de Candelaria hizo la petición de la imagen vicaria al padre cura en turno para que fuera la Junta quien se hiciera cargo del cuidado de esa imagen; ya que la imagen se encontraba llena de polvo y guardada en un espacio de la iglesia. De ese modo, el cura aceptó que la imagen vicaria estuviera en disposición de la Junta Grande de festejos.

En la actualidad, la Junta Grande ha tomado a la Virgen vicaria para la evangelización de los hogares de las familias en el pueblo de Acala. La “peregrinación” de la imagen inició, con el profesor Alfonso Román en el 2011, primero con los miembros de la Junta Grande (principales y componentes), luego con Vicente Urbina, quien fue presidente de la Junta en el 2012, se extendió a las familias de Acala. El peregrinar de la imagen vicaria en los hogares en Acala inicia un mes después de la fiesta el 2 de marzo y culmina el 24 de enero del año entrante cuando la Junta Grande recoge la imagen del hogar de la última familia que la recibió (véase imagen 4.1)

¹²⁵ Dentro de la familia Acuña Molano no hay acuerdo de cómo realmente sucedió el traslado de la imagen a la iglesia parroquial. Por ello se exponen las dos versiones.

¹²⁶ El conflicto entre la familia y el párroco trascendió al grado de prohibir, por parte del párroco, el bautismo a una de las nietas de Fortunato.

Imagen 4.1. Relación de las familias donde visita la Virgen Vicaria



Fuente: cuaderno de la Junta Grande de festejos

Cada miércoles a las 6 de la tarde, la Junta Grande recoge la imagen de un hogar y la traslada, en forma de procesión, a otro en el pueblo de Acala. Cabe aclarar que, con meses de antelación, la Junta se ocupa de buscar a las familias quienes albergaran en sus hogares a la imagen. A partir de estas visitas, la Junta elabora una lista donde quedan anotadas los nombres de las personas y/o de las familias, la ubicación del hogar y la fecha en que recibe la imagen. En el año de 2018 uno de los representantes de la pastoral de liturgia sugería a algunos componentes de la Junta que tuvieran cuidado con quién ofrecen y dan la imagen, ya que “hay muchas personas que se dicen ser católicas y temerosas de Dios, pero, la verdad es que, hay algunos que se dedican a cosas malas como la brujería; a pesar de que tengan sus

santos en sus altares eso no quiere decir que se utilicen para el bien. Por eso deben de tener cuidado con quién van a dar la imagen”¹²⁷.

Las familias que reciben a la imagen procuran realizar el traslado con bandas de música de viento, cohetes y un rezo en el hogar. Dependiendo de las posibilidades económicas de cada familia, en el transcurso de la semana se le dedica varios rezos públicos, si no se puede (porque la economía no lo permite) únicamente se hacen oraciones familiares. En ese sentido, tanto don Tomás con don Genaro, ambos componentes de años de la Junta, me señalaron que: “la virgencita cuando se siente a gusto con la familia se ‘pesa’, eso quiere decir que no se quiere ir de esa casa; en cambio, cuando la Virgen ya no quiere estar en esa casa ‘como una plumita se levanta’ porque no la atendieron bien”.

A decir del profesor Leocadio, la finalidad de hacer la peregrinación de la imagen en los hogares de las familias en Acala es para la evangelización. Por ello, la Junta en compañía de la Virgen, se vuelve en evangelizadora debido a que un miembro de la Junta Grande comparte con las familias temas bíblicos con la intención de continuar con la evangelización espiritual del pueblo.¹²⁸

Asimismo, el cuidado de la imagen de la Virgen Vicaria recae en las esposas de los principales de la Junta, ellas son las que limpian a la imagen y hacen el cambio de la ropa (vestidos). Según me explicó doña Claudia, esposa del profesor Leocadio, cuando su esposo fue presidente de la Junta, ella con la ayuda de una señora, quien le enseñó cómo debía limpiar y cambiar a la imagen, hizo los cuidados de la imagen. Puesto que, algunas familias donde peregrina la imagen le regalan algún vestido para que luzca la Virgen. En ese tenor, las normas morales señalan que al ser la imagen de Candelaria una mujer, el cuidado y el cambio de vestido deben de realizarlo mujeres.

Antes de comenzar con la limpieza de la imagen, y su posterior cambio de vestido, se le debe de pedir permiso primero para que otorgue su consentimiento. No hay oraciones o canticos especiales o específicos para “pedir permiso” a la imagen, sino, como señala doña Claudia, “lo que te salga del corazón. Pues, es un momento emotivo ‘ver’ a la imagen y limpiarla y vestirla. [Por ello], en ocasiones hasta se le corren a uno las lágrimas ya que no hay palabras para ‘pedir permiso’ a la virgencita”¹²⁹.

¹²⁷ Fragmento del diario de campo de fecha 1 de febrero de 2018.

¹²⁸ Entrevista realizada el 21 de diciembre de 2017.

¹²⁹ Comunicado personal el 28 de marzo de 2018.

Aquí podríamos señalar que la imagen de la Virgen de Candelaria es dotada de poder, de “vida”, pues, puede demostrar expresiones como felicidad o enojo; por tal motivo, se le pide, se le consulta y se habla con la imagen para llevar a cabo ciertos actos y acciones donde la imagen interviene.

Con todo lo anterior, se quiso mostrar por qué existen dos imágenes (principal y vicaria) de la Virgen de Candelaria, su uso en la peregrinación y evangelización y la importancia que tiene la junta de festejos tanto en el cuidado y resguardo de la imagen como el trabajo que conlleva tenerla a su cargo.

4.5. Otros participantes: la Iglesia, el Ayuntamiento y la Ganadera

Si bien las juntas de festejos se encargan de la organización directa de la fiesta de la Virgen de Candelaria, también existen otros actores e instituciones que colaboran con el “hacer” la fiesta. Entre esos otros actores se encuentran la iglesia parroquial local, el Ayuntamiento Municipal y la Asociación Ganadera Local.

El carácter religioso de la fiesta no está separo de otros elementos como lo económico, lo lúdico y el entretenimiento. Las relaciones de esas dimensiones pueden palpase en las otras instituciones que intervienen en el “hacer” de la fiesta. Por ejemplo, lo económico, lo lúdico y el entretenimiento están presentes en la labor del Ayuntamiento Municipal y la Asociación Ganadera Local, aunque también el aspecto económico se encuentra presente en la iglesia parroquial. En ese sentido, el Ayuntamiento “hace” parte de la feria -relacionada con la fiesta- de Candelaria, puesto que, para ellos el entretenimiento forma parte importante de la feria para que la fiesta de la Virgen de la Candelaria pase de forma espectacular, vistosa, bulliciosa, o como las personas dicen: alegre. Del mismo modo, la Asociación Ganadera entiende lo lúdico y el entretenimiento en cuanto a la presentación y exposición del deporte de la charrería (charros y escaramuzas).

Así, la fiesta tiene su lado de entretenimiento lúdico que no descompensa el lado religioso de la fiesta, ya que más que ser polos opuestos, más bien se trata de una relación de complementariedad; eso no quiere decir que no cause molestias, tensiones, conflictos y disputas por la forma en que “debe ser” la festividad de la Virgen de Candelaria. Pues, como ha mencionado Turner en sus diversos trabajos, las relaciones sociales y el ritual están en una constante tensión y, por tanto, pueden producirse ciertos dramas que expresan y dirimen los conflictos que se presentan en la arena religiosa. Además, el aspecto económico está siempre presente en las relaciones entre las instituciones, por ejemplo, los ingresos y egresos del

Ayuntamiento Municipal, la Asociación Ganadera, la iglesia parroquial y las juntas de festejos; la fiesta también es vista como un negocio por algunas instituciones, pues es el momento propicio para comercializar (espectáculos, entretenimientos, mercancías) algunos productos, tal como señala don Yocundo para el caso de la Ganadera Local: “ya pues la Ganadera ya lo agarró [a la fiesta] como negocio: si no sacan paga, no se meten en hacer la feria”¹³⁰.

Sin embargo, creo pertinente hacer una descripción de las otras instituciones que intervienen en el “hacer” la fiesta de la Virgen de Candelaria para entender la participación y el posicionamiento de éstas en la festividad.

El Ayuntamiento Municipal, a través de un comité de comunicación y logística, según señala el profesor Rolando¹³¹, está centrada en la contratación de grupos musicales, artistas de fama internacional -y otros únicamente nacional-, ya que el Ayuntamiento solicita ante el gobierno del Estado los recursos para el apoyo municipal para la feria de Acala. Así, se organizan y programan los bailes masivos en coordinación con la iglesia y las juntas para no quitarle vistosidad al lado religioso de la fiesta. Además de nombrar a una reina de feria quien participará en los “paseos” con carros alegóricos. Por lo cual, el calendario de feria de la presidencia municipal se amplía desde la apertura de feria el 22 de enero (que inicia con la celebración de la fiesta de San Pablo Apóstol) hasta el 5 de febrero (fecha que incluye la fiesta de la Virgen de Candelaria) cuando culmina la feria comercial.

Desde el 2016, el Ayuntamiento implementó otro atractivo y entretenimiento para las personas en la feria: las cabalgatas. La cabalgata es una actividad donde se invita (contrata) a un artista (cantante) de reconocimiento quien va acompañado de cientos de cabalgantes (hombres y mujeres), el Ayuntamiento invita a varias escuadras de caballo (formado por criadores, entrenadores y cabalgantes) de diferentes partes del estado de Chiapas, e incluso de estados vecinos como Tabasco. Esta actividad ha sido muy bien acogida por las personas del pueblo porque le da más “vista” (espectacularidad) a la fiesta de la Virgen de Candelaria.

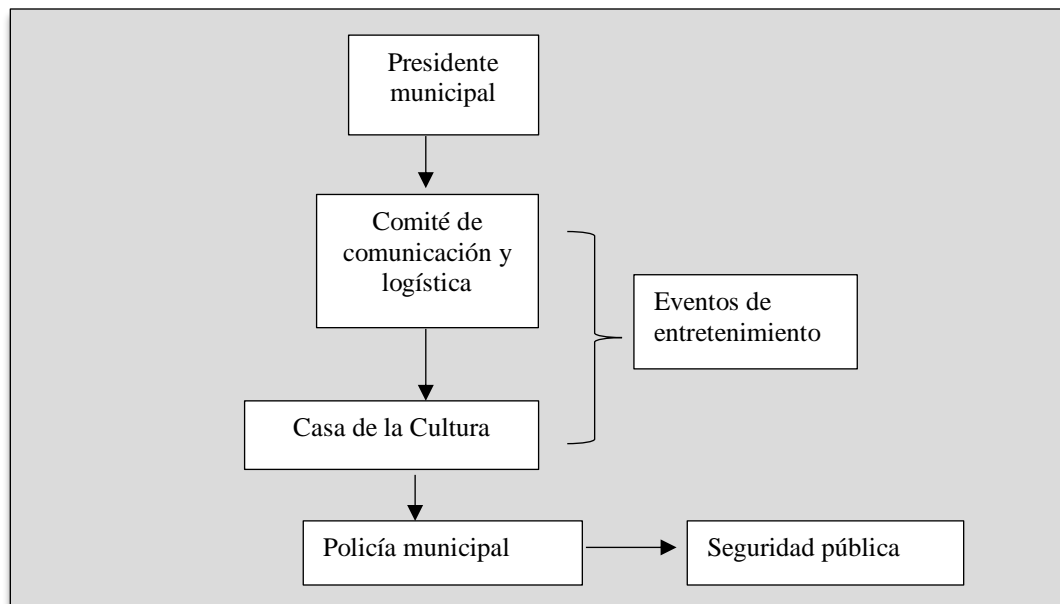
Además, el Ayuntamiento en coordinación con la Casa de Cultura invita a otras Casas de Cultura de municipios vecinos para que presenten bailables regionales y nacionales y la presentación de marimbas. Por su parte, la Casa de Cultura local organiza diversas presentaciones de bailes en conjunto con escuelas locales, asimismo, se realizan concursos de baile de parachico y concursos de canto.

¹³⁰ Entrevista realizada el 11 de diciembre de 2017.

¹³¹ Entrevista realizada el 4 de diciembre de 2017.

De igual manera, el Ayuntamiento Municipal se encarga de la renta de los espacios donde se instalan los puestos de vendimias (ropa, comida, trastos, cervezas) y de atractivos (juegos mecánicos) que se encuentran en las inmediaciones del parque central y de la presidencia municipal. Además, el ayuntamiento, por medio de la policía municipal, procura seguridad pública a los habitantes y visitantes quienes acuden a los eventos que han sido organizados tanto por el Ayuntamiento como la Asociación Ganadera y las juntas de festejos.

Cuadro 4.4. Organización del Ayuntamiento Municipal



Fuente: elaboración propia

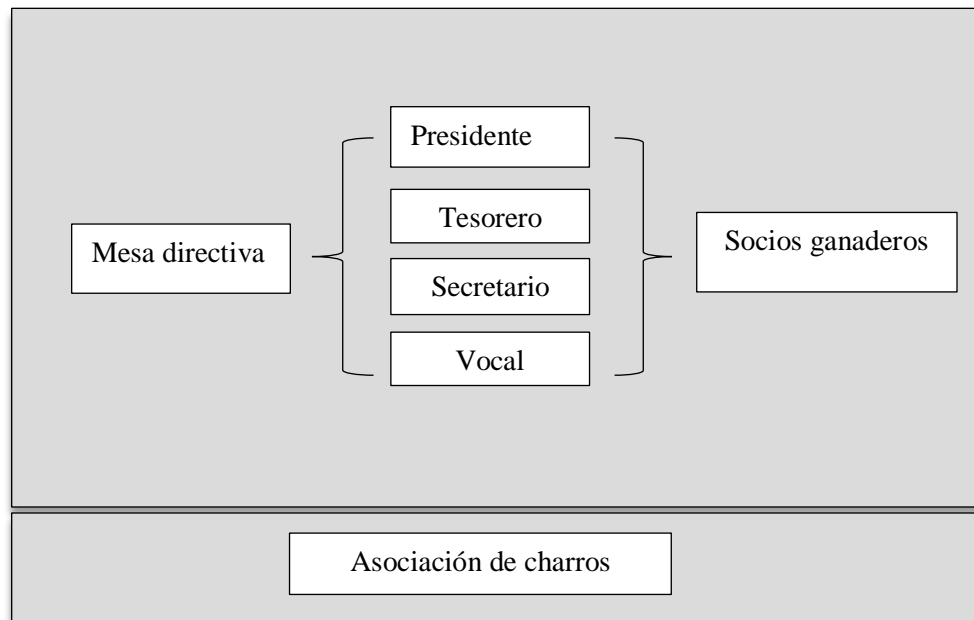
En cuanto a la Asociación Ganadera Local, constituida por una mesa directiva, se organiza junto con la asociación de charros en Acala para presentar espectáculos de charrería durante la fiesta de la Virgen de Candelaria. La creación del Lienzo Charro “La Candelaria” inició a finales de la década de los sesentas cuando el ingeniero Luis Gómez Jiménez, quien había sido presidente de la Federación Nacional de Charros, llegó al pueblo de Acala y vio las toreadas que se hacían en ese entonces. Así, se fundó una asociación de charros en Acala y se hicieron las gestiones correspondientes para comprar el terreno donde sería construido el lienzo charro.¹³²

A partir de la apertura del lienzo charro, el deporte de la charrería floreció entre los habitantes de Acala, así se han venido haciendo presentaciones de charrería como el juego

¹³² Don Yocundo, entrevista realizada el 11 de diciembre de 2017.

de lazos, la monta de caballos, el derribo de novillos, baile de caballos y la presentación de las cuadrillas de escaramuzas (mujeres jóvenes que montan a caballo). Por otra parte, la Asociación Ganadera elige entre las hijas de sus miembros una “reina” para que represente a la Asociación en la procesión conocida como “paseo” el día dos de febrero. En suma, la participación de la Asociación Ganadera, en coordinación con la asociación de charros, se centra en la presentación del deporte de la charrería en los días de fiesta de la Virgen de Candelaria; además de elegir a su reina y el carro alegórico que participaran en el “paseo”.

Cuadro 4.5. Asociación Ganadera Local



Fuente: elaboración propia

Otra de las instituciones que interviene en la organización de la fiesta de la Virgen de Candelaria es la iglesia parroquial local. A pesar de que las juntas de festejos son las que se encargan directamente de la organización de la fiesta, también la iglesia local interviene en la toma de decisiones sobre las actividades que las juntas realizan. Sin embargo, las juntas se presentan autónomas de la iglesia ya que no forman parte de la estructura interna de la misma. Caso contrario sucede con las pastorales¹³³ las cuales se encargan de, por un lado, apoyar en la evangelización y proselitismo religioso católico y, por otro, del cuidado y mantenimiento de la iglesia y las imágenes religiosas.

¹³³ En sentido estricto, la pastoral católica, entendida como la disciplina encargada de estudiar y elaborar las formas de acción encaminadas a acomodar y hacer llegar el mensaje cristiano a los diversos sectores de la sociedad de acuerdo con su propia cultura, es una rama de la teología que aparece tardíamente en la segunda mitad del siglo XVIII en círculos eclesiásticos europeos (Floristán: 716, *apud* Morales, 1988: 631).

Por un lado, aunque el párroco local mantiene un constante diálogo con la Junta Grande de festejos para planear y tomar decisiones sobre las actividades que por “costumbre” ésta realiza, la actividad en la cual el párroco participa activamente es en el acto litúrgico de la misa. El párroco local, junto a otros sacerdotes y seminaristas invitados y diáconos locales, realizan las santas misas que se ofician en los días de fiesta. Por otro lado, el párroco se coordina con las pastorales locales para el cuidado tanto de la iglesia como de las imágenes sagradas; en ese sentido, la pastoral de liturgia es la que tiene a su cuidado la imagen de la Virgen de Candelaria patronal, en este grupo son las mujeres quienes llevan a cabo el cuidado personal de la imagen, por ejemplo, el cambio de vestido.

Asimismo, otras pastorales que participan se organizan para aprovechar el carácter comercial que la fiesta propicia. Por tal motivo, las pastorales venden ciertos productos comestibles al público general y con los ingresos que se obtiene de esta actividad son usados para las necesidades de la iglesia local. Como vemos, la iglesia no sólo entiende a la fiesta en el sentido religioso, sino también el carácter comercial que ésta tiene.

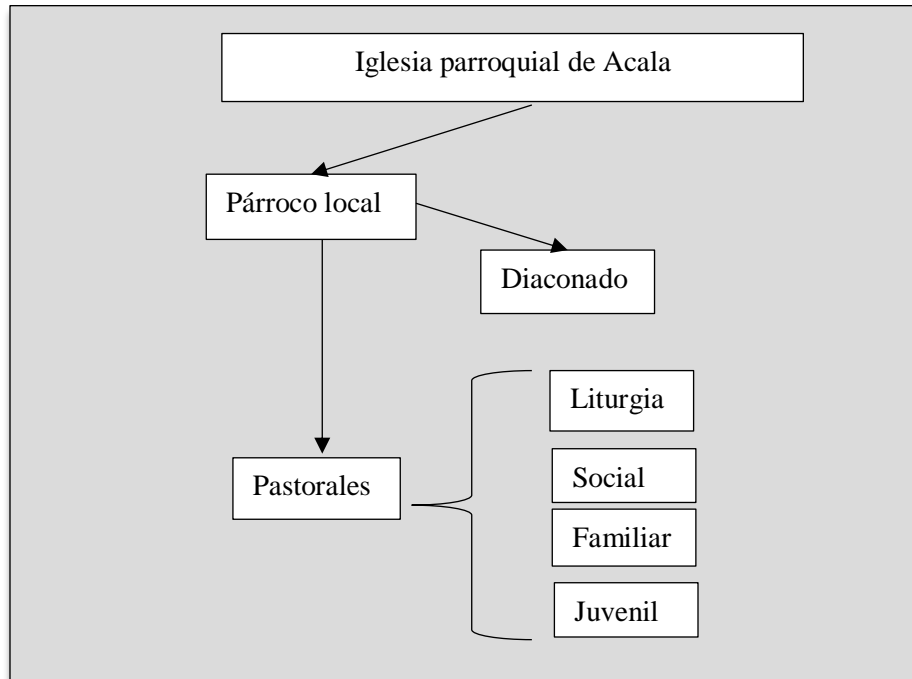
Pero ¿por qué hacer una exposición de tantos actores (instituciones) que participan en la fiesta de la Virgen de Candelaria? Un buen resumen lo ofrece don Yocundo cuando se refiere a la fiesta de la Virgen de Candelaria:

son tres ferias en una porque la Junta Grande de feria de la Virgen religiosa en la iglesia se encarga de los rezos, de la pintada de la iglesia, de la novena de la Virgen, las tarderas, el anuncio de feria. También el patronato de feria de la presidencia hace anuncio de feria comercial, hace otra fiesta la presidencia porque [...] traen los artistas, toda la bulla del parque lo hace la presidencia, y la Asociación Ganadera que hace la fiesta en el lienzo charro, también las charreadas, rodeos, los artistas. Así es que son tres instituciones unidas que, se puede decir, hacen la feria, por eso nuestra feria es bastante grande y pasa siempre animada.¹³⁴

Por ello, no es menor la exposición que se hizo aquí de los actores (instituciones) que intervienen en la fiesta de la Virgen de Candelaria para comprender cómo está organizada y quién la organiza.

¹³⁴ Entrevista realizada el 11 de diciembre de 2017.

Cuadro 4.6. Estructura interna de la Iglesia local en la fiesta



Fuente: elaboración propia

CAPÍTULO 5. ETNOGRAFÍA DE LA FIESTA DE LA VIRGEN DE CANDELARIA

Introducción

Este capítulo presenta la etnografía de la fiesta de la Virgen de Candelaria en Acala, Chiapas. Se describe el trabajo, las acciones, los espacios, actores y escenarios que se encuentran presentes en la celebración. Aunque debo de advertir que, la mayor parte de la etnografía estará circunscrita al trabajo de las juntas de festejos y las actividades que ellos realizan, así como de los espacios y escenarios donde éstas se desplazan.

Cuando inicié este trabajo de investigación, algunas de las principales dudas eran ¿cómo entender la fiesta de la Candelaria?, ¿por dónde había que empezar a investigarla?, ¿en qué debía de poner mayor atención? Entre otras preguntas más que fueron disipándose conforme platicaba con las personas mayores del pueblo. De esa manera, don Yocundo¹³⁵ me dio una idea general de cómo está compuesta -o cuáles son las partes que integran- la fiesta de la Virgen de la Candelaria. Primeramente, me ayudó a entender que: a) la fiesta es muy grande y por tanto había que pensar qué iba a investigar; b) los actores con quienes me interesaba trabajar y; c) que la fiesta puede entenderse en tres partes. 1) la feria lúdica-comercial preparada por el Ayuntamiento Municipal en el parque central, 2) la fiesta charra que celebra la Asociación Ganadera Local y, 3) la fiesta religiosa que organizan las juntas de festejos con la participación del párroco y las pastorales sociales.

Las primeras tres partes del capítulo muestran los días previos de la fiesta, es decir, los preparativos. Se describe las primeras actividades que la Junta Grande realiza: la bajada de las imágenes en el mes de julio, las peregrinaciones barriales, la elaboración de la comida y el cambio de imágenes. Los siguientes cuatro apartados, del 30 de enero al 2 de febrero, se describe algunas dimensiones de la festividad de la Virgen de Candelaria, por tal motivo éstos apartados son el reflejo de las actividades, acciones, espacios, emociones y sentidos que están presentes en la fiesta. Por último, las dos secciones subsecuentes expresan el fin del trabajo de la Junta Grande y de la nueva elección de los “principales” para la fiesta del próximo año.

¹³⁵ Entrevista a don Yocundo realizada el 11 de diciembre de 2017.

5.1. Bajada de las imágenes: julio-agosto

Según se plasma en las Actas Constitutivas¹³⁶ de la Junta Grande de festejos, una de las primeras actividades que ésta debe realizar es una pequeña festividad que corresponde a la celebración de la bajada¹³⁷ de las imágenes María de Candelaria¹³⁸, Santa Lucía y San Pablo Apóstol, “la cual sirve a la comunidad católica a evangelizarse y no olvidarse que a diario estamos en lucha por ser parte de la verdadera familia de Dios” (acta, foja 1: 3), que se realiza a fines del mes de julio e inicios de agosto, del 30 de julio al 2 de agosto. Pero ¿por qué se celebra la bajada de las imágenes religiosas en Acala? en un primer momento, el historiador Javier Pérez, oriundo de Acala, me señaló que quizá se trataba “del mes que había llegado la Virgen de Candelaria al pueblo de Acala”¹³⁹.

Con esa información, me di a la labor de consultar con algunas personas mayores sobre el por qué se hacía la bajada de las imágenes en esos meses. De acuerdo a don Yocundo y don Tavo¹⁴⁰, ambos de más de ochenta años de edad, me comentaron que cuando ellos eran niños vieron como los hombres y mujeres de Acala sacaron a las imágenes de la iglesia a las calles del pueblo. Pues, desde hacía ya meses que la lluvia no caía en el pueblo y las cosechas se estaban perdiendo al igual que los animales. A decir de don Yocundo:

Las imágenes no se bajaban, fue en 1944¹⁴¹ que hubo tres meses que no llovió aquí; se secó las milpas pequeñas, porque desde en junio se fue el agua, junio, julio y agosto, hasta septiembre volvió a caer. Yo estaba chamaquito como de diez años. El presidente vecinal de la iglesia era tío Chaulo Ruíz (un señor muy respetuoso, de bigote, muy imponente), y lo oí que repicaron [las campanas de la iglesia] y la gente se empezó a reunir en la iglesia. Ahí voy de embelequero¹⁴² ¿qué irá a ver en la iglesia [que están] repicando? Empezó a pasar la hombrada, los campesinos ¡vamo a verlo a tío Chaulo, vamo a verlo! [...] acababa de llegar de su ranchito ¿y qué se les ofrece?, ¿no es que me van a amarrar? -dice el viejito- “No tío Chaulo, mire usted, es que venimos a pedirle un favor si no quiere usted permitirnos que los saquemos a pasear a la Virgen con San Pablito para que llueva”. Abrieron la iglesia, amarraron la Virgen en unos donde lo cargan y también a San Pablito, allá lo sacaron en la

¹³⁶ Por iniciativa del profesor Leocadio Aguilar, como presidente de la Junta de festejos del año 2017, propuso la creación de unas actas con el fin de que éstas contuvieran información relativo a las actividades de la Junta y la fiesta de la Virgen de Candelaria. Pues, el profesor expresa “que no existe documentos que den cuenta sobre quiénes son -y han sido- los integrantes de la junta de festejos, cómo se trabaja y qué se hace en los días de fiesta, por tal razón las actas constitutivas serán un esfuerzo para dejar un registro sobre la junta y la fiesta” (conversación 30 de noviembre de 2017).

¹³⁷ Corresponde a la acción de bajar las imágenes del altar mayor a un altar menor adentro de la iglesia parroquial.

¹³⁸ Más adelante Virgen de Candelaria.

¹³⁹ Entrevista realizada el 21 de noviembre de 2017.

¹⁴⁰ Entrevista realizada el 21 de diciembre de 2017.

¹⁴¹ El profesor Leocadio refiere que fue en 1947 cuando se bajaron las imágenes para que lloviera y así “a partir de ahí, tiene ese, le llamemos símbolo, le llamemos espiritual la bajada de la Virgen y de San Pablo”.

¹⁴² Referencia a ser chismoso o ir de chismoso.

puerta del perdón, “le vamos a dar una vuelta y luego lo traemos” y la mujerada pues ahí cantando los alabados de San Pablo y de la Virgen. Pues yo me acuerdo [que] no llovió en la tarde, no llovió fuerte, acababa de entrar las imágenes en la iglesia cuando el nortón¹⁴³; la gente hasta lloraba, el milagro, pero en la noche se destapó el cielo. Y desde entonces ya quedó todos los años, pero lo hacían calladito [la bajada de las imágenes], los tres días había rezos y ahora que había padrecitos misa [...] (entrevista a don Yocundo, 11/12/17).

Para ese tiempo no había padre cura, es por ello que don Chaulo (el presidente vecinal) se encargaba de abrir la iglesia parroquial. A partir de los datos que proporciona don Yocundo se puede identificar que en la década de los años cuarenta las imágenes fueron bajadas del altar principal a un altar menor. La fiesta se celebraba únicamente con rezos y misas -si es que había padre-, pero hoy día se celebra una especie de mini-fiesta o una muestra de lo que será la fiesta en enero y febrero. Según Armando, presidente de la Junta en 2015, con él se inició la celebración de la fiesta como se ha venido celebrando hace algunos años. Pues, “nosotros, como Junta queríamos hacer algo diferente, por eso iniciamos con la celebración de las imágenes patronales como si fuera las épocas de las fiestas”¹⁴⁴.

Sin embargo, tanto don Yocundo como el profesor Leocadio, reconocen que fue en el 2016 cuando el profesor Alfonso Román se hizo cargo de la Junta Grande de festejos fue quien inició la mini-fiesta: “es una feria chiquita: hay acarreo de enrramos, café, pozol, todo dan ya como la feria grande. [...] ahora ya es una tradición, todas las juntas como obligación lo tienen que bajar y hacen acarreo de enrramos, [que] dan todos los barrios, salen parachicos y la banda, hay toreadas también, ya lo hicieron grande”¹⁴⁵.

No obstante, desde el 2015 con la llegada del padre Lucio a la parroquia de San Pablo Apóstol, la Junta y el párroco han tenido algunos conflictos entre ellos con relación a las actividades que por “costumbre” o tradición se han venido haciendo en las fiestas religiosas patronales del pueblo, como la bajada de las imágenes. A decir del profesor Leocadio:

Este sacerdote no lo permitió, anteriormente bajaban las tres imágenes [San Pablo, la Virgen de Candelaria] con la Virgen de Santa Lucía. Porque dice [el sacerdote] “¿qué celebramos?, ¿celebramos San Pablo, celebramos Candelaria o celebramos Santa Lucía? Yo sé que Santa Lucía pasó su tiempo de feria”. Esa era la observación que hacía. Y los de la Junta, como ya han tenido un poquito de diferencia con el sacerdote, en el 2016, entonces se quedaron callados no podían opinar. Entonces, se bajó primero la imagen de San Pablo, en tiempo de [su] feria. Pasa su feria San Pablo, lo suben a su nicho y bajan solamente la Virgen de Candelaria; cosa que originó molestia en el pueblo y en la propia Junta (Leocadio, entrevista 17/12/17).

¹⁴³ Lluvia muy fuerte.

¹⁴⁴ Entrevista realizada el 7 de enero de 2018.

¹⁴⁵ Entrevista con don Yocundo realizada el 11 de diciembre de 2017.

A pesar de que el párroco no haya permitido que todas las imágenes se bajasen del altar principal al mismo tiempo, la bajada de las imágenes de San Pablo y la Virgen de Candelaria aún se sigue haciendo. Este tipo de conflicto entre el párroco y la Junta Grande está presente en otros momentos de la fiesta, como veremos más adelante, que ha ido configurando las acciones y las estrategias de cada grupo que participa en la fiesta.

De ese modo, uno de los primeros trabajos de la Junta es organizar la “mini feria” para la celebración de la bajada de las imágenes. En ese sentido, en las siguientes páginas abonaremos en la etnografía de la fiesta de la Virgen de la Candelaria en Acala, Chiapas, ya que tanto la bajada de las imágenes como la propia fiesta son similares; inhibiendo la participación del Ayuntamiento Municipal y la Asociación Ganadera local en la mini-fiesta, por ende, no considero necesario entrar aquí en mayores detalles.

5.2. Anuncio de la feria: 23 de enero

El 23 de enero fue el primer día de celebración del patrón del pueblo: San Pablo Apóstol. Por lo que el ambiente de fiesta se podía sentir. Por la tarde los de la Junta Grande de festejos de la Virgen de Candelaria invitaron al público en general a congregarse en el atrio de la iglesia a las 7 de la noche para dar inicio con el anuncio de feria. Este acontecimiento marcó la novena de la fiesta, así como, las múltiples peregrinaciones barriales en honor a la Virgen. La novena, del 24 de enero al dos de febrero, estuvo a cargo de algunas familias (como los Tovilla Coello, los Victoria Coronado y los Rosales Nanga para el 2018), y otros a título personal, quienes se rotaron día tras día la encomienda de la misa en honor a la Virgen.

A las 7 de la noche, se congregaron docenas de personas entre ellos niños, mujeres, jóvenes y adultos, en el atrio de la iglesia; se esperó a que la misa terminara para dar inicio con el “anuncio”. Algunos miembros de la Junta repartieron unos faroles de madera¹⁴⁶ entre ellos y otras personas, sobresalió un farol en forma de estrella, y en un carro de redilas se montó una fotografía de la Virgen de la Candelaria -el cual sirvió también para las peregrinaciones barriales-. Los ánimos subieron de tono cuando las bandas de música aparecieron en el atrio, la misa terminó y quienes estaban en ella se unieron al contingente que salió a las calles del pueblo. El párroco no participó en esta actividad, sólo se limitó al servicio religioso de la misa.

¹⁴⁶ Un farol es un artefacto de madera que comprende de una vara de entre 50 cm a 80 cm de largo, el cual se une a una pequeña caja de madera forrada de papel celofán (de color rojo principalmente) y en su centro se coloca una vela.

Como a eso de las siete y media de la noche, el carro con la fotografía de la Virgen comenzó su recorrido por las principales calles del pueblo, por delante iba un mototaxi con una bocina invitando al pueblo para que se uniese al evento, se comentaron las actividades que se harían para la fiesta (acarreo de enramos, toreadas, quema de toritos y castillos, entre otros) y la importancia que tiene la fiesta para la vida del pueblo de Acala, y lo relevante que es ésta como acalteco. Los faroles acompañaron el “anuncio” iluminando las calles con sus colores y luces al interior; mientras que los miembros de la Junta Grande iban custodiando el carro donde iba la fotografía de la Virgen.

Entre música y baile, los asistentes iban brincando de un lado a otro “ambientando” el recorrido. Se bailaba hombre con hombre, mujer con mujer, en parejas, solos o en grupos, no parece haber alguna norma que “sancione” o dicte con quién o cómo debe bailarse. Al son del baile,

Imagen 5.1. Los faroles en el anuncio



Fuente: Pablo D. Acuña

los cohetes, el humo del cigarro y la cerveza y los cuerpos sudados de los asistentes el recorrido terminó nuevamente en el atrio de la iglesia.

Al finalizar esta primera actividad, los miembros de la Junta acompañados de varias personas se dirigieron a la casa de la presidenta de la Junta de Solteras donde se llevaron a cabo las primeras “vivas”¹⁴⁷. Las “vivas” forman parte del reconocimiento social que el pueblo hace para con los organizadores de la fiesta: las juntas de festejos. Asimismo, las “vivas” espacializan los lugares donde se llevarán a cabo las actividades que cada junta tiene que hacer; por ejemplo, las Juntas de Solteras y Solteros, las casas del presidente y presidenta funcionaron como el recinto donde fueron veladas las flores y velas, junto a la imagen vicaria de Candelaria, las cuales sirvieron de ofrenda a la imagen de la Virgen de Candelaria

¹⁴⁷ La “viva” conforma en sí otro recorrido que se realiza al finalizar el anuncio de fiesta. Participa el público en general. Se le denomina “viva” ya que es el grito o sonido que se emite cuando, por ejemplo, el presidente de la Junta menciona un nombre de algún integrante de las juntas y los asistentes gritan: “viva”.

patronal. Así, las “vivas” señalan los espacios -es decir, se les otorga un significado- donde habrá de celebrarse la fiesta: casas, calles e iglesia.

Para este año 2018, la primera “viva” se realizó en la casa de la presidenta de la Junta de Solteras. Los cohetes dieron a conocer el lugar, la música llamó a asistir y el baile invitó a la fiesta. El presidente de la Junta Grande pronunció: “¡qué viva la presidenta de la Junta de Solteras, señores!” “¡Qué vivaaaa!” respondieron los asistentes. El número de piezas musicales a ejecutarse se determinó por cada miembro de la Junta, es decir, la presidenta de la Junta de Solteras pagó dos canciones, la secretaria dos más, etc. el recorrido de las “vivas” nos llevó a diferentes barrios del pueblo (San Pedro, La Candelaria, Cruz Misión, San Isidro, por mencionar algunos), ya que las “vivas” se realizaron en las casas de cada principal de las juntas.

Por tal motivo, el “anuncio” de feria se extendió hasta muy tempranas horas del día 24 de enero. Con esta actividad se inició los preparativos previos, la organización, el trabajo y actividades que culminaron en los tres días de fiesta más importantes: 31 de enero, 1 y 2 de febrero.

5.3. Los días de preparación

Después del anuncio de feria, los días siguientes se dedicaron a la preparación, organización y realización de actividades como peregrinaciones barriales, la elaboración de la comida y el cambio de lugar de las imágenes patronales en la iglesia parroquial. Para ello, la división del trabajo fue importante, los hombres se ocuparon de las actividades públicas de la fiesta (ir a las peregrinaciones) y, por su parte, las mujeres de las actividades privadas (la elaboración de la comida); pues, se trata de un trabajo de complementariedad donde cada espacio tiene roles establecidos que pueden ser traspasados, yendo y viniendo de espacios y roles ya establecidos.

En los siguientes párrafos expondré algunas actividades que se efectuaron en fechas previas a los días principales de la fiesta, 31 de enero, 1 y 2 de febrero. Se mostrarán los espacios, el trabajo comunal -y a la vez, la división del trabajo- y la acción social de las personas en dichos espacios y trabajos.

5.3.1. Las peregrinaciones barriales

Las peregrinaciones se realizaron tanto días previos como en los días de la fiesta como una forma de participación de los barrios para con la fiesta. Las peregrinaciones son una forma

de “hacer notar” la fe y devoción que tienen las personas para con la Virgen de Candelaria. Cada peregrinación está organizada de forma barrial, y dentro del barrio hay personas cuyo trabajo es la recaudación de dinero, la compra de flores y velas que donará el barrio hacia la imagen. Asimismo, puedo añadir que las peregrinaciones son un espacio de socialización de mujeres, niños, niñas y jóvenes -y en menor medida de adultos varones- que funciona como un lugar de encuentro, de unión, solidaridad y de identificación tanto con el barrio -y sus habitantes- como con la imagen religiosa.

La organización de la peregrinación barrial –a excepción de las locatarías quienes son vendedoras del mercado municipal- corre a cargo de mujeres¹⁴⁸ del barrio, es decir, es una actividad realizada y convocada por mujeres; aunque la participación no se limita únicamente a ellas, sino que acuden niños y jóvenes y hombres quienes van vestidos de parachicos, payasos o de algún otro personaje que participa en la peregrinación.

Las peregrinaciones iniciaron el 24 de enero y culminaron el 2 de febrero. Para este 2018, el 24 de enero la peregrinación estuvo a cargo de las locatarías del mercado público municipal; el 25 de enero, el barrio de San José; el 26 de enero, el barrio de San Pablo; el 27 de enero, el barrio de San Pedro; el 28 de enero, el barrio de Guadalupe; el 29 de enero, Cruz Misión; 30 de enero, la colonia 12 de diciembre; 31 de enero, el barrio de Santa Isabel; 1 de febrero, el barrio de Salomón González Blanco, conocido como Barrio Nuevo, y, el 2 de febrero, cerró el barrio de Candelaria. A la par, hay una peregrinación de los padrinos de velas (símbolo de la luz de la Virgen de Candelaria), quienes donaron algunas docenas de éstas en honor a la Virgen de Candelaria.

Las peregrinaciones se realizaron a las 6 de la tarde, reuniéndose ya sea en la iglesia barrial o en la casa de alguna de las organizadoras. La participación se abrió al público en general invitándolos a participar como chiapanecas, parachicos, chuntá y disfrazados¹⁴⁹. Según me hizo saber don Manuel¹⁵⁰ que “la Junta Grande había llegado a un acuerdo con el padre Lucio para que las pastorales de la iglesia se unieran en las peregrinaciones. Pero éstos [las pastorales] sólo insistieron [en participar] pero jamás llegaron a ninguna peregrinación”.

¹⁴⁸ Así nos deja ver la libreta de nombres que conserva la Junta Grande de festejos. Dicha libreta contiene los nombres de todas aquellas personas que han participado por años en la fiesta, ya sea como organizadora de peregrinación, como enamador de barrio, tarderas, padrinos de pozol, de café y tamal y la relación de las familias que reciben la imagen de la Virgen de Candelaria Vicaria en sus hogares.

¹⁴⁹ Las personas se disfrazan de algún personaje como: soldado, algún actor público como Salinas o Fox, la “vejita culona” (personaje disfrazado de una máscara de anciana con una almohada en los glúteos), entre otros.

¹⁵⁰ Miembro de la Junta Grande de festejos. Conversación del 27/01/18.

Por tanto, la Junta Grande, como lo ha venido haciendo año con año, acompañó a las peregrinaciones barriales. Aquí, tomaré el caso de la peregrinación de Cruz Misión para ilustrar lo hasta aquí mencionado.

El día 29 de enero, los señores de la Junta grande se reunieron, como a eso de las 5:30 p.m., a un costado del atrio de la iglesia de Santa Cruz. En la casa de una de las organizadoras, jóvenes y niños se congregaron en la casa y otras señoras llegaron acompañadas de canastas de flores. Mientras esperábamos la hora de salir, los parachicos y disfrazados hicieron su aparición, asimismo, el grupo de banda de música arribó también. Para alegrar la tarde, y el barrio, los músicos entonaron algunas canciones mientras los parachicos y disfrazados bailaban. Agitando sus chinchines, moviendo la cabeza con los listones y el zarape los parachicos bailaban, y los panzudos sacaban sus mejores pasos; las personas salieron de sus casas para observar el espectáculo.

En tanto eso sucedía, algunos señores de la Junta montaron la fotografía de la Virgen de Candelaria en un carro de redilas. Más personas acudieron a la casa. La hora se acercó, ya que a las 6 de la tarde se dispuso a salir la peregrinación. Llegado la hora, las personas que estaban al interior de la casa salieron a la calle cargando unas canastas de flores vistosas y en sus manos unas candelas. Las personas se posicionaron detrás del carro con la imagen, proseguidos por los parachicos y los disfrazados y, por último, la banda de música. Los señores de la Junta rodearon al carro y a las personas para la protección de estos.

Los cohetes iban anunciando la ubicación de la peregrinación. Unos nubarrones se formaron anunciando una posible lluvia. La procesión tomó toda la avenida Morelos (la principal avenida del pueblo) hasta la altura de la calle 5 de mayo donde se enfilaron para topar con la iglesia parroquial. La peregrinación llegó como a eso de las 7 de la noche a la iglesia de San Pablo Apóstol. A diferencia de otros años, este año las peregrinaciones se recibieron en la Cámara de Rollos¹⁵¹ de la iglesia, debido a que en el sismo de septiembre de 2017 la nave principal de la iglesia dejó de ser funcional. En la Cámara, el presidente de la Junta, don Concho, agradeció “a nombre de la Junta Grande de festejos de María de Candelaria, a las personas, al barrio de Cruz Misión y a las organizadoras de barrio por su participación, colaboración y muestra de fe a la Virgen y, [con ello] alegrar la fiesta”.

¹⁵¹ Un espacio anexo a la iglesia central que funciona como lugar de reunión para las actividades que programa la Iglesia parroquial.

Las personas entraron al lugar de las imágenes, se encontraban San Pablo y la Virgen de Candelaria en la Cámara, colocaron las canastas de flores. Algunos tocaron el manto de la Virgen con sus manos, otros tomaron alguna flor para pasarla por la imagen y otros posaron para una foto; y otros más, se acercaron a las imágenes para hablar con ellos.¹⁵²

Imagen 5.2. Los panzudos en la peregrinación



Fuente: Pablo D. Acuña

Con las peregrinaciones los barrios se incluyen a la fiesta de la Candelaria, pues, es una fiesta comunitaria o del pueblo que no se reduce a un solo espacio, a un solo tipo de organización y participación. El espacio es el pueblo y la iglesia, la organización a dos dimensiones: barrial (organizadoras) y del pueblo (la junta de festejos), y la participación incluye a varios grupos de edad, generaciones y motivaciones por los cuales acudir a la peregrinación y a las imágenes.

5.3.2. La preparación de la comida: tamales y barbacoa

La división del trabajo y del espacio hace posible una mejor organización del tiempo y de las actividades que conlleva la elaboración de la comida para la fiesta. Dos son los platillos “tradicionales” de la comida festiva del pueblo de Acala: los tamales y la barbacoa. En este sentido, tres momentos son importante a considerarse: i) conseguir la carne, ii) división del trabajo y, iii) la realización de la comida.

Para conseguir la carne, la Junta Grande de festejos buscó a las familias “adineradas” del pueblo para solicitar apoyo con la donación de alguna res o un puerco. Según comentarios, se extiende la invitación a varias familias, con varios meses de antelación, para ver quiénes están dispuestos a colaborar con una res, ya que su precio oscila entre 18 mil (si es una vaca) a los 30 mil pesos (si es un semental) o un puerco de un valor de 3 mil pesos o

¹⁵² Extracto del diario de campo del 29 de enero de 2018.

más -dependiendo del tamaño y peso del animal-. En ocasiones, la Junta Grande hace la compra de algún o algunos animales más para que la comida sea la suficiente. Para este año 2018, en palabras de don Concho, presidente de la Junta, había calculado que serían donados como cinco reses para la comida de la fiesta, pero debido al sismo del 7 de septiembre, algunas familias ya no pudieron dar su apoyo a la Junta, por lo que, únicamente se consiguieron dos reses (vacas) y tres puercos, de unos 100 kg. cada uno, y, por la baja recaudación de dinero, fue imposible comprar reses adicionales.

De igual manera, se buscó a la persona, con meses de anticipación, que se encargaría de hacer la barbacoa de res. Para ello, don Gil Zapata es una de las personas más reconocidas por el pueblo cuyo talento en la elaboración de la barbacoa lo convirtió en la persona idónea para tal trabajo. Por otro lado, las esposas de los señores de la Junta fueron las principales colaboradoras y encargadas de la cocina, la hechura de los tamales y el procesamiento de la carne para las comidas.

Con la división del trabajo, a los hombres les tocó conseguir las hojas de plátano para la elaboración de los tamales. Se solicitó permiso a los dueños de tierras donde se cultivan dicha fruta para el corte de la hoja.

Para el corte de hoja, nos reunimos en la casa de don Concho el día 28 de enero, como a eso de las 6:30 de la mañana, ahí nos dividimos en dos grupos para rastrear y obtener con más facilidad la hoja. Así, un equipo se dirigió a San Marcial y el otro, donde estaba yo incluido, nos fuimos cerca de la población conocida como Paquesh o El Ranchito. Nuestro grupo obtuvo nueve bollos gruesos de hoja y los otros consiguieron 14 bollos más.

Al día siguiente, 29 de enero, se mataron los tres puercos en el rastro municipal y la carne fue trasladada a la casa del presidente de la Junta. Por la tarde, las señoras iniciaron con la limpia y elección de la hoja de plátano, así como la selección de la carne para los tamales. Se preparó chicharrón y moronga¹⁵³ como alimento para los de la Junta, las mujeres y demás personas que estuvieron apoyando en la elaboración del tamal y la barbacoa.

¹⁵³ Es un platillo que se prepara cociendo la sangre del puerco con viseras acompañado de tomate, cebolla y chile.

El 30 de enero, se mataron las dos reses. Nos dimos cita desde las 8 de la mañana en el rastro municipal. El rastro aún es de trabajo manual, desde meter al matadero al animal hasta despellejarlo (quitarle la piel). Con gran precisión, el carnicero golpeó la nuca de la vaca con una pequeña varilla haciéndola caer al suelo, rápidamente se le amarró el cuello y las extremidades. Se

Imagen 5.3. Corte y asado de hoja



Fuente: Pablo D. Acuña

arrastró hasta otro lugar donde el carnicero ató, nuevamente, las extremidades del animal. Se le apuñaló en el corazón y se esperó a que ésta muriera desangrada. Con gran maestría, el carnicero quitó la piel del animal, lo descuartizó y la entregó.¹⁵⁴

En la casa del presidente, las mujeres ya estaban trabajando en la limpieza de hoja, el troceo de carne y la elaboración del tamal. La carne fue entregada, don Gil enseñó a las mujeres el tamaño del trozo de carne que serviría para la barbacoa. Nos dirigimos a una casa donde se encontraba un horno de barro, llevamos leña y acomodamos las latas dentro del horno para tener una idea de cuántas latas cabrían en él. Sacamos las latas y metimos la leña y, nuevamente, regresamos a la casa del presidente.

Ahí las mujeres se encontraban destazando la carne, moliendo los ingredientes de la barbacoa y limpiando las latas. Otras más prepararon arroz en los fogones improvisados. Entre pláticas y risas la barbacoa ya estaba lista en las latas, se esperó a que el horno estuviera en su punto y se metieron las latas. Por la noche se revisó que la barbacoa estuviera cocida y se retiró del horno.

De ese modo, la comida y los tamales quedaron listos para alimentar a las personas del pueblo que acudirían a la fiesta el día 31 de enero.

¹⁵⁴ Extracto del diario de campo del 30 de enero de 2018.

5.3.3. Cambio de imágenes

Otra de las actividades que se hicieron en los días previos a la fiesta fue el cambio de imágenes en el altar principal. Pasado la fiesta patronal de San Pablo Apóstol, del 23 al 25 de enero, la imagen de la Virgen de Candelaria tomó el lugar principal en el altar.

El día 26 de enero, se reunieron la Junta Grande con algunos miembros de la pastoral social de la iglesia parroquial para hacer el cambio de imágenes. Como a las 9 de la mañana se ingresó a la Cámara de Rollos, se limpió el altar de las flores que obstaculizaban las maniobras. Primeramente, se movió la imagen de San Pablo Apóstol, una imagen de metro y medio aproximadamente, al lado derecho del altar. Después, a la imagen de Candelaria patronal se le despojó del Niño, su corona y vela para, posteriormente, ser movida al centro del altar por los miembros de la pastoral social. Los artículos fueron entregados a los miembros de la Junta, mientras que los de la pastoral afinaban últimos detalles como que el vestido y la imagen estuvieran bien y que el balance fuera el correcto. Una vez centrada la imagen, se prosiguió a la colocación de la corona, la vela y el Niño. Se acomodaron las flores y el cambio de las imágenes se hizo patente.

5.4. Inicio de la fiesta: 30 de enero

Aunque los días principales de fiesta son el 31 de enero, 1 y 2 de febrero, puedo considerar el día 30 de enero como el inicio de ésta, debido a que se da comienzo con el trabajo de las juntas de festejos en sus tres formas: grande, solteras y solteros. El 30 de enero estuvo dedicado a la participación de las jóvenes de la Junta de Solteras, cuyo trabajo se vio reflejado en este día en específico, pues, fue el día de la velación de flores y velas de la Junta de Solteras.

La participación de las y los jóvenes dentro de la fiesta es relevante, porque según explica don Yocundo, a partir de una conversación que tuvo con alguien de la Junta: “mete jóvenes, mete gente joven. ¿Y cuál es su idea, no muy les gusta ayudar? -dijo el de la Junta- no le hace, aunque sea a empujón, tenele paciencia para que ellos se vayan dando cuenta cómo se hace la fiesta. Sí tío, tiene usted razón”¹⁵⁵. Con la inclusión de jóvenes en la estructura festiva se espera que éstos aprendan “cómo se hace la fiesta” de la Virgen de Candelaria; de alguna manera se trata de dar continuidad a la “costumbre” de cómo hacer la

¹⁵⁵ Entrevista con don Yocundo Ruiz realizada el 11 de diciembre de 2017.

fiesta. Además de eso, con la introducción de jóvenes se espera que en sus vidas de mayores éstos lleguen a ocupar algún cargo como principal en la Junta o como miembro de ésta.

Para ese día, fueron hechas dos actividades de importancia que puedo resaltar: 1) la velación y baile de la Junta de Solteras y, 2) la elaboración del arco floral.

La velación de flores y velas es una de las actividades que llevan a cabo las tres juntas de festejos. Con la velación, se cierra la participación y el compromiso de la Junta de Solteras, ya que durante todo un año las solteras han trabajado para que este día el baile y la velación sea lo mejor posible. La velación se refiere a la actividad, como su nombre lo indica, de velar por una noche las flores y velas que serán entregadas como ofrenda a la Virgen de Candelaria patronal en la iglesia parroquial. Para la velación, las juntas organizan un baile popular en la cual se invita al público en general para que acompañen a las juntas en su actividad.

Las Juntas de Solteras y Solteros, nombran padrinos de toritos, de café, de recuerdos (morraletas, playeras, por ejemplo), de hoja de tamal para distribuir los gastos que ambas juntas tienen. Con los recursos recaudados por el trabajo de la Junta, adyacente a lo que proporcionan los padrinos, es como se cumple con el compromiso.

Las actividades de la Junta de Solteras iniciaron el 29 de enero con la procesión de la imagen de la Virgen de la Candelaria vicaria, que va de la casa del presidente de la Junta Grande a la casa de la presidenta de la Junta de Solteras. Entre música y cohetes, la imagen, la Junta de Solteras y la Junta Grande recorrieron las calles del pueblo hasta llegar a la casa de la presidenta donde la imagen vicaria permaneció los días 29 y 30 de enero.

Imagen 5.4. Procesión de la Junta de Solteras



Fuente: Pablo D. Acuña

Para el día 30 de enero, en la casa de la Junta de Solteras se elaboraron los tamales que fueron hechos por ellas mismas y apoyadas por sus madres, tías, amigas e incluso abuelas. Es un trabajo que les lleva prácticamente todo el día, pues, se necesita cocer, limpiar y escoger las hojas, trocear y limpiar la carne, hacer el recado de tomate, elaborar los tamales y poner trastes de metal, llamadas “pailas” localmente, de tamal sobre el fuego y cuidar que el agua no se seque y se quemen los tamales. Recibir los adornos de flores, las velas y demás objetos que los vecinos y padrinos traen para la imagen. En la calle se instaló un escenario donde un grupo musical hizo su presentación por la noche. En la tarde-noche se elaboró el café.

Por la noche, como las 9 p.m., jóvenes y adultos llegaron a la casa de la presidenta, algunos entraron a ver a la imagen, otros más aguardaron en la calle. Este día se celebró la coronación de la candidata a “niña florecita”¹⁵⁶, donde participan tres niñas quienes representan a cada junta y gana aquella que cuenta con la mayor cantidad de dinero recolectado. Se hizo el recuento del dinero, florecita por florecita y se dio a conocer las cantidades al público que cada una recolectó. Este año ganó una niña de apellido Interiano.

Acto seguido se quemaron algunos toritos de luces, la banda de música entonó algunas melodías, mientras los espectadores corrían y gritaban por las luces que pasaban cerca de ellos. Se repartió tamal y café a todos los presentes sin distinción alguna. El grupo musical contratado se hizo presente en el escenario, los asistentes tomaron la pista de baile (que fue la calle) para bailar con la música. El evento duró hasta altas horas de la madrugada.

Por pláticas sostenidas con algunos miembros de la Junta Grande, comentan que la velación es la actividad donde ellos muestran al público la inversión del dinero que, con ayuda del pueblo, han reunido para la fiesta. Por lo que, la contratación de una buena banda o grupo musical, la demasía de café y tamal, de juego pirotécnicos deben ser espectaculares para convencer al pueblo y, con ello, ganar la aceptación, respeto y buenas críticas hacia las juntas. “Pues, de ello depende de que el pueblo se sienta contento con su fiesta, con su Virgen y vea el trabajo de las juntas y del dinero del pueblo. Si no se hace bien grande, la gente habla y crítica que la fiesta pasó triste o que los de las juntas no gastaron todo el dinero”¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Cada junta escoge a una niña quien los representará en un concurso interno. El concurso tiene como finalidad conseguir la mayor cantidad de recursos económicos para la elaboración de un carro alegórico y si sobra dinero, la Junta Grande y la Junta de Solteras compran materiales necesarios para la iglesia. Entrevista con el profesor Leocadio, realizado el 21 de diciembre de 2017.

¹⁵⁷ Conversación con don Tomás, el 30 de enero de 2018.

El compromiso de la Junta de Solteras terminó el día 31 de enero con la “pasada de flores y velas”, es decir, las flores y velas que fueron veladas el día anterior, y fueron entregadas como ofrendas a la Virgen patronal en la iglesia parroquial. Para este año, la Junta de Solteras no pagó su misa, por lo que ellas no la escucharon¹⁵⁸. Años anteriores, en la misa de la Junta de Soltera se efectúa un sermón sobre la obediencia de las jóvenes hacia Dios, las imágenes y a sus padres, entre otros temas.

Por otra parte, este mismo día se elaboró el arco floral¹⁵⁹ que adornó la entrada de la Cámara de Rollos de la iglesia parroquial. En años anteriores el arco ha sido colocada en una de las entradas de la iglesia, pero por los daños ocasionados por el sismo este año no fue posible. Para esta empresa, la Junta Grande nombró a una familia como padrinos del arco floral (este año fue la familia Díaz Díaz), éstos se encargaron de recibir a los habitantes de Santa Rosa (tsotsiles, en su mayoría zinacantecos) localidad de Acala quienes se facultaron en hacer el adorno. La Junta Grande invita año con año a los habitantes de Santa Rosa para que participen en la celebración de la Virgen de Candelaria. Según Juan¹⁶⁰, ya llevan ocho años viniendo a la fiesta de la Candelaria para hacer el arreglo floral.

En la casa de la familia anfitriona, se armó una carpa con sillas y mesas. La familia se preparó con la comida, cena, tamales, café y todo aquello que los invitados de Santa Rosa necesitaron. De esa manera, la hechura del arco

Imagen 5.5. Elaboración del arco floral



Fuente: Pablo D. Acuña

¹⁵⁸ Al preguntar a algunas jóvenes de la Junta, no supieron explicarme el por qué ellas no habían pagado la misa. Sólo se limitaron a comentarme que no habían llegado a un “acuerdo” con el párroco. Según otras, no hubo un acercamiento de las principales con el párroco y eso originó que no se diese la misa.

¹⁵⁹ El arco consiste en tres estructuras de manera que son adornados con distintos tipos y formas de flores.

¹⁶⁰ Habitante de Santa Rosa, conversación del día 30 de enero de 2018.

floral empezó como las 8 de la noche. Eran jóvenes, con la supervisión de los adultos, quienes hicieron el arco floral. Esta actividad duró toda la noche, por lo que, los padrinos repartieron café y tamales a todos los asistentes; los de Santa Rosa repartieron posh¹⁶¹ y cigarros a todos también.

La actividad se amenizó con música de marimba la cual ambientó el lugar e invitó al baile. Así, la familia anfitriona acompañó toda la noche a sus invitados hasta el día siguiente cuando el arco floral estuvo terminado.

Esta actividad, al igual que otras, forma parte del intercambio social y religioso que los habitantes de los pueblos de Acala tienen con los pueblos tsotsiles de los Altos de Chiapas. La extensión y la dimensión que la fiesta alcanza rebasa los límites del mismo pueblo de Acala, ya que ha ido en aumento la inclusión y participación de localidades y pueblos vecinos que históricamente han estado relacionados; como es el caso del municipio de Acala y Zinacantán. Por lo menos, desde el siglo XIX ambos pueblos han estado vinculados estrechamente; por ejemplo, con la renta de tierras que los zinacantecos hacen a los rancheros del pueblo de Acala, la fundación de varias localidades de vecinos zinacantecos en las tierras de Acala y, cada vez más, la presencia de éstos en la participación en las fiestas del pueblo de Acala.

5.5. El amanecer: 31 de enero

Fue el primer día de fiesta, por lo tanto, las actividades empezaron desde muy tempranas horas de la mañana. Desde las 3:30 a.m. los miembros de la Junta Grande y Junta de Solteros y otras personas se reunieron a un costado de la iglesia, pues, se llevó a cabo el anuncio de inicio de feria en honor a la Virgen de la Candelaria. Acompañados de la banda de música, don Carlos¹⁶² proclamó: ¡Que viva el anuncio de inicio de feria de nuestra santísima Virgen María de Candelaria por muchos años señores! Y los asistentes respondieron ¡Vivaaaa! Y la banda de música se dejó escuchar. En años posteriores, según don Alfredo: “el párroco nos acompañaba en el inicio del anuncio, pero éste que está ahora no lo ha querido hacer”¹⁶³. A pesar de tal hecho, la Junta Grande y de solteros realizaron la actividad que terminó como a eso de las 6 de la mañana de nueva cuenta en el atrio de la iglesia.

¹⁶¹ Es un aguardiente destilado de maíz.

¹⁶² Señor de más de 70 años quien es miembro activo de la Junta Grande y ha participado por muchos años en la misma.

¹⁶³ Conversación del 31 de enero de 2018.

Posteriormente, como a las 6:30 de la mañana, la Junta Grande se dirigió a la casa de la familia padrinos del arco floral para recogerla. Al arribo en el lugar, los de Santa Rosa ya tenían el arco listo y en espera para ser llevado a la iglesia parroquial. Algunas mujeres salieron de la casa de la familia cargando arreglos florales, mientras los demás tomaban en sus brazos los arcos de flores. Con música y cohetes la procesión inició, las mujeres con las flores iban adelante seguidos de los arcos florales que eran cargados por los hombres de la familia y de la Junta Grande. Antes de llegar a la iglesia, los arcos fueron entregados a los hombres y jóvenes de Santa Rosa para que ellos entraran a la iglesia cargándolas.

Los jóvenes y hombres de Santa Rosa acomodaron e instalaron el arco floral en la entrada de la Cámara de Rollos de la iglesia parroquial donde se encontraban las imágenes religiosas.

Imagen 5.6. Arco floral de Santa Rosa

A las 7 de la mañana un grupo de la Junta Grande se dirigió a la casa de la presidenta de la Junta de Solteras, donde se hizo la velación, para hacer la procesión llamada “pasada de flores y velas”. En la procesión, las solteras llevaban consigo arreglos



Fuente: Pablo D. Acuña

florales y velas, al igual la Junta Grande traía arreglos florales los cuales fueron depositados en el altar principal de la imagen de la Virgen de Candelaria patronal. A su llegada, las solteras se dirigieron al altar mayor donde depositaron sus flores y encendieron sus velas. Como ya comenté, en esta ocasión la Junta de Solteras no escuchó misa, por lo que, la Virgen vicaría se encontraba en la casa de la presidenta.

En años anteriores, la imagen de la Virgen vicaria realiza la procesión junto a la Junta de Solteras, pues, al finalizar la misa la Junta de Solteras concede la imagen a la Junta de Solteros. En ese sentido, la entrega de la imagen se hace a medio camino hacia la casa del presidente de la Junta de Solteros. Con este acto, la Junta de Solteras ha cumplido con su compromiso.



Fuente: Pablo D. Acuña

A las 9 de la mañana, inició formalmente el acarreo de enrramos¹⁶⁴. Cada barrio se organizó para ofrendar los suyos; los hombres del barrio forman un grupo quienes se encargan de recolectar dinero y enseres que los habitantes del barrio donan para el enrramo y para la fiesta. En la casa de una familia quien, con la ayuda de los vecinos y el barrio, pagan la banda de música, el pozol¹⁶⁵ y el “agua de coco”¹⁶⁶, y los enrramadores¹⁶⁷ hacen los enrramos del barrio. Una fiesta barrial que se conecta a otra mayor: la fiesta patronal del pueblo. Cada barrio dona entre tres a 15 enrramos.

La Junta Grande fue va por los enrramos barriales acompañados de banda de música, cohetes y parachicos. Fueron diez los barrios participantes: San Pablo, San Pedro, Candelaria, Guadalupe, Cruz Misión, Fraccionamiento Dr. Manuel Velasco Suárez, 12 de diciembre, Salomón González Blanco (Barrio Nuevo), Santa Isabel y San José. Además de otros enrramos que fueron donados como “ofrendas de obsequios” por algunas familias e

¹⁶⁴ El enrramo consiste en una vara de otate, bambú o carrizo cubierta de hojas en las cuales se colocan con pequeñas cuerdas frutas como melón, piña, yaca, sandía, cocos, plátanos y otros enseres como pan, piñatas, cubetas y trastos de plástico.

¹⁶⁵ Bebida a base de maíz y cacao.

¹⁶⁶ El agua de coco es una bebida a base de aguardiente, agua de coco, jugo de naranja y menta o yerbabuena.

¹⁶⁷ Son personas que por su conocimiento realizan el armado de los enrramos.

instituciones (el hospital general, por ejemplo). Debido a la gran cantidad, la Junta se dividió en grupos para que cada uno de ellos atendiera a cinco barrios cada uno (dos grupos) y obsequios (un grupo). El día 29 de enero, varios centros educativos (educación básica y secundaria) de la cabecera municipal hicieron sus propios enrramos los cuales fueron colocados cerca de las imágenes patronales. El primer enrramo de barrio fue el de San Pablo, pues, es el barrio más viejo del pueblo y culminó con el barrio de San José, otro de los barrios antiguos.

A la llegada al barrio, la banda de música ejecutó una melodía para ambientar, los parachicos, chiapanecas y el público en general bailaron. Tanto los del barrio como los de la Junta tomaron unas varas dobles que sirvieron para cargar los enrramos. Los enrramos salieron uno a uno en los hombros de los jóvenes y hombres ataviados por el sol y el peso de los enrramos. En el trayecto, los parachicos y chiapanecas iban bailando ya sea con banda de música o con un grupo de tambores y pito. La cerveza parece ser una bebida que funcionó para “reponer fuerzas” y ambientar a las personas.

En el atrio de la iglesia, los enrramos se colocaron en una estructura¹⁶⁸ con pilares que los suspendió del suelo. Jóvenes y adultos mayores empujaban desde abajo con unos palos y, en la parte superior de la estructura, se encontraban otros quienes amarraron con mecates y sogas los enrramos en la estructura. En el mismo atrio, las familias padrinos de pozol, representado en su mayoría por mujeres, que participan los tres días de fiesta, batieron y repartieron el pozol al público en general. La algarabía, la música y el baile se hallaba presente en todo el pueblo, especialmente en el atrio de la iglesia.

Un grupo de señores de la Junta, dirigieron a los enramadores de barrio a la casa del presidente de la Junta Grande para que comieran y disfrutaran de la barbacoa que, con anterioridad, se había preparado para este día. En la casa, las esposas, vecinas y demás mujeres atendieron a los que iban llegando a comer. La comilona terminó con los enramadores del último barrio: San José. Esta actividad se realizó hasta como a las 5 de la tarde.

Por la tarde, hubo una “toreada”¹⁶⁹ en el ruedo de San Pedro Apóstol. Según algunos, el ruedo de San Pablo, ubicado a un costado de la iglesia parroquial, no estuvo disponible por órdenes del INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) por los daños que

¹⁶⁸ La estructura consiste en unos pilares de cemento como base y unos tubos de fierro colocados de forma horizontal.

¹⁶⁹ Una torea consiste en una monta de ganado vacuno. Es similar a los jaripeos.

sufrió la iglesia en septiembre; para otros, fue el mismo párroco quien no quiso prestar el ruedo para hacer ahí las toreadas. Varios de la Junta acudieron al ruedo de San Pedro para apoyar a los demás compañeros que se encargaron de traer de los ranchos el ganado y alistar el ruedo. Esta actividad inició a las 4 de la tarde y culminó como a eso de las 7 de la noche.

Imagen 5.8. Enrramos



Fuente: Pablo D. Acuña

En punto de las 7 de la noche, otros miembros de la Junta asistieron a la casa de los padrinos del café y tamal que fueron repartidos en el atrio de la iglesia. Para ello, los de la Junta iban acompañados por una banda de música y cohetes. Mientras eso sucedía, en el atrio de la iglesia las pastorales sociales vendían comida y cenas al público en general, el padre se preparó para proceder con la santa misa. En el parque central, por parte del Ayuntamiento Municipal, se llevaban a cabo algunos concursos como de canto y baile, los bailables que fueron ejecutados por Casa de Cultura de otras partes del estado -como Villaflores y Tuxtla Gutiérrez-. El evento más esperado fue la presentación del grupo (artista contratado por el ayuntamiento¹⁷⁰), de los Yonic's en el parque central. Alrededor del parque central estaban los juegos mecánicos en su mayoría para niños, puestos de comida, ropa y bebidas alcohólicas. Importante es resaltar a las “juchas”¹⁷¹ quienes año con año han acudido a la

¹⁷⁰ Para el 2016, en periódicos de circulación estatal se acusó al Ayuntamiento Municipal de Acala de contratar artistas “piratas”. Lo que ocasionó la molestia de los habitantes de Acala. <http://minutochiapas.com/artistas-piratas-se-presentaran-en-la-feria-de-acala-1/>

¹⁷¹ Los habitantes de Acala utilizan el gentilicio de “jucha” para designar a las personas de Juchitán, Oaxaca.

feria de Acala para ofrecer gastronomía oaxaqueña: quesadillas, carnes asadas, garnachas y, la especialidad, las tlayudas.

De nueva cuenta en el atrio de la iglesia, en años anteriores también hubo programas culturales como muestras de danzas y bailables. Debido al sismo, el templete donde se realizaban esas actividades fue ampliado y funcionó como el espacio para las misas. Por lo que este año, no hubo ninguna actividad de esa índole en el atrio de la iglesia. Las peregrinaciones de barrio aún continúan por estos tres días de fiesta.

Por la noche, como a eso de las 9 o 10 p.m., se efectuó la quema de fuegos artificiales, entre ellos algunos toritos y un castillo de luces. Los niños, y algunas niñas, tenían pedazos de cartones con los que se cubrían de las chispas y de los fuegos, mientras bailaban a son de banda de música. El concierto en el parque central se alargó hasta altas horas de la madrugada del día siguiente.

Por otro lado, este día estuvo destinado al baile y velación de la Junta de Solteros. En este sentido, el trabajo de ellos inició con el nombramiento de padrinos de torito de luces, música, entre otros, y la recaudación económica. Desde días previos, los solteros consiguieron la hoja para sus tamales, así como la carne y demás enseres para la elaboración de los tamales. Las mujeres de las familias de los jóvenes fueron las encargadas de la elaboración del tamal y café. El baile se llevó a cabo con la quema de los toritos de luces, amenizado por una banda de música; al finalizar, se repartió los tamales y el café a todos los asistentes al baile.

La imagen de la Virgen de Candelaria vicaria se colocó en un lugar accesible donde las personas pasaban a verla, tocarla y hablar con ella. Asimismo, varias personas llevaban flores a la imagen. La casa del presidente de la Junta se vuelve un santuario momentáneo para que las personas puedan tener un contacto cercano con la Virgen de Candelaria.

El baile de los solteros inició como las 10 u 11 de la noche y culminó como las dos de la mañana del día siguiente. Así, los jóvenes se prepararon para el 1 de febrero para hacer su pasada de flores y velas acompañados de la imagen vicaria de la Virgen de Candelaria.

5.6. El atardecer: 1 de febrero

El trabajo de la Junta Grande inició a las 6:30 de la mañana en la casa del presidente. La primera actividad que se realizó fue la pasada de flores y velas de la Junta de Solteros y el traslado de la imagen de la Virgen de Candelaria vicaria a la iglesia parroquial para escuchar la misa.

La procesión comenzó a las 7 de la mañana. Se repartieron las canastas de flores entre los miembros de ambas Juntas, y la Junta de Soltero tomó unas candelas y una fotografía de la Virgen y se las llevaron consigo. El trayecto fue amenizado por música de banda y cohetes. Los miembros de la Junta de Solteros se iban turnando para cargar a la imagen vicaria hasta llegar al atrio de la iglesia parroquial.

El párroco ya los esperaba para dar inicio con la santa misa. En el sermón, el padre llamó la atención a los jóvenes, pues, preguntó: “¿cuántos de ustedes tiene su primera comunión?” De los presentes sólo uno levantó la mano, por lo que el párroco comentó que tanto los jóvenes como la Junta Grande “ponen más

Imagen 5.9. Procesión Junta de Solteros 2018



Fuente: Pablo D. Acuña

atención a la fiesta pagana que a la propia fiesta religiosa de su Virgen. Porque ponen más atención a los gastos de la música, de los tamales, del café y todo eso, pero dejan de lado lo religioso”. Nadie comentó nada. El párroco bendijo a los presentes y se retiró.

Acto seguido, la Junta Grande tomó a la imagen vicaria para llevarla a la casa del presidente de la propia Junta. Fue el mismo procedimiento, los miembros se fueron turnando para que todos pasaran a cargar a la imagen. En la casa del presidente se dio desayuno y café. Se retorno de nueva cuenta a la iglesia.

Para ese día, el Ayuntamiento Municipal y la Asociación Ganadera programaron una cabalgata que inició en el pueblo vecino de Lázaro Cárdenas, del municipio de Chiapilla, Chiapas. Esta actividad se ha venido haciendo desde la administración del presidente municipal Marco Antonio Ruiz (2015-2018). Es una de las novedades en la feria de Acala. Para la cabalgata se ha venido invitando a un artista, cantante o locutor, donde éste va acompañado de cientos de jinetes con sus respectivos equinos y con diversas bandas de

música. Para el 2016, fue invitado el presentador Toño Aldeco de Bandamax¹⁷²; en el 2017, el cantante José Manuel Figueroa y, este año al cantante Liban Garza. Para la cabalgata acudieron criadores, adiestradores y equipos profesionales de monta tanto del municipio de Acala como de Chiapilla, Chiapa de Corzo, Palenque, San Cristóbal, Teopisca, Zinacantán, entre otros e incluso del estado de Tabasco.

Para los criadores de caballos, la cabalgata, es la oportunidad perfecta de mostrar no sólo la calidad de sus animales, sino el imaginario que existe detrás de ser un “ranchero”. Un ranchero definido como una persona que tiene fincas y ranchos de más o menos una buena cantidad de tierras, con trabajadores y animales “caros” y “exóticos”, es decir, una persona de dinero. Mi punto de vista es que con la cabalgata se muestra otros aspectos de la vida social: relaciones económicas, políticas, familiares y sociales que permean tanto la vida cotidiana del pueblo como del imaginario que existe sobre ser “ranchero”.

Imagen 5.10. Cabalgata Acala 2018



Fuente: Pablo D. Acuña

Esta acción se une con las actividades propias de la Asociación Ganadera Local (AGL), ya que la Ganadera ha presentado en el lienzo charro “La Candelaria” el deporte de la charrería (escaramuzas, charros y demás) que deleitan tanto a locales como foráneos. Además, la AGL en coordinación con

el Estado y el Ayuntamiento Municipal han realizado el canje de sementales para una mayor diversificación genética en el ganado de los productores locales.

La cabalgata terminó con la representación del artista en el lienzo charro “La Candelaria”, ahí, por ejemplo, en el 2017 José Manuel Figueroa mostró un show ecuestre y de música; además de un concierto a caballo. En este año, hubo artistas locales acompañando a Liban Garza para su presentación en el lienzo.

¹⁷² Puede verse la capsula del programa Bridón de Bandamax grabada en Acala en la feria de Candelaria 2016 en <https://www.youtube.com/watch?v=MvrlHBTgTNo>

En años anteriores, también, se ha sumado las carreras de caballos y las peleas de gallo como actividades de la feria. Con ello se busca diversificar las atracciones y los espacios donde las personas pueden acudir para pasar un momento de ocio y diversión con los amigos y la familia. Para este año no tuve noticias si se hicieron o no estas actividades.

Según los de la Junta Grande, este es el día “menos pesado” de los días de fiesta porque las actividades a realizarse son pocas. Lo que me da la oportunidad de puntualizar algunas descripciones de la fiesta.

A las 4 de la tarde empezó la toreada para ese día. Los toreros cómicos, disfrazados de panzudos, mujeres y diablo, los jinetes y demás ayudantes, amarradores y manejadores de los animales, ya estaban listos para dar comienzo con el espectáculo. El presentador anunció a los espectadores los jinetes de ese día, así como los nombres de los animales y el lugar de procedencia (Rancho San Judas Tadeo, por ejemplo). Los jinetes (jóvenes de no más de 25 años) se dirigieron al ruedo, pusieron las rodillas en el suelo, algunos hicieron una cruz en el mismo, para escuchar una oración con la finalidad de que las montas salieran bien y no hubiese ningún percance mayor. Así, los primeros animales fueron de un tamaño pequeño y los últimos de un mayor tamaño con montadores experimentados, mientras que para los primeros son montadores que aún comienzan.

Desde mi punto de vista, ser montador confiere cierto respeto y reconocimiento social por parte de los conocedores del “arte de la monta”. Pues como dice don Yocundo: “un buen montador no es el que no cae, sino el que sabe caer”; para considerarse como una buena monta depende de dos factores fundamentales: 1) el espectáculo que ofrece el montador y, aunado al anterior, 2) que el animal sea bueno para los reparos. No importa si el montador cae, si la monta fue espectacular el público sabrá reconocerlo. Esta actividad se realiza los tres días de feria iniciando el 31 de enero y culminando el 2 de febrero.

Por otra parte, a las 6 de la tarde la Junta Grande acudió al barrio de Salomón González Blanco para acompañarlos a su peregrinación en honor a la santísima Virgen de Candelaria. Estuvo presente una banda de música, cohetes y algunos parachicos que asistieron a la peregrinación. Tan pronto se llegó a la iglesia, otro grupo se dirigió a la casa de los padrinos de café y tamal (para ese día se tuvo programado la donación de cuatro familias: Pérez Hernández, Girón, Molina y Ballinas Méndez) para recolectarlos y llevarlos a la iglesia parroquial acompañado de música y cohetes. Para ese momento, la santa misa ya había terminado y el café y tamal se repartió entre quienes estaban en la iglesia.

En la noche se armó en el atrio de la iglesia el castillo de luces, los niños y niñas bailan al son de la “tambora” mientras esperaban que los toritos de luces fueran encendidos. Un niño se colocó debajo del torito, y con el torito encendido correteó a los demás por todo el atrio. Una vez que los toritos de luces terminaron, se prosiguió a la quema del castillo. Los

Imagen 5.11. Torito de luces



Fuente: Pablo D. Acuña

fuegos pirotécnicos fueron donados por las familias que han sido nombradas padrinos de torito y/o castillo. Los niños se colocaron por debajo del castillo, éstos siguieron el movimiento de las chispas. Los niños se cubrieron con sus cartones y se agrupan por montones. Una vez que el castillo se consumió,

el cielo fue iluminado por más juegos artificiales que maravillan a los espectadores.

El día de hoy tendría que ser el baile de la Junta Grande, pero no lo hubo debido a dos razones: 1) los recursos económicos fueron pocos, y por ello se decidió invertirlo en más juegos artificiales y bandas de música, en lugar de hacer el baile y, 2) la Junta consideró que sería un gasto innecesario debido a que para este día se presentaría el grupo musical Calibre 50 y que todos estarían en el concierto y no en la velada de flores y velas de la Junta. Sin embargo, en otros años, la Junta Grande ha organizado un baile popular para la velada, al igual que las otras dos juntas, se queman toritos de luces, se reparte café y tamal y el baile popular.

El concierto que el Ayuntamiento Municipal organizó fue en el estadio de fútbol debido a que el grupo musical era muy reconocido entre el público local, estatal y nacional. Este año, y el año anterior, el párroco local ha solicitado al Ayuntamiento Municipal que este baile sea en beneficio de la iglesia lo que ha generado cierta molestia y críticas en el pueblo. Pues, además del cobro por el boleto de entrada, algunos del pueblo han argumentado que el recurso del concierto del año anterior no ha sido declarado por parte del párroco; por lo que no se sabe qué pasó realmente con el recurso obtenido. Por tal motivo, el rumor señala que para este 2018 “el Ayuntamiento había decidido que el baile sería gratuito, pero el párroco hizo

un llamado a la unión y la solidaridad para trabajar juntos por la reconstrucción de la iglesia por los daños que dejó el sismo [del septiembre de 2017]¹⁷³. Por lo que el Ayuntamiento accedió a la solicitud.

Sin embargo, el descontento continuó porque el párroco no dio a conocer en la misa el dinero recaudado por el concierto de este año; aunque el párroco ha mencionado que tienen un proyecto grande que aspiran a realizar con los recursos obtenidos. Por su parte, los de la Junta Grande, según me comentó don Concho¹⁷⁴ y el profesor Leocadio¹⁷⁵: ellos, como Junta, no tienen injerencias en lo que el párroco y las pastorales hagan con ese dinero. Pues, se mantienen al margen y sólo organizan la fiesta con los recursos propios del pueblo. Por lo que ellos únicamente rinden cuenta al pueblo y no al párroco como él pretende que sea.

Con todo lo anterior, el día de hoy fue cerrado con el concierto en el estadio municipal del grupo Calibre 50 y algunas actividades más en el parque central, como fueron las muestras de bailables regionales.

5.7. El anochecer: 2 de febrero

El 2 de febrero fue el día principal de la fiesta, o el “mero día” como dicen las personas. Pues, este día es el cierre de fiesta en honor a la Virgen de Candelaria en su edición 2018 y, por lo cual durante un año las juntas de festejos han trabajado. Desde muy temprano, las personas comenzaron a acudir a la iglesia a dejar velas y veladoras, rezar, tocar a las imágenes y hablar con ellas. En ocasiones el llanto era inevitable. Personas de otras partes hicieron su arribo, entre ellos unos zinacantecos quienes realizaron sus plegarias en lengua tsotsil frente a las velas y las imágenes. Todos los presentan sólo observaron. En el atrio de la iglesia, como cada año, los grupos musicales, teclados y marimbas, se instalaron para dedicar las mañanitas a la Virgen de Candelaria¹⁷⁶.

¹⁷³ José, seudónimo, conversación del 30 de enero de 2018.

¹⁷⁴ Conversación del día 9 de febrero de 2018.

¹⁷⁵ Conversación del día 5 de febrero de 2018.

¹⁷⁶ En el año de 1972, el cantautor José Alfredo Jiménez dedico las mañanitas a la Virgen. Según recuerda don Yocundo: el día que fuimos echarle las mañanitas porque nosotros hacíamos el compromiso con todos los artistas que vinieron, de que estaba en el contrato las mañanitas a la Virgen. Salimos a las cuatro de la mañana del baile [...] “vamos a entrar los tres [don José, el padre Calderón y Yocundo] nada más a darle las mañanitas a la Madre Santísima”, “correcto don José, me gusta su idea” dice el padre. Los tres sin mariachis, sin nada, ¡ah! Empieza a cantar pues a la Virgen y se pega el padre también, porque cantaba muy bien el padre, una segunda que le hacía: cómo se oían los dos allí adentro. Cantaron como tres canciones de mañanitas “y padre” dice, “ya está salvado mi compromiso, y tenía yo gran deseo, aunque no hubiera estado en el contrato, yo soy muy católico, le digo padre a mi manera” dice “porque también soy bolo [borracho]” dice, “¡ay don José!” el padre también él le echaba [cerveza]. Entrevista a don Yocundo el 11 de diciembre de 2017.

En la casa del presidente se llevaron a cabo los últimos preparativos para trasladar la imagen de la Virgen de Candelaria vicaria a la iglesia parroquial. Algunos habitantes de la comunidad tsotsil de Apaz, Zinacantán¹⁷⁷ llevaron grandes canastas de flores a la Junta Grande para que este día hicieran el cambio de flores a las imágenes en el altar principal. Los hombres de Apaz organizaron todas las canastas de flores. Después, la imagen de la Virgen vicaria fue colocada en una mesa con adorno y una vez asegurada dio inicio la procesión de la imagen de la casa del presidente a la iglesia parroquial.

En esta ocasión, las esposas de los principales de la Junta cargaron a la imagen, pues, según don Concho “querían que fuera algo distinto [la procesión], porque regularmente son los hombres quienes siempre cargan a la imagen y nosotros queremos integrar a nuestras mujeres también”. Asimismo, las mujeres de la comunidad de Apaz también tuvieron la oportunidad de cargar a la imagen en el transcurso. Los hombres cargaron las pesadas canastas de flores.

A la llegada, las mujeres de los principales entraron a un cuarto espacial donde acompañada de una señora de la pastoral cambiaron a la Virgen vicaria. Una vez que la imagen fue cambiada, se trasladó al galerón del atrio donde se llevó cabo una misa en la mañana y otra al medio día con la imagen de la Virgen vicaria presente.

Imagen 5.12. Mujeres de Acala y Apaz en procesión



Fuente: Pablo D. Acuña

Por otra parte, este día fue la peregrinación de los acaltecos radicados en Tuxtla Gutiérrez, para este año se cumplió el 29 aniversario de dicha peregrinación. Por algunos desacuerdos entre los organizadores de la peregrinación y la Junta Grande en el 2017, los de la Junta no participaron en esta

peregrinación. Según el profesor Leocadio el conflicto se originó porque “una de las

¹⁷⁷ Nadie recuerda cuándo fue la primera vez que hicieron la ofrenda o la primera participación de Apaz en la fiesta.

representantes nos dijo: les quiero pedir un favor, el favor que les pido es, o les pedimos, aquí están los iniciadores de la peregrinación, lo que pasa es que no queremos que ustedes vayan y se formen [...] en dos filas y bien formaditos¹⁷⁸. No queremos eso, lo que sí queremos es que si “van” que se pongan atrás de la peregrinación”. Por lo que la respuesta fue “la verdad como Junta Grande de festejos representamos a Acala, la feria, les damos las gracias porque cada año hacen el esfuerzo de darle más realce a nuestra feria, le damos más realce a nuestra fe, [...] pero también queremos que sepan que la Junta Grande de festejos es la más humilde que puede haber. Nosotros hacemos la presencia porque nos sentimos que somos los primeros en darles la bienvenida, ya que ni el presidente municipal se acerca para darles la bienvenida”.

En resumen, los de la Junta sintieron una discriminación hacia su persona por lo que decidieron no acudir a la peregrinación el 2017, y como los miembros o componentes de la Junta usualmente suelen ser los mismos, el conflicto se continuó para este 2018; pues, tampoco participaron en la peregrinación de los radicados en Tuxtla.¹⁷⁹

Como no se acudió a la peregrinación de los que radican en Tuxtla, se dirigieron al barrio de La Candelaria para la última peregrinación de barrio. Tomamos las flores y acompañamos a los del barrio a la iglesia parroquial. A nuestra llegada la misa de los radicados en Tuxtla estaba por terminar.

En este día tan especial, estuvo la presencia del padre Aarón, cura que fue de Acala del 2011-2013, un padre cura muy apreciado por los habitantes del pueblo de Acala, para officiar la misa del medio día; además de la compañía del padre Cesar Augusto, padre de la iglesia de Jaltenango y originario de Acala. Cientos de personas estuvieron congregadas en el atrio y en el galerón escuchando la santa misa. En las calles aledañas a la iglesia, llegaron centenares de personas acompañados de parachicos, chiapanecas, chuntá, disfrazados; también, los carros alegóricos arribaron. A unas cuadras de la iglesia, estaban otras personas dando los últimos retoques a los carros alegóricos de la reina de la feria y la reina de tercera edad, por parte de la presidencia municipal; la reina de la Asociación Ganadera Local, la

¹⁷⁸ Según el profesor Leocadio se forman en dos filas y bien formaditos como en la “escuelita” porque: es para darle seguridad a las personas porque hay muchos intrusos, aunque vaya una patrulla y protección civil a los costados hay muchos intrusos. Entonces nosotros lo hacemos por cuestiones de seguridad a los que vienen a engrandecer nuestra feria en nombre de María y no para andar “robando cámara”. Entrevista realizada el 17 de diciembre de 2017.

¹⁷⁹ Lo que nos habla de cómo históricamente se han ido legando conflictos de Juntas pasadas a nuevas Juntas. Si bien los principales cambian de forma anual, el cuerpo mayor está integrado por personas, conocidas como “componentes”, que han participado durante varios años y son ellos los que recuerdan los conflictos, disputas y desacuerdos entre la misma Junta para con otros agentes externos.

reina de los charros y la florecita de las juntas de festejos; además del carro alegórico donde iría la imagen vicaria. Para este año, predominó el diseño de carrozas en la mayoría de los carros y una máscara de parachico gigante. En años anteriores, han salido carros alegóricos representando la vida cotidiana del pueblo (canoas, milpa) o de los elementos característicos de las fiestas religiosas: palo encebado, enrramos, toritos y castillo de luces, entre otros.

En la misa se resaltó el significado de la fiesta: la presentación del Señor en el templo. Es por ello que a la fiesta de la Candelaria se le conoce con los nombres de: fiestas de las luces, fiesta de las candelas, presentación del Señor, Purificación de María y fiesta de la Candelaria. Una vez terminado la santa misa, los señores de la Junta tomaron la imagen de la Virgen vicaria para llevarla al carro donde recorrió las principales calles del pueblo en la procesión, localmente llamado “El paseo”¹⁸⁰. Al paso de la imagen, varias personas se amontonaron y se acercaron a la imagen para tocarla, besarla y “agradecerle”. Con este acto, las personas demuestran su devoción, cercanía y su fe a la imagen de la Candelaria, puesto que, es parte del imaginario religioso popular actos como besar, cargar, tocar ya sea a la imagen o algún elemento de ella (la ropa, por ejemplo) como un hecho de veneración, respeto y/o agradecimiento por algún “favor” concedido. La imagen de la Virgen es considerada como muy milagrosa en el pueblo.

Imagen 5.13. El beso a la Virgen



Fuente: Pablo D. Acuña

La imagen de la Virgen se posicionó en su lugar en el carro que lo transportaría. Los cohetes anunciaron la salida de la imagen de la iglesia. Los señores de la Junta tomaron sus posiciones a los costados tanto del carro de la Virgen como de los carros alegóricos para protegerlos de posibles ataques o daños.

La estructura del paseo parece no haber cambiado mucho al pasar los años. En algunos años, por ejemplo, con el padre Aarón, el párroco solía ir en el mismo carro que la Virgen para ir bendiciendo a las personas;

¹⁸⁰ El paseo refiere a que se saca a “pasear” a la imagen religiosa a las calles del pueblo.

en otros, como en el caso del padre José Luis, iban al frente de la Virgen acompañado de un sequito de acólitos. Para este año, ni en carro ni al frente de la misma parece ir el párroco actual, el padre Lucio, ¿acaso los conflictos con la Junta han propiciado un distanciamiento entre el padre con la celebración? Seguido del carro de la Virgen prosiguen los demás carros alegóricos, parachicos, chiapanecas, chuntá, disfrazados y demás personas que se han dado cita en este día. Por último, se encuentran los “de acaballo” (personas que van en caballos).

La fiesta ha sufrido cambios por generaciones, es decir, cada generación ha introducido elementos al paseo; otros elementos, en cambio, han perecido. En cada generación se ha encontrado con cierta resistencia por parte de personas “de costumbre”, pues, ellos pueden ver de buena o mala manera la introducción de un nuevo elemento ajeno al propio; la costumbre parece ser un dispositivo que funciona como “protector” de lo “original”, lo propio o lo único. Sin embargo, la costumbre también se ha ido construyendo históricamente, así, aparecieron las figuras del parachico, la chiapaneca, la chuntá, los panzudos y otros personajes que dan identidad a las personas, a la fiesta y al pueblo y a toda una región conocida como Chiapaneca; debido a el inmenso intercambio de elementos religiosos y culturales locales se ha compartido en toda la región. Por ejemplo, el parachico es un referente de toda la región, con su origen en Chiapa de Corzo, o la fiesta del Niño Florero, fiesta representante del pueblo de Acala.

En ese sentido, desde por lo menos el 2014, varios grupos de jóvenes han introducido las batucadas como un elemento más que se suma al paseo. Y otros han desaparecido, como los moros. Y otros más se mantienen vigentes (el parachico, la chiapaneca y chuntá).

El paseo, o procesión, además de ser un acto religioso también es un espacio de diversión, de bullicio y de “desmadre”. El paseo se encuentra en un acto ritual religioso-pagano, ya que “así ha sido la costumbre”. A diferencia de otros pueblos de Chiapas donde existen los carnavales, en el pueblo de Acala no existen éstos como tales; por lo que, como forma de hipótesis propongo, el paseo de la Virgen de Candelaria también reúne elementos carnalescos como la sátira, la burla, expresiones profanas y sexuales, etc. que se unen con el baile, la alegría, la fiesta, el desorden y como algunos señalan “el desmadre”, elementos observables en el paseo de la Virgen. Por tanto, las expresiones que están fuera del canon religioso no son sancionadas socialmente, porque esas expresiones son aceptadas y socializadas en la fiesta. Así, el paseo es una fusión entre la fiesta religiosa y el carnaval cerrando un tiempo donde la diversión y el “desmadre” es permitido, pues, al término de la fiesta se entra en otro tiempo: la preparación para la Semana Santa.

Con el antecedente anterior, el paseo procedió como a eso de las 12:30 de la tarde. Las comparsas de parachicos, chiapanecas y chuntá estaban listos y “ambientados” para la ocasión. Los grupos de batucadas, todos jóvenes, iban entonando los sonidos característicos del carnaval, acompañados de bailarinas y bailarines. Conforme la procesión avanzaba, varias familias se unieron a la misma con sus propias bandas de música; pues, la fiesta es el momento propicio para el reencuentro familiar.

Las comparsas de parachicos iban acompañadas ya fuera de banda de música o de tambor y pito, tal como uno de ellos me mencionó: “nosotros bailamos con todo tipo de música desde el tambor y el pito hasta con la marimba”. Era un estruendo de múltiples colores, formas, olores, sabores y expresiones en la fiesta con los carros alegóricos, los coloridos trajes de parachicos y chiapanecas, el sonido melodioso de la música, los trajes de los disfrazados, la “arrechura”¹⁸¹ de las chuntá, el encuentro y convivio entre generaciones y la contagiosa alegría de la gente.

Imagen 5.14. Los parachicos en el paseo



Fuente: Pablo D. Acuña

abiertamente en público”¹⁸², mientras que en la vida cotidiana no lo hacen, ya que en este momento pueden pasar “desapercibidos” en cuanto a su preferencia sexual.

El paseo avanzaba con paso lento con un sol inclemente; aunque la alegría no decaía, la alegría aún seguía en los niños, jóvenes, mujeres, adultos que iban en el paseo acompañando a la Virgen de Candelaria. Si uno observa con atención, las calles estaban

La fiesta tiene múltiples significados para las personas, para unas la fiesta tiene que ver con lo religioso, lo familiar, lo devocional y la fe, para otras, con la diversión, la alegría y parte de su identidad. En ese sentido, para algunas chuntá es el momento de poder mostrar “sus preferencias sexuales

¹⁸¹ Sinónimo de coqueteo o alegría.

¹⁸² Entrevista a Manuel 5 de enero de 2018.

llenas de personas, algunas con veladoras esperando a que la imagen pasase cerca de ellas; otras personas de edad avanzada dejaban caer sus lágrimas al ver a su Virgen pasar por su calle. El paseo tiene la flexibilidad de estar un pie en lo profano y el otro en lo religioso.

El paseo retornó nuevamente a la iglesia parroquial, donde la Junta se encargó de llevar la imagen vicaria junto a la imagen de la Virgen patronal en la Cámara de Rollo. Ahí, varias personas se dieron cita para pasar a ver a las imágenes. De ese modo, el paseo de este año quedó concluido.

Además, para este día, los eventos fueron más grandes y más espectaculares ya que una gran cantidad de personas se dieron cita en la fiesta. La toreada contó con toros más grandes, el espectáculo fue mayor, así como la asistencia del público. Por la noche, de nueva cuenta se repartió café y tamales y se quemaron toritos de luces en una mayor cantidad y el castillo con un mayor tamaño y volumen, así como los juegos pirotécnicos que surcaron el cielo oscuro del pueblo. El altar de los santos patronos fue visitado por cientos de personas quienes acudieron para expresar su devoción y fe a las imágenes. Asimismo, los maratonistas¹⁸³ dieron a conocer la entrada de “ofrendas económicas” que se recolectó durante la fiesta de San Pablo y La Virgen de Candelaria; para este año la cantidad fue de 11 mil pesos aproximadamente. En el parque central estuvo atiborrado de personas esperando la presentación musical de Las Estrellas de Sinaloa; los juegos mecánicos estuvieron a tope, las vendimias aprovecharon este momento y las carpas y bares estaban llenos de personas.

Asimismo, las calles del pueblo estuvieron tomadas por las familias que salieron a las mismas a cenar, beber y convivir con los familiares, amigos y conocidos. Por lo que el bullicio permaneció hasta altas horas del día siguiente.

En este día, la Junta Grande de festejos mostró la organización y el trabajo de todo un año; pues, es cuando las personas expresan sus opiniones sobre la Junta, la organización y la propia fiesta: se juzga si la fiesta pasó “alegre” o “triste”. Con ello, se esperó la octava para el cierre del trabajo de la Junta y la elección de los nuevos principales que participarán el año entrante.

¹⁸³ Son personas en su mayoría de mayor edad quienes se encargan de recolectar dinero en el atrio de la iglesia. Ese dinero es entregado al párroco en beneficio de la iglesia.

Imagen 5.15. Altar mayor de San Pablo y la Virgen de Candelaria



Fuente: Pablo D. Acuña

5.8. La bajada de enrramos: 3 de febrero

Los enrramos que fueron prometidos como ofrenda a la Virgen de Candelaria el día 31 de enero. En este día fueron bajados de la estructura para hacer una vendimia popular. Desde las 7 de la mañana, la Junta Grande se reunió en el atrio de la iglesia para llevar a cabo la bajada de enrramos. Se acordonó toda el área para facilitar el trabajo; además, sirvió para proteger a las personas de algún accidente, ya que las frutas pueden caer o incluso el enrramo (como sucedió en esta ocasión) puede desprenderse. Algunos señores subieron a la estructura y empezaron a desamarrar los lazos y las sogas que sostenían a los enrramos y, en la parte de abajo, estaban otros con lazos para bajar lentamente el enrramo. Los enrramadores de barrios llegaron y escogieron el enrramo que más les gustó de su barrio, ya que éste fue devuelto a ellos como reconocimiento a su trabajo.

Jóvenes, mujeres y hombres iniciaron a “apartar” la fruta que más les agradó: “me aparta usted esa penca (conjunto de frutas) de plátano manzanita” dijo una señora. Era imposible llevar la cuenta de esa manera, por tal motivo, a un costado se encontraban las esposas de los principales haciendo la venta de los productos como trastos, sombreros,

cubetas y una gran variedad de frutas al público en general. Era inevitable que no surgieran algunos gritos y conflictos entre las personas, pues, trataban de llevarse el producto de mejor calidad o el “que más agradó”. Los precios de los productos son más bajos aquí que en el mercado público, por ello, varias personas aprovechan este momento para conseguir algunos enseres. Los recursos recaudados serían entregados a la iglesia parroquial para que ellos canalizaran los recursos a alguna obra de la iglesia.

Imagen 5.16. Bajada de enramos



Fuente: Pablo D. Acuña

La venta terminó como a eso de las 2 de la tarde cuando ya los productos se acabaron. Desde este día, se esperó a que llegara la octava (el 9 de febrero) para hacerse entrega formal de la Junta a los nuevos principales del año venidero.

5.9. La octava: el reinicio. La presentación de los nuevos principales

Como última actividad que la Junta Grande realizó para el cierre de su compromiso y trabajo de este año era: la elección de los nuevos principales. Según explica el profesor Leocadio: “[para el] nombramiento del presidente [de la Junta], la Junta Grande de festejos que le toca entregar, en coordinación con todos los participantes, buscan entre todos a una persona que sea responsable y se sienta a gusto, que quiera colaborar por su feria. Entonces, sacan [la Junta que entrega] hasta cuatro nombres [de personas] para irlos a visitar, los llegan a visitar, y ahora sí que la persona o la familia que llegan, si es la primera que está en la lista y acepta, ahí nada más para la búsqueda. Entonces, ya a partir de ahí queda el compromiso del presidente. Ya el presidente busca sus otros tres [principales]: que es el vicepresidente, el tesorero y el secretario”¹⁸⁴.

La búsqueda se hace meses previos, como en septiembre, para que la persona o personas que se les ha ido a buscar tengan tiempo suficiente para platicar con su familia y

¹⁸⁴ Entrevista hecha el 17 de diciembre de 2017.

ponerse de acuerdo para que se acepte o no el cargo de presidente de la Junta de festejos de la Virgen de Candelaria. Una vez aceptado el cargo, la persona queda comprometida con la Junta saliente quienes en el mes de febrero entregarán el cargo a los nuevos principales de la Junta de festejos. Lo mismo ocurre para las Juntas de Solteros y Solteras, Roberto señala que “la misma Junta Grande es quien se encarga de buscar a los nuevos presidentes de la Junta de Solteras y la Junta de Solteros para el año que viene”¹⁸⁵.

La entrega del cargo de la Junta de Candelaria se realizó el día 9 de febrero, en la octava de la fiesta. En este día, los nuevos principales tomaron el cargo de la Junta y con ello la responsabilidad y el trabajo que conlleva los cargos y la fiesta misma. Como a las 5 de la tarde se comenzaron a reunir todos los miembros de la Junta, algunos niños y niñas acudieron al atrio de la iglesia acompañados de sus padres o parientes. La Junta contrató un grupo de música de viento para que ambientara la “quiebra de piñatas”. Pero ¿por qué se quiebran piñatas? Según algunos de mis interlocutores, la fiesta de la Candelaria no es sólo la celebración a la Virgen, sino que también es la fiesta de Jesús, porque el 2 de febrero es la presentación del Señor en el templo. Es por eso que también se le celebra con piñatas.¹⁸⁶

Para los niños y niñas, representó una actividad que les llamó la atención y, por tal motivo, la presencia de ellos en el atrio de la iglesia fue grande. Asimismo, para este día se quemaron grandes cantidades de cohetes, pues, se despidió la Junta saliente y dio inicio una nueva Junta y era motivo de fiesta.

A las 7 de la noche fue la misa habitual, sin embargo, el párroco Lucio no estuvo presente, “porque tenía unos asuntos personales que tratar”. Las pastorales y el diaconado se hicieron cargo de la misa. Al término de la misa, la Junta Grande saliente agradeció, primeramente, al pueblo por la colaboración y cooperación para la realización de la fiesta, además añadió las dificultades económicas en que se vio envuelta la Junta por el sismo del mes de septiembre de 2017. Acto seguido, el presidente de la Junta, don Concho, reportó al pueblo los gastos de la fiesta, los cuales fueron: un ingreso de 181 mil pesos con un egreso total de 166 mil pesos, quedando 15 mil pesos de sobrante de los cuales 5 mil pesos sería otorgado a la Junta entrante y los 10 mil pesos restantes serían entregados al párroco Lucio en materiales de construcción para alguna obra que la iglesia necesitara. De esa forma, se

¹⁸⁵ Entrevista realizada el 17 de septiembre de 2017.

¹⁸⁶ Información basada en las entrevistas y conversaciones con don Santiago, don Lupe, don Tomás y el profesor Leocadio.

dieron a conocer los nuevos principales de la Junta: un agrónomo, un contador y dos profesores fueron presentados como los nuevos principales de la Junta Grande de festejos.

Por último, se quemaron algunos toritos de luces más.

Con todo lo anterior, la Junta Grande de festejos de la Virgen María de Candelaria 2018 dio por concluido su compromiso y trabajo ante el pueblo y la organización de la fiesta de este año.

Imagen 5.17. Junta Grande de festejos 2018



Fuente: Pablo D. Acuña

Conclusiones

La fiesta patronal de la Virgen de Candelaria en Acala articula lo religioso con lo lúdico y el entretenimiento, lo sacro con lo profano, lo comercial con el espectáculo, lo secular con la costumbre, porque la fiesta es un conjunto con la música, los juegos pirotécnicos, la comida, la bebida, las cantinas, los puestos comerciales, los conciertos, las toreadas, las charreadas, el juego, el baile, la diversión, la ceremonia, los conflictos y las tensiones, el trabajo, la fe, las creencias y lo devocional son algunas de las características que se relacionan con ciertos espacios, tiempos, actividades y acciones.

Por tanto, concluyo que la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria es una festividad liminal, lo que quiere decir que ésta se encuentra en una posición entre el ritual y el espectáculo; ritual porque se trata de una práctica religiosa con ceremonias bien establecida y toda una serie de acciones y prácticas religiosas ligadas a la devoción, la creencia y la fe de las personas que rinde culto a su imagen sagrada. Pero lo religioso no excluye al entretenimiento, el espectáculo, la diversión y lo lúdico que se desprende de la fiesta de la Virgen de Candelaria, sino que están en constante relación. Por tal motivo arguyo que la fiesta de la Candelaria es diversión, ritual, veneración, espectáculo y entretenimiento, pues, esta festividad está constituida “por una vida sacra y otra secular” (Turner, 1987: 25). Prueba de ello son las actividades como las peregrinaciones, las procesiones, los enramos y el “paseo”.

La fiesta de la Virgen de Candelaria *como* performance implicó observar y describir las dimensiones en las cuales se desplazaba, ya que los ámbitos del ritual y el espectáculo en varios momentos se entrelazaban y se relacionaban con la economía, la política, la organización, lo cultural, lo religioso y el entretenimiento. Por lo que se recurrió a una etnografía que se acercara a las prácticas festivas, como la descripción del proceso organizativo y el trabajo, sobre todo las realizadas por las juntas de festejos, las manifestaciones de religiosidad local, es decir, las expresiones de devoción, creencia y fe, el espectáculo y la diversión, centrándose desde la quema de los fuegos artificiales pasando por los conciertos y bailes populares.

Pero para profundizar más en el carácter performativo de la fiesta era necesario presentar a los que hacen (*performers*) posible la festividad. Entre los actores que se encontraron en la fiesta fueron las juntas de festejos, el Ayuntamiento Municipal, la Asociación Ganadera, los parachicos, las chiapanecas, las chuntá, los panzudos y disfrazados

y otros, entendidos como hombres, mujeres, jóvenes y niños quienes participan en el festejo. Si bien es cierto que hizo falta profundizar en algunos de ellos, tampoco podíamos excluirlos de la descripción del performance festivo. En ese sentido, podría considerarse una debilidad de esta tesis, pero, he de decir a mi defensa, que se trató de visibilizar a la mayoría de actores para advertir a futuras investigaciones de ciertas vetas de investigación y análisis que no fueron cubiertas aquí. Como resultado de lo anterior surgieron otras preguntas de investigación ¿cómo podemos entender al personaje de la chuntá en la fiesta?, ¿qué es lo performativo de los bailes y danzas que se presentan en la festividad?, ¿cómo se entrelaza el performance con la participación del Ayuntamiento Municipal y la Asociación Ganadera?

Por otra parte, nos acercamos a algunos actores para entender “qué hacen y cómo hacen” la realización de la fiesta. Bajo esta idea, nos centramos en el trabajo que efectúan las juntas de festejos y, con ello, abonamos a la comprensión de las formas de organización social festiva de un pueblo. Algunos puntos que se pueden resaltar son la elección de los “principales” de las juntas, las formas de financiamiento y distribución de los recursos económicos y las motivaciones por ejercer un cargo dentro de la fiesta.

Por un lado, las juntas de festejos (Grande, Solteras y Solteros) tienen una jerarquía bien definida sobre los cargos “principales”. El cargo de presidente o presidenta de junta es el de mayor rango; los cargos “principales” desempeñan sus cargos por un año. La particularidad de la junta en Acala es su forma de acceder a los cargos, ya que un individuo puede alcanzar el puesto de presidente sin antes haber ocupado otros puestos menores; eso apunta a que estamos frente a una institución que flexibiliza ciertos aspectos para su continuidad. También, desempeñar un cargo no se vuelve un gasto pesado para quien asume el puesto, más bien, como sé apunto en el capítulo cuatro, el financiamiento y el gasto que demanda la fiesta es cubierta por el pueblo mismo a través del nombramiento de padrinos, la participación de los barrios, las donaciones especiales (en dinero o especie), entre otros. Lo cual no quiere decir que los “principales” no desembolsen recursos propios. Podría concluir, las juntas de festejos son las instituciones encargadas de la recaudación, manejo y redistribución económica para el financiamiento de la fiesta.

Lo que si hay que recalcar es que las juntas son las instituciones encargadas de organizar una parte importante de la festividad. Pues, como vimos en capítulos anteriores, también hay otras instituciones que participan y organizan otras actividades que se realizan en la fiesta como es el caso del Ayuntamiento Municipal y la Asociación Ganadera Local. Lo que conlleva a un trabajo extenuante en cuanto a la organización y preparación del

programa festivo. Este trabajo se traduce en “sacrificio” material y espiritual de las personas; en cuanto a lo material, se refiere al gasto económico que los principales hacen para cumplir con el compromiso adquirido, ya que son cargos no remunerativos, es decir, que no se recibe pago alguno. El sacrificio espiritual se refiere, desde mi punto de vista, a la disposición del sujeto por trabajar en beneficio de su imagen sagrada ya sea para demostrar su fe o devoción o para saldar algún compromiso o promesa hecha a la imagen religiosa. Es decir, una relación íntima entre sujeto y la sacralidad.

Los usos de la fiesta son diversos porque sus contenidos y significados también lo son para los sujetos. Así, para algunos la festividad representa el momento de la diversión, ocio, entretenimiento y espectáculo, para otros, ésta encarna la religiosidad del pueblo. Dicha religiosidad está ligada con la apropiación sociohistórica de una festividad católica y con ella la imagen de la Virgen de Candelaria que los habitantes de Acala han practicado con contenidos culturales locales. Los “sentidos” de lo religioso y de las prácticas religiosas dependen desde donde se le observe, ya que si se atiende desde los ojos de la Iglesia católica ciertas prácticas religiosas locales aparecerán como “paganas” o fuera del canon religiosos ortodoxo.

Si se le ve desde la perspectiva popular y secular, los “sentidos” religiosos y sus prácticas discurren a través de acciones muy diversas que no necesariamente están apegados a la ortodoxia religiosa católica. En Acala, el sentir, vivir y expresar las creencias, las devociones y la fe están ligadas a prácticas locales que dan sentido a la eficacia de la veneración de una imagen religiosa; pues, acciones como tocar, besar y hablar con la Virgen o “ramearse” (golpear el cuerpo) con las flores que han sido pasadas por la imagen son, para mí, prácticas que ordenan y dan sentido a las expresiones de la devoción popular la cual canaliza los sentires, las emociones y las experiencias de lo religioso.

La devoción y la veneración, así como la creencia y la fe hacen posible que las personas se integren y participen en la fiesta de la Virgen de Candelaria. De tal modo que las expresiones religiosas de las personas las encontramos en las ofrendas como los enrramos, las flores, las velas, los tamales, el café, la comida, el pozol y otras acciones como las peregrinaciones y las procesiones, incluyendo al “paseo”, son expresiones de la vivencia religiosa local.

La fiesta patronal de la Virgen de Candelaria por las dimensiones que encarna tiene la capacidad de expresar ciertas relaciones entre lo religioso, lo cultural, lo económico, lo político que transitan del ritual al espectáculo (entretenimiento) y viceversa. Además de

concentrar una multiplicidad de relaciones interpersonales entre individuos e instituciones. Por tal motivo, no es de extrañar que ciertas relaciones resulten en tensiones y conflictos como las expresadas en la festividad de la Virgen de Candelaria. Los conflictos también forman parte del espectro festivo en Acala, por ejemplo, los problemas entre el párroco local con la Junta Grande de festejo tienen su origen en las concepciones y usos de la fiesta (como veremos en la siguiente sección).

Por último, tendríamos que considerar la importancia que la fiesta de la Virgen de Candelaria tiene en el área chiapaneca. La dimensión espacial de la festividad incluye la participación y la inclusión de elementos compartidos, aunque con ciertas especificidades, dentro del área como son los parachicos, las chiapanecas, las chuntá, el baile con tambor y pito, el arreglo de carros alegóricos y el carácter devocional que otros pueblos de la región tienen hacia la Virgen. Con ello, la fiesta se perfila como un evento que podría formar parte de un ciclo de fiestas a nivel regional, ya sea por el carácter lúdico-comercial o sacro-religioso, donde las fiestas se van superponiendo uno tras otro resultando en un flujo humano y devocional en la región. Por ejemplo, se podría pensar en un calendario de fiestas regional donde seguramente se incluiría la fiesta del Niño Florero en el mes de diciembre, la fiesta de Enero de Chiapa de Corzo, la fiesta de la Virgen de Candelaria en febrero, la fiesta de Corpus Christi en el mes de junio, entre otras más. He de advertir que se trata de una idea incipiente que falta profundizar más en los lazos que históricamente algunos pueblos de la región chiapaneca han ido construyendo y configurando acorde a los vínculos que se han establecido.

El conflicto como *performance* social

De la intensa interacción que se produce en la fiesta patronal de la Virgen de Candelaria, no es de sorprender que algunas relaciones sean tensas y problemáticas. Turner llamó a las situaciones conflictivas como drama social, inherente de la *performance* social; es decir, procesos inarmónicos o a-armónicos que surgen en situaciones de conflicto. Mediante los dramas sociales los actores expresan sus desacuerdos y oposiciones diferenciales (De la Torre, 2016). Para Turner, el conflicto es el otro lado de la moneda de la “cohesión”, y el “interés” es el motivo que une o separa a las personas, estas personas que son objeto de derechos y obligaciones estructurales, imperativos y lealtades (Turner, 1974: 46). Los dramas sociales están conformados por cuatro fases de acción pública: 1) la ruptura o brecha, 2) la crisis, 3) reajustes y, 4) reconciliación.

En la fiesta de la Virgen de Candelaria pudimos detectar tres conflictos que han venido permeando a la fiesta desde hace algunos años. Entre esos conflictos tenemos los sostenidos entre el párroco local y el Ayuntamiento Municipal de Acala; un segundo conflicto identificado fue el de la junta de festejos con un grupo de peregrinos radicados en la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez. Por último, y fue el conflicto donde más interés puse no sólo en su génesis, sino en su influencia en las relaciones sociales; hablo del conflicto sostenido entre la Junta Grande de festejos con el párroco local.

Como señalamos en otra parte, los dramas sociales no necesariamente siguen las cuatro fases de modo continuo u homogéneo, puesto que “difieren según los contextos culturales y según el alcance y la complejidad de los campos socioculturales en los cuales se generan y sostienen” (Turner, 2002: 117).

La primera fase del drama social es la ruptura. Los conflictos en torno a la fiesta de la Virgen de Candelaria se ciñen en una disputa entre dos partes: la Junta Grande de festejos y el párroco local. Con la llegada del párroco Lucio al pueblo de Acala en el 2015, una nueva gestión religiosa dio inicio. La ruptura se produce, desde un inicio, por las malas relaciones que establecieron el párroco con la Junta Grande de festejos de la Virgen de Candelaria. Una ruptura se produce por el incumplimiento o infracción de una ley, una regla, un contrato, una costumbre, etc. que es sancionado por un grupo o comunidad.

En el 2015, la Junta Grande de ese año entregó al padre José Luis (antecesor del padre Lucio) la cantidad de más de 90 mil pesos como sobrante de los gastos hechos por esta institución. Dicho dinero sería empleado para obras de la parroquia. Sin embargo, el padre José Luis fue removido de la parroquia de Acala y enviado a otra y de ese modo el padre Lucio tomó posición de la parroquia y del dinero que había quedado de la fiesta. En el 2016, la quiebra se da de manera pública entre la Junta Grande de ese año con el párroco, cuando éste último no declara en qué se había empleado los recursos económicos que la anterior Junta había dejado en la iglesia. En la fase de crisis, en este periodo se evidencia con mayor fuerza las facciones, en términos de relaciones de poder, ideologías, se hacen evidentes los elementos por los que se disputa y los efectos del drama social.

En la fase de crisis -donde se evidencia con mayor fuerza las relaciones de poder e ideologías entre facciones- los conflictos suelen extenderse a un conjunto mayor de relaciones sociales, puesto que ahora las disputas y por lo que se disputa se hace más evidente. En ese sentido, uno de los elementos que fue el centro de disputa fue la “costumbre”, acciones y prácticas que han sido realizadas más de una vez y por ello se le considera como elementos

transcendentes de ser preservados como parte del contenido cultural local, por ejemplo: la música, el baile, los disfraces, la organización social, las expresiones de devoción y fe, entre otros, de “hacer” ciertos eventos y acciones de la fiesta.

En ese tenor, el conflicto se desplazó de lo económico, aunque siguió siendo un elemento latente, a lo cultural, puesto que el párroco criticó algunas prácticas de la “costumbre” productos de la celebración de la fiesta de la Virgen de Candelaria. Así, por ejemplo, amonestó la comida y la bebida tradicional (el pozol), la forma en que el pueblo concibe expresa y vive lo religioso, argumentando que para los acaltecos “primero está lo pagano y después lo espiritual, pero ustedes hacen todo al revés”. Pues, el párroco consideraba como pagano ciertas acciones de la fiesta como las toreadas ya que “echan trago aquí [en el ruedo] y no saben diferenciar la casa de Dios con lo pagano” y era mejor tirar el ruedo. Es decir, “los enrramos es una forma pagana de celebrar; el café y tamal es una forma de celebrar pagana; echar cohetes es una forma de celebrar pagana”. Además, el párroco quiso cambiar el horario del “anuncio de feria”, que tradicionalmente se realiza en la noche porque el evento termina en borrachera. También propuso que el “acarreo de enrramos” se realizara con coros de la iglesia y no con música de viento.

Eventualmente el conflicto creció en todo el 2016, al grado tal, según comentan algunos de mis interlocutores, que el presidente de la Junta Grande de festejos y el párroco local casi llegan a los golpes; puesto que, para los de la Junta, lo que el padre cura sugería era una imposición de su visión de “cómo debe ser” la fiesta. Para el 2017, el conflicto continuó presente, para este año otros grupos asociados a la iglesia y al párroco, le sugirieron al párroco “mire usted padre ¿por qué no mejor lo agarramos para el siguiente año la Junta? Total, si los de la Junta actual no saben hacer las cosas”; aunque jamás se concretó nada. Sin mayores pesares en el 2017 el conflicto párroco-Junta Grande de festejos no pasó a mayores. En el 2018, la relación párroco-Junta Grande fue distante, aunque los conflictos siguieron latentes, pero sin sobresaltos.

Las relaciones conflictivas entre el párroco y la Junta Grande llevaron a algunos a afirmar que: “la fiesta no es del párroco ni de la Iglesia, sino del pueblo y la imagen”. Con ello, era evidente la crisis de las relaciones entre ambas partes; puesto que las acciones de la junta de festejos se encuentran legitimadas por la “costumbre” y la falta a éste suele ser un punto de inflexión, es decir, de conflictos entre quien infringe el cumplimiento de la costumbre (aquí podríamos ubicar al párroco) y los custodios de que las normativas de la “costumbre” se cumplan y se lleven a cabo (aquí ubicamos a la junta de festejos).

En el campo festivo de la Virgen de Candelaria las relaciones de poder que se establecen entre la junta de festejos con la iglesia parroquial son de forma transversal, es decir, en forma igualitaria. Esto lo consideramos así ya que tanto la Junta como parroquial local son instituciones que están legitimadas para llevar a cabo la celebración de la fiesta de la Virgen de Candelaria, cada uno en sus campos de acción, pero siempre en relación. La “costumbre” instituye que la forma de organización y celebración de la festividad se relacione con la figura autónoma de la Junta Grande de festejos; por ello, la Junta Grande puede disputar *vis a vis* con la iglesia parroquial (representada por el párroco) sobre la toma de decisiones de la fiesta.

No consideramos que el conflicto entre al párroco local y la Junta Grande de festejos cumpla con la tercera fase del drama social, en el sentido que en esta fase se da un proceso de reajuste, de reparación o acción correctiva para dirimir el conflicto. Puesto que no se han aplicado acciones correctivas para solucionar la situación de conflicto entre ambas partes. Por tal motivo el drama social festivo pasa directamente a la cuarta y última fase que es la reintegración o irremediable cisma. En esta fase se puede analizar el *continuum*, el carácter temporal del drama.

Como bien señala Díaz (2014: 114), los desenlaces de los dramas sociales no son, no pueden ser, concluyentes, como no lo son las oposiciones entre los grupos y entre los individuos. El conflicto con el párroco Lucio no pudo cerrar el ciclo ya que éste obtuvo su cambio, según algunos interlocutores los párrocos serían rotados de la parroquia cada tres años, a otra parroquia. Por lo tanto, las relaciones conflictivas entre párroco y junta de festejos quedaron como “semillas sembradas de drama social” en las relaciones posteriores entre junta de festejos e iglesia parroquial. Para el 28 de junio de 2018, se procedió al cambio de párroco, es decir, el padre cura Lucio dejó su lugar a uno nuevo, el padre cura Cesar originario del pueblo de Acala. Aquí podemos adelantar un par de preguntas a este suceso ¿cómo será la relación entre el nuevo párroco y las juntas de festejos venideras?, ¿cuáles son los planes y políticas pastorales que proyectará el nuevo párroco?, ¿el párroco por ser originario del pueblo de Acala tendrá alguna consideración sobre la “costumbre” del festejo de la fiesta de la Virgen de Candelaria o, por el contrario, también será un elemento de disputa?

La fiesta de la Virgen de Candelaria es el espacio donde se expresan y se escenifican los dramas sociales, puesto que la fiesta no sólo trata de dirimir las tensiones y conflictos, sino que ésta es el espacio central donde se hacen evidentes las relaciones conflictivas que viven ciertas instituciones y grupos de personas que participan en la festividad. Es por ello

que en la fiesta se presentan ciertos procesos inarmónicos donde se expresan los desacuerdos y oposiciones diferenciales, relaciones de poder, que conjunta elementos económicos, culturales y religiosos como puntos centrales de disputa, negociación y acuerdos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Penagos, Mario

1992 *Diccionario de la lengua chiapaneca*, México, Gobierno del estado de Chiapas.

Angrosino, Michael

2012 *Etnografía y observación participante en investigación cualitativa*, México: Editorial Morata, COLOFÓN.

Aramoni Calderón, Dolores

1995 “Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla”, *Anuario IEI*, San Cristóbal de Las Casas, vol. 5, pp. 13-26.

1998 “Las cofradías zoques: espacio de resistencia”, *Anuario IEI*, San Cristóbal de Las Casas, vol. 7, pp. 89-104.

Arias, Patricia

2011 “La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratoria”s, *Migración y Desarrollo*, vol. 9, núm. 16, pp. 147-180.

2016 “La fiesta patronal en el mundo rural. Escenarios de ayer, dilemas de hoy”, en Enrique Florescano y Bárbara Santana (coords.), *La fiesta mexicana*, tomo I, México, FCE, Secretaría de Cultura, pp. 276-318.

Aubry, Andrés

1988 *Los padres dominicos remodelan a Chiapas a su imagen y semejanza: secuencia histórica de la orden en los documentos del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas*, San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, (Apuntes de lectura 8).

Bianciotti, María Celeste y Mariana Ortecho

2013 “La noción de *performance* y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo”, *Tabula Rasa*, núm. 19, pp. 119-137.

Blaffer, Sarah C.

1972 *The Black-man of Zinacantan. A Central American Legend*, San Antonio, Texas, University of Texas Press, Austin and London.

Bonfil Batalla, Guillermo

1971 “Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México”, *Anales de Antropología*, Vol. 8, pp. 167-202.

Bonilla Ochoa, Alama Patricia

2016 *Diagnóstico situacional de la festividad del Niño Florero en la competitividad turística de Acala*, tesis de licenciatura en Gestión Turística, Facultad de contaduría y administración, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla, Gutiérrez, Chiapas.

Celestino Solís, Eustaquio

2004 *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*, México, CIESAS.

Centro de Información Estadística y Geográfica (CEIEG)

Perfiles municipales de Chiapas 2015, <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/perfiles/Inicio> [consultado el 10 de febrero de 2017].

Ciudad Suárez, María Milagros

1996 *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala. Siglos XVI y XVII*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, CSIC.

De la Peña, Guillermo

2002 “Los debates y las búsquedas: ayer, hoy, mañana”, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros y transiciones*, México, INI, CONACULTA, FCE, pp. 21-49.

De la Torre, Renée

2012 “La religiosidad popular como ‘entre-medio’ entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, vol. 12, núm. 3, pp. 506-521.

2013 “La religiosidad popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (en el caso de México)”, *Ponto Urbe*, núm. 12, pp. 1-24.

2016 “Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa”, en Enrique Florescano y Bárbara Santana (coords.), *La fiesta mexicana*, tomo I, México, FCE, Secretaría de Cultura, pp. 243-275.

Del Carpio-Penagos, Carlos Uriel y Juan Ramón Álvarez-Vázquez

2014 “Vocabulario en lengua chiapaneca de fines del siglo XVIII”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 12, núm. 1, pp. 212-230.

De Vos, Jan

1990 *La batalla del Sumidero: historia de la rebelión de los chiapanecas 1524-1534*, primera reimpresión, México, CONACULTA, INI, (colección Presencias 36).

1992 *Los enredos de Remesal: ensayo sobre la conquista de Chiapas*, México, CONACULTA.

1994 *Vivir en frontera: la experiencia de los indios de Chiapas*, México, CIESAS.

2001 *Nuestra raíz*, México, Clío, CIESAS, Gobierno de Chiapas.

2010a *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*, México, FCE, CIESAS.

2010b “Ensayo 1. Cruzar fronteras, camino a Guatemala”, en *Caminos del Mayab: cinco incursiones en el pasado de Chiapas*, México: CIESAS, pp. 41-94.

Díaz Cruz, Rodrigo

2008 “La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología del performance”, *Nueva Antropología*, vol. 21, núm. 69, pp. 33-59.

2014 “El abuso del mal, arenas y campos políticos. La historia como drama social”, en Rodrigo Díaz, *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Víctor W. Turner*, México, UAM, gedisa editorial, pp. 109-142.

Díaz-Polanco, Héctor, et. al.

1984 *Indigenismo, modernización y marginalidad: una revisión crítica*, 3ª ed., México, Centro de Investigaciones para la Integración Social, Juan Pablos Editor.

Domínguez Reyes, José Gabriel

2016 *El bienestar de la Iglesia y el Estado: la gestión episcopal de Francisco Polanco, obispo de Chiapas (1777-1784)*, tesis de doctorado en Historia, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.

Dow, James

1990 *Santos y supervivencias* (1ª reimpr.), México, INI, Conaculta, (colección Presencias)

Espinosa, Luis

1980-1912 *Rastros de Sangre: historia de la Revolución en Chiapas*, edición facsimilar de la primera edición de 1912, Documento Chiapas 8, México: Gobierno del Estado de Chiapas.

Esponda Jimeno, Víctor Manuel

2009 “El Pueblo Viejo de Santa María Magdalena de la Pita”, en Thomas Lee, Davide Domeneci, Víctor Esponda y Carlos del Carpio (coord.), *Medioambiente, antropología, historia y poder regional en el occidente de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec*, colección Selva Negra, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, UNICACH, pp. 249-262.

Fábregas Puig, Andrés

1999 “La rotación del prestigio: reflexión en torno a estudios clásicos de los sistemas de cargo en México”, *Anuario 1998*, Cesmeca, pp. 210-232.

Flores Ruíz, Eduardo

1985 Secuela parroquial de Chiapas, un documento inédito, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, San Cristóbal de Las Casas, vol. 2, núm. 2 y 3, INAREMAC.

Friedrich, Paul

1991 “Cap. 3. Etnografía política: ‘Amigos de confianza’ y categorías relacionadas”, en *Los príncipes de Naranja. Un ensayo de método antropológico*, México, editorial Grijalbo, pp. 145-178.

García Ayuardo, Clara

2015 *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*, México, CFE, Conaculta.

Gómez García, Pedro

1990 “Hipótesis de la estructura y la función de las fiestas”, en Pierre Córdoba y Jean Pierre Étienne (coords.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, España, Casa de Velázquez-Universidad de Granada, pp. 51-62.

Gómez Pellón, Eloy

2016 “El sistema de cargos en Mesoamérica: de fundación piadosa a institución político-religiosa”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 46, pp. 49-70.

González Martínez, José Luis

2011 *La fuerza de la identidad. Religión popular, cultura y comunidad*, México, CONACULTA, Universidad Autónoma de Coahuila.

González Leyva, Alejandra

1996 *La devoción del Rosario en Nueva España*, Archivo Dominicano Anuario XVII, Salamanca, España, Instituto Histórico Dominicano de San Esteban.

1997 *La devoción del Rosario en Nueva España (2)*, Archivo Dominicano Anuario XVIII, Salamanca, España, Instituto Histórico Dominicano de San Esteban.

Gruzinski, Serge

1994 *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, FCE.

Guber, Rosana

2001 “Cap. 3. Observación participante y Cap. 4. La entrevista etnográfica o el arte de la ‘no directividad’”, en *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Bogotá, Grupo editorial Norma, pp. 55-74 y 75-100.

Gutiérrez Narváez, Margarita de Jesús

2014 “Introducción”, en *Identidad, racismo y familia: un estudio sobre los discursos y las prácticas sociales en San Cristóbal de Las Casas*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas, CESMECA-UNICACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, pp. 1-18.

Guerrero Muñoz, Joaquín

2014 “El valor de la auto-etnografía como fuente para la investigación social: del método a la narrativa”, *AZARBE-Revista Internacional de Trabajo Social*, núm. 3, pp. 237-242.

Guillen Méndez, Consuelo

2011 *Cultura y tradición en Chiapas: una mirada desde la sociología, el caso de los floreros de Acala*, tesis de licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Hirai, Shinji

2008 “La Virgen de la Asunción viaja a California: migrantes mexicanos y construcción de circuitos simbólicos y emocionales transnacionales”, *E-misferica, Vígenes viajeras 5.1*. [En línea], consultado el 28 de mayo, disponible en http://hemisphericinstitute.org/journal/5.1/esp/es51_pg_hirai.html.

2009 *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*, México, Juan Pablos editor, UAM-Iztapalapa.

Homobono Martínez, José Ignacio

2004 “Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”, *Zainak*, núm. 26, pp. 33-76.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2016 Panorama sociodemográfico de Chiapas 2015, Encuesta intercensal, México: INEGI.

Johnson, Anne W.

2014 “¿Qué hay en un nombre?": una apología del *performance*”, *Alteridades*, vol. 48, núm. 24, pp. 9-21.

2015 “De raíces y rizomas: el devenir del *performance*”, *Diario de campo*, tercera época, año 2, vol. 6-7, pp. 8-14.

Korsbaek, Leif e Hilario Topete Lara

2000 “Presentación”, *Cuicuilco-Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, vol. 7, núm. 19, pp. 5-11.

Krotz, Esteban

1991 “Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico”, *Alteridades*, vol. 1, núm. 1, pp. 50-57.

Labarga, Fermín

2003 “Historia del culto y devoción en torno al santo Rosario”, *Scripta Theologica*, vol. 35, núm. 1, pp. 153-176.

Laughlin, Robert y Carol Karasik

1988 *Mayan Tales from Zinacantan: Dreams and Stories from the People of the Bat*, EEUU, Smithsonian Institution Press, Washington and London.

Leal Sorcia, Olivia

2005 “Viejas y nuevas formas de recreación en la mayordomía de Santa Catarina Acolman”, en Hilario Topete, Leif Korsbaek y María Manuela Sepúlveda (eds.), *La organización social y el ceremonial*, México, PROMEP, SEP, pp. 35-58.

Lee Writing, Thomas

- 2003 “El niño Florero: una tradición chiapaneca”, *Anuario 2001*, CESMECA, pp. 161-179.

Lenkersdorf, Gudrun

- 1993 *Génesis histórica de Chiapas (1522-1532): el conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, México, UNAM.

Lisbona Guillen, Miguel

- 2004 *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas: cargos, intercambios y enredos étnicos en Tapilula*, México, UNAM-PROIMSSE, (Ensayos 3).

Lowe, Gareth W.

- 1959 *The Chiapas Project, 1955-1958. Report of the Field Director*, Papers of the New World Archaeological Foundation, number 1, publication no. 3, Orinda, California.

MacLeod, Murdo J.

- “Papel social y económico de las cofradías indígenas de la Colonia en Chiapas”, *Mesoamérica*, Plumsock Mesoamerican Studies-Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, South Woodstock, Vt., núm. 5, pp. 64-86.

Medina, Andrés

- 1996 *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*, México, UNAM-IIA.
- 2007 “Los pueblos originarios del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica”, en Andrés Medina Hernández (coord.), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 29-124.

Megged, Amos

- 2008 *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, México, Publicaciones de la Casas Chata-CIESAS, University of Haifa.

Morales Avendaño, Juan M.

- 1987 “La familia Chinchilla y sus propiedades”, *CIHMECH*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 1, pp. 77-86.

Morales, Francisco

1988 “La pastoral católica en regiones indígenas (época colonial y siglo XIX)”, en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México: panorama histórico. 3. Las cuestiones medulares (antropología física, lingüística, arqueología y etnohistoria)*, México, INAH, pp. 631-644.

Nahmad Sittón, Salomón

2014 *La antropología aplicada en México: ensayos y reflexiones*, México, CIESAS-Publicaciones de la Casa Chata.

Nandayapa, Mario y Javier Pérez Robles

2007 *Los espejos del tiempo: historia visual de Acala, Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, UNACH, SPAUNACH, CONACULTA-FONCA.

Navarrete, Carlos

1964 “El mal del pinto y la destrucción de Ostuta en algunos relatos chiapanecos”, *Tlalocan*, vol. 4, núm. 4, pp. 321-324.

1966 *The Chiapanec, History and Culture*, Papers of the New World Archaeological Foundation, number 21, Publication no. 16, Provo, Utah.

1974 “La religión de los antiguos chiapanecas”, *Anales de Antropología*, vol. 11, pp. 19-52.

Newbury, Darren

2001 “Diaries and Fieldnotes in the Research Process”, *Research Issues in Art Design and Media*, núm. 1, pp. 1-17.

Ortega Olivares, Mario y Fabiola Mora Rosales

2014 “Mayordomías y fiestas patronales en los pueblos originarios de San Ana Tlacotengo y Santiago Tzapotitlan, nahuas del Distrito Federal, México”, *Dialogo Andino*, núm. 43, pp. 51-63.

Ortega Zapata, Adriana

2003 *Tradición, modernidad y cambio: estudio de dos fiestas patronales en Huixquilucan, Estado de México*, tesis de licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa, Ciudad de México, México.

Obara-Saeki, Tdashi

2010 *Ladinización sin mestizaje: historia demográfica del area chiapaneca 1748-1813*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, CONECULTA.

Palacio Gama, Yolanda

- 2010 *El Santísimo como Encanto: vivencias religiosas en torno a un ritual en Suchiapa*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, CONACULTA, UNICH, UNACH.
- 2016 *Niluyarilo: paisaje ritual y memoria en el viaje de los floreros*, México, UNACH, UNICACH-CESMECA.

Palomo Infante, María Dolores

- 2004 “Tiempos de secularización: Iglesia y cofradías en Chiapas a partir de 1856”, *Mesoamérica*, vol. 46, pp. 153-172.
- 2005 “Autoridades locales y cofradías en los pueblos tzeltales de Chiapas, siglo XIX. Ideas de un análisis”, en Mercedes Olivera y Dolores Palomo (coord.), *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*, México, CIESAS, COCyTECH, pp. 117-140.
- 2009 *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*, México, Publicaciones de la Casa Chata-CIESAS.

Parker Gumucio, Cristián

- 1993 *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, FCE.
- 1999 “Cultos y religiones populares en América Latina: identidades entre la tradición y la globalización”, *Aisthesis*, núm. 32, pp. 47-59.
- 2016 “Religious Pluralism, Popular Religions and Multiple Modernities: a Theoretical Framework”, *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 18, núm. 25, pp. 38-57.

Parrilla Albuerne, Ana María

- 2012 *El antiguo convento de Santo Domingo en Tecpatán, Chiapas, México*, memoria de doctorado, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

Portal Ariosa, María Ana

- 1990 “La fiesta popular religiosa como recreación de referentes de identidad colectiva: el caso de San Andrés Totoltepec”, *Alteridades*, Anuario de antropología Universidad Autónoma Metropolitana, México. Pp. 263-270.
- 1996 “Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana”, *Revista Iztapalapa*, vol. 39, pp. 25-42.

Pujol Cruells, Adriá

- 2006 “Ciudad, fiesta y poder en el mundo contemporáneo”, *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, vol. 4, núm. 2, pp. 36-49.

Pulido Solís, María Trinidad

- 2000 “Municipio de Acala”, en *Haciendas de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, CONECULTA.

Quintana Bustamante, Rosalba

- 2016 *Proceso ritual y sincretismo en la fiesta de la Virgen de Candelaria, Tlacotalpan, Veracruz*, tesis de maestría en Antropología, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.

Renard, María Cristina

- 1998 *Los Llanos en llamas: San Bartolomé*, Chiapas, México, Universidad Autónoma de Chapingo.

Reyes Domínguez, Guadalupe

- 1999 “Las fiestas vistas desde la antropología”, *Temas Antropológicos*, vol. 21, núm. 2, pp. 175-195.

Rodríguez Becerra, S.

- 1982 “Métodos, técnicas y fuentes para el estudio de las fiestas tradicionales populares”, en Honorio, Velasco M., (ed.), *Tiempo de Fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid: editorial tres-catorce-diecisiete, pp. 27-42.

Rodríguez, María Teresa

- 1995 “Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz”, *Alteridades*, vol. 5, núm. 9, pp. 63-69.
- 2017 “Mujeres indígenas y sistemas de cargos en el siglo XXI. Un acercamiento desde la sierra de Zongolica, Veracruz, México”, *Diálogo Andino*, núm. 52, pp. 45-55.

Rodríguez, Manuela

- 2009 “Entre el ritual y espectáculo, reflexividad corporizada en el candombe”, *Avá. Revista de Antropología*, núm. 14, pp. 1-22.
- 2014 *Cuerpos femeninos en la danza del Candombe montevideano*, tesis de licenciatura en Antropología, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.

Rodríguez León, Félix, et. al.

2007 *Los zoques de Tuxtla: como son muchos dichos, muchas palabras, muchas memorias*, México, CONECULTA, Gobierno del estado de Chiapas.

Robles Ramírez, Ángel, et. al.

1988a *Acala: un pueblo y un municipio de Chiapas-Monografía*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Ayuntamiento Municipal de Acala, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el estado de Chiapas.

1988b *Retablo perdido*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Instituto chiapaneca de Cultura, Programa Cultural de las Fronteras, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, Ayuntamiento Municipal de Acala.

Rostas, Susanna y André Droogers

1995 “El uso de la religión popular en América Latina: una introducción”, *Alteridades*, vol. 5, núm. 9, pp. 81-91.

Ruíz Rodríguez, Carlos

2016 “Las fiestas entre los afrodescendientes de la Costa Chica”, en Enrique Florescano y Bárbara Santana (coords.), *La fiesta mexicana*, tomo I, México: FCE, Secretaría de Cultura, pp. 416-432.

Ruz, Mario Humberto

1992 *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, 2ª ed., México, INI, Conaculta, (colección Presencias)

Ruz, Mario Humberto y Claudia Margarita Báez

2003 *Las lenguas del Chiapas colonial*, Manuscritos, Vol. Tres: Lengua chiapaneca, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Maya.

Salles, Vania

1995 “Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco”, *Alteridades*, vol. 5, pp. 25-40.

Sánchez Alaniz, José Ignacio

2006 “El ciclo festivo de San Miguel Arcángel en Chapa de Mota y su relación con el culto a los cerros”, *Estudios de Cultura Otopame*, vol. 5, pp. 183-207.

San Juan Molina, Luis Etelberto

2010 *Religiosidad popular y santos españoles en México: el culto a Santiago Apóstol y a San Isidro Labrador en un pueblo mixteco de Oaxaca (Santiago Yolomécatl)*, tesis de doctorado, Instituto de Iberoamérica, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Salamanca, Salamanca, España.

Schechner, Richard

1987 “Victor Turner’s Last Adventure”, en Vitor Turner, *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications, pp. 7-20.

2000 *Performance. Teoría y prácticas interculturales*, Buenos Aires, Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil-UBA.

Schemelz, Bernand

2014 *El significado de las imágenes de santos dentro de la religiosidad popular en Guatemala*, Hamburg, Museum Für völkerkunde Hamburg.

Serrano Espinosa, Teresa Eleazar y Ricardo Jarillo Hernández

2013 *Las cofradías en México, pasado y presente. Descripción bibliográfica*, México, INAH.

Sevilla, Amparo y María Ana Portal

2005 “Las fiestas en el ámbito urbano”, en Néstor García Canclini (coord.), *La Antropología urbana en México*, México, Conaculta, UAM, FCE, pp. 341-376.

Taylor, William B.

1999 *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, volumen II, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México.

Topete Lara, Hilario y Alberto Díaz Araya

2015 “Sistema de cargos y organización social en Mesoamérica”, *Dialogo Andino*, núm. 43, pp. 3-7.

Tovilla, Molina, Vicente

2002 *Niluyarilo*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Turner, Víctor

- 1974 “Social Dramas and Ritual Metaphors”, en Víctor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Estados Unidos, Cornell University Press, Ithaca and London, pp. 23-60.
- 1982 “Social Dramatic Ritual/Ritual Drama”, en Víctor Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Estados Unidos, PAJ Publications, pp. 89-101.
- 1987 “Images and Reflections: Ritual, Drama, Carnival, Film, and Spectacle in Cultural Performance”, en Víctor Turner, *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications, pp.21-32.
- 2002 “La antropología del *performance*”, en Ingrid Geist (comp.), *Antropología del ritual*, México, INAH, pp. 103-144.

Villoro, Luis

- 2014 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 2ª ed., México, FCE.

Vela Peón, Fortino

- 2001 “Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa”, en María Luisa Tarrés (coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México, Miguel Ángel Porrúa, El Colegio de México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 63-95.

Velasco M., Honorio, (ed.)

- 1982 *Tiempo de Fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid, editorial tres-catorce-dieciséte.

Victoria Coello, Lauro Alberto

- 2015 *Peregrinación del Niño Dios Florerito en Acala*, Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, CONECULTA, PACMyC, Gobierno del estado de Chiapas.

Viqueira, Juan Pedro

- 1997 “Éxito y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)”, en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, pp. 69-98.
- 2002 *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Tusquets Editores México.
- 2011 “Los pueblos desaparecidos de la Depresión Central de Chiapas”, en *Vestigios de un mismo mundo*, Morelia, Michoacán, COLMICH, COLMEX, secretaria de Michoacán, Universidad de Murcia.

2017 Geografía religiosa del obispado de Chiapas y Soconusco (1545-1821), *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 9, pp. 147-208.

Von Wobeser, Gisela

2010 *El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII*, México, FCE, UNAM, IIH.

Ximénez, fray Francisco

1977 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, tomo I, libros I y II, Biblioteca Goathemala, vol. XXVIII, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

Zárate Hernández, José Eduardo

2017 *La celebración de la infancia: el culto al Niño Jesús en el área purhépecha*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Archivos citados

Actas constitutivas

2017 Junta Grande de festejos María de Candelaria 2017.

Documentos del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHDSC)

AHDSC, Fondo parroquial, caja 5, libro 3, año 1730-1844, ff. 81. [Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria].

AHDSC, Gobierno, carpeta 7, expediente 1, año 1793-1804, ff. 8. [Razón de los pueblos y haciendas que contiene este curato de Acala, sus distancias y cofradías erigidas].

AHDSC, Provisorato, carpeta 35, expediente 1, año 1772, ff. 17. [Autos de demanda contra el bachiller don Gabriel Chacón Peña por los justicias y naturales del pueblo de Acala y Chiapilla]

AHDSC, Real Audiencia de Guatemala, carpeta 35, expediente 2, año 1778-1779, ff. 15. [Representación a la audiencia de la cofradía del Rosario].

AHDSC, Secretaría de Gobierno Episcopal, carpeta 35, expediente 4, año 1804, f. 5. [Instancias del cura de Acala sobre la hacienda perteneciente a la cofradía del Rosario].

AHDSC, Provisorato, carpeta 35, expediente 7, año 1820, ff. 2. [Copia de un expediente relativo a los ganados de la hacienda del Rosario, perteneciente a la cofradía de la Purificación].

AHDSC, Haceduría, carpeta 35, expediente 9, año 1833, ff. 19. [Sobre la hacienda de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario en la iglesia parroquial de Acala. Año de 1833].

AHDSC, Mayordomía, carpeta 35, expediente 13, año 1844-1847, ff. 4. [Expediente que contiene los procedimientos para la elección de mayordomos de la cofradía del Rosario en San Pablo Acala...].

AHDSC, Mayordomía, carpeta 35, expediente 14, año 1848-1854, ff. 4. [Expediente que contiene las elecciones de mayordomos de la cofradía del Rosario de San Pablo Acala...].

AHDSC, Gobierno, carpeta 35, expediente 17, año 1851, ff. 6. [El ayuntamiento de Acala reclama el dinero impuesto del ganado de la antigua hacienda del Rosario].

- AHDSC, Mayordomía, carpeta 35, expediente 18, año 1851-1860, ff. 12. [Cuaderno que contiene las elecciones y nombramientos de mayordomos de la cofradía del Rosario...].
- AHDSC, Correspondencia, carpeta 35, expediente 19, año 1851, f. 2. [Carta de José Domingo Robles al cura de Acala Juan B. Pinto, sobre la renta del ganado que le pertenece a la extinguida hacienda del Rosario...].
- AHDSC, Petición de ministros, carpeta 38, expediente 28, año 1921, ff. 2. [Carta de la Junta Procuradora de la festividad de San Pedro al gobernador de la mitra...].
- AHDSC, Petición de ministros, carpeta 38, expediente 37, año 1923, f. 1. [Carta de la Junta Procuradora de la celebración de la feria de la Candelaria al obispo Gerardo Anaya y Diez de Bonilla...].
- AHDSC, Provisorato, carpeta 39, expediente 1, año 1771, ff. 10. [Información seguida a favor del reverendo padre fray Diego Lanuza, cura que fue de Acala. año de 1771].
- AHDSC, Correspondencia parroquial, carpeta 51, expediente 2, año 1862, ff. 2. [Carta de Anselmo Guillén en la que informa que el presidente municipal de dicho pueblo, lo ha insultado y ha tratado de apresarlo...].
- AHDSC, Correspondencia parroquial, carpeta, 57, expediente 7, año 1861, f.1. [Carta del cura Anselmo Guillén al presbítero Juan Facundo Bonifaz en la que le comunica que tiene muchos problemas con sus feligreses...].
- AHDSC, Fondo parroquial, caja 293, libro 1, año 1728-1729, ff. 1. [Libro de la cofradía de el Santísimo Rosario fundada en el pueblo de Nuestra Señora de Ostuta. Año de 1728].
- AHDSC, Gobierno, carpeta 3394, expediente 15, año 1861, f. 3. [Carta de Anselmo Guillén al secretario del Gobierno en la que informa que los señores de la cofradía de Nuestra Señora de Candelaria se negaron a entregar el capital...].

Fuentes orales

Don Alfredo

[Entrevista por PADA], 2018, 5 de enero, Acala, Chiapas.

[Conversación por PADA], 2018, 31 de enero, Acala, Chiapas.

Don Armando

[Entrevista por PADA], 2018, 7 de enero, Acala, Chiapas.

Doña Claudia

[Conversación por PADA], 2018, 28 de marzo, Acala, Chiapas.

Don Concho

[Entrevista por PADA], 2018, 9 de febrero, Acala, Chiapas.

Chuy

[Conversación por PADA], 2017, 28 de octubre, Acala, Chiapas.

Florero anónimo

[Conversación por PADA], 2017, 22 de diciembre, Acala, Chiapas.

Doña Fidelia Molano

[Comunicado personal], S.F., sobre la imagen vicaria de la Virgen de Candelaria.

Javier Pérez

[Entrevista por PADA], 2017, 21 de noviembre, Acala, Chiapas.

José (seudónimo)

[Conversación por PADA], 2018, 30 de enero, Acala, Chiapas.

Juan

[Conversación por PADA], 2018, 30 de enero, Acala, Chiapas.

Lauro

[Entrevista por PADA], 2017, 1 de diciembre, Acala, Chiapas.

Profesor Leocadio

[Entrevista por PADA], 2017, 17 de diciembre, Acala, Chiapas.

[Entrevista por PADA], 2017, 21 de diciembre, Acala, Chiapas.

[Conversación por PADA], 2018, 5 de febrero, Acala, Chiapas.

Don Lupe

[Conversación por PADA], 2018, 9 de febrero, Acala, Chiapas.

Manuel (Q.E.P.D)

[Entrevista por PADA], 2018, 5 de enero, Acala, Chiapas.

Don Manuel

[Conversación por PADA], 2018, 27 de enero, Acala, Chiapas.

Roberto

[Entrevista por PADA], 2017, 17 de septiembre, Acala, Chiapas.

[Entrevista por PADA], 2017, 17 de octubre, Acala, Chiapas.

Profesor Rolando

[Entrevista por PADA], 2017, 4 de diciembre, Acala, Chiapas.

Don Santiago

[Entrevista por PADA], 2017, 30 de septiembre, Acala, Chiapas.

Don Tavo

[Entrevista por PADA], 2017, 21 de diciembre, Acala, Chiapas.

Don Tomas

[Conversación por PADA], 2018, 30 de enero, Acala, Chiapas.

[Conversación por PADA], 2018, 9 de febrero, Acala, Chiapas.

Don Yocundo

[Entrevista por PADA], 2017, 11 de diciembre, Acala, Chiapas.