



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

EL ARRAIGO DE LAS FIESTAS

RELIGIOSAS PATRONALES EN LOS
PUEBLOS DE INDIOS, EN EL ÁREA DE LOS
ZENDALES, SIGLOS XVI AL XVIII

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTORA EN HISTORIA

P R E S E N T A

MARINA AGUIRRE DE SAMANIEGO

DIRECTORA DE TESIS: DRA. MARÍA DOLORES PALOMO INFANTE

MÉRIDA, YUC. MAYO DE 2019

COMITÉ DE TESIS

Directora de tesis
Dra. María Dolores Palomo Infante

Lectora
Dra. Gabriela Solís Robleda

Lector
Dr. Pedro José Bracamonte y Sosa

Lector
Dr. Sergio Eduardo Carrera Quezada

Agradecimientos

Quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por haberme otorgado la beca que me permitió estudiar el Doctorado en el Posgrado de Historia en el CIESAS-Peninsular.

De manera muy especial quiero agradecer a mi directora de tesis la Dra. María Dolores Palomo Infante quien con su gran calidez, profesionalismo y dedicación me ofreció todo su apoyo, atención y guía para desarrollar y terminar la presente tesis. Sin su aguda crítica, exigencia y comentarios detallados no hubiera sido posible culminar este trabajo. Gracias a los investigadores que conforman el jurado de esta tesis: Dra. Gabriela Solís Robleda, Dr. Pedro José Bracamonte y Sosa y Dr. Sergio Eduardo Cabrera Quezada, gracias por sus comentarios, sugerencias e ideas para mejorar y enriquecer el manuscrito original. Les doy las gracias por su lectura cuidadosa.

Gracias por el enorme apoyo otorgado por la Dra. Claudia Paola Peniche Moreno para gestionar todo los papeles y trámites necesarios para la presentación de esta tesis, estoy profundamente agradecida por todo lo que gestionó para lograr este objetivo.

Gracias a todos los profesores-investigadores del Doctorado en Historia, quienes me permitieron hablar de mi tema de investigación y me alentaron a seguir adelante con ideas frescas, conversaciones interesantes y me guiaron desde su área de especialización para enriquecer la presente tesis. Gracias infinitas a todos ustedes: Dr. Jesús Lizama Quijano, Dr. Carlos Macías Richard, Dra. América Molina del Villar, Dra. Valentina Garza Martínez, Dra. Laura Machuca Gallegos, Dr. Arturo Taracena Arriola, Dr. Mario Alberto Trujillo, Dra. Nahayelli Beatriz Juárez Huet, Gabriela Torres Mazuela y Dr. Gustavo Marín Guardado.

El CIESAS-Peninsular fue un espacio idóneo para la culminación de esta tesis y agradezco de manera muy especial a la secretaría técnica; Lic. Paulina Nava, a LB. Christian Cardoso, Mónica Bañuelos y Zenaida Tuz por todo el apoyo brindado durante este tiempo. Valoro mucho su trabajo.

Agradezco a mi familia, especialmente a mi esposo Luis Arturo González e hijos; Ambar Marina, Quetzalli, Cristóbal y Ángel (+) por darme todo su amor, apoyo y empatía durante este proceso.

Resumen

EL ARRAIGO DE LAS FIESTAS RELIGIOSAS PATRONALES EN LOS PUEBLOS DE INDIOS, EN EL ÁREA DE LOS ZENDALES, SIGLOS XVI AL XVIII

Marina Aguirre de Samaniego

El propósito de esta tesis es conocer las razones por las cuales los naturales de la Alcaldía Mayor de Chiapa, con un acento en el área de los Zendales, aceptaron y adoptaron las fiestas religiosas patronales y su carácter católico a tal punto de arraigarse en los pueblos de indios y convertirse en un aspecto relevante de su identidad. La fiesta en honor al santo patrono en cuyo origen es posible hablar de una continuidad histórica de larga duración, desde los barrios prehispánicos hasta los coloniales; ha sido posible gracias a un proceso de transformación, resignificación y reconfiguración que los propios naturales fueron capaces de crear en sus propias circunstancias y condiciones. La aproximación a este tema es relevante, considerando a la religiosidad popular como la forma en que la población indígena colonial adaptó el culto a los santos patronos, mediante una combinación de elementos culturales, que fueron el resultado de las complejas negociaciones, préstamos, intercambios y mezclas que han marcado la historia indígena tras la conquista. La religiosidad popular es el telón de fondo para describir o estudiar las costumbres, festividades, ceremoniales públicos y religiosos; donde el culto a los santos cumple una función integradora para la comprensión de la población nativa.

La fiesta religiosa en los pueblos de indios se apropió de otros espacios que involucraron cuestiones económicas, de prestigio, control, resistencia, lúdicas, demostrando una gran gama de gestos cotidianos a la sombra de las autoridades eclesiásticas y civiles, las cuales en un principio mostraron interés por promoverlas, viéndolas como la estrategia ideal para lograr una efectiva evangelización. No obstante, dichas autoridades demostraron una doble actitud; por una parte, favorecieron la toleración a las fiestas, permitiendo que en estas pervivieran las “gentilidades”, y por otra, pasados los años y a dos siglos de iniciado el proceso de evangelización se dio la prohibición de las fiestas. Así, se puede ver un mundo de dualidades donde hay presencias y ausencias, por parte de las autoridades civiles y religiosas para controlar la administración de los pueblos de indios y de las relaciones que se ejercieron para dominar las fiestas religiosas al interior de estos. En este trabajo se pretende enfatizar particularmente en la fiesta como el hilo conductor para entretener una serie de relaciones que esta destacó y gracias a esta aproximación se pueden entender sus implicaciones sociales, lúdicas y económicas. Es preciso aportar elementos para comprender la religiosidad de los naturales; por medio de sus prácticas sociales entre las que incluían los bailes, la música, el uso de máscaras, así como los espacios de autonomía que desarrollaron al adoptar y adaptar las fiestas religiosas a sus propios términos, lejos del interés de la liturgia católica, creando un universo festivo de largo aliento; esto para una comprensión de la historia de los pueblos de indios en el área de los Zendales.

Si bien la fiesta en torno al santo patrono presentó rasgos sociales y religiosos localizados también en las formaciones sociales prehispánicas, al mismo tiempo aseguró los intereses de los colonizadores europeos. Nuestro interés es mostrar esta aparente paradoja, la fiesta pudo ser utilizada como un vínculo con el pasado y abrió perspectivas de sobrevivencia en el futuro de los pueblos de indios. Resultaría así un instrumento ambiguo y contradictorio, en el que se dio cabida a los dioses prehispánicos y a los dioses cristianos, y que, por otros lados, permitió buscar la estabilidad y la seguridad de la época anterior, así como la adaptación o el equilibrio con las formas impuestas por el régimen colonial. Si bien hay ambivalencia y antinomias, nuestro propósito es dilucidarlas y explicarlas.

Tabla de contenido

Agradecimientos	iv
Resumen.....	v
Lista de figuras.....	viii
Lista de tablas.....	ix
Lista de anexos	x
Capítulo 1. La evangelización en el área de los Zendaes	31
Los dominicos.....	31
El obispado de fray Bartolomé de las Casas 1543-1546.....	38
Los pueblos de indios.....	45
Arquitectura colonial	55
Las fiestas de guardar como precepto evangelizador	56
Capítulo 2. Características de la colonización en el área de los Zendaes y sus desafíos.....	60
La geografía	60
La diversidad de lenguas.....	62
Pocos frailes	69
Las instituciones coloniales dentro de los pueblos de indios.....	72
Los costos de la evangelización.....	75
Limitado control efectivo entre los frailes misioneros y los indios.....	85
Los pueblos de indios y su santo patrono.....	87
Del culto del dios tutelar al santo patrono.....	100
Capítulo 3. La fiesta lúdica, la fiesta prohibida. Curas permisivos e indios astutos.....	112
La danza y los bailes	122

La música	128
Sobre la embriaguez.....	131
La fiesta lúdica como acto de resistencia	135
Prohibición de la fiesta.....	145
La fiesta y la idolatría.....	145
Fray Pedro de Feria.....	148
Don Marco Bravo de la Serna	150
Francisco Núñez de la Vega.....	151
La fiesta y los pueblos pobres	165
Capítulo 4. La fiesta y la economía	174
La comunidad y las fiestas	184
Financiamiento	198
Capítulo 5. Imágenes religiosas marianas en la rebelión de los Zendales; las fiestas de las vírgenes de la Caridad y del Rosario.....	206
Antecedentes de la rebelión	207
La virgen de Zinacantán	210
La virgen de Santa Marta, jurisdicción de Chamula	212
La virgen de Cancuc.....	214
La virgen de la Caridad.....	219
Coincidencias y diferencias en las apariciones	224
La orfandad	226
Búsqueda de legitimidad	227
Consideraciones finales	231
Referencias	237
Anexos	262

Lista de figuras

<i>Figura 1.</i> Fiesta de San Ildefonso en Tenejapa.....	19
<i>Figura 2.</i> La Diócesis de Ciudad Real, siglo XVIII.....	62
<i>Figura 3.</i> La Alcaldía Mayor de Chiapa y el área de los Zendales	92
<i>Figura 4.</i> La provincia de los Zendales según mapa de 1802.....	86
<i>Figura 5.</i> Pueblos de indios en el área de los Zendales.....	99
<i>Figura 6.</i> Mujeres preparando tamales en el día de la fiesta en honor a San Sebastián, Zinacantán.....	114
<i>Figura 7.</i> Música en el Carnaval de Huixtán.....	130
<i>Figura 8.</i> Hombre ingiriendo la bebida tradicional durante la fiesta patronal	139
<i>Figura 9.</i> Intercambio balanceado	183
<i>Figura 10.</i> Intercambio desbalanceado bilateral.....	184
<i>Figura 11.</i> Visita unilateral.....	184
<i>Figura 12.</i> Mujeres en la fiesta en honor en San Ildefonso en Tenejapa.....	193
<i>Figura 13.</i> Hombres observando la fiesta en Tenejapa en honor a San Ildefonso	205
<i>Figura 14.</i> Hombre de espaldas observando la fiesta en Tenejapa	230
<i>Figura 15.</i> Mujeres en el mercado durante la fiesta en honor a San Sebastián en Zinacatán	232

Lista de tablas

Tabla 1. <i>Expediciones dominicas a Chiapas y Centroamérica en el siglo XVI</i>	33
Tabla 2. <i>Toponimia de los pueblos de indios en la Provincia de los Zendales</i>	90
Tabla 3. <i>Número de pueblos por Provincia. En la Alcaldía Mayor de Chiapa, 1575</i>	91
Tabla 4. <i>Nombre de los pueblos de indios y las advocaciones de los santos patronos y vírgenes. En el área de los Zendales</i>	93
Tabla 5.	94
Tabla 6. <i>Las fiestas de guardar de los indios según los concilios provinciales</i> ...	106
Tabla 7. <i>Oración en honor a los santos patronos en los pueblos de indios y su traducción del tzeltal al español</i>	110
Tabla 8. <i>La población adulta de españoles e indios en Chiapa y Soconusco en 1611</i>	177
Tabla 9. <i>Tipos de gastos a erogar para la organización de fiestas en los pueblos de indios</i>	194
Tabla 10. <i>Ingresos por misas celebradas por mes y por fiesta en el pueblo de Huixtán 1660</i>	195
Tabla 11. <i>Costo de la fiesta titular en honor al santo patrono en Chamula, 19 de diciembre de 1691</i>	196

Lista de anexos

Anexo 1. Nombramientos episcopales para la Diócesis de Chiapa	262
Anexo 2. Cuadro de los pueblos visitados por los dominicos desde el convento de Santo Domingo en Ciudad Real. Año de 1577.....	263
Anexo 3. Nombres y advocaciones de los santos patronos de los pueblos del área	265
Anexo 4. Toponimia de los pueblos de indios	267
Anexo 5. Fiestas que se celebran en Palenque	268
Anexo 6. Características de las apariciones y de las vírgenes.....	270
Anexo 7. La Alcaldía Mayor de Chiapa y la gobernación de Soconusco, principios del siglo XVIII	272
Anexo 8. Los pueblos rebeldes, 1712	273

Introducción

El proceso de conquista y colonización en la Alcaldía Mayor de Chiapa fue paulatino. La corona de Castilla tenía dos propósitos fundamentales, por una parte, buscaba someter a la población originaria para obtener de esta un beneficio económico, mientras que por el otro lado era necesario enseñar la verdadera fe a los naturales. La evangelización se convirtió en uno de los objetivos principales, para lograrlo fue preciso reorganizar a la población local.

Con la congregación de los recién creados pueblos de indios, los dominicos, la orden que se abocó a realizar el adoctrinamiento en el área instauró diversas instituciones que permitieron una nueva organización al interior de los pueblos. Una de estas instituciones fue la cofradía, la cual fue estableciéndose poco a poco en la vida cotidiana de los pueblos y una de sus actividades, al igual que los llamados *calpullis* fue la celebración de la fiesta en honor al santo patrono.

La forma en que fue expresada la religiosidad popular, combinando diversos matices y actividades, permitió que los naturales fueran ampliando su universo festivo fecundo en diversiones y rituales. Por lo tanto, la pregunta que guía esta investigación es conocer las razones por las cuales los naturales de la Alcaldía Mayor de Chiapa, con un acento en el área de los Zendales, aceptaron y adoptaron las fiestas religiosas patronales y su carácter católico a tal punto de arraigarse en los pueblos de indios y convertirse en un aspecto relevante de su identidad. La fiesta en honor al santo patrono en cuyo origen es posible hablar de una continuidad histórica de larga duración, desde los barrios prehispánicos hasta los coloniales; ha sido posible gracias a un proceso de transformación, resignificación y reconfiguración que los propios naturales fueron capaces de crear en sus propias circunstancias y condiciones (Barabas, 2003).

La aproximación a este tema es relevante, considerando a la religiosidad popular como la forma en que la población indígena colonial adaptó el culto a los santos patronos, mediante una combinación de elementos culturales, que fueron el resultado de las complejas negociaciones, préstamos, intercambios y mezclas que han marcado la historia indígena tras la conquista. La religiosidad popular es

el telón de fondo para describir o estudiar las costumbres, festividades, ceremoniales públicos y religiosos; donde el culto a los santos cumple una función integradora para la comprensión de la población nativa.

Además, se analiza cuáles fueron los factores que permitieron que la fiesta religiosa en torno al santo patrono se arraigara en los recién congregados pueblos de indios, qué características de la fiesta y de su sentido ritual ayudaron a crear espacio de autonomía para la recreación cultural y ritual en este nuevo orden colonial; igualmente, resulta pertinente conocer cómo la fiesta fungió como un elemento de cohesión comunitaria e identidad en los pueblos de indios. En este sentido, es importante reconocer el papel creativo de los indios para poder reconfigurar su propio sistema de creencias y de prácticas religiosas, a fin de adaptarse a su nuevo entorno, analizando los factores que utilizaron para la recreación, reestructuración, fortalecimiento y/o definición de su propia identidad.

De tal forma, se hace un análisis de la fiesta desde dos perspectivas, por un lado, la fiesta como ese espacio idóneo donde es posible compartir lazos de identidad, arraigo, óptimos para expresar una religiosidad popular por parte de los naturales en los recién congregados pueblos de indios; y por el otro, como un mecanismo de control hacia la población local por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas, así como la resistencia de los naturales para evitar dicho control.

Por otra parte, la evangelización fue el proceso cultural más importante durante los primeros años del sistema colonial, posibilitando una transformación en los recién creados pueblos de indios. El culto al santo patrono y la fiesta en torno a su honor permitiría crear espacios de autonomía, donde los naturales forjarían oportunidades para expresarse de una forma original y de resistirse en un contexto de dominio colonial.

Para llevar a cabo eficientemente la implantación del sistema colonial y desarrollar un sistema efectivo para lograr la evangelización de los naturales, así como la tributación, el primer requisito a cumplir fue tener un espacio geográfico determinado para poder controlar a la población indígena, para ello fue necesario congregarse a los indios (Viquería, 1997). Originalmente, la forma en que los

naturales estaban asentados era un patrón disperso, lo que dificultaba la comunicación y el control sobre los indios que se deseaba someter. Por lo que la congregación de pueblos permitió la reorganización de la población y ayudó a que los españoles regularan la vida de los naturales y mantenerlos en “policía” ¹. Así, la conformación de los pueblos de indios coloniales implicó la adecuación de la población organizada en el marco de los pueblos prehispánicos a los lineamientos coloniales, en muchos casos fue respetada la jerarquía prehispánica así como sus asentamientos (Gerhard, 1986), por esta razón fue posible aprovechar dicha disposición; partiendo de esta base, gradualmente se fueron imponiendo las institucionales coloniales, donde fue posible ir vislumbrando las relaciones de dominio y sujeción entre españoles e indios.

De esa manera, el proyecto de agrupamiento de indios en zonas precisas terminó de conformar el espacio colonial del siglo XVI, lo que se buscaba con este proyecto era agrupar a la población indígena en nuevos centros de actividad. De este modo, se incluyeron en un solo espacio geográfico grupos antagónicos y se instauraron nuevas reglas de convivencia para lograr sus respectivos intereses. Los objetivos de este reordenamiento territorial fueron los siguientes:

- Una redefinición del ámbito espacial de los pueblos;
- La confirmación del dominio sobre los recursos básicos como el agua y la tierra;
- La reubicación de los asentamientos dispersos;
- La configuración de centros y límites más precisos dentro de los pueblos;
- El establecimiento de una jurisdicción y organización política (Bracamonte, 2003).

Esta propuesta facilitaría que los indios adoptaran el modo de vivir de los españoles, al mismo tiempo se lograría una mejor y más rápida cristianización. De tal manera, la concentración, pero sobre todo la urbanización de la población india

¹ La vida en policía o “civilizada significa los esfuerzos de la política de la Corona para lograr la reducción de los naturales a fin de facilitar la imposición del dominio español y así posibilitar una estrecha vigilancia y por lo tanto, una mejor administración política y religiosa.

facilitó la instauración de nuevas instituciones políticas y religiosas de orden hispánico que habrían de darle cierta estructura a los recién congregados pueblos de indios; “tales como las cofradías, el cabildo, la caja de comunidad, y el culto al santo patrono como fundador de dichos pueblos” (Viquería, 1997, p. 77).

Sin embargo, la tarea no fue fácil, los naturales presentaron diversas respuestas a dicho proceso, algunas de estas tuvieron que ver con la resistencia. De tal suerte que los naturales dependiendo de la situación a la que se enfrentaban habrían fingido sumisión, ignorancia o aceptación (Ruz, 2002). Por una parte, se podría aceptar públicamente una determinada práctica, pero en lo privado se seguían realizando las ceremonias en los cerros, cuevas y manantiales. “Al tiempo que se realizaba la evangelización en los Zendales, los curanderos y rezadores, podrían haber ofrecido públicamente sus servicios sin temer la persecución de los dominicos” (Viquería, 1997, p. 91).

Poco a poco se fueron generando una serie de estrategias que permitieron enseñar el nuevo credo a la población local, una de estas prácticas fue la celebración de las fiestas religiosas en honor a los santos patronos de los pueblos de indios, con el propósito de poder arraigar la religión católica a la población local. Los naturales adaptaron y adoptaron dichas fiestas a su propia religiosidad. En ese mismo sentido, destaca reconocer a la fiesta como un espacio de intereses económicos, sociales, de control y de resistencia que elaboró la población local para sobrellevar el dominio colonial.

Para ello, es necesario contextualizar a la fiesta religiosa en honor al santo patrono, en un escenario donde se presentaron dos grupos; por una parte, la población local, la cual se encontraba en una relación de colonialismo y por otra, la presencia de los frailes dominicos y demás autoridades civiles, quienes expresaron relaciones de dominación, control y explotación de unos grupos sobre otros que permitieron el arraigo y la permanencia de la fiesta. Dos visiones se encontraron frente a frente, la fiesta no sería netamente mesoamericana y tampoco peninsular, pero sí el resultado de la congruencia relativa que comparten dos visiones que se encontraron.

Entonces, los naturales necesitarían ampliar sus espacios de autonomía, los cuales tendrían cabida dentro de la fiesta en torno al santo patrono, así como en las fiestas religiosas que se celebrarían durante el año litúrgico, permitiendo recrear y crear espacios fecundos de diversiones y de rituales, a la distancia de una aparente dualidad entre la prohibición y laxitud del aparato dominante; los frailes y autoridades civiles; creando una imagen de falta de control.

De esa forma, se puede ver cómo los pueblos de indios, en contra de lo que por mucho tiempo se creyó, mostraron una dinámica social proclive a apropiarse y resignificar otras religiones, en este contexto la católica y sus rituales, en el seno de sus propias religiones politeístas. Cabe mencionar que entre los símbolos más frecuentemente adoptados, apropiados, resignificados y refuncionalizados por parte de los pueblos de indios figuran bienes materiales, la cruz, vírgenes y santos (Barabas, 2006).

Ahora bien, los conceptos que guían la presente investigación están relacionados con el arraigo y la identidad como respuesta al control que promovió el grupo dominante. En ese sentido, para entender la identidad se debe estudiar el concepto que planteó Cohen (1982) como se citó en Flores (2005), quien aseguró que “el sentimiento de pertenencia a un grupo o una comunidad es decir, “ser miembro de” es evocado constantemente por cualquier medio, como la utilización del lenguaje” (p. 45), o bien podría ser el uso de fuegos artificiales, procesiones, danzas, música y cuadros festivos circunscritos en espacios comunes, donde todo cobra sentido y significa algo para ello que no significa para los otros (Cohen, 1982).

Así, el disimulo del grupo dominado ante el poder de las autoridades civiles y eclesiásticas es un tipo de relación social, algunas de estas relaciones están llenas de falsedad, pues se exige un determinado comportamiento público a quienes están sujetos a formas sistemáticas de subordinación social. Se entiende esta relación en el sentido de que los naturales, por prudencia o por miedo, tuvieron un comportamiento público de forma adecuada a las expectativas de los españoles (Scott, 2000). De esta manera, la resistencia de los indios se presentó

públicamente utilizando los elementos de la cultura popular como lo fueron: la fiesta religiosa, aparecen así las danzas y los bailes en los atrios de las iglesias, los festejos con velas, las comidas, las bebidas embriagantes, la música de las chirimías;

Así como los tianguis dominicales que se convirtieron en las verdaderas fiestas más que las solemnidades guardadas al interior de la iglesia y las máscaras e insignias en las danzas y los cantares que les recuerdan a los indios su antiguo pasado. (Concilios provinciales, primero y segundo, 1768: 70, 82-84, 140 y 144-147 como se citó en Enríquez-Sánchez, 2015, p. 93)

Otro de los conceptos que es pertinente discutir se encuentra relacionado con la autonomía religiosa y los actos de resistencia. Ruz (1992a), en “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, distinguió tres rostros diferentes dentro de la resistencia; “el rostro cotidiano”, el “rostro aguerrido” y el “rostro sagrado”, hizo referencia a la importancia de las fuentes etnohistóricas como fieles testimonios de la etnorresistencia² y señaló que esto es posible encontrarlo en los testimonios de cómo los mayas, igual que otros grupos indígenas, enfrentaron con diferentes estrategias la conquista; donde quedó en evidencia su valor, tenacidad e inteligencia.

Aunado a la resistencia, los grupos subordinados tenían que encontrar maneras de transmitir su mensaje manteniéndose dentro de los límites de la ley. Para ello, hicieron uso tanto de técnicas que ocultaban el mensaje, como disfrazar al mensajero (Scott, 2000). Ahora, se entiende la resistencia como la respuesta del grupo dominado al dominador, para lo cual, el grupo dominado utiliza el “discurso oculto” que representa una crítica al poder. Es allí donde se da la resistencia a la dominación y es por medio de este discurso que ellos hacen política (Scott, 2000).

² Etnorresistencia, es la desesperada lucha de un pueblo para no ser absorbido por sus dominadores. A pesar de más de cinco siglos de dominación y sujeción política, económica y cultural, los grupos indígenas aún suman millones, lo que comprueba su capacidad de resistencia. Resistieron guerras de exterminio, enfermedades, hambres y plagas de toda naturaleza, compulsiones económicas y ecológicas, y la imposición coercitiva de una religión extraña que, a nivel social se manifestaba como la obligación de aceptar la dominación. (Bartolomé & Barabas, 1981, p. 9)

De igual modo, la fiesta es uno de los conceptos más importantes a revisar, considerándola como una expresión simbólica de la vida social de una comunidad (Checa, Casado, & García, 2003). La fiesta, en términos antropológicos, se define como “la vivencia ritual y grupal con fines trascendentales, generalmente con un trasfondo lúdico-religioso y un acento sagrado” (Eliade, 1982, p. 21). La fiesta está integrada por cinco dimensiones (Moreno, 1987), y estas son: simbólica, sociopolítica, económica, estética y ritual; la característica más importante y específica de la fiesta es la “simbólica”. En ese orden de ideas, esta cualidad se encuentra presente en todo fenómeno festivo, pues lo que hace es definir y reproducir simbólicamente la identidad de una colectividad o grupo social. Toda fiesta supone y reproduce, o incluso, crea una unidad social diferenciada que a través de la fiesta se afirma como grupo o comunidad.

Vale señalar que el análisis de las fiestas religiosas en honor al santo patrono ha sido abordado por la antropología y la historiografía según regiones y épocas, por lo que existe una amplia bibliografía. Para la antropología, el estudio de las fiestas ha sido un tema que ha tocado aspectos como el parentesco y la organización familiar, las jerarquías cívico-religiosas, brujería y chamanismo, la relación de los ciclos agrícolas y los ciclos rituales, además de hacer una recopilación de oraciones, rituales, cantos religiosos, leyendas, cuentos y mitos que han sobrevivido en las comunidades a través del tiempo.

Algunos de estos ejemplos se encuentran en los siguientes trabajos: “Juan Pérez Jolote” y “Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas” de Ricardo Pozas; “Los hombres verdaderos” de Carlo Antonio Castró; y “Los Peligros del alma” de Calixta Guiteras. Ellos han retratado la vida cotidiana, además de presentar la cosmovisión indígena tzotzil en comunidades como San Pablo Pantelhó, San Pedro Chenalhó, San Juan Chamula y San Andrés Larráinzar (Pozas, 1997; Pozas, 1948; Castro, 1959; Guiteras, 1965).

Otro trabajo que han enriquecido la tradición etnográfica³ en Chiapas es la “Etnografía Tzeltal de Chiapas” de Villa (1990), donde el autor retrató amplia y nutridamente los modos de vida de un grupo de lengua tzeltal y en un apartado de la etnografía hizo referencia a los gastos y responsabilidades originados por las fiestas patronales, así como de los cargos que son ocupados y de los compromisos que los individuos adquieren para la organización de dichas festividades. Otra etnografía que estudió el área tzeltal es la de June Nash, quien mostró la correspondencia entre la vida cívica y la vida religiosa en Amatenango del Valle, Chiapas (Nash, 1975).

Por otra parte, Marion (1994) en su trabajo describió un repertorio de las fiestas en los pueblos indígenas, para estudiarlo reconstruyó el sistema de referentes simbólicos de las fiestas, tal como se perciben en los distintos tipos de ceremonias de un número importante de comunidades en el área maya, ella partió de un estudio de caso. Además, retrató las festividades de origen hispano y estudió las diversas prácticas y elementos rituales que fueron adoptados, asimilados y reestructurados a lo largo de cinco siglos de cristianización, los cuáles al ser repensados y adaptados, conformaron un nuevo espacio para la expresión del misticismo nativo. La cruz jugó un papel preponderante, así los mayas al adoptar a los santos –entre otras aportaciones de los frailes- fueron sujetos a procesos de reestructuración interna y pasaron a ocupar un lugar importante dentro del sistema simbólico indígena (Marion, 1994).

³ A partir de los años cincuenta del siglo XX, a través del apoyo de Guiteras (1965) realizó una interesante investigación sobre la vida de un hombre en una población tzotzil. El libro se llamó: Los peligros del alma, visión del mundo de un tzotzil, se trata de recoger la visión que se tiene sobre el mundo, a través de un único informante, y fue a través de Manuel Arias Sojo, que es posible conocer este mundo, desde sus entrañas, Guiteras Holmes, Calixta, Los peligros del....

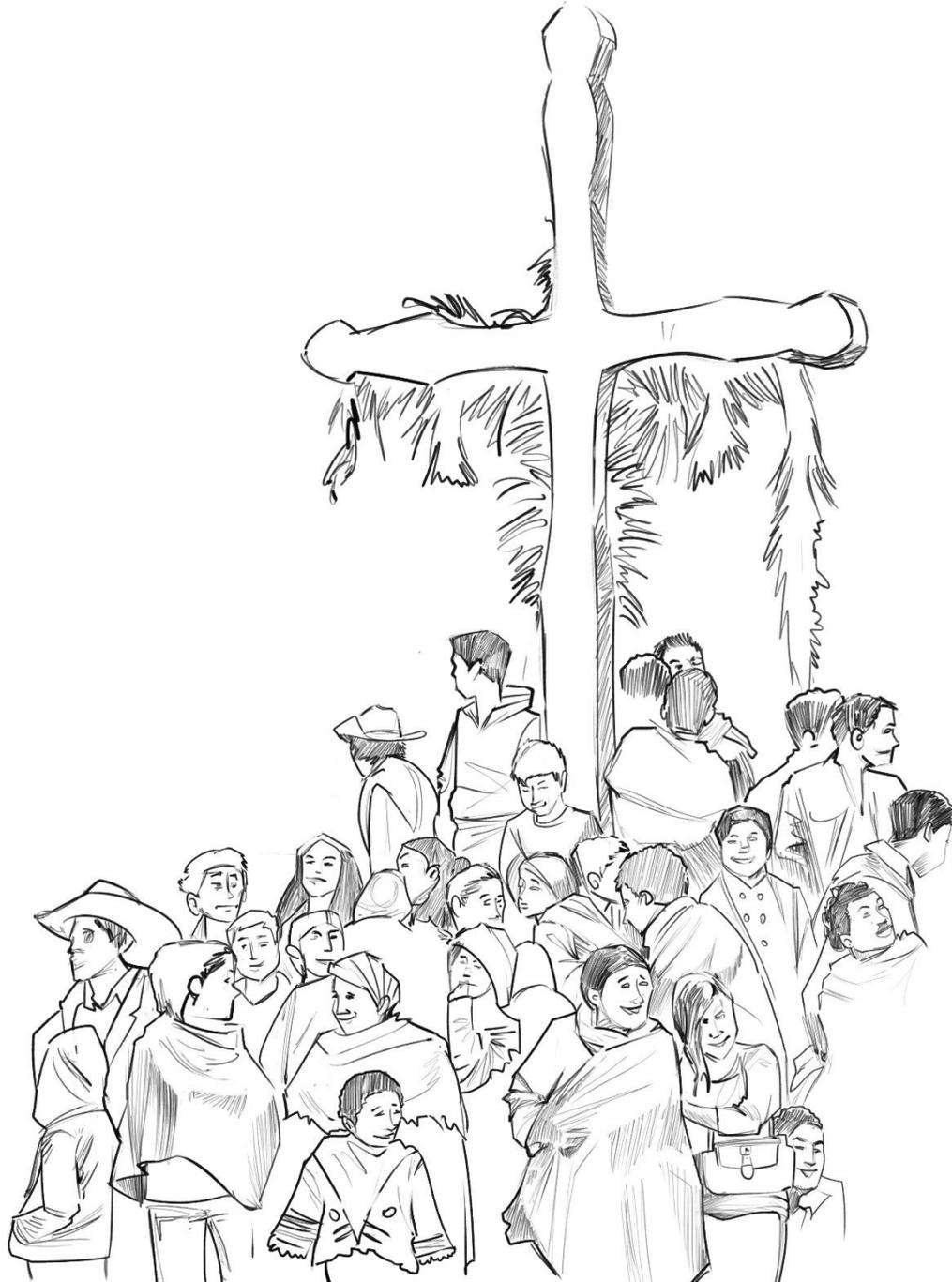


Figura 1. Fiesta de San Ildefonso en Tenejapa

Fuente: colección de la autora

Otros autores revisaron la importancia de la región además del proceso de evangelización en el área y del estudio de los aspectos económicos, sociales y estructurales de la vida colonial en la Alcaldía Mayor de Chiapa, como Juan Pedro

Viqueira, cuyas aportaciones sobre los indios rebeldes e idólatras (Viqueira, 1997a; Viqueira & Ruz, 1995; Viqueira, 1997b; Viqueira, 2002), así como su interesante ensayo sobre el catolicismo y la extirpación de las idolatrías, permitieron abrir una discusión sobre la falta de efectividad en las estrategias de evangelización en la Alcaldía Mayor de Chiapa. Además de la rica producción de Mario Humberto Ruz sobre los tojolabales en Copanahuastla y el sur de Comitán, donde el autor sometió un diccionario colonial a un riguroso y creativo análisis etnológico para rescatar de esta manera la forma de pensar, sentir y actuar de los indios en el momento de la conquista (Ruz, 1985; Ruz, 1989a). Es de sumo interés la obra de Jan de Vos, y a través de esta conocer el programa misionero perpetrado en la Selva Lacandona y las conquistas de Chiapas y del Sumidero (De Vos, 1988; De Vos, 1997; De Vos, 1992).

También, otros autores como Favre (1973), Bricker (1989), Wasserstrom (1992) y Megged (2008) estudiaron desde diferentes perspectivas la religiosidad en los pueblos originarios, así como el proceso del cambio religioso que fue experimentado durante los primeros años de la colonización española entre los siglos XVI y XVII. Por su parte, Dolores Aramoni (Aramoni, 1994; Aramoni, 1995; Aramoni, 1998) en su estudio sobre las cofradías⁴ zoques, refirió la importancia de las tres devociones: la eucaristía, la cruz y la virgen. Mediante el estudio de las cofradías se infiere que estas permitían la evangelización y la consolidación de los valores cristianos entre los indios, como por ejemplo: fomentar la comunicación, promover la asistencia a misa, así como estimular la buena conducta de los feligreses (Aramoni, 1998). El estudio de las cofradías y su injerencia en la posibilidad de obtener recursos, al igual que en apoyar económicamente a sus miembros, y en organizar las fiestas tradicionales posibilita un acercamiento al tema de estudio, desde las instituciones coloniales.

⁴ La cofradía es un mecanismo de poder entre los indígenas y los “otros”, sean estos españoles, criollos o ladinos. Así, las cofradías indígenas fueron introducidas a Chiapas por los religiosos dominicos como instrumento de la evangelización y para reorganizar la vida religiosa de los pueblos (Palomo, 2009).

En otras regiones de estudio, como la Nueva España, Gonzalbo (1993) en su trabajo sobre las fiestas, reforzó la idea de que esta es un eficaz medio de control y ocasionalmente, el detonador del descontento popular, la oportunidad de romper con el rigor y de infringir las normas. En el mismo ámbito novohispano, para María Dolores Bravo, la conciencia de la fiesta es “como un ritual compartido por la gran masa social y los estatutos del poder,” (Bravo, 2005 como se citó en Isabel, 2012, párr. 3) y en los trabajos de Josef Pieper⁵ se consideró a la fiesta como una fisura del ritmo ordinario, es decir, un tiempo de excepción en la vida cotidiana.

El estudio de la cofradía incluye varias áreas de interés que van desde la económica, la política, el prestigio, el poder, la religiosidad popular, el control, la jerarquía –entre otras-. Con el propósito de tener un mejor acercamiento al tema, haremos referencia a diversos trabajos. En este sentido, es necesario destacar los estudios pioneros de Frank Cancian (1965, 1967) quien profundiza en conocer los tipos de jerarquía, el modo de acceso al sistema de cargos, así como la relación entre el individuo y la jerarquía. Por su parte, Manning Nash (1970) plantea que el sistema de cargos es el elemento principal de la vida política de las comunidades indias, expresado en una jerarquía civil y religiosa. Pedro Carrasco (1979,1990) comenta que uno de los rasgos fundamentales de las comunidades tradicionales de indios de Mesoamérica es la jerarquía cívico-religiosa que combina la mayor parte de los cargos civiles y ceremoniales de la organización de la ciudad en una única escala de cargos anuales, en tanto todos los hombres de la comunidad tienen que participar en ella y todos tienen la oportunidad de ascender a los escalones superiores y alcanzar el status de ancianos. Este sistema está íntimamente vinculado a todos los aspectos importantes de la estructura social de la comunidad. Por su parte, Chance y Taylor (1987) estudian el sistema de cargos civiles y argumentan que aun cuando hubo un gran desarrollo de éstos durante la Colonia, la orden cívico-religiosa constituyó un fenómeno posterior.

⁵ Josef Pieper (1904-1997) fue uno de los filósofos más leídos del siglo XX “por su acierto en tratar temas del mayor interés con atractiva profundidad” (RIALP Ediciones, s.f., párr. 5). Fue Catedrático de Antropología Filosófica en la Universidad de Münster (Pieper, 2006).

Es importante reconocer los aspectos políticos y de prestigio relacionados con la presencia de las cofradías en los pueblos de indios; así como la organización de la fiesta y cómo ésta se relacionó con un importante gasto económico. Así, la mayor parte de las manifestaciones relacionadas con la fiesta se relacionaron un sustrato económico, como lo menciona Asunción Lavrin (1985) “economía espiritual”, haciendo referencia que la mayor parte los recursos obtenidos a través de las cofradías se destinaba a atender fines materiales y en menor medida a los espirituales. Así, en los pueblos de indios, las cofradías llegaban a contralar la mayor parte de la riqueza existente.

En este sentido existe una relación muy importante entre la búsqueda de la espiritualidad a través de la materialidad, para explicar tal relación contamos con los trabajos de: Alicia Bazarte (1989, 2001), Danièle Dehouve (1988, 1993, 2002, 2003), María del Pilar Martínez López (1998), Gisela Von Wobeser (1994, 1998) y Murdo MacLeod (1983), -entre otros-, quienes han estudiado el papel de las cofradías y su relación con la importancia de su papel económico en los pueblos de indios en torno al crédito, la deuda y el empobrecimiento de los deudores. Al respecto, no hay duda de que existe una relación íntima entre la espiritualidad de una comunidad y la forma de hacer efectiva esa espiritualidad en la vida cotidiana, espacio ambiguo entre la espiritualidad y la materialidad.

Así como se han estudiado aspectos religiosos, simbólicos, económicos, políticos y morales de las cofradías. Es necesario revisar la historiografía de este tema en otras regiones geográficas. En Michoacán destaca el trabajo de Dagman Bechtloff (1996), quien se interesa por conocer las esferas de acción económica, política y administrativas de las cofradías en la región, mientras que en Oaxaca los trabajos de Marcelo Carmagnani (1988), él busca esclarecer cómo los grupos étnicos de la región lograron hacer compatible la dominación colonial y neocolonial con la voluntad de seguir siendo ellos mismos. En los pueblos de la Huasteca; Sergio Eduardo Carrera Quezada (2007) y Clemente Cruz Peralta (2007), aportan nuevas interpretaciones a un área que había sido poco estudiada; destacando como la cofradía fue adoptada por la población como un elemento integrador y de convivencia. Proporcionando elementos vitales para la comprensión de esta

institución en la vida comunitaria en los pueblos de indios, así como su continuidad a lo largo de la historia, ayudando a mantener las estructuras tradicionales.

En el área de Yucatán, Nancy Farris (1992), menciona que la cofradía es “una de las adaptaciones más brillantes del pueblo maya a la adversidad colonial”, Gabriela Solís Robleda (2003) hace énfasis en la importancia de las cofradías indígenas como empresas corporativas, mismas que tendrán diversas funciones entre las que destacan la búsqueda del bien común y asegurar la supervivencia de la comunidad. En tanto Robert Patch (1993) se interesa por conocer la jerarquización y estratificación social al interior de la sociedad maya.

En otras regiones tenemos los aportes de Bernardo García Martínez (1987) en el caso de los pueblos de la Sierra de Puebla, y Danièle Dehouve (2002, 2003) estudia el área de Tlapa en Guerrero, Emma Pérez-Rocha (1978) estudia la villa de Tacuba, quien hace un interesante análisis de cómo las cofradías podían mantener las fiestas religiosas gracias a las ganancias económicas que obtenían de los cultivos de maguey y nopal, o bien rentando las tierras a cambio de dinero en efectivo, para sufragar los gastos derivados de las fiestas.

Todos los trabajos mencionados han permitido conocer desde diferentes perspectivas el proceso de evangelización en el área de estudio, así como las estrategias que se llevaron a cabo para lograr tal fin, encontrando éxitos y fracasos. Sin lugar a dudas, la incorporación de las instituciones coloniales en los recién congregados pueblos de indios, y la presencia de la cofradía en estos permitió que los naturales la adoptaran y adaptaran a su vida cotidiana, siendo la organización de la fiesta en honor al santo patrono uno de los elementos que ayudaron a que la población local se expresara en diferentes ámbitos.

De tal modo, el análisis de la fiesta religiosa patronal en los pueblos de indios muestra cómo esta fue un elemento que permitió a los naturales expresar su autonomía y también su identidad. Cada pueblo al ser congregado se le asignaba la devoción a un santo patrono, quien se convertía en su protector en diferentes momentos cruciales en la vida cotidiana. Se evidencia cómo las identidades se fueron construyendo, refuncionalizando y creando otras nuevas, mediante un

proceso de expresión dinámico e interactivo. Los frailes dominicos mostraron las formas católicas, pero los naturales las revistieron con su propio tono.

Así, la fiesta religiosa en los pueblos de indios se apropió de otros espacios que involucraron cuestiones económicas, de prestigio, control, resistencia, lúdicas, demostrando una gran gama de gestos cotidianos a la sombra de las autoridades eclesiásticas y civiles, las cuales en un principio mostraron interés por promoverlas, viéndolas como la estrategia ideal para lograr una efectiva evangelización. No obstante, dichas autoridades demostraron una doble actitud; por una parte, favorecieron la toleración a las fiestas, permitiendo que en estas pervivieran las “gentilidades”, y por otra, pasados los años y a dos siglos de iniciado el proceso de evangelización se dio la prohibición de las fiestas.

De acuerdo con lo anterior, se puede ver un mundo de dualidades donde hay presencias y ausencias, por parte de las autoridades civiles y religiosas para controlar la administración de los pueblos de indios y de las relaciones que se ejercieron para dominar las fiestas religiosas al interior de estos. Aun cuando el estudio de la cofradía ha sido fértil en diferentes áreas donde se han explicado sus aspectos religiosos, simbólicos, económicos, políticos y morales. En este trabajo se pretende enfatizar particularmente en la fiesta como el hilo conductor para entretejer una serie de relaciones que esta destacó y gracias a esta aproximación se pueden entender sus implicaciones sociales, lúdicas y económicas.

De la misma forma, la contribución de la presente tesis es aportar elementos para comprender la religiosidad de los naturales; por medio de sus prácticas sociales entre las que incluían los bailes, la música, el uso de máscaras, así como los espacios de autonomía que desarrollaron al adoptar y adaptar las fiestas religiosas a sus propios términos, lejos del interés de la liturgia católica, creando un universo festivo de largo aliento; esto para una comprensión de la historia de los pueblos de indios en el área de los Zendales.

Si bien la fiesta en torno al santo patrono presentó rasgos sociales y religiosos localizados también en las formaciones sociales prehispánicas, al mismo tiempo aseguró los intereses de los colonizadores europeos. Nuestro interés es mostrar

esta aparente paradoja, la fiesta pudo ser utilizada como un vínculo con el pasado y abrió perspectivas de sobrevivencia en el futuro de los pueblos de indios. Resultaría así un instrumento ambiguo y contradictorio, en el que se dio cabida a los dioses prehispánicos y a los dioses cristianos, y que, por otros lados, permitió buscar la estabilidad y la seguridad de la época anterior, así como la adaptación o el equilibrio con las formas impuestas por el régimen colonial. Si bien hay ambivalencia y antinomias, nuestro propósito es dilucidarlas y explicarlas.

La presente tesis abarca los primeros años de la evangelización, donde los dominicos jugaron un papel preponderante, no solo en la congregación de los indios en lugares estratégicos, sino en llevar a cabo medidas para lograr con éxito tal meta. La congregación de los pueblos fue una tarea primordial. Una de las medidas fue la incorporación de las fiestas patronales, otorgándole a cada pueblo un santo para su veneración y protección tutelar.

Cabe señalar que la construcción de conventos e iglesias se llevó a cabo entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del XVII. Esta aproximación estudia hasta el año 1712 ya que en este momento se dio la rebelión de los indios en Cancuc y se considera que este hecho sería un buen corte en el tiempo para estudiar las fiestas, dado que este movimiento significó una reconfiguración de las diferentes formas de organización, tanto políticas como religiosas y fue a partir de esta rebelión que se instauraron dos fiestas para la región; la fiesta en honor a las vírgenes del Rosario y de la Caridad.

De esta manera, la investigación busca comprender el contexto socio-cultural, por medio del cual, la fiesta en honor al santo patrono llegó a insertarse en la vida cotidiana de los indios, se plantean cuáles fueron los resortes decisivos que contribuyeron a su configuración y al mantenimiento de una suerte de “núcleo duro” festivo de larga duración, el cual abarcó desde la congregación de los pueblos, durante la colonia y aún después.

Igualmente, vale aclarar que son cinco los capítulos que integran esta tesis y el orden que se sigue es temático, aunque también es posible reconocer una

secuencia cronológica que permite identificar los cambios y continuidades que fueron producidos a lo largo del tiempo.

En el primer capítulo se analizan las estrategias que se llevaron a cabo para lograr la evangelización en el área de estudio: los Zendales, con el propósito de conocer qué buscaban los frailes dominicos y cómo se organizaron para lograr su propósito. La evangelización de los indios de esta provincia se inició en 1545 con la llegada de fray Bartolomé de Las Casas y de los 22 dominicos que venían con él desde España. Durante los siguientes 150 años, los dominicos se dedicarían a fortalecer su presencia en la región.⁶

En el segundo capítulo se revisan algunas de las características de la colonización haciendo énfasis en los desafíos de la zona, por ejemplo: su compleja geografía, la diversidad de lenguas que se hablaban, así como los pocos frailes que había para atender el área, además de las características generales de las instituciones coloniales que se implantaron en el seno de los pueblos de indios. Durante los años 1585 a 1664, los indios habían sido congregados en pueblos y se les había dotado de tierra, de cabildos, iglesia, santos patronos y de algunas cofradías. También interesa conocer cómo a partir de la congregación de los pueblos fue posible hacer una relación simbólica entre el dios tutelar del *calpulli* con el santo patrono, y cómo este último fue uno de los elementos integradores entre las formas de organización prehispánicas y los nuevos asentamientos impulsados por los frailes dominicos.

Igualmente, el área de estudio, la provincia de los Zendales⁷ en la Alcaldía Mayor de Chiapa permite entender la relación entre la región limítrofe con la selva lacandona, la cual se caracterizó porque los hablantes tenían como lengua tzeltal aunque en algunos de los pueblos de la región también se habla chol. Se trata de

⁶ “Los agustinos entregaron a los franciscanos y seculares cuatro regiones; el Soconusco, el Valle de Huitiupán y Simojovel, los Valles de Jiquipilas, y las Montañas Choles junto con las Llanuras de Palenque” (Viqueira, 2002, p. 184).

⁷ Los pueblos actuales de esta provincia son: Oxchuc, Chanal, Tenango, Tenejapa, Cancuc, Sibacá, Guaquitepec, Bachajón, Petalcingo, San Jerónimo T’ulija, Amatenango del Valle, Aguacatenango, Socoltenango. Cada uno de estos poblados posee sus propias fiestas en honor a su santo patrono, trajes, así como sus variaciones dialectales y formas de gobierno.

una región que ha mantenido un alto índice de población indígena y con una ferviente tradición por organizar y celebrar las fiestas religiosas en torno a su santo patrono. Aunque estas características no son privativas de esta área, la documentación permite caracterizar a la región y conocer algunas de sus particularidades.

En el tercer apartado se busca comprender la parte lúdica de la fiesta, y el amplio universo festivo fecundo en rituales; algunos aspectos que integran a la fiesta son: los fuegos de artificio, las procesiones, las danzas “exóticas”, la música y el ánimo festivo donde los naturales utilizaban diversas estrategias para mantener vivas sus gentilidades al margen de la ortodoxia de la iglesia; se evidencia la laxitud del aparato eclesiástico, pero también su dualidad al prohibir las fiestas. Se pretende entender el punto de equilibrio en la negociación entre la prohibición de la fiesta por parte de las autoridades civiles y religiosas, y el deseo de los naturales por conservar esta tradición viva. Se puede observar cómo aun transcurridos más de 200 años desde el inicio de la colonización, los naturales siguen practicando sus “idolatrías”. Se revisa cuán superficial era la idea del cristianismo en los pueblos de indios, aun pasadas décadas de iniciada la evangelización en la provincia de los Zendales.

En el cuarto capítulo se estudian aspectos de la fiesta y de la economía que esta generaba en los pueblos de indios; los gastos que esta requería, los mecanismos de financiamiento para que los naturales pudieran participar en su organización y las obligaciones y responsabilidades que adquirirían al ser los mayordomos de la fiesta.

Por último, se pretende rescatar cómo dos imágenes marianas de la región de los Zendales, las vírgenes del Rosario y de la Caridad son apropiadas por los naturales. De manera que estos últimos se apropiaron de los elementos extranjeros. Se entiende cómo los símbolos más frecuentemente adoptados, apropiados, resignificados y refuncionalizados entre los pueblos de indios fueron las vírgenes y los santos, con el objetivo de expresar sus propias necesidades y entender su dinámica dentro de las relaciones de poder e identidad.

Para ello, las fuentes documentales jugaron un papel determinante en la realización de esta investigación, a través de su análisis fue posible comprender la importancia de la fiesta y su presencia en el área de los Zendales en un marco de larga duración. Los documentos revisados parten de tres archivos, Archivo Histórico Diocesano en San Cristóbal de las Casas, Archivo General de Indias (AG) en Sevilla, España y Archivo General de Centroamérica, en la Ciudad de Guatemala. El análisis de la documentación abarcó diferentes áreas de interés entre las que se incluían aspectos económicos, lúdicos, políticos y en una gran medida, aquellos aspectos relacionados con la prohibición de la fiesta. Para resolver y entender la importancia de la fiesta y su relación con la economía, los libros de cofradías fueron muy importantes, no solo por el resumen de los gastos y de las fiestas que se celebraban por pueblo, sino por la gama de gastos asociados a estas.

Además de la importancia en los cargos cívico-religiosos como mayordomos, quienes se encargaron del funcionamiento y gestión de la cofradía y los alféreces y capitanes, quienes se encargaron de la organización de las fiestas en honor a los santos patronos –entre otras- y de la devoción a los santos titulares. Esto permitió poner a la fiesta en un contexto local y luego regional, con el fin de entender la dinámica económica que se gestaba a través de esta. Se revisaron aquellos apartados de los libros de cofradías en los que se encontraban temas relacionados con el crédito, la deuda, el préstamo de dinero, con el propósito de ahondar en la organización y realización de la fiesta en los pueblos de indios.

Para realizar esta investigación se inició con revisar la recopilación y microfilmación de los legajos que hizo Jan de Vos en *los Documentos relativos a la Historia Colonial de Chiapas en el Archivo General de Indias*, y que publicó en 2005. En estos documentos se encuentra una diversidad de datos sobre la provincia de los Zendales desde 1577 como fecha más temprana hasta 1719 como la fecha más tardía. En estos documentos se hallan las visitas de autoridades españolas a la región como los alcaldes mayores y sus tenientes, oidores y obispos. En este sentido, una de las visitas más comentadas y ricas en cuanto a datos y detalles para el área fue la de Joseph de Scals realizada en

1690, en ella se encuentra información sobre cómo se llevaban a cabo las fiestas, en qué consistían, así como los organizadores y el interés de la población por participar en estas.

Otro aspecto relevante de este extenso documento es la necesidad expresa por prohibir las fiestas y reducir el área de influencia de las cofradías. De inmediato se hizo evidente que si bien las fiestas no serían el tema principal a tratar en los documentos, sí estarían presentes en muchos de estos, donde aparecía el entusiasmo, por parte de autoridades civiles y eclesiásticas por erradicarlas o al menos, reducir el ámbito de su influencia sobre la población local.

De esa forma, conocer la correspondencia y las acciones que llevaron a cabo los obispos de la Alcaldía Mayor de Chiapa permitió comprender el interés que estos tenían sobre ciertos temas y las acciones que llevaron a cabo para erradicar la influencia de las fiestas entre los nativos, por ejemplo, temas de idolatría o de resistencia relacionadas con las fiestas religiosas en honor a su santo patrono. En específico se hizo énfasis en aquellos obispos que fueron activos en la toma de decisiones y que marcaron una diferencia en la región como Bartolomé de las Casas (1545-1550), Pedro de Feria (1575-1588), Marco Bravo de la Serna (1676-1680) y Francisco Núñez de la Vega (1684-1706).

Por otra parte, el papel de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas en relación a la tolerancia, prohibición o bien aceptación de las fiestas, se encontró en las visitas de los oidores y de los obispos a los pueblos, así como las noticias dadas por los diferentes alcaldes mayores de Chiapa al presidente de la Audiencia de Guatemala. Este último caso, fue el relacionado con la rebelión de los Zendales, dicha rebelión produjo una gran cantidad de documentación al respecto, la cual permitió conocer los problemas en los que estaban sumergidos los indios, así como el culto dirigido a la virgen del Rosario y de la Caridad, y sus posteriores fiestas permitieron que la población sintiera cierta protección con relación al control en el cual se encontraban.

Si bien no se puede identificar un solo tipo de documento en particular para conocer la importancia que guardaron las fiestas religiosas en honor al santo

patrono durante los primeros años de la colonia en los pueblos de indios, se pudo establecer que este tema aparecía tangencialmente en una serie de problemáticas dentro de la administración colonial. En ocasión, la información era muy poca y a veces meramente enunciativa, mientras que en otras el detalle, sobre todo el tema de la prohibición de la fiesta se comenta con gran amplitud. Esto se constató particularmente en la correspondencia y escritos del obispo Francisco Núñez de la Vega (1684-1706), el cual se interesó por dictar las bases de la administración eclesiástica, así como por enfocar sus esfuerzos en reducir los espacios de autonomía de los naturales, con el objetivo de erradicar las fiestas, sus prácticas idolátricas y los gastos superfluos, los cuales se llevaban a cabo, generalmente, en las fiestas religiosas.

De ese modo, gracias al estudio de diferentes acervos documentales fue posible adentrarse en la cotidianidad de los pueblos de indios y entender a través del estudio de la fiesta religiosa en honor al santo patrono, aspectos de su dinámica social, cultural, religiosa, política y económica.

Capítulo 1. La evangelización en el área de los Zendales

El propósito de este capítulo es presentar las características más relevantes de la evangelización en el área de los Zendales, a fin de conocer cuáles fueron los factores que permitieron la adopción y adaptación de las fiestas en el calendario ritual en los recién congregados pueblos de indios. Se centra en los primeros años de la evangelización⁸, dado que durante este periodo se sentaron las bases que dieron origen al culto al santo patrono y por ende, a la fiesta en torno a su honor como aspectos relevantes durante la conformación del espacio geográfico. Ante este precedente, se busca conocer hasta qué punto los frailes dominicos lograron su principal tarea: la evangelización de los indios, la extirpación de las idolatrías y por lo tanto, la conquista espiritual de los naturales.

Para ello, se enfatiza en conocer cuál fue el papel de los dominicos en la Alcaldía Mayor de Chiapa y sus alcances, para después concentrarse en tres estrategias que llevaron a cabo para lograr la evangelización del área; la primera fue el reordenamiento territorial y la fundación de pueblos de indios, la segunda fue la construcción de las primeras iglesias y la arquitectura colonial y finalmente se pretende estudiar la importancia de las fiestas de guardar, como precepto en la evangelización de la Alcaldía Mayor de Chiapa, con el propósito de conocer cómo estos factores permitieron el arraigo de las fiestas religiosas en los pueblos de indios.

Los dominicos

La Alcaldía Mayor de Chiapa⁹ fue creada en el siglo XVI por los españoles, desde su llegada, los conquistadores se esforzaron por distinguir en el territorio

⁸ Las principales fuentes sobre los primeros años de la evangelización en Chiapas son: De Remesal y Sáenz (1988) Ximénez (1999).

⁹ El nombre oficial para esta región era Alcaldía Mayor de Chiapa. En la mayoría de los documentos la vamos a encontrar con esta referencia, aunque esporádicamente se usa las Chiapas, en plural. Este uso poco común se debe a la existencia de dos ciudades con el mismo nombre: una, Chiapa de indios o Chiapa de la Real Corona (actualmente Chiapa de Corzo) y por el otro lado, estaba la capital de la alcaldía, Ciudad Real (actualmente San Cristóbal de las Casas) la cual era conocida también con el nombre de Chiapa de los Españoles. Nosotros, nos referiremos al

diversas “provincias” o “partidos”, con el objetivo de tener un mayor control del área. En algunas ocasiones, estas “provincias” eran nombradas con una palabra en náhuatl, pero en la mayoría de los casos se buscaba darles una identidad, considerando la diversidad lingüística que prevalecía en cada una de estas. Por tal motivo, en las descripciones generales de la alcaldía mayor y en los informes destinados al rey, la región se dividía en cuatro provincias: los Zoques, los Chiapanecas, los Quelenes cuya lengua era el tzotzil y los Zendale, que como su nombre lo indica, la lengua nativa era el tzeltal o zendal (Viquería, 1997c).

La provincia de los Zendale,¹⁰ a pesar de su nombre no estaba formada exclusivamente por poblados tzeltales. En el caso de Huixtán se hablaba tzotzil y formaba parte de esta provincia, quizás por su ubicación geográfica, la cual formaba una cuña en la región de habla tzeltal, o probablemente porque los pueblos que tenía sujetos antes de la llegada de los españoles eran tal vez tzeltales y no se les quiso separar de ellos. La heterogeneidad lingüística de la provincia aumentó más cuando fueron agregados a ésta los indios choles, quienes fueron asentados por los españoles a la orilla de la selva en el año de 1560. (Viquería, 1997c, p. 67)

Entonces, para comprender la historia colonial de la Alcaldía Mayor de Chiapa es necesario adentrarse en la forma de organización y de acción de los padres dominicos, quienes desempeñaron un papel hegemónico en las tareas de evangelización y fundación de pueblos, por lo que ellos emprendieron una de las tareas más arduas y al mismo tiempo más ambiciosas, al pretender dominar un área tan vasta como diversa con particulares culturales y lingüísticas únicas. Como se mencionó, fue en el año de 1545 cuando los dominicos llegaron a la región acompañando a fray Bartolomé de las Casas, quien había sido designado obispo de la diócesis de Chiapas y del Soconusco. En realidad, la praxis evangelizadora se inició tardíamente en Chiapas 21 años después, acompañada

término en singular, por ser esta forma la que encontramos en los documentos del siglo XVI, XVII y XVIII, temporalidad que estudiaremos (De Vos, 1983).

¹⁰ Ver Mapa 1.

de las prácticas propositivas y pacíficas que el propio Bartolomé de las Casas había diseñado de antemano.¹¹

Fue a partir de la segunda mitad del siglo XVI cuando fueron embarcados desde España un poco más de 300 dominicos a lo largo de 18 expediciones, cuyos destinos eran Chiapas y Centroamérica, quienes llegaron a ejercer un control muy importante en la administración de la región. La expedición más numerosa en este periodo fue la que se organizó en 1544 con un total de 47 religiosos, empero, no todos llegarían a su destino. El período más exitoso de envío de dominicos al área fue de 1550 a 1555, cuando se embarcaron expediciones consecutivas cada año, haciéndose menos constantes en los años posteriores.

La distribución de cada una de estas expediciones¹², así como las fechas en las que estas se realizaron se exponen a continuación:

Tabla 1. *Expediciones dominicas a Chiapas y Centroamérica en el siglo XVI*

EXPEDICIÓN	AÑO	No. de frailes
1	1543	6
2	1544	47
3	1550	3
4	1551	2
5	1552	6
6	1553	17
7	1555	28
8	1559	28
9	1561	13
10	1561	4
11	1564	11

¹¹ Antes de la llegada de fray Bartolomé de las Casas ya se habían dados otros dos nombramientos para la diócesis de Chiapas y el Soconusco, ver Cuadro 1 con los nombramientos episcopales para la diócesis y los obispos que ostentaron tal cargo de 1539 a 1682 (Ruz, 1989a).

¹² Este tema ha sido abordado ampliamente por: Ciudad, Los dominicos un grupo de poder en Chiapas y Guatemala: siglos XVI y XVII, Borges, El envío de misioneros a América durante la época española, Ariza, Misioneros dominicos en España en América y Filipinas en el siglo XVI, Castro y Sanles, "Aviamiento y catálogo de misioneros a Indias y Filipinas en el siglo XVI según la Casa de Contratación (Expediente de Dominicos)", Barrado y Hernández. "Misioneros dominicos extremeños en América y Filipinas", Cebrian, "Referencias dominicanas en los cedularios del Archivo General de Indias (Siglo XVI): Expediciones y viajes", Macías, "Procedencia conventual y regional del aporte de la Orden de los Predicadores a Indias", Reyes, "Expediciones y viajes de dominicos en los cedularios del Archivo General de Indias". (Ovando, 2008, p. 31)

12	1569	5
13	1574	28
14	1574	12
15	1577	23
16	1585	24
17	1592	27
18	1597	30
TOTAL		314

Fuente: (Ovando, 2008)

El grupo de misioneros que llegó a la Alcaldía Mayor de Chiapa corresponde a la segunda expedición, ésta se encontraba liderada por fray Bartolomé de las Casas, este precedente es importante porque es a partir con De las Casas, que se instaura en la región un periodo de 68 años de “dominicanidad”, dado que todos sus sucesores pertenecerán a esta orden (Aubry, 1988, p. 5).

Demográficamente hablando, la población de la Alcaldía Mayor de Chiapa, como la de otras regiones en la Nueva España se había reducido notablemente durante los primeros años de la colonización, debido a las propias consecuencias de la conquista y la colonización, lo que significó que los naturales sufrieran de enfermedades, epidemias y malos tratos. Por otra parte, dado el poco interés económico que había sobre el área propició que esta zona atrajera un reducido número de emigrantes de la Península Ibérica durante todo el período colonial, por lo que la proporción de población indígena era mayoritaria con relación a otros grupos, como: los españoles, negros, mulatos y ladinos. (Gussinyer & García, 1995, p. 235)

Cabe resaltar que en torno a las dificultades que padecían los indios durante el proceso de conquista y colonización, y para asegurarles un mejor trato, el emperador Carlos V expidió las *Leyes Nuevas*; se hace necesario conocer el espíritu social impreso, ver su promulgación y contenido, lo que permitirá tener el marco ideal para conocer el contexto de las circunstancias que rodearon el proceso de evangelización que interesa estudiar.

Vale destacar que los dominicos fueron audaces y diestros en desarrollar una tarea evangelizadora en la Alcaldía Mayor de Chiapa. Algunas de las características de los frailes fueron su enérgica actitud y el planteamiento para

discutir sobre la licitud de la “guerra de conquista”.¹³ Ante esta situación, fue la Corona española quien en 1542 promulgó el conjunto legislativo de las *Leyes Nuevas*, que pretendía mejorar las condiciones de los indios, fundamentalmente a través de la revisión del sistema de la encomienda. En tanto, la idea de los frailes era promover la evangelización pacífica, así como la supresión de la encomienda, y fray Bartolomé de las Casas fue uno de los precursores que apoyó tal propuesta.¹⁴

Las *Leyes Nuevas* fueron influenciadas, sin lugar a dudas, por algunos puntos de vista lascasianos como “la consideración de los indios como hombres libres que no podían ser esclavizados ni sometidos a trabajos penosos, y la prohibición de crear nuevas encomiendas, disolviendo de inmediato los de las autoridades eclesiásticas y los oficiales reales” (Montes, 2015, párr. 1).

Finalmente, el nuevo corpus legislativo fue promulgado en Barcelona el 20 de noviembre de 1542, es conocido en la historia con el nombre de *Leyes nuevas*, impulsadas por Bartolomé de las Casas.¹⁵ Las “Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su Majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios” –su nombre oficial, por oposición a las “antiguas” de Burgos (Muro, 1959), contenían unas cuarenta leyes. Este conjunto de normas pretendía mejorar las condiciones de los indios. La mitad se refería a los medios de los cuales pretendía dotarse al gobierno para asentar su poder en América.

¹³ A la que más tarde, le llamarán como: “proceso de pacificación”.

¹⁴ Esta situación fue diferente en la Nueva España, ya que los dominicos entre los que destacaban, fray Diego de la Cruz, fray Domingo de Betanzos, fray Hernando de Oviedo, fray Tomás de San Juan, fray Francisco Aguilar, fray Gonzalo de Santo Domingo, fray Jordán de Bustillo, fray Alonso de Santiago, fray Juan de la Magdalena, fray Juan Lupus y fray Domingo de la Anunciación, no estaban de acuerdo con la promulgación de las *Leyes Nuevas*, ante dicha situación, respondieron el 4 de mayo de 1544, pronunciándose por completo en favor de las encomiendas; al argumentar que encontraban ventajas para el fin de la conversión de los indios, y para tenerlos en paz y seguridad, y que al aumentar las riquezas de los encomenderos crecerían las rentas reales. Argumentaban que las *Leyes Nuevas* debían revocarse, al menos en la Nueva España, donde los encomenderos no trataban mal a los indios y había un buen virrey. (Zavala, 1973, p. 84)

¹⁵ Fray Bartolomé de las Casas condenó definitivamente la encomienda y luchó por su abolición. Además, cuestionó las bases teóricas que justificaban el dominio español en las Indias, aunque reconoció las bulas de Alejandro VI como fuente de soberanía, siempre y cuando se cumplieran los requisitos en ellas expresados de propagar la fe católica y buenas costumbres. Creía también que la estructura de las sociedades indígenas debía permanecer intacta, excepto en lo que contradijera a la moralidad cristiana. (Amerlinck, 1990, p. 219)

No obstante, su problema esencial, por aquel entonces, consistía en reafirmar su autoridad frente a los conquistadores afianzados con la legitimidad que les conferían, según ellos, las capitulaciones concedidas por la Corona, así como el hecho de que las conquistas habían sido esencialmente empresas privadas en las que el Estado no había arriesgado nada. Se preveía crear nuevas audiencias reales (en Lima y en América Central). El poder de estas nuevas instancias, como las que ya existían o se crearían posteriormente, que eran a la vez tribunales de apelación y órganos de gobierno regional, se reforzaba como pretendía Las Casas, siempre preocupado por reducir el poder de los encomenderos y ampliar el de la Corona y la Iglesia. Además, se disponía que en las nuevas exploraciones y conquistas de tierras debían estar presentes los religiosos, y asegurar la forma pacífica de diálogo y persuasión para la conversión al cristianismo.

La segunda parte de las Leyes Nuevas afectaba directamente a los indios. A partir de ese momento no se les podía someter a la esclavitud, ni siquiera en caso de rebelión, pues en el futuro todos debían ser “bien tratados como personas libres y vasallos nuestros, como lo son”. No se podría emplear a los indios como siervos o trabajadores agrícolas contra su voluntad. Los que ya eran esclavos en el momento de la promulgación de las Leyes Nuevas debían ser liberados por las audiencias reales: “Sin tela de juicio, sumaria y brevemente, sola la verdad sabida, los pongan en libertad, si las personas que los tienen por esclavos no mostraren título como los tienen y poseen legalmente” (Cienfuegos, 2010, p. 167). También se prohibía la distribución de tareas excesivas; las únicas labores autorizadas debían tener una contraprestación salarial y no podía poner nunca en peligro la vida de los indios (Muro, 1959).

Seguidamente, vendría una serie de leyes sobre las encomiendas. Estas eran un derecho implantado por España en América para regular las relaciones entre españoles e indios.

La encomienda tenía tres claros objetivos; respetar la condición de no esclavo del indio, por otra parte, evangelizar al indio, tarea que correspondía al colono a cargo de la encomienda; y finalmente explotar los

territorios conquistados mediante el trabajo del indio, al que estaba obligado. (Zavala, 1973, p. 84)

Partiendo del principio de que todos los indios entregados en encomienda habían sido víctimas de abusos, la Corona estipulaba que los funcionarios y las comunidades religiosas titulares de encomiendas fuesen privados de ellas, así como las personas que carecían de título oficial que justificase sus derechos. Asimismo, se les retiraban los derechos a los encomenderos conocidos por los abusos y servicios que cometían con “sus” indios.

Sin embargo, aun cuando una de las obligaciones de los encomenderos era evangelizar a los naturales, en la práctica esto no se dio así. Los encomenderos sobreponían los propósitos materiales al fin espiritual y poco les interesaban las almas de los indios. Es claro que la evangelización debía ser realizada por los religiosos que dieran ejemplos de vida virtuosa y no por los encomenderos que solo enseñaban a los indios costumbres licenciosas y poco cristianas. Los indios en lugar de recibir la esperada instrucción cristiana por parte de los encomenderos, recibían malos tratos y no tenían paz ni tranquilidad para dedicarse al aprendizaje de la doctrina y a guardar los mandamientos. En tanto, De las Casas señaló:

[Que] los indios no son libres, la libertad no deberían perderla por hacerse vasallos del rey (...) Como los españoles han abusado del prestigio de las encomiendas deben quitárselas porque el señor que trata mal a los súbditos pierde la jurisdicción. (De las Casas, 1975, pp. 434-435)

A partir de ese momento, se prohibía a las autoridades coloniales la concesión de nuevas encomiendas, sin importar sus motivos o beneficiarios. Uno de los cambios más importante tenía que ver con la perpetuidad de las encomiendas; ahora, con la muerte de los encomenderos, los herederos no podrían disfrutar de ellas. La Corona se comprometía a conceder caso por caso, a estos últimos, los privilegios que considerase justificados. Para atenuar el malestar de estas familias, un texto preveía que los descendientes de los conquistadores recibirían un trato

prioritario en la concesión de cargos y puestos en el país donde sus antepasados desempeñaron una misión ilustre (De las Casas, 1975).

Ahora bien, la influencia de Las Casas y de la escuela de derecho natural es evidente en estas *Leyes Nuevas* (Getino, 1945). Así, estipulaban el fin de las encomiendas, la supresión de la esclavitud de los naturales y el fin de las conquistas. Con ello, pretendían clausurar el primer período de la joven historia colonial americana, erradicando los privilegios de la aristocracia de origen militar surgida de la conquista.

Es claro que, en el marco de las luchas por el poder entre diversos intereses, las *Leyes Nuevas* se limitaron a los privilegios señoriales y la Corona logró controlar directamente la tributación de los indios. Las *Leyes Nuevas* representan un hito en la historia colonial, ya que permitieron que se tomara una conciencia en España de lo que sucedía en las Indias, así como en la forma en la que se debería planificar el futuro en esas regiones. Esto fue gracias al pensamiento de fray Bartolomé de las Casas, quien a su vez reunió a los más notables teólogos, juristas y hombres de Estado, para conocer su opinión sobre el buen gobierno de las Indias y finalmente, redactaron las nuevas disposiciones.

Es importante revisar estos antecedentes, puesto que en poco tiempo llegaría el propio fray Bartolomé de las Casas a la Alcaldía Mayor de Chiapa para hacerse cargo del Obispado, y la promulgación de las *Leyes Nuevas* produjo una serie de enfrentamientos con los encomenderos, quienes se unieron en contra del nuevo obispo y lograron que en 1545 se derogaran las *Leyes Nuevas*. Esto, sin lugar a dudas, afectaría la puesta en práctica de muchas de las ideas lascasianas.

El obispado de fray Bartolomé de las Casas 1543-1546

A comienzos de 1543, Bartolomé de las Casas, aceptó ser prelado del obispado de Chiapas, el más pobre y desabastecido de América por aquel entonces. Se trataba de una diócesis muy reciente que no había tenido hasta entonces ningún obispo. El primero elegido en 1538, renunció enseguida a su cargo. El segundo murió en Veracruz antes de tomar

posesión de una sede situada en Ciudad Real de los Llanos. El obispado abarcaba una zona de colonización no controlada por los españoles en la totalidad de su territorio e imprecisamente delimitada, sobre todo en la frontera con la diócesis de Guatemala, de la que se había escindido. (Lavallé, 2009, p. 160)

A diferencia de otras regiones, ninguna orden religiosa había llegado a la Alcaldía Mayor de Chiapas para emprender una labor sistemática de evangelización, a pesar de la presencia de un grupo de mercedarios. En este sentido, el obispo encontró un campo casi virgen para poner en práctica sus ideas. (Lenkersdorf, 1991, p. 282)

Es de resaltar que algunas de las influencias más importantes dentro del obispado de fray Bartolomé de las Casas están expresas en una serie de documentos de la primavera de 1543, donde se firmaron instrucciones destinadas a los misioneros encargados de la evangelización, para suscribir con los jefes locales de la zona pactos de amistad perpetua que les garantizaran el mantenimiento de su soberanía, sus costumbres y su libertad.

Sin embargo, las cosas no serían tan fáciles. Primero hay que recordar que el poder político en la región estaba en manos de los Mazariegos, la naciente oligarquía de viejos conquistadores y encomenderos que se desempeñarían en los puestos de regidores perpetuos y alcaldes en el Cabildo de Ciudad Real, quienes tenían privilegios por parte de la Corona y un poder casi autónomo. Así, Bartolomé de las Casas encontró en Ciudad Real una sociedad española muy reducida y desprovista de muchas cosas, en una zona del Imperio que solo estaba parcialmente controlada. Además, dicha sociedad estaba prevenida contra él, ya que con el antecedente de la promulgación de las *Leyes Nuevas* y con una postura adversa a los propios encomenderos, por supuesto que Bartolomé de las Casas se consideraba una amenaza, tal y como habíamos comentado líneas atrás. (Lenkersdorf, 1991, p. 282)

Es evidente que la presencia eclesiástica en la persona de fray Bartolomé de las Casas, en un inicio, no era la más esperada ni por los naturales ni por los nuevos colonos. Además, había una pequeña comunidad de cuatro hermanos de la Merced que se ocupaba de bautizar a los indios sin consultarles su opinión, dado que los religiosos ignoraban su lengua. Claramente, estos mercedarios se oponían a las ideas de los dominicos (De la Torre como se citó en De Vos, 2010).

En los meses de octubre a noviembre de 1545, Las Casas junto con el obispo de Nicaragua, fray Antonio de Valdivieso, informaron a la Corona que las *Leyes Nuevas* apenas comenzaron a aplicarse, pero dadas las afectaciones a los intereses de los encomenderos, se preguntaban si en realidad mejorarían la situación de los indios. En las cartas se hace referencia que los excesivos tributos y los servicios personales a los indios no habían desaparecido, agregándose a esta situación más violencia. Con las cartas enviadas a la Corona nos podemos dar cuenta, que el tema principal no es la evangelización de los indios, ni la conversión al cristianismo, sino la falta de cristiandad de las autoridades españolas. Las dificultades provienen de las nuevas capas dominantes que determinaban la relación entre éstos y los dominados. Por lo tanto, el problema en sí, era el tipo de sociedad que se está formando. (Lenkersdorf, 1991, p. 283)

No obstante, fray Bartolomé de las Casas no dejó de actuar ante tal situación y propuso tres remedios:

Primero, que la iglesia no dependa de las presiones económicas que los encomenderos y funcionarios puedan ejercer en contra de ella, para ello sugiere adquirir un pedazo de tierra, una estancia para poderse sostener de forma independiente.

Segundo, los indios deben de recibir una remuneración a su trabajo, siguiendo los ordenamientos de las *Leyes Nuevas*.

Tercero, dado que las autoridades civiles no actúan de forma honesta, propone que sean los prelados los que se hagan cargo del gobierno, dado

que no tienen muestras de ser ricos, sino hacer lo que deben a Dios y a su Rey. (Ministerio de Fomento, 1877, p. 17)

Igualmente, fray Bartolomé de las Casas en sus innumerables y valiosas obras resaltó, de forma continua y persistente, que el método de evangelizar debe impartirse:

De un modo tranquilo, sencillo, agradable, sosegado, progresivo y en intervalos oportunos de tiempo, persuadiendo al entendimiento, y halagando o atrayendo suavemente a la voluntad, declarando suficiente y eficazmente la utilidad y el premio, que los creyentes han de alcanzar: pues la fe proviene del oír, y el oír depende de la predicación de la palabra de Jesucristo. (De las Casas, 1990, p. 19)

Frente a este método que él propuso colocó el método contrario, el cuál fue seguido por muchos misioneros y educadores. Lo que pretendía era poner en perspectiva lo que estaba sucediendo en ese momento, es decir, lo que muchos de sus compañeros estaban haciendo y por supuesto, según De las Casas no estaba funcionando. Por lo tanto, agregó lo siguiente:

Si tales verdades se propusieran con apresuramiento y rapidez; con alborotos repentinos y tal vez con el estrépito de las armas que respiran terror; [...] o con las amenazas o azotes, o con actitudes imperiosas y ásperas, o cualesquiera otros modos rigurosos o perturbadores, cosa manifiesta es que la mente del hombre se consternaría de terror; [...] que con el grito, el miedo y la violencia de las palabras, se conturbaría, se llenaría de aflicción y se rehusaría por consiguiente a escuchar y considerar; se confundirían, en fin, sus sentidos externos, al mismo tiempo que sus sentidos internos, como la fantasía o la imaginación. (De las Casas, 1990, pp. 20-24)

[Y] el resultado vendría a ser que la razón se anublaría y que el entendimiento no podía percibir una forma inteligible, o amable o deleitable, sino más bien lúgubre y odiosa, puesto que estimaría todos esos modos como malos y detestables; y no tendría por tanto ninguna afinidad o

conveniencia con el acto de creer, sino por el contrario una disconformidad y una incongruencia de las más detestables. (De las Casas, 1990, p. 48)

Resulta pertinente mencionar que los principios que propone en su obra y las aplicaciones prácticas son de un valor único, y constituyen un manual de pedagogía de la fe. A continuación se presenta la revisión de dos argumentos que son dignos de mención. El primero de ellos hace referencia al arte. Dice que la buena y eficaz evangelización necesita del arte y de todas las habilidades humanas. Basado en el principio de que la costumbre engendra el hábito y forma en el hombre como una segunda naturaleza, para obrar fácil, pronta y deleitadamente, escribió:

Es necesario que quien se proponga atraer a los hombres al conocimiento de la fe y de la religión verdaderas, que no puedan alcanzarse con las fuerzas de la naturaleza, use de los recursos de este arte. Es decir, que frecuentemente y frecuentísimamente proponga, explique, distinga, determine, y repita las verdades, que miran a la fe y a la religión: que induzca, persuada, ruegue, suplique, imite, atraiga y lleve de la mano a los individuos, que han de abrazar la fe y la religión. (De las Casas, 1990, p. 94)

Todas estas cosas presuponen que los ánimos de los oyentes hayan sido cautivados con la suavidad de la voz, con la alegría del semblante, con la manifestación de la mansedumbre, con la delicadeza apacible de las palabras, con la amable invitación e inducción y con una benevolencia deleitosa y gozosa. (De las Casas, 1990, p. 96)

A modo de analogía podría decirse que en este largo y difícil proceso, donde todo se torna confuso, se necesita un sabio que explique la función de cada pieza en este juego de ajedrez que es la vida de los hombres. Ese sabio, en este caso, sería el misionero que paciente, suave, delicada y mansamente va ganándolos a todos a la buena convivencia. Además, concluyó lo siguiente:

Por consiguiente el rey, es decir, la razón del hombre indisciplinado, y la de aquél que yace en las tinieblas de la infidelidad, creyendo que va a ganar

este juego, eso es, que va a persistir en su mala vida o en la ceguera de sus errores, verá que el adversario de su sensualidad y de sus otros defectos, que busca sinceramente su salvación, es el que ha triunfado al fin, ganándolo todo para Dios. (De las Casas, 1990, p. 104)

Por ende, a modo de resumen, se proponen las cinco ideas fundamentales que comparte fray Bartolomé de las Casas en este libro, las cuales sirven para hacer un análisis posterior:

La primera (de estas partes esenciales) es que los oyentes, y muy especialmente los infieles, comprendan que los predicadores de la fe no tienen ninguna intención de adquirir dominio sobre ellos [...]. La segunda parte consiste en que los oyentes y sobre todo los infieles, entiendan que no los mueve predicar la ambición de riquezas [...]. Consiste la tercera en que los predicadores se muestren de tal manera dulces y humildes, afables y apacibles, amables y benévolos, al hablar y conversar con sus oyentes, y principalmente con los infieles, que hagan nacer en ellos la voluntad de oírles gustosamente y de tener doctrina en mayor reverencia [...]. La cuarta parte constitutiva de la forma de predicar, y más necesaria que las anteriores, es que la predicación les sea provechosa por los menos a los predicadores; a saber, que tengan el mismo amor de caridad con que san Pablo amaba a todos los hombres del mundo, para que se salvaran. Y notemos que son hermanas de esta caridad la mansedumbre, la paciencia y la benignidad [...]. La quinta parte está contenida en las palabras de san Pablo. (De las Casas, 1990, pp. 246-258)

De acuerdo con lo anterior, estas serían las bases ideológicas de la evangelización en la Alcaldía Mayor de Chiapa que permitirían la fundación de una iglesia nueva, indisociablemente dominica y chiapaneca.

La primera generación de frailes dominicos que llegó a Chipas siguió el ejemplo de su obispo, fray Bartolomé de las Casas, caracterizándose por una extraordinaria actividad en apoyo a los indios y en los pueblos de estos. Escogieron algunos pueblos representativos para que fueran cabeceras de

doctrina, esta elección no fue aleatoria, algunos aspectos a considerar fueron: la ubicación, el número de habitantes, así como las posibilidades para tener algunas propiedades agrícolas y ganaderas (Ruz, 1992b). “Con el paso del tiempo y gracias a la ayuda de nuevos frailes en la zona, los dominicos pudieron expandir su radio de influencia a zonas más apartadas” (Lenkersdorf, 1991, p. 287). Gracias a los diarios de viaje y los excelentes relatos de Fray como se citó en De la Torre, se sabe:

[Que] los frailes lascasianos llegaron a pie y sufriendo, pobres y fraternales; alegres y entusiastas y, aunque doctos, no fueron para enseñar sino para aprender, en franca posición de escucha y simpatía. Al menos, así es cómo se plantea el sentimiento de los primeros dominicos al momento de emprender su tarea de evangelización en el área. En este sentido, uno de los factores más importantes a considerar, era el aprendizaje de las lenguas nativas. (De la Torre, 1945, p. 30)

Es importante comentar que una de las características de la región es la gran diversidad lingüística, la cual no sólo se manifestaba en el elevado número de lenguas habladas en su territorio (por lo menos ocho: zoque, tzeltal, tzotzil, chol, chiapaneca, tojolabal, cabil y náhuatl), sino también por el hecho de que éstas se distribuían entre las cuatro familias lingüísticas mesoamericanas, mixe-zoqueana, maya, otomangue y utoazteca. (García, 1972, p. 109)

Por ello, los dominicos se dieron a la tarea de aprender y predicar en estas lenguas, lo que significó un gran acierto para lograr una mejor comunicación con la gente. Así, “los dominicos aprendieron tzeltal en Copanaguastla y el área de los Zendales, tzotzil en Zinacantan, chiapaneca en Chiapa y zoque en Tecpata” (García, 1981, p. 183). Además, transcribieron estas lenguas al alfabeto latino y enseñaron a algunos indios cómo escribir en esa forma. De igual modo, produjeron “artes”, término que se empleó para el conjunto de confesionarios, doctrinas y diccionarios que servían como material de apoyo para que los frailes llevaran a cabo la evangelización.

Como se afirmó, fray Bartolomé de las Casas, conocido también como “el protector de los indios”, llegó como el primer obispo que ocupó la silla del obispado a la Alcaldía Mayor de Chiapa, con la responsabilidad de implantar la iglesia en suelo chiapaneco, con un matiz muy especial, procurando la protección de los naturales. Aun cuando la postura de Las Casas era pacífica, la evangelización fue conflictiva: amena con los indios pero inflexible con sus opresores.

Así, en 1551, dados los constantes enfrentamientos entre fray Bartolomé de las Casas y figuras como Betanzos,¹⁶ el primero buscó la manera de liberar a sus religiosos de la funesta influencia de los dominicos de México al fundarse la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala.

Y así en el Capítulo General que se celebró en el convento de San Esteban de Salamanca, vigilia de Pentecostés, que fue a diez y siete de mayo de este año de 1551, se instituyó esta provincia de por sí, sin dependencia de otra ninguna de estas partes. (De Remesal & Sáenz, 1988, p. 288)

Los pueblos de indios

La evangelización tenía como fin primordial la enseñanza de la nueva religión, sin embargo, durante este proceso sería necesario atender otros aspectos como los económicos, los políticos; así como una nueva distribución del espacio.

Con relación a este aspecto, es necesario considerar que desde tiempos prehispánicos, el patrón de asentamiento de los indios naturales era disperso, lo cual representaba graves dificultades para estar en contacto con la gente. Fue entonces cuando surgió como una prioridad el desarrollo de las congregaciones.

La congregación se legalizó por Real mandato de su majestad en el año 1549, “procuréis poco a poco, por la mejor vía que pudierdes, que los dichos indios se

¹⁶ Fray Domingo de Betanzos quien estuvo al frente de los dominicos como su líder y tenía ideas opuestas a las de fray Bartolomé de las Casas, ya que el primero, se encargó de desprestigiar la imagen de los indios, en particular, le interesaba hablar de su incapacidad y de los vicios que estos tenían.

juntasen” (De Remesal & Sáenz, 1988, pp. 243). De Remesal y Sáenz (1988) proporcionaron una referencia de los pueblos que fueron dirigidos por los dominicos para 1611. De acuerdo con ello, se puede afirmar que de 1549 a 1611 se llevaron a cabo las siguientes congregaciones.

[...] Ocozocuautila, con un pueblo llamado Tecpapa

Chicoasentepec, de dos pueblos: Estapa y Chicoasen

Tecpatán, de cinco pueblos, sólo se conoce en nombre de cuatro: Tecpatán, Tapizala, Amatán, y Suchitán.

Quechula, de dos pueblos: Quechula y Jaltepeque

Chapultenango, de dos pueblos: Chapultenango y San Jacinto

Istacomitán, de tres pueblos: Istacomitán, Tutuapa e Isguatán

Sayula, de tres pueblos: Sayula, Iсталpeque y Coapa

Jitotol, de dos pueblos: Jitotol y Amatán

Amatenango, de dos pueblos: Amatenango y Zacatepeque

Ahuacatenango, de dos pueblos: Ahuacatenango y Quezaltepeque

Comitán, de dos pueblos: San José y Santa Teresa

Socoltenango, de cuatro pueblos: Santa Cruz, Panta la Grande, Pantilla y Nitepeque. Posteriormente se agregaron los pocos vecinos que quedaron en Copanahuastla.

Soyatitlán de dos pueblos: Sacualpa y Sacualpa Comitán. Posteriormente se agregó Istapilla que estaba junto con Ocotitlán

Conecta, de dos pueblos: Coneta y Zarampique

Huistatán, de dos pueblos: Huistatán y Zapaluta

Huistán de tres pueblos; solo se conocen dos: Huistán y Guaquitepec

Tenango, de cuatro pueblos: Uxilquinic, Popocaltepec, Suchitepec y China

Cancuc (Ocotenango), de tres pueblos Ocosingo, Saquilcén y Chilajunsenen

Guaquitepec (Taquin Vitz) de tres pueblos: Comitán, Chamonal y Ecatepec

Citalá, de dos pueblos: Soyaltepec y Osolotepeque

Cibacá (Ocotitlán), de tres pueblos: Cibacá, Socoaltepec y Tecuatepec

Bachajón, de cuatro pueblos: Tuni, Chig, Lakmá y Xuxuicapa. De este último se sabe que lo fundo fray Pedro Lorenzo de la Nada alrededor de 1564.

Yajalón de dos pueblos: Tianquistepec y Yugualtepec

Palenque, de dos pueblos: San Bartolomé y San Antonio

Huitiupan, de cuatro pueblos: Siguatepec, Oleta, Guaxtepanco y Huitiupan

Chamula, de tres pueblos: Chumla, Amalco y otro cuyo nombre se ignora.
(De Remesal & Sáenz, 1988, p. 611)

Esta estrategia lo que buscaba era tener controlada en un espacio físico a la población local, para poder estar más cerca y ejercer una vigilancia más estrecha, con esta disposición los frailes dominicos propusieron que “[...] no podían doctrinar, ni administrar los sacramentos a los naturales [...]” (De Remesal & Sáenz, 1988, p. 611), considerando el patrón de distribución disperso en el que vivían anteriormente. Empero, es importante reconocer que el apoyo que se recibió por parte de la Corona para el replanteamiento físico-espacial de los naturales en los llamados pueblos de indios pudo haber tenido intereses también económicos y políticos.

Con la congregación de los naturales se podía ejercer un mejor control, por ejemplo, del número de naturales que había en cada pueblo, así con de quienes estaban obligados a pagar el tributo. Al mismo tiempo, que los pueblos que ya estaban pacificados, se protegían de eventuales ataques de otros indios que aún permanecían fuera del control misionero. (Ximénez, 1999, p. 252)

En ese sentido, en los años de 1609 a 1691 se consideró el proceso de redistribución espacial con un proceso forzoso:

[...] Para que los indios mejor y cómodamente puedan ser doctrinados y mantenidos en justicia y vivir en policía cristiana y comercio de hombres de razón, se ha deseado y procurado que fuesen reducidos a poblaciones, pues estando como solían divididos por los campos no se podía tener con ellos la cuenta y cuidado que convenía [...]. (Lamas & Fidel, 1873, pp. 584-585)

En primer lugar, fray Pedro Lorenzo de la Nada consideró que el patrón disperso de los naturales poco ayudaría para su evangelización, así que se dio a la tarea de fundar pueblos de indios. Él decía que sería más fácil brindarles servicios religiosos, educación, así como ofrecer apoyo a los naturales del atropello que sufrían de parte de los españoles. También se daba cuenta de que con esta nueva realidad se abría la posibilidad de exigirle a los indios el pago de impuestos; pero haciendo una revisión de las ventajas y las desventajas, concluía que siempre el tener a los naturales congregados en un lugar sería mucho más benéfico (Ximénez, 1999).

Al momento de fundar los pueblos seguía cuatro pasos fundamentales; primero hacía la elección del sitio, luego seguía la siembra del maíz, en seguida se disponía a hacer el trazo del pueblo, para lo cual se construían las casas y trazaban las calles y ubicaba la iglesia. Todo esto se lograba mientras maduraba el grano, para que, por último se trasladara la gente al nuevo poblado y se celebrara la fiesta con la primera cosecha. (Ximénez, 1999, p. 43) (Ver Cuadro 3)

De esa manera, en un período de 20 años, fray Pedro Lorenzo de la Nada fundó varios pueblos, entre ellos: Tila, Yajalón, Bachajón, Ocosingo, Tumbalá y Palenque. Así, la labor de los religiosos en el proceso de congregar y reducir en poblados a los indios, se consideró una de las tareas prioritarias. Los indios estaban:

Muy derramados, sin poblaciones ni congregaciones, sino cada uno por sí en montes y sierras ásperas e inaccesibles, de manera que era imposible

haber en ellos fruto alguno y ponello (ponerlos) en policía humana. Trataron (los frailes), como hombres que eran doctos y sabios, de reducirlos a pueblos y congregaciones en partes y lugares cómodos para poderlos visitar y doctrinar. (De Remesal & Sáenz, 1988, p. 245)

Sin embargo, no todo fue fácil dentro del proceso; en muchas ocasiones los naturales no deseaban estar sujetos a un espacio determinado, ya que ellos dependían de la agricultura y esta requería de una movilidad estacional. El sistema que ellos utilizaban era el de *tumba, roza y quema*, el cual requiere que la tierra que ha sido trabajada durante un periodo de siete años¹⁷ descanse para poder proveerle de los nutrientes necesarios a los alimentos (Lara, Caso, & Aliphath, 2012). Además, los naturales no se adaptaban fácilmente. En ocasiones, regresaban a sus antiguos sitios, en partes y lugares remotos, y de esa manera no podían ser visitados por los dominicos ni recibir la doctrina. Esta situación provocaba que vivieran en un área desprovista del control colonial (De Feria, 1982).

Ahora bien, para comprender cómo vivían los naturales antes de la congregación de los pueblos de indios, es importante aclarar que ellos, dentro de su patrón de asentamiento disperso, tenían un orden. Cada campesino, aun el más aislado, pertenecía a una comunidad bien definida, y cada comunidad poseía, desde tiempo ancestrales, su centro ceremonial, por lo general situado en un lugar aislado. En estos centros, es importante saberlo, los indios solían reunirse para tratar asuntos políticos, atrincherarse en tiempos de guerra, ir a comprar o vender productos de primera necesidad, celebrar sus fiestas religiosas. Así, el trabajo de los misioneros consistió, primordialmente, en convertir esos centros ceremoniales en poblados permanentes, pero con dos condiciones:

1. “Trasladando el centro a un sitio donde fuera posible llevar un control más puntual y al mismo tiempo,
2. [...] Reduciendo el número de centros existentes a través de su agrupación a núcleos más grandes” (De Remesal & Sáenz, 1988, pp. 245-250).

¹⁷ Este lapso puede ser variable dependiendo de la región (Rojas, 1994).

A continuación, se expone un caso práctico de cómo funcionaron estas estrategias. Se hace referencia al pueblo de Chamula; desde el momento en que los españoles erigieron la futura Ciudad Real, los indios del cacicazgo de Chamula que vivían en el Valle de Jovel tuvieron que retirarse de su antiguo asentamiento para trasladarse a un valle vecino, que afortunadamente cuenta con varios arroyos y con algunos terrenos planos propicios para la agricultura. Más adelante, “los frailes dominicos reagruparon en ese mismo lugar a otros dos asentamientos -- Analco y Momostenango--, surgiendo así los tres barrios que hasta la fecha siguen conformando el pueblo de Chamula” (De Remesal & Sáenz, 1988, p. 250).

En cuanto a la urbanización de los pueblos de indios, los frailes trataron de guardar lo máximo posible la uniformidad. Siempre empezaban con fijar el sitio donde se edificaría la iglesia. Junto a la esta se encontraba la casa del padre, llamada convento, aunque en algunos casos, no se trataba más que de un sitio provisional donde los frailes se hospedaban durante la visita al pueblo. Enfrente de la iglesia se trazaba una plaza cuadrangular amplia, con la casa del cabildo frente al templo y junto a ella la cárcel. Al otro lado de la plaza se colocaba la casa de huéspedes llamada mesón, para los forasteros que iban de paso por el pueblo. A partir de la plaza, el pueblo se dividía en cuadras, con sus calles derechas y anchas de norte a sur y de este a oeste (De Remesal & Sáenz, 1988).

¿En qué consistía el trabajo pastoral de los frailes, y qué caracterizó a fray Pedro Lorenzo de la Nada dentro de sus misiones en el área de los Zendales? En esta instancia, pudo evidenciarse que un aspecto primordial para llevar a cabo la catequización era la formación y consolidación de los pueblos de indios. En ellos se les explicaba a los principales¹⁸ y común,¹⁹ sin distinción, los artículos básicos de la fe cristiana. Así, se les pedía a los adultos que memorizaran el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, los Diez Mandamientos y los Cinco Preceptos de la Iglesia. De esta manera y solo después de un examen previo de conocimientos y una pequeña entrevista donde se intercambian puntos de vista para conocer la

¹⁸ Nombre dado a la aristocracia, tanto de sangre como de gobierno, en un pueblo de indios.

¹⁹ Nombre dado a todos los indios que no pertenecen al grupo de principales, conocido también como macehuales.

forma de vivir y de pensar de los naturales, se les concedía la gracia del bautismo y del matrimonio. Entre tanto, a los niños pequeños se les podía bautizar en cualquier momento, mientras que a los adultos había que esperar a que fuera un día importante para liturgia, de preferencia debería ser un día solemne, previo al Domingo de Resurrección. Vale resaltar que los sacramentos más populares en los pueblos de indios fueron el bautizo y el matrimonio. A principios de 1560, con el último capítulo provincial, se decidió emprender una estrategia para acercar a los naturales a los sacramentos de la confesión y de la comunión (De Remesal & Sáenz, 1988).

Más adelante se analiza lo que hizo fray Pedro Lorenzo de la Nada cuando se dio cuenta de que los principios de evangelización pacífica se veían ennegrecidos con la entrada militar a la selva Lacandona, donde se pretendía pacificar a los rebeldes en el año 1559.

Por otra parte, el proyecto de conquista pacífica “permeó todo el sistema de evangelización dominica al tratar de convertir cada centro misional en un verdadero centro comunitario” (Amerlinck, 1990, p. 220). La exclusión de los españoles hizo de los religiosos gestores únicos de la comunidad indígena e intermediarios ante el gobierno colonial. Esto se veía reforzado al centrar su tarea de evangelización en la comunidad. A su vez, implicaba respetar el papel que tenían los caciques y mayores en cada pueblo, era importante que los indios mantuvieran el respeto ante sus autoridades, de lo contrario “los naturales se daban a la ociosidad, se hacían mercaderes y dejaban de sembrar, cosechar, criar aves y contribuir al culto, lo que explicaba la pobreza de las iglesias de Chiapas” (Amerlinck, 1990, p. 220). De esta forma, el mantener la estructura jerárquica que prevalecía en los asentamientos y considerar a los líderes de estas como instrumentos viables para introducir nuevas ideas y adoctrinar a la población, fueron estrategias únicas que permitieron tener cierto éxito en algunas de las localidades.

No obstante, la evangelización pacífica no fue del todo posible, ya que, para el año de 1559, los dominicos habían declarado legal el exterminio de los lacandones que no se sometían al dominio español.

[Así] las tropas que operaron bajo del mando del licenciado Francisco Ramírez, presidente de la Audiencia de Guatemala, penetraron en el corazón de la selva, donde estaban los lacandones y los pochutlas y lograron arrasar con las cabeceras de las dos naciones mencionadas. (De Vos, 2010, p. 38)

En esta guerra participaron los hidalgos de Guatemala y Chiapa, junto con la nobleza de los cacicazgos más poderosos de ambas gobernaciones. “Los lacandones fueron derrotados, la cabecera destruida, se hicieron hasta 150 prisioneros, incluso el cacique principal y el sumo sacerdote” (De Remesal como se citó en De Vos, 2010, p. 38). Otra parte de la población logró “escapar y regresar a la laguna de Lacam-Tun, donde reedificaron la fortaleza y reanudaron las hostilidades contra los pueblos cristianos” (Viqueira & Ruz, 1995, p. 337). Fray Pedro Lorenzo de la Nada como se citó en De Vos se preguntó:

¿Por qué sus compañeros nunca hicieron un intento de acercamiento pacífico a las tribus insumisas de la selva lacandona? Así, llegó a la dolorosa conclusión de que los dominicos obraron mal al apoyar la entrada militar de 1559. Y creció en él poco a poco el deseo de demostrar a sus hermanos religiosos y a los colonos de Ciudad Real que todavía valía la pena esforzarse por hacer una predicación suave del Evangelio como método de pacificación [...]. (De Vos, 2010, p. 40)

Así que fue solo a la zona para invitar a los rebeldes a que se convirtieran en paz al Evangelio. Para 1563, fray Pedro ya estaba en camino a Pochutla. Se conoce sobre sus decisiones y travesías gracias a fray Tomás de la Torre, quien en su diario comentó lo siguiente:

Este año por cuaresma hizo fray Pedro Lorenzo una valentía, la mayor que hombre ha hecho y que a todos nos puso en gran turbación, aunque Dios que vio sus buenos deseos estorbó el mal que todos temíamos. Y fue que,

como los de Pochutla se volvieron a reformar después de las guerras arriba dichas, comenzaron a ser temidos de todos los comarcanos, y temiendo el Padre que los males irían adelante y no se podían remediar sino con grandes daños de los de guerra y de los de paz, tomó consigo algunos indios convertidos y uno que se había huido de allá de Pochutla, y fuese hacia allá con hasta 10 indios, entre los compañeros y tamemes. A una jornada de Pochutla envió a aquel que de allá había venido, a dar noticia de su vida. De lo cual recibió gran turbación Chanaghoal, el señor de aquella gente. Pero olvidado de su ferocidad todo su temor era de cómo hablaría al padre, porque estos infieles luego temen su muerte de cualquier semejante caso, como Manuel judío dijo a su mujer: visto hemos al señor, morir tenemos. El mensajero dizque dijo tales cosas que yo cierto holgara que fueran así y de saberlas relatar. ¿Por qué, dice, temes de ver al mensajero de Dios? Estos santos que no buscan ni quieren nada en la tierra, todo su deseo está en el cielo, allá tienen su corazón y por eso vienen acá y no temes la muerte porque por ella van al descanso. Estos son los que conciertan la tierra y los que ponen en camino a los reyes y señores, y si los jueces que vienen hacen algo que no deben, éstos se lo contradicen. Estos son padres de los indios y procuran en todo su bien.

Con estas razones del catecúmeno se esforzó el cacique y luego envió a recibir al padre con mucha comida y una canoa para que entrase en la isla que está en medio de la laguna, y él y todas sus mujeres estuvieron mirando cómo venía y lo salió a recibir a una sala cerca de la puerta de su casa. Y el padre estuvo allí tres días predicándoles y tratando con ellos su salida de allí. Y estando ya concertada la salida, levantáronse unos malos hombres con un principal y contradijéronlo y aún trataron de comerse al padre al día siguiente, diciendo que había sido muy atrevido de entrar allá. Pero como el cacique lo supo, habló al padre, diciendo que no temiese; que ¿cómo era posible tapar los ojos al sol que a todos alumbraba? que ¿cómo era posible poner manos los hombres en su salvador? Y luego mandó guardar al padre y velarlo con tantos atabales y cantos que él pasó sin

dormir, y cargándole todos los tamemes de comida para él y para todos, los despidió prometiendo que daría orden en su salida hacia esta tierra, donde sin temor pudieses los padres tratar con ellos. Y así se despidió el padre de él y de todos, y en esta parte de la laguna halló que le tenía el cacique gran cantidad de comida y de indios que le viniesen pescando hasta llegar a tierra de paz, que eran seis jornadas despobladas. Todos los españoles estaban con gran turbación teniendo casi por cierta su muerte y temiendo de ella otros graves daños. Y en acabándolo de encomendar en capítulo por muerto (por las nuevas que habían llegado entonces de su muerte) llegó él bueno y sano. No aconsejaré yo a nadie semejantes caridades, porque tierra en medio se ha de tratar con estos hermanos que están escandalizados de los españoles. No digo con arcabuces, que esa es nueva manera de predicar y publicar el evangelio. No digo sino tierra en medio y tomando rehenes de ellos de sus hijos, como los padres lo sabemos hacer. Pero el padre fray Pedro dice que tuvo bastantes razones para pensar que servía a Dios en la jornada. (Ximénez como se citó en De Vos, 2010, pp. 40-41)

Un año más tarde, en la cuaresma de 1564, el cacique Chanaghoal cumplió con lo que había prometido y salió de la selva con casi toda su gente para ofrecer la paz a los españoles. De esta manera, fray Pedro Lorenzo de la Nada los acogió con inmensa satisfacción y los asentó en Ocosingo, que era el pueblo de paz más cercano al área de conflicto. Este es un claro ejemplo de cómo un solo misionero dominico tuvo mucho más éxito que todo un ejército. Además, muestra cómo uno de los principios lascasianos, la evangelización pacífica, en la cual creía fielmente fray Pedro Lorenzo de la Nada, tenía tanto sentido y eficacia; pero las autoridades no estaban dispuestas a apoyar a fray Pedro.²⁰

²⁰ Audiencia de Guatemala [AGI]. (1577). Legajo 394. 5f. 258. Real cédula a la Audiencia de Guatemala, a petición de fray Diego de Alba, procurador de los dominicos de Chiapa, para ordenar la aprehensión de fray Pedro Lorenzo del 5 de marzo de 1577. Madrid.

Unos años después, en 1586, el gobierno colonial, con el propósito de reducir a otra parte de la población rebelde, organizó una nueva campaña militar. Así, quemaron todas las cementeras de los nativos en un radio de 20 leguas alrededor del lago Lacam-Tun; mientras, la población ya había huido, en el lugar en el cual se establecieron, un nuevo asentamiento llamado Sac-Bahlán o Jaguar Blanco, donde durante más de 100 años velaron por su libertad y su autonomía (De Vos J., 1988).

Arquitectura colonial

Siguiendo la disposición del espacio en los recién congregados pueblos de indios, se puede ver cómo los dominicos fueron expertos en el oficio de juntar indios y establecerlos en pueblos, siendo la fundación de las iglesias uno de los elementos más importantes.

En este sentido, lo que se pretende destacar es el carácter social de la fundación de las iglesias y edificios religiosos en los pueblos de indios, donde se fueron desarrollando y creando espacios óptimos para la socialización y por lo tanto, para la celebración de las fiestas; espacios públicos donde la comunidad podía ser parte activa y también ser testigo de las procesiones, peregrinaciones, por un lado, y también de participar en otras actividades, como las económicas, en los mercados y plazas. Así, la creación de los espacios públicos en los pueblos de indios permitió la convivencia en comunidad en armonía con la arquitectura colonial.

Según la traza de los pueblos de indios, los dominicos, en el caso particular de la Alcaldía Mayor de Chiapa, lograron una constante en la disposición de la arquitectura colonial. La fachada de la iglesia funcionaba como una bienvenida al altar principal en el interior de la iglesia, lo que significaba el final del eje longitudinal iniciado en el conjunto plaza-iglesia, además de representar el nuevo orden y símbolo de la nueva vida urbana (Markman, 1984); este tipo de disposición se conoció como el plano en forma de damero.

Algunos ejemplos de este trazo y distribución geográfico-espacial se hallan en los siguientes pueblos: Aguacatenango, Chamula, Huixtán y Zinacatán (Markman, 1984). Igualmente, es interesante exaltar la presencia de los espacios que integran el atrio y la propia iglesia con su fachada principal, presbiterio, nave, ábside, coro, entre otros. Se puede destacar cómo esta disposición fue continua, sirvió como instrumento urbanístico y a su vez, como medio eficaz de evangelización y aculturación. Es importante recalcar que la fundación de los pueblos de indios no solo se destacó por la movilización de la población a una región que contara con ciertas características geográficas y medioambientales idóneas, sino que la construcción de iglesias y otros edificios coloniales tuvieron un objetivo socio-religioso, donde por una parte se enseñaba y practicaba la nueva religión, pero también estos espacios eran propicios para la convivencia social y el intercambio de ideas; así como la celebración de las fiestas que estaban encaminadas a lograr una mayor cohesión de los lazos sociales de los nacientes pueblos de indios.

De tal modo, algunos de los aspectos que caracterizaron a esta región fueron no contar con riquezas mineras, la falta de caminos y la carencia de un transporte adecuado; aunque, la creación de espacios con carácter social al interior de cada pueblo permitió que los naturales fortalecieran formas de convivencia en las plazas, atrios y mercados.

Las fiestas de guardar como precepto evangelizador

En tres ocasiones diferentes en los años 1565, 1575 y 1585²¹ se celebraron igual número de Concilios Provinciales Mexicanos, en cada uno de ellos se destacaban diferentes ideas y estrategias que los obispos presentes debían poner en práctica en sus diferentes diócesis. En el caso de Chiapas, estos Concilios tuvieron lugar mientras que fray Tomás Casillas y fray Pedro de Feria fueron

²¹ “Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en el año del Señor MDLXXXV según el mandato del Sacrosanto Concilio Tridentino, decretado en la sesión XII” (Galván, 1859, como se citó en Terráneo, 2011, p. 615).

obispos de la diócesis y aunque para el último no fue posible participar en el Concilio por un accidente personal, se puede evidenciar cómo se organizaron diversas estrategias para evangelizar a los naturales. Por orden de Paulo III, se invitó a los indios a guardar una serie de fiestas además de los domingos del año:

[Como] el día de Resurrección, el día de la venida del Spiritu Sancto, de suerte que estas tres Pasquas sólo son obligadas a guardar el primer día dellas. Y ten el día de Assunssion, el día de Corpus Christi. Yten de las fiestas de nuestra Señora de la Annunciación, el día de su Natividad, el día de la Purificación, el día de la Assumpción. Yten el día de los apósteles San Pedro y San Pablo y no otro día alguno. (Galván, 1859, p. 93)

Además del establecimiento de guardar estas fiestas para todos los fieles católicos, también se recomendó que una forma muy efectiva para lograr la introducción de los naturales al nuevo credo fuese el uso de música e instrumentos musicales. Al respecto, en el mismo Concilio III se comentó:

[Que] uno de los medios más convenientes al aumento de la religión christiana, y manutención della en estos naturales, que nos ha mostrado la experiencia, es la magestad que con música de voces e ynstumentos múcios se celebran los vinidos officios, ques una de las cosas qu emás los levanta y aficiona a la frecuencia de las yglesias domingos y fiestas (sic) [...]. (Galván, 1859, p. 94)

En otro apartado del mismo Concilio III Provincial de México, se mencionó nuevamente cuáles eran los días festivos y las fiestas de guardar, tanto para los españoles como para los naturales. En este último caso, se señaló que aparte de las mencionadas fiestas es necesario que se “[...] guardasen también religiosamente en cada región aquellos días que se celebran como festivos por costumbre probada o por legítimos privilegios [...]” (Galván, 1859, p. 744), lo que permitiría a los propios pueblos de indios mantener sus propias celebraciones y mantener las tradiciones de suyo, dando la oportunidad de mantener ciertas creencias, a la par que era posible ir incorporando nuevas fiestas y celebraciones

al calendario festivo. De igual manera, se hizo nuevamente énfasis en las fiestas que se habrían de guardar para los nuevos fieles.

[...] A los que con materna indulgencia la iglesia consideró que había que aliviar en gran parte del peso de sus preceptos, sean obligados a guardar sólo los días siguientes según el estatuto del sínodo provincial anterior: primero, todos los días domingos que siempre guarda la iglesia universal, luego, el día de la Natividad del Señor, el primer día de la Resurrección, el primero de Pentecostés, de la Circuncisión, de la Epifanía, de la Ascensión y de Corpus Christi, también la fiesta de la Natividad de la Santa Virgen María, de la Anunciación, de la Purificación y de la Asunción, finalmente los apóstoles Pedro y Pablo [...]. (Galván, 1859, p. 744)

Además, se hace hincapié sobre la relación existente entre la oportunidad de honrar las fiestas y el trabajo de los naturales, donde ante estos dos aspectos siempre se privilegiaría la celebración de la fiesta en menoscabo de la participación en el trabajo, a saber, “[...] los indios que quieran guardar otros días festivos, siguiendo nuestra costumbre, y en esos días ser librados de los trabajos serviles totalmente, pueden hacerlo según su devoción y nadie los debe obligar de ningún modo a trabajar [...]” (Galván, 1859, p. 744).

En tanto, cuando se celebrasen fiestas también en las ciudades, los párrocos no debían privilegiar la visita a las ciudades y descuidar los pueblos. Estos últimos siempre debían ser atendidos en los servicios religiosos que se requirieran:

[...] Cuando en las ciudades tengan lugar grandes fiestas, los párrocos no deben jamás abandonar los pueblos de indios que les han sido encomendados para ir a celebrarlas aunque se trate de la santísima fiesta de Corpus Christi o aun del viernes santo de la semana mayor, ni los llamen o inviten a ello los vicarios de la ciudades, pues para Dios es obsequio mucho más grato instruir y cuidar a sus ovejas en este tiempo, que, con peligro de ellas, asistir a las solemnidades urbanas [...]. (Galván, 1859, p. 748)

De lo anterior, se puede destacar lo siguiente: el número de fiestas a celebrar anualmente respetando el calendario litúrgico, haciendo especial énfasis en las fiestas relativas al nacimiento y resurrección de Jesucristo, así como la veneración a la virgen María y los apóstoles Pedro y Pablo. Además de privilegiar la atención y la celebración de estas fiestas en los pueblos de indios, en contraste con las celebradas en las ciudades próximas

No obstante, fueron varios los escollos que se presentaron durante el proceso de evangelización en el área de estudio, entre los que destacan: la diversidad lingüística de los naturales residentes en los recién creados pueblos de indios, la enorme extensión de tierra a controlar por parte de un escaso número de evangelizadores y el limitado control efectivo entre los misioneros y los indios; permitiendo con ello que se continuaran celebrando las antiguas prácticas religiosas, venerando a los antiguos dioses, realizando danzas y honrando cantos en su honor. Todos estos aspectos fueron relevantes y tuvieron un efecto significativo en la vida religiosa de los indios en el área de los Zendales, dado que permitió que algunos elementos culturales fueran resignificados y adaptados su propia religiosidad. Esto fue posible gracias a las negociaciones culturales que surgieron a través del contacto entre los españoles y los indios. El propósito del próximo capítulo es conocer cuáles fueron las características de la colonización que ayudaron a los naturales a adoptar las fiestas religiosas y apropiarse de estas para que se arraigaran en la vida comunitaria de los pueblos de indios.

Capítulo 2. Características de la colonización en el área de los Zendales y sus desafíos

Una de las características principales de la colonización en el área de los Zendales estuvo determinada por su geografía y su situación ecológica, la cual era muy diversa, lo que se traducía en marcadas diferencias regionales de clima, uso del suelo, especialización productiva, recursos y posibilidades de ocupación. Otro rasgo es que la región estaba integrada por una población dedicada a la agricultura, con un patrón de asentamiento disperso; esto evitó la centralización del poder. Ante ello, una de las primeras estrategias fue reforzar la etnicidad al aislar a los diferentes grupos de naturales en enclaves específicos.

El resultado más importante de esta situación fue que la principal fuente de explotación, fue el trabajo del indígena. Los naturales trabajaron con su mano de obra para la explotación agropecuaria, la producción artesanal y el transporte; una vez establecidas las diferentes formas de servidumbre mediante la reducción, la encomienda, el repartimiento y la concentración de la población. Es pertinente comentar que esta situación fue una de las principales causas de la baja demográfica en la región, “y que a su vez traería consecuencias económicas y sociales de gran importancia” (Amerlinck, 1990, p. 218).

La geografía

Uno de los aspectos más relevantes a considerar al momento de plantear una estrategia de evangelización y colonización en la zona fue conocer la topografía de Chiapas. El área de los Zendales se extiende a lo largo de una franja de la vertiente del Macizo Central que empieza en el Altiplano de Chiapas y termina en las Llanuras de Tabasco. Se trataba, en gran medida, de una región de frontera, debido a que al este de las Montañas de los Zendales se encontraba la Selva

Lacandona, territorio sobre el cual los españoles nunca lograron ejercer un dominio eficaz, incluso después de someter a los indios lacandones en 1695.²²

Durante el periodo colonial, en el siglo XVI y hasta principios del siglo XVII, en las descripciones generales de la Alcaldía Mayor de Chiapa y en los informes destinados al rey, el área se dividía en cuatro provincias que eran: los Zoques, los Chiapanecas, Los Quelenes (tzotziles) y los Zendaes (tzeltales).

Es de mencionar que las Montañas Zendaes estaban conformadas por una sucesión de cadenas montañosas y de valles más o menos estrechos, orientados en dirección noroeste-sureste. Se pueden distinguir cuatro regiones, mismas que sirvieron para que se establecieran en dichas áreas los primeros asentamientos humanos coloniales. Haciendo un recorrido visual del área, se halla que empezando en el Altiplano de Chiapas y avanzando en dirección noreste, están los pequeños valles de Cancuc y de San Martín, hoy en día conocido con el nombre de Abasolo. Después, siguiendo una barrera montañosa muy fragmentada, se encuentra el valle de Huitiupán y de Ocosingo; seguidamente hay otra cadena montañosa, a la que le sigue un valle que inicia con Bachajón y termina en Los Moyos, y que constituye un puente de conexión entre el área de los Zendaes y Tabasco. Al finalizar la última elevación, se extiende el valle del Río Tulijá (Viqueira & Ruz, 1995). Con esta accidentada topografía se puede evidenciar la difícil tarea para llevar a cabo la catequización, dada la dificultad física para llegar a la gente, así como la gran diversidad de lenguas existente y la escasez de misioneros.

A pesar de las dificultades que significa dividir una zona tan vasta como diversa, el área de los Zendaes se puede caracterizar por tres regiones; la primera es el área Zendal que está integrada por los pueblos ubicados en las tierras frías del Altiplano de Chiapas, a saber: Huixtán, Tenejapa y Oxchuc. La segunda, identificada como los Valles Interiores, incluiría a los pueblos que se encuentran en el interior de las Montañas Mayas, cuyos nombres son: Cancuc, Tenango, Guaquitepec y Sitalá. La última zona conocida como la Franja Fronteriza estaría

²² Ver Anexo 7.

integrada por los pueblos cercanos a la selva lacandona y del Valle del Río Tulijá. Estos pueblos son: Ocosingo, Sivacá, Bachajón, Chilón, Yajalón, Petalcingo, Tumbalá, Tila y Los Moyos (Campbell, 1988).

Toda esta zona se caracterizó por varios aspectos, entre ellos: su difícil orografía, la exuberante vegetación de la selva tropical, la ausencia de un centro rector en la región y la dispersión de la población. Estos factores influyeron para que el área fuera de difícil acceso para los españoles. Así, para el año 1536, aun cuando gran parte de la Alcaldía Mayor de Chiapa ya se encontraba pacificada, la mayor parte de las Montañas Zendaleas seguían escapando al dominio de la Corona Española.

La diversidad de lenguas

Una de las características de la Alcaldía Mayor de Chiapa fue su diversidad lingüística (Campbell, 1988).

[Mientras que] en el área de los Zendaleas, la región estaba poblada principalmente por hablantes de tzeltal. Es probable que el valle de Tulijá e incluso la cadena montañosa que lo limita por el lado suroeste estuviese habitada por hablantes de la lengua chol. En cambio, en la parte sur se encuentra Huixtán, área que es reconocida por su influencia con la lengua tzotzil. (Viqueira & Ruz, 1995, p. 292)

Es de señalar que los dominicos, en general, fueron muy versados en aprender las nuevas lenguas, a veces más de una. El aprendizaje se daba con la práctica, con el trato directo con los indios, acompañando en las visitas a un padre ya experto en la lengua. Algunos aprendían muy rápido, mientras que otros no podían aprender un idioma indígena (De Remesal & Sáenz, 1988). Unos frailes se sentían muy comprometidos para hablar estas lenguas y decían sentirse obligados so pena de pecado mortal. En ocasiones, dudaban si era lícito dejar ir a algún fraile a España que dominara algún idioma indígena. Se debe recordar que gran parte de las gramáticas indígenas compuestas por los dominicos, conocidas con el nombre de “artes”, estaban escritas y copiadas a mano en lenguas tzotzil, tzeltal,

chiapaneca y zoque.²³ En general, se sabe que los dominicos, como principal prerrogativa para poder llevar a cabo sus labores como evangelizadores, llegaron a tener un profundo conocimiento de las lenguas de Chiapas, no solo por la elaboración del material comentado sino por los diccionarios, gramáticas, sermones y confesionarios que escribieron en esas estas (García, 1972; Ruz, 1989b).

Sin embargo, existe un poco de confusión al respecto. En diversos informes de obispos y visitadores religiosos hay una serie de errores más o menos importantes sobre las lenguas que se hablaban en cada pueblo, y la única forma de entender dicha situación es resolviendo que por el contrario, los frailes dominicos tenían muy poco interés y un escaso conocimiento sobre las lenguas indígenas (De Ciudad Real, 1976). Existen algunas excepciones, donde se tiene conocimiento de que en algunos informes, los frailes dominaban hasta cuatro lenguas indígenas, como es el caso de Matías Martínez, quién dominaba coxoh-tojolobal, cabil, tzotzil y tzeltal, o el caso de José Ordoñez, quien hablaba el náhuatl, tzotzil, tzeltal y coxoh; no obstante, esta situación no fue una generalidad.²⁴

Por otra parte, las epidemias y su propagación también fue un escollo a superar, pues además de que fueron devastadoras para la región, esto originó que muchos naturales tuvieran que dejar sus pueblos en vías de desaparición para ir a habitar a otro pueblo y nuevo asentamiento colonial, aunque en estos lugares no predominaran hablantes de su mismo idioma (Ruz, 1992b). Con el propósito de conocer la gran diversidad lingüística en el área de estudio y la posibilidad de lograr formas y mecanismos efectivos de comunicación, los frailes dominicos, en algunos casos, fueron capaces de dominar las lenguas de los naturales. Pero,

²³ Los dominicos de Ciudad Real tenían en 1560 a su disposición artes en lenguas tzotzil, tzeltal, chiapaneca y zoque, todas escritas y copiadas a mano. En 1562 fray Francisco de Cepeda fue a imprimirlas a México. Dice Remesal que las trajo “muy corregidas y enmendadas y las repartieron por toda la tierra (..) y que los indios recibieron notable contento cuando vieron sus palabras naturales de molde y que no solo el latín y romance se comunicaba de aquella forma” Remesal, tomo II, p. 331. De estas primeras artes no se ha conservado, según parece, ningún ejemplar. (De Vos, 2010, p. 36)

²⁴ AHDSC. (1659). Exp. 28, ff. 10-12. Carta del Señor obispo al señor presidente de Guatemala del 20 de julio 1659. Ciudad Real.

¿qué pasaba con los naturales?, ¿estos fueron capaces de aprender el castellano?

Se puede afirmar que en los pueblos de indios había una escasa presencia de españoles y castas, por lo que resultaba sorprendente que los indios no tuvieran contacto con el castellano, o al menos no frecuentemente. Los frailes dominicos no parecían estar dispuestos e interesados en realizar algún esfuerzo por fomentar el uso del castellano en la población local. Probablemente se debía a que de esa manera, estos se mantendrían como intermediarios irrefutables entre los españoles y las repúblicas de indios.

Cabe señalar que en los pueblos de indios era muy raro encontrar a los naturales expresarse en castellano, el idioma de los conquistadores, quizás había solo dos o tres personas que dominaban el castellano en estos lugares, es por eso que se requería la figura del intérprete, aunque es necesario aclarar que estas traducciones, en muchas ocasiones, eran bastante confusas e incomprensibles.²⁵ Empero, la diversidad lingüística en el área de estudio no dificultó la comunicación entre los distintos grupos mesoamericanos que la habitaban, sin embargo, esta comunicación con las autoridades civiles y religiosas pudo haberse dificultado, sobre todo cuando se deseaba realizar las labores de adoctrinamiento, así como la comprensión de los conceptos del catolicismo.

Aun cuando ya se revisaron en el capítulo anterior las particularidades del proceso de evangelización en el área de los Zendales, en este momento se pretende apuntar la relación que se presentó hacia finales del siglo XVII entre los frailes dominicos, los cuales fueron atacados tanto por las autoridades civiles como por las religiosas porque sus actividades se veían amenazadas por la creciente importancia que empezaba a tomar el clero secular.

²⁵ AGI. Guatemala, 294, exp. 23, ff 203-208. En este documento nos encontramos con traducciones que se hicieron a las cartas escritas por los indios rebeldes en el año de 1712, sin embargo, lo que se encuentran son imprecisiones, considerándose solamente aproximaciones al tema original. Un ejemplo de intérprete lo tenemos con el clérigo Nicolás de Ancheta, quien conocía el tzotzil y el tzeltal. AGI, Guatemala, 375, exp. 1 (7), 16 ff. (En especial f. 15 V). Carta de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al Rey. Guatemala, 1 de octubre de 1713.

Entonces, se hace esta breve referencia para evidenciar qué era lo que pasaba en las comunidades del área de los Zendales, y cómo reportaban estas las actuaciones de cada uno de los cleros en torno al dominio de las lenguas, siendo este el tema que interesa aquí caracterizar. En varios documentos se halló la súplica de los naturales para que los curas doctrineros, es decir, el clero regular, los siguiera atendiendo tanto en la impartición de los sacramentos como en el oficio de sus misas. La razón principal era que los curas doctrineros hablaban sus lenguas, mientras que los padres clérigos no. En esta carta se suplicaba al rey que “se queden los padres de Santo Domingo, porque estos hacen un trabajo encomiable, en primer lugar:

1. “Predican en la lengua de los naturales
2. Si los indios se enferman, los padres de Santo Domingo ayudan, dando comida y medicinas”.²⁶

Además, los naturales estaban totalmente convencidos de que los padres clérigos no eran bienvenidos en el área. En dicho documento se hizo una comparación muy interesante; por una parte, se hizo referencia a los curas doctrineros y por otra, a los padres clérigos en torno a cómo cada uno administra la religión en las localidades. La diferencia más notoria es que solo los primeros dominaban las lenguas locales, y que eran solo los dominicos lo que oficiaban misa en las lenguas nativas; lo anterior con relación a los vecinos de otros pueblos como Petalsingo, Tila y Tumbalá, quienes tenían padres clérigos, y ellos no habían aprendido las lenguas de los naturales. En la carta se aseguró que en cada fiesta importante de dichos pueblos no había sermón del padre clérigo, porque este no hablaba la lengua.²⁷

Es importante reconocer la trascendencia que tenían para ellos las fiestas, pero más aún que él sermón fuera pronunciado en su propia lengua, para que los

²⁶ Audiencia de Guatemala [AGI]. (1681). Legajo 179: Súplica de los naturales de Bachajón, Chilón y Yajalón a favor de la permanencia de los frailes dominicos como curas suyos, inserta en una carta del procurador general de la orden. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.

²⁷ Audiencia de Guatemala [AGI]. (1681). Legajo 179: Súplica de los naturales de Bachajón, Chilón y Yajalón a favor de la permanencia de los frailes dominicos como curas suyos, inserta en una carta del procurador general de la orden. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.

naturales participaran activamente y comprendieran de qué se trataba la celebración. También es conveniente ver que el aprendizaje de las lenguas de los naturales fue una estrategia que permitió que los indios se involucraran más en los servicios religiosos y que participaran de ello, o al menos, comprendieran los sermones. Aunque habría que evaluar qué tanto los indios asimilaban las enseñanzas del evangelio, especialmente en el área de los Zendales, donde los padres de Santo Domingo dominaban las lenguas indígenas, en contraste con otras áreas vecinas donde los clérigos no se involucraron en la comprensión de las lenguas nativas. Este sin lugar a dudas sería un factor determinante, no solo para la comprensión de la liturgia católica, sino de una efectiva comunicación con las autoridades religiosas en turno.²⁸

Con la finalidad de controlar mejor el territorio perteneciente a la Provincia Eclesiástica de San Vicente de Chiapa y Guatemala y de proceder a la cristianización de las comunidades existentes se dividió esta en diferentes zonas o áreas que correspondían, a grandes rasgos, con la distribución geográfica de los diferentes grupos étnico-lingüísticos mayances de la zona chiapaneca en el momento del contacto (Campbell, 1988).

Cada zona, además, contaba con un centro religioso rector –convento- que aglutinaba el conjunto de pueblos de visita existentes dentro de su radio de acción. Las áreas diferenciadas son:

1. Convento de Santo Domingo de Ciudad Real (tzeltal/ tzotzil): que controlaba Teopisca, Amatenango, etc.
2. Convento de Comitán (tzeltal, tojolabal, coxoh): que controlaba Zapalutla, Conetla, Aquespala, etc.
3. Convento de Chiapa (chiapaneco): Tuxtla, Acala, Ostuta, etc
4. Convento de Tecpatán (zoque): que controlaba Osumacinta, Copainalá, Tapalapa, Sayula, Ixtacomitán, etc.

²⁸ Audiencia de Guatemala [AGI]. (1681). Legajo 179: Súplica de los naturales de Bachajón, Chilón y Yajalón a favor de la permanencia de los frailes dominicos como curas suyos, inserta en una carta del procurador general de la orden. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.

5. Convento de Copanaguasta (tzeltal): controlaba Socoltenango, Soyatipan, Pinola, Ixtapa, etc.
6. Convento de Ocosingo (tzeltal y chol): que controlaba Ocotenango, Tenango. (Gussinyer, 1977, pp. 10-11)

Dentro de las zonas geográficas de una menor potencialidad económica, pero a nivel general en toda la geografía colonial chiapaneca, encontramos un conjunto de pequeñas iglesias que definen un modelo arquitectónico concreto y diferenciado del que se desarrolla en los centros de poder religioso y económico-administrativo. Ejemplos evidentes de este modelo serían iglesias como Mitontic, Abasolo, Tenejapa, Chicoasen, Chamula (Iglesia de San Sebastián), Tila, Osumacinta, Chiapa de Corzo (San Sebastián), presentando todas con una gran simplicidad constructiva. (Gussinyer & García, 1995, p. 242)

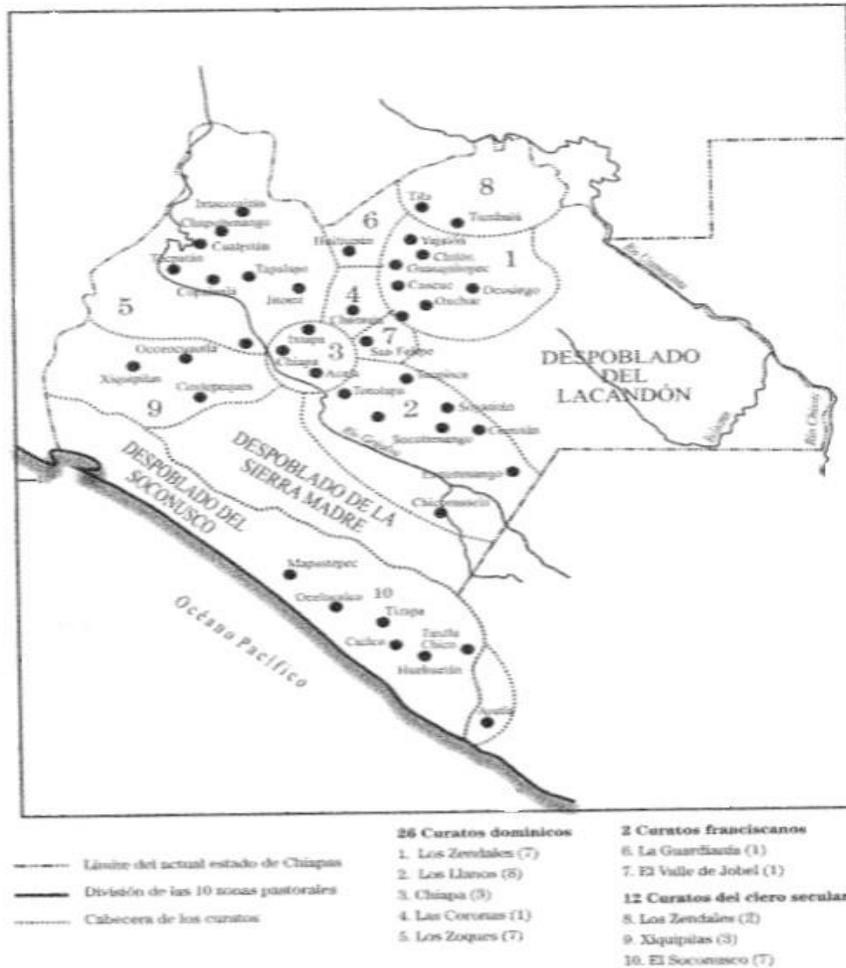


Figura 2. La Diócesis de Ciudad Real, Siglo XVIII

Fuente: (De Vos, 2011 p. 305)

Es importante comprender cómo se fueron desarrollando los conventos y la vida en estos porque a partir de su ubicación se destinaron esfuerzos para evangelizar las zonas aledañas.²⁹ Con esta distribución también se puede dar cuenta de cómo los diferentes centros conventuales atendían a población que hablaba una gran diversidad de lenguas, que como se ha venido señalando, fue un gran desafío a atender por parte de los dominicos.

²⁹ Ver cuadro II

Pocos frailes

La región de los Zendales tuvo, durante los dos primeros siglos de vida colonial, un desarrollo muy particular. Después de su pacificación, los españoles no se interesaron mucho en su explotación. Esto ayudó a que la población indígena se fuera recuperando y que la tasa demográfica creciera considerablemente. Además, el clima templado y las condiciones idóneas del área permitieron que la población creciera. En numerosos documentos hace mención a que la región era pobre, a que no había dinero, a que las aportaciones, obvenciones, diezmos eran muy reducidos etc. En contraste, se halla que gracias al crecimiento demográfico, las iglesias dominicas de los Zendales eran “de las mejores y más suntuosas, de lo bueno de las Indias, de bóveda, cantería y lacería, y muy costosas y en general las casas de los religiosos y los tejados (eran) de la misma forma”.³⁰

A principios del siglo XVIII, la región era, sin lugar a dudas, una de las más prósperas y versátiles de la Alcaldía Mayor de Chiapa. Fue entonces cuando surgió la ambición y la codicia de autoridades civiles y eclesiásticas para explotar lo máximo posible el área y así lograr los mejores beneficios económicos.

Con el paso de los años y a consecuencia de los ambiguos resultados de la evangelización, el entusiasmo de los frailes y curas se fue apagando poco a poco, y la disciplina eclesiástica empezó a relajarse. Las órdenes religiosas, en especial los dominicos, empezaron amasar grandes fortunas, convirtiéndose rápidamente en los principales terratenientes de varias regiones de la alcaldía mayor. Sus haciendas eran particularmente importantes en los Llanos de Comitán, en las Llanuras de Suchiapa, en la Frailesca y los valles de Ocosingo. (Ruz, 1992b, p. 59)

Vale destacar que las cargas económicas que tenían que sufragar los indios a la iglesia año con año eran cada vez más pesadas. Por ejemplo, las visitas de los obispos implicaban grandes desembolsos, los cuales se multiplicaron a partir de 1675 (Viqueira, 1995, p. 216). En otro sentido, los religiosos también participaban

³⁰ Audiencia de México [AGI]. (1611). Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas del 1 de octubre de 1611. Ciudad Real, 3102, exp. 1, ff. 40-47.

activamente como intermediarios de los comerciantes en los repartimientos de las mercancías. Poco a poco, abuso tras abuso, los naturales empezaron a perder el respecto a sus curas doctrineros. Esto explicaría las causas que originaron años después una de las rebeliones más importantes en el área, la rebelión conocida como la de los Zendales de 1712.

Pero no solo se trató de los curas doctrineros, las autoridades civiles, -alcaldes, regidores y alguaciles mayores-, también jugaron un papel importantísimo; socavaron el espíritu de los naturales. Mientras que los indios trabajaban durante el año en las milpas y en las haciendas de estos oficiales, parece difícil que pudieran generar excedentes, o al menos un poquito de dinero pagar las altas cargas que son impuestas tanto por las autoridades eclesiásticas como por las civiles. Además, como se mencionó, esto originó que los pueblos fueran cada vez más pobres y que llegara un momento en el que los naturales buscaran la forma de resistirse ante la ola de imposiciones económicas que no era posible atender. Esta fue una de las razones de la conocida rebelión de 1712, la Rebelión de los Zendales.³¹

Resulta pertinente reconocer que en algunas ocasiones, en los documentos se aseguró que había ausencia de frailes en determinadas épocas. En la ya comentada visita que hizo el oidor José Scals, se mencionó que muchos frailes se ausentaban la mayor parte del año, y actuaban a través de sacristanes y permitían una conducta inadecuada a cambio de pagos,³² lo que en algunos casos se podría identificar como actuaciones corruptas.

Aun cuando ya se dijo que la población indígena se encontraba dispersa y que uno de los grandes desafíos de los misioneros dominicos fue la fundación de pueblos, se pretende destacar aquí estas particularidades, ya que durante el primer siglo de su gobierno en la Alcaldía Mayor de Chiapa, los españoles

³¹ Audiencia de Guatemala [AGI]. (1691). Informe escrito por Don Joseph Scals, oidor de la Audiencia de Guatemala y visitador de Chiapa, al Consejo de Indias, sobre varios abusos encontrados en algunos curados chiapanecos administrados por los dominicos del 19 de diciembre de 1691. Ciudad de Guatemala.

³² Audiencia de Guatemala [AGI]. (1691). Inquisición. Cartas de Guatemala sobre la Reforma que hizo en aquella Audiencia Don Joseph Scals la cual se mandó recoger por edicto de la Inquisición. Ciudad de Guatemala, ff. 57, 80v-60 y 62v.

mantuvieron una política de concentración de la población indígena rural en pueblos especialmente diseñados para ello. Se pudo ver que los términos de congregación, junta y reducción fueron usados para describir este proceso.

Ahora bien, de acuerdo con la forma en que se realizaba este proceso, se puede decir lo siguiente:

El orden que los padres tenían en mudar los pueblos era este. Lo primero ellos y los caciques principales miraban y tanteaban el sitio nuevo; y si alguno de los antiguos le tenía acomodado para juntar lo otros a él, ordenaban este. Hacían primero sembrar las milpas junto al sitio, mientras crecían y se sazónaba el maíz, edificaban las casas y se enjugaban, y en estando las milpas para cogerse, en algún día señalado, se pasaban todos al nuevo sitio con muchos viles y fiestas que duraban algunos días, para hacerles olvidar las moradas antiguas. (De Remesal & Sáenz, 1988, pp. 245-246)

Este era un trabajo exhaustivo, los padres eran quienes se dedicaban a realizar el trazo de los nuevos pueblos, decidían donde iría la iglesia y las casas. Para ello, conseguían los materiales y aunque no eran expertos en arquitectura, edificaban con gran destreza, como fue el caso de fray Pedro Lorenzo de la Nada, el cual ya se revisó. Por su parte, los naturales buscaban la forma de evadir esta rigidez y constantemente regresaban a sus antiguas formas de vida, para lo cual era necesario volverlos a juntar. Se derribaban sus casas antiguas, por ello se puede decir:

[...] Que de cansancio, sudor, pesadumbres y enfados padecieron por fundar estos lugares y muchas veces después que los tenían asentados, en saliéndose el padre se volvían los moradores al monte, y era menester volverlos a juntar de nuevo, llamarlos, acariciarlos, ponerlos en sus casas nuevas, derribarles las antiguas, deshacer los sitios de su antigua superstición, y para todo esto, estudiar mucho en el modo de hablarlos y tratarlos, con amor y mansedumbre, con paz, y caridad, para que

entendiesen que todo aquello era por su bien, sin otro respeto alguno [...].(De Remesal & Sáenz, 1988, p. 247)

El proyecto ideado en su inicio, tuvo diversas modificaciones y como en otros lugares, hubo problemas para mantener congregados a los naturales en las áreas previamente diseñadas para ellos. Los testimonios escritos reiteran ciertos problemas a partir del tercer cuarto del siglo XVI, como consecuencia de diferentes factores como: la recesión demográfica habida en la provincia entre el periodo armado y la fecha mencionada, debido, fundamentalmente, al fenómeno epidémico; las huidas y abandonos denunciados a causa de los fuertes servicios personales, tributos y requerimientos específicos generalizados en los siglos XVII y XVIII y la tendencia y modo de vida característico del natural a compartir su estancia en pueblo y milpas. (Díaz, 1993, p. 269)

De tal modo, lo que se quiere destacar es que a partir de la definición de un nuevo patrón de asentamiento y por ende la fundación de los pueblos de indios, es que comenzaron a instaurarse una serie de instituciones coloniales que permitirían que los naturales pudieran expresar su identidad y su originalidad; también cómo a partir de la organización de la fiesta se logró incentivar a los indios a morar en los nuevos asentamientos.

Las instituciones coloniales dentro de los pueblos de indios

Con el propósito de mantener a la población unida en los nuevos asentamientos, la administración hispánica proporcionó una serie de instituciones que garantizaron el mantenimiento de los núcleos resultantes dentro de este proceso de congregación, mediante la posibilidad de gestionar los recursos humanos y naturales del pueblo y el adoctrinamiento religioso, a través, por

ejemplo, de celebraciones y manifestaciones religiosas en las que las imágenes tenían un papel protagónico.³³

Desde mediados del siglo XVI, los dominicos introdujeron en Chiapas las cofradías³⁴, con la finalidad de captar la atención del indio por medio de la celebración y representación de muchos principios de la fe católica. La atracción que este fenómeno suscitó entre la población nativa fue enorme, produciéndose la creación masiva de estas y a lo largo de un proceso paulatino fue desarrollándose la prohibición oficial de las mismas en el distrito de la Audiencia de Guatemala hacia 1630, debido a la interpretación errónea, según las autoridades españolas, que los naturales habían hecho de la institución. Un documento perteneciente al último tercio del siglo XVII, sin embargo, certificó el arraigo de las cofradías en el ámbito comunitario chiapaneco, mencionando la existencia de 320 asociaciones en no más 100 núcleos.³⁵

Así, cuando llegaron las cofradías a América, estas se arraigaron en el corazón de los pueblos de indios, destacando como una de sus funciones, la organización y financiamiento de la celebración de las fiestas en honor de los santos patronos. En el caso de Chiapas, las cofradías fueron introducidas por los frailes dominicos con gran éxito, el principal propósito fue facilitar el proceso de evangelización y su financiamiento; con el tiempo las cofradías llegaron a tener un gran éxito en los pueblos de indios y como se puede ver más adelante, pronto se saldrían del control de las autoridades religiosas (MacLeod, 1983).

³³ Ver tabla II. Donde aparece un cuadro de los pueblos visitados por los dominicos desde el convento de Santo Domingo en Ciudad Real y permite identificar el nombre del salto, así como el nombre tanto en náhuatl como en maya para las diferentes localidades (Calnek, 1970).

³⁴ La cofradía está reconocida por la iglesia católica, al igual que en sus leyes de derecho canónico, sus objetivos son los de ayuda mutua y, sobre todo, mantener y financiar el culto de su santo patrón (MacLeod, 1983). En este sentido habría que distinguir entre cofradía, hermandad y asociación piadosa. La cofradía tuvo sus orígenes en la Edad Media europea, caracterizándose por cumplir las funciones de fraternidad, ayuda mutua y el interés por las prácticas piadosas. En el caso de Chiapas y sus cofradías indígenas tuvieron la particularidad de que se concentraron en la organización de las fiestas en honor a los santos de los pueblos (MacLeod, 1983).

³⁵ Archivo General de Indias [AGI] . (1690). Visita del oidor Scals. Certificación de haberse recibido diferentes tasaciones del 21 de septiembre de 1690. Ciudad Real: Audiencia de Guatemala, legajo, 26.

Solo para subrayar algunas de las características que permitieron que las cofradías tuvieran un arraigo muy importante en los pueblos de indios, se puede decir que gracias a estas florecieron mecanismos de interacción cultural múltiples como el control socio-cultural, así como el mantenimiento de prácticas culturales que posibilitó el surgimiento de una religiosidad popular muy fuerte. Las cofradías se distinguieron por ser instrumentos de identificación, pertenencia y solidaridad grupal.

Una de las actividades a desarrollar por medio de las cofradías, como ya se dijo, fue la organización de las fiestas titulares dedicadas al santo patrono de cada localidad. Los mayas en tiempos prehispánicos contaban con un sinnúmero de festividades religiosas, las cuales, con el proceso de colonización, fueron disimulando su espíritu para irse mimetizando con las fiestas religiosas católicas. Así, los *calpules* parecen haber celebrado fiestas propias, aunque compartido aquellas pertenecientes a las cofradías del pueblo.³⁶

Por otro lado, las cofradías contaban con una jerarquía propia, la cual estaba basada en una estructura de cargos. Los encargados tenían como principal propósito la organización de las fiestas, estas se hacían gracias a un fondo o cauda, el cual podía estar integrado por efectivo, tierras o bien, por haciendas de ganado. Las figuras más importantes dentro de esta jerarquía eran los mayordomos y los priostes, los cuales eran elegidos cada año por motivo de la celebración de la advocación más importante de la cofradía. En tanto, los encargados de la elección de estos cargos eran el cura de la parroquia y los propios cofrades.

Además, la historiografía sobre las cofradías ha mostrado que aun cuando estas instituciones tenían un carácter primordialmente religioso, su actividad económica se desarrollaba dentro de una vida comunitaria dinámica (Palomo, 2006). Si bien las propias cofradías participaban en la manutención de los frailes, las altas autoridades eclesiásticas estaban en contra de quienes recibían los

³⁶ Archivo General de Indias [AGI] . (1690). Visita del oidor Scals. Certificación de haberse recibido diferentes tasaciones del 21 de septiembre de 1690. Ciudad Real: Audiencia de Guatemala, legajo 33.

pagos por la celebración de misas y otras funciones de oficios religiosos. Por ejemplo, los capítulos catedralicios, obispos, alcaldes mayores y audiencias, empezaron a reclamar que el costo de las fiestas constituía un verdadero “despilfarro” y eran demasiado elaboradas las celebraciones. Destacaban que ese dinero debería gastarse mejor en el pago de tributos, mejoras en la agricultura, en cambio se gastaba en bailes de borrachos y fiestas o en lujosas ceremonias religiosas. De igual forma, se argumentaba que la religión popular indígena tenía un espacio propio de expresión en dichas fiestas, lo que no era propicio para el arraigo de la nueva religión, la católica (MacLeod, 1983).

Los costos de la evangelización

La evangelización ocasionó a los pueblos de indios una cantidad importante de gastos que debían de ser cubiertos. Claramente, de otras cargas económicas como los tributos que ya significaban un costo a cubrir. La mayor parte de estos gastos estaban destinados a los rituales públicos, es decir, aquellos que era preciso cubrir para llevar a cabo las fiestas y los actos religiosos. Igualmente, “la construcción de iglesias y conventos, el propio sustento de los misioneros y curas, la compra de implementos para las celebraciones y los gastos de objetos litúrgicos, por ejemplo” (Palomo, 2001a, p. 70).

Originalmente, los gastos de convertir a los naturales recaerían en el Real Patronato, la Corona y los encomenderos; no obstante, fueron los propios pueblos de indios los que sufragaron tales gastos. La cofradía fue una de las instituciones introducidas por los dominicos, a fin de fungir como instrumento para la evangelización. Esta facilitaría la organización de las fiestas religiosas patronales y de culto a los santos. Sin embargo, para la organización de las fiestas se requería de una suma importante de dinero. La cofradía contaba con unos fondos que se nutrían de las cuotas de inscripción de los hermanos, así como de los “jornales” que anualmente se pagaban y de las limosnas colectadas en cada uno de los pueblos. “También había donaciones que se hacían a las cofradías por parte de

los fieles, las cuáles podían ser tanto en dinero como en especie” (Palomo, 2001a, p. 71).

Además de los compromisos económicos que tenían que cubrir los naturales en los pueblos era contribuir como ayudantes en la celebración de los oficios religiosos, bien para el mantenimiento de las iglesias, así como el servir a los curas y religiosos. De esa manera, los individuos realizaban por medio de limosnas, donaciones, contribuciones, tributos o derramas, aportes de dinero, productos y el trabajo necesario para cubrir una serie de gastos que implicaba el largo pero oneroso proceso de convertirse en cristiano.

Por otra parte, había diferentes gastos asociados a la propia evangelización derivados de las cargas por el sustento de curas y mantenimiento de la iglesia: la construcción y reparación de iglesias, conventos, ermitas, así como la compra y composición de ornamentos, retablos y santos.

Un recurso adicional, por medio del cual se obtenía dinero de parte de los pueblos de indios para obtener dinero para sufragar sus gastos, era a través de las cajas de comunidad (Palomo, 2001a, p. 75). En 1616 fue introducida esta nueva institución. En dichas cajas se guardaban excedentes de tributos, fondos de *rezagos* y otras formas de ingresos procedentes de trabajo comunales para hacer frente a los gastos ordinarios de la localidad o bien a posibles contingencias, como las climáticas. Aunque, en la práctica, “el gran número de visitas tanto civiles como eclesiásticas a los pueblos y un abuso uso de los doctrineros y jueces de milpas hicieron que dichos fondos tuvieran un carácter deficitario” (Díaz, 1993, p. 273).

En 1639 las cajas de comunidad perdieron su función original. Como consecuencia de toda una serie de medidas tomadas por la Corona con el fin de incrementar sus ingresos fiscales, las cajas reales asumieron el control de los fondos de las cajas comunitarias de todos los pueblos de indios. La administración de dichos bienes, que anteriormente correspondía a la iglesia y a los cabildos indios, pasaron a manos de los oficiales reales de la tesorería, así como a las autoridades civiles de cada jurisdicción (alcalde mayor o corregidor). De manera que lo que en un principio fue un

fondo destinado a los gastos de cada localidad se convirtió, a partir de este momento, en una carga fiscal más para los indios. Estos ingresos fueron empleados por la administración colonial como préstamos a interés, negocio que interesaba tanto a la burocracia colonial como a los sectores dominantes locales. (Solórzano, 1963, pp. 126-127)

Es de señalar que en numerosos documentos, uno de los temas más recurrentes es el alto costo que significaban las visitas de los obispos para la economía de los pueblos y que se veía reflejado en los libros y cuentas de bienes de la comunidad, por ejemplo. Se hace referencia, como en otros aspectos que se han comentado, al hecho de que tenían a los pueblos consumidos, aniquilados, mientras que “las autoridades se encontraban fingiendo leyes y cédulas al tiempo que les usurpaban los bienes a los naturales”³⁷. El oidor Joseph Scals le pidió al obispo que atendiera las Leyes 22 y 23 del (libro 1) de la *Recopilación de indias*³⁸ que hablan de esta materia.

Esto llamó la atención porque sabiendo que los pueblos de indios se encontraban en una situación económica muy difícil, y que aun cuando tenían bienes y estos eran registrados en los libros y cuentas de bienes de la comunidad, parece que no se estaban siguiendo las leyes que existían en la materia y esto era muy grave, dado que se estaban aprovechando, otra vez, de la difícil situación en que vivían los indios, y más tratándose del propio obispo.

De acuerdo con lo anterior, parece que este es un tema donde autoridades civiles y eclesiásticas todavía no tenían muy claro cómo plantear límites y llevar un orden, tanto de los costos como de los gastos que tenían que sufragar los indios para poder ser cristianizados y resulta evidente que la ley era letra muerta. Para tener una idea de los costos tan altos que se tenían que pagar por las visitas de

³⁷ Archivo General de Indias [AGI]. (1691a). Inquisición. Cartas de Guatemala sobre la Reforma que hizo en aquella Audiencia Don Joseph Scals la cual se mandó recoger por edicto de la Inquisición. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala .

³⁸ Se trata de la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, la cual, es una compilación de la legislación promulgada por los monarcas españoles para regular sus posesiones en América y las Filipinas (Indias). Fue realizada por Antonio de León Pinelo y Juan de Solórzano Pereira y aprobada por Carlos II de España (1665-1700). Está dividida en cuatro tomos y un total de nueve libros, que contiene 6,385 leyes, agrupadas en 218 títulos. (Academic, s.f., párr. 1-2). El libro primero al cual estamos haciendo referencia, trata sobre la Santa Fe Católica.

los obispos a los pueblos de indios, a continuación se presenta un extracto del libro de visitas al templo del pueblo de Chamula, hecho por fray Juan Bautista Álvarez de Toledo, obispo de Chiapa y Soconusco realizada en el año de 1709.³⁹ La primera actividad era la celebración de la misa, luego se hacía la procesión de difuntos, se visitaba al Santísimo Sacramento y la pila bautismal, se impartían los santos óleos, para después hacer un recuento de las alhajas y ornamentos de la iglesia. Algunas de las ordenanzas que se dictaban con motivo de las visitas pastorales eran:

1. Que se sacaran de cada fábrica doce tostones para que se haga una hijuela de plata en cada iglesia que tuviese piscis.
2. Que no se gaste nada del caudal de ninguna fábrica sin orden expresa del señor obispo
3. Que siempre se tengan a la mano las alhajas y demás bienes de esta iglesia para que el señor obispo haga reconocimiento de ellos.
4. Que el párroco haga nuevos inventarios de los bienes y alhajas de las demás iglesias.
5. Como los principales y caudales de las fábricas se pierden por estar en manos de los fiscales y mayordomos (...) que de hoy en adelante no estén ni paren en poder de dichos fiscales ni de otros algunos indios (...) sino que para evitar su menoscabo y pérdida estén y paren dichos principales en poder del reverendo padre cura.....”

Está claro que a las personas que ejercen el poder no les gusta, ni les gustará que otros, que tienen acceso a los medios económicos, no lo administren de la forma que ellos esperan. En este caso, no querían que ni los fiscales ni los mayordomos tuvieran acceso a los bienes, y que fueran solo los reverendos padres curas los que hicieran uso de este.⁴⁰

³⁹ AHDSC, Gobierno Civil y Eclesiástico, legajo 2. Extracto del libro de visitas al templo del pueblo de Chamula hechas por fray Juan Bautista Álvarez de Toledo, obispo de Chiapa y Soconusco. Primera visita (Chamula, 23 de abril de 1709).

⁴⁰ Archivo General de Indias [AGI]. (1691a). Inquisición. Cartas de Guatemala sobre la Reforma que hizo en aquella Audiencia Don Joseph Scals la cual se mandó recoger por edicto de la Inquisición. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, foja 11.

Es interesante lo que se puede ver en un libro de visitas, puesto que parecería que una de las razones principales de éstas era dar seguimiento a la feligresía, conocer sus necesidades, ver las condiciones en las que se encontraban y conociendo que el principal objetivo era la “evangelización de los naturales”, pues entonces, organizar estrategias para lograr una conversión sostenida y aceptable. Pero, parece que el principal interés era obtener recursos económicos, beneficios personales y las mejores ganancias, utilizando “aparentemente” la religión como recurso para lograrlo. “También dentro de las actividades que se cubrían dentro de las visitas a los pueblos hay un fuerte interés por hacer una celebración por los vivos y difuntos de cada uno de ellos”.⁴¹

En otra visita, en el mismo documento, pero fechada para el 29 de septiembre de 1710, se pagaron 14 tostones por la visita de la iglesia de San Juan, que prestó además otros 14 tostones por la iglesia de Santiago la cual no tenía con qué pagar la visita. Se pagaron 16 tostones para misas que se harían por los vivos y difuntos del pueblo. Seguidamente, se presentan algunas de las ordenanzas:

1. Que se haga un arca con dos llaves para guardar el caudal de la fábrica de la iglesia de San Juan, una llave quedando en poder del cura y la otra en el mayordomo.
2. Que todas las cofradías con un capital de 10 pesos (como son las cuatro cofradías de Chamula) de cada una 1 peso cada año, y todas las demás (e. ed. Las dos de Magdalenas, las dos de Santiago, una de San Pedro, una de San Pablo, dos de Santa Marta, una de San Miguel y una de Santa Catarina) den un tostón para la congrua del hospital recién fundado en Ciudad Real, en cual fundación el señor obispo gastó cuanto tenía, que den también las nueve fábricas, e.d las de Chamula, San Andrés, la Magdalena, San Pedro y San Pablo a un peso; y las demás a un tostón, que el párroco cobre toda esa

⁴¹ Archivo General de Indias [AGI]. (1691a). Inquisición. Cartas de Guatemala sobre la Reforma que hizo en aquella Audiencia Don Joseph Scals la cual se mandó recoger por edicto de la Inquisición. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, foja 11.

suma, que monta a 18 pesos, cada año en enero, empezando el primero de enero de 1711.⁴²

Con estas dos visitas, se puede notar el costo que estas suponían, así como los intereses que se tenían al realizarlas. No se halló ninguna referencia a la importancia de la evangelización, o bien del seguimiento del adoctrinamiento de los naturales; parece, al menos en este tenor, que esta no era una de las prioridades de dichas visitas.

De tal modo, para el 29 de agosto de 1690, el oidor José Scals. Habiéndose comentado era caballero de la Orden de Santiago de la Real Audiencia de Guatemala, tuvo a bien dictar una serie de ordenanzas con el propósito de regular la vida en los pueblos de indios que como parte de su trabajo, tenía que visitar. En estas ordenanzas se hizo énfasis en la importancia de prohibir las cofradías:

[...] este ordenó y mandó que en ningún pueblo de esta provincia no haya ni tengan los indios cofradía alguna, ni contar con título tengan congregación o hermandad de santo alguno, de las ánimas, ni del santísimo, ni de la virgen, ni con título de cofradía celebrar fiesta alguna, pues, el propio oidor ha reconocido y visto que al celebrarse las fiestas del santísimo sacramento, a la virgen santísima y a otros santos y haciendo bien por las benditas ánimas del purgatorio, con título de cofradía, se destruyen y aniquilan los miserables naturales, pues en las referidas fiestas y celebraciones que les hacen llamar fiestas cofradías, ni tienen dotaciones, ni bienes, hay excesivos gastos a título de lo referido, pues lo que pasa, es que nombrando para dar unas de las que llaman cofradía, un pobre indio, mayordomo, los bienes que le entregan, es sólo un pliego de papel para que allí vaya escribiendo las muchas cantidades que va gastando en el discurso, y claro que, llevando a cabo este registro, uno se puede dar

⁴² Archivo General de Indias [AGI]. (1691a). Inquisición. Cartas de Guatemala sobre la Reforma que hizo en aquella Audiencia Don Joseph Scals la cual se mandó recoger por edicto de la Inquisición. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, foja 11.

cuenta de las cantidades tan altas que se pagan y esto ha provocado que los indios se vuelvan perpetuos esclavos.⁴³

Con relación a lo expuesto, nuevamente se puede ver, como en otros documentos, la necesidad de controlar la organización de las fiestas, a través de la prohibición de las cofradías, la razón fundamental es el alto costo que estas tenían; pero también parece que otra situación incómoda era el dinero que el obispo obtenía cada vez que se organizaba una fiesta, ya que este recibía 12 tostones, según lo que apunta el documento. Se entiende que para la organización de la fiesta se precisaba la celebración de la misa y que para celebrarla era necesario pagarla primero. El aspecto relevante aquí es que quien recibía el dinero, es decir, las autoridades eclesiásticas y en este caso en particular, el obispo, no se quejaban pues les interesaba que se oficiaran más y más misas en las mencionadas fiestas. Mientras, quien veía que no recibía beneficio alguno y quizás le gustaría, prohibió o minimizó el impacto que tenían las fiestas, en este caso, se hace referencia al oidor Scals, quien demostró que se encontraba bastante inconforme.⁴⁴

A partir del año 1691, a instancias del propio Joseph Scals se pide, que: "... ningún indio o particular, ni las justicias de los pueblos en adelante fueren osados a pedir al obispo de aquel obispado licencia para espiritualizar a las tierras u otros bienes sin presentar licencia a la Audiencia.

La propia Audiencia, mandó que las tierras de los pueblos de indios no se pudiesen vender ni enajenar, ni sacarlas del bien común para las sementeras y abrevaderos de aplicarlos a las cofradías. Esta disposición solamente lo que mira a los indios, debido a los crecidos gastos que hacían

⁴³ Archivo General de Indias [AGI]. (1690). Inquisición, expediente 9. Proceso de fe de Joseph Scals, esta ocasión el apellido aparece con otra ortografía. Este documento se trata de una copia de autos, sobre las ordenanzas que formó y tuvo publicar en el obispo y provincia de Chiapas el Don Joseph Scals, caballero de la orden de Santiago de la Real Audiencia de Guatemala. El documento comienza en la foja 12. 29 de agosto de 1690.

⁴⁴ Archivo General de Indias [AGI]. (1691a). Inquisición. Cartas de Guatemala sobre la Reforma que hizo en aquella Audiencia Don Joseph Scals la cual se mandó recoger por edicto de la Inquisición. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, foja 11.

los alféreces de las cofradías y que todo el año andaban aplicados a ensayar bailes para las fiestas [...].⁴⁵

Estas dos ideas, aunque aparentemente inconexas, permiten ver una relación directa entre la necesidad de controlar quién autoriza o no ciertas actividades como en este caso ir a “espiritualizar a las tierras”; al respecto, se dice que pedir permiso al obispado no es suficiente, sino que hay que pedir permiso a la Audiencia. Se puede ver una relación clara de poder entre las dos autoridades: las civiles y las eclesiásticas, donde la primera quiere dominar a la segunda, debido a que esta goza de cierta libertad que le permite tener ingresos, en este caso por su participación en las fiestas en los pueblos de indios, mientras que la primera quiere ejercer el control para poder también lograr una rebanada del pastel.

En esta instancia hay un punto muy interesante a analizar, y es el factor económico. ¿Por qué las autoridades, ya sean civiles o eclesiásticas, están preocupadas porque en los pueblos de indios el gasto por las fiestas sea excesivo? Este tema, sin lugar a dudas, es recurrente, unas veces más, otras con menor ímpetu pero las autoridades exigen, sugieren y prohíben, en la medida de sus posibilidades, que en las fiestas no se gaste tanto. Pero también advierten que hay fuertes gastos en las celebraciones de las misas y en el tema de las limosnas.

Por ello, habría que preguntarse sobre los intereses de las autoridades en el tema relativo a las fiestas y su insistencia para comentar que estas son muy costosas, ¿por qué les preocupa tanto los gastos que se erogan en estas?, ¿es acaso que preferirían recibir este dinero por concepto de limosnas, canonjías, prebendas o impuestos, en lugar de que los indios lo gasten, en su gran mayoría, en la organización de las fiestas religiosas?

En los pueblos de indios no se contaba con un gran remanente de recursos económicos, además de que el numerario era escaso, considerando también que en las localidades había un número reducido de indios es oportuno preguntarse

⁴⁵ Archivo General de Indias [AGI]. (1691a). Inquisición. Cartas de Guatemala sobre la Reforma que hizo en aquella Audiencia Don Joseph Scals la cual se mandó recoger por edicto de la Inquisición. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, foja 11.

¿cómo es que en las pueblos de indios se puede gastar tanto en sus fiestas?, de igual forma, estas fiestas parecían ser bastante recurrentes, en algunos casos hasta dos veces por mes, al menos durante 8 o 10 meses al año.⁴⁶ Los miembros del clero y las órdenes religiosas encargadas de la doctrina cristiana explotaban a la población indígena para lograr un beneficio personal.

En el siglo XVI y a principios del siglo XVII la orden dominica tenía prácticamente el monopolio de la mano de obra indígena. En una carta que escribió Francisco Gómez al obispo de Guatemala hizo un breve informe donde comentó que los dominicos trabajaban vehementemente y daban buen ejemplo a los naturales administrando los santos sacramentos, así como la doctrina evangélica; pero al mismo tiempo hizo referencia sutilmente a la forma en que los mismos frailes habían explotado a los naturales con el objeto de obtener diversos beneficios, además de que “[...] el obispado de Chiapas hubiese excedido en sacar dineros para edificios y templos y ornato de ellos hubiera remediarse con facilidad y de manera que no corriera riesgo la reputación de los ministros de dios y su evangelio [...]”.⁴⁷ En esa misma carta se pidió que se pusiera remedio a los abusos que se cometían en contra de los naturales. En este sentido, es importante reconocer cómo desde los primeros años de la colonización y evangelización, los abusos ya estaban presentes, y fueron declarados abiertamente; sin embargo, se puede observar que poco se trató de remediarlos.

Además, en la documentación constantemente se comenta sobre la escasez de clérigos que atendieran las diferentes doctrinas. Los pocos clérigos que había en los pueblos de indios, en ocasiones y en forma contradictoria, no tenían la actitud o el comportamiento deseado. Por ejemplo, hubo casos en los que se acusó de su mal comportamiento y se pidió que vivieran de forma honesta.⁴⁸ En la visita que realizó el oidor de la Audiencia de Guatemala y visitador de Chiapa, José Scals,

⁴⁶ Archivo General de Indias [AGI], (1691 a), foja 11. Sobre el tema de las fiestas y sus costos hablaremos con mayor amplitud en el capítulo V. *La fiesta y su economía*, donde se analiza el papel económico de las fiestas en los pueblos de indios y su trasfondo político y social, a fin de entender las redes de control y poder que se ejercían a través de estas.

⁴⁷ Audiencia de Guatemala [AGI]. (1582). Carta de Francisco Gómez, obispo de Guatemala. 12 de agosto de 1582 . Ciudad de Guatemala, legajo 156.

⁴⁸ Audiencia de Guatemala [AGI]. (1582). Carta de Francisco Gómez, obispo de Guatemala. 12 de agosto de 1582 . Ciudad de Guatemala, legajo 156.

este dio testimonio de las grandes vejaciones que padecían los indios a expensas de los curas y doctrineros religiosos;

[...] Pues algunos de ellos se hallan con indios de repartimiento para su servicio, recibiendo además todos para su sustento diariamente gallinas, huevos, carne, manteca, pescado, maíz, de que se componen una(s) excesivas cantidades. También se les hacen repartimientos de otras cantidades bien excesivas por razón de la limosna de las misas, fiestas de cofradías y otras festividades particulares y para la administración de los sacramentos, sepulturas y entierros.⁴⁹

Por otra parte, también se habló de las difíciles condiciones en las cuales se encontraban los indios; incluso se mencionó lo siguiente:

[...] los indios se encuentran, muchas veces, en una situación de esclavitud, igual a la que se describen en tiempos entre los romanos. Ya que éstos servían en alguna hacienda y se empeñaban en trabajar lo mejor posible, mientras que los dueños les obligaban a que pagasen, incluso hasta las herramientas con las que trabajaban. Hace mención de que era muy difícil de que los indios dejaran este tipo de relación, incluso cuando la hacienda era vendida, el nuevo dueño poseía los servicios de los indios y éstos no tenían libertad.⁵⁰

Aun cuando hacía más de 150 años que se habían expedido las *Leyes Nuevas* de 1542, se vio reflejado su espíritu, donde gracias a la influencia de fray Bartolomé de las Casas, como se pudo ver, se prohibieron la esclavitud y las encomiendas. Aunque, se evidencia que en la práctica nada de esto sucedió. En los documentos, en especial en las visitas que hacen los oidores a la Alcaldía Mayor de Chiapa, se logró identificar que las relaciones entre los españoles, ya sean estos civiles o eclesiásticos, promovieron de diferente manera y en diferentes

⁴⁹ Archivo General de Indias [AGI]. (1691b). Informe escrito por Don Joseph Scals, oidor de la Audiencia de Guatemala y visitador de Chiapa, al Consejo de Indias, sobre varios abusos encontrados en algunos curados chiapanecos administrados por los dominicos del 19 de diciembre de 1691. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, legajo 215.

⁵⁰ Archivo General de Indias [AGI]. (1691a). Inquisición. Cartas de Guatemala sobre la Reforma que hizo en aquella Audiencia Don Joseph Scals la cual se mandó recoger por edicto de la Inquisición. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, foja 11.

circunstancias relaciones inequitativas con relación a los indios. Se nota que el espíritu de fray Bartolomé no estaba vivo en la práctica, sino que al contrario de sus propios compañeros de orden están más interesados en aprovecharse de la fuerza de trabajo de los indios que en evangelizarlos.

Limitado control efectivo entre los frailes misioneros y los indios

Los procesos culturales tuvieron variantes y tonalidades, así que no se puede decir que la colonización y eventual evangelización en los pueblos de indios fue fácil, homogénea y duradera. A través de diferentes cartas entre los párrocos y los obispos, se puede entender que los indios se enfrentaron decididamente a sus párrocos con el fin de recuperar y de mantener su autonomía en materia religiosa. Los indios dejaron de contribuir al sustento de sus curas e hicieron, en muchas ocasiones, caso omiso de sus sermones e incluso llegaron a amenazar a los que intentaron imponer algunos principios morales y religiosos propios del catolicismo en los pueblos. En los pueblos de indios, en apariencias católicos, continuaban venerando a sus antiguos dioses y realizando sus acostumbrados ritos.

Ahora bien, el esfuerzo que se hizo por conciliar algunos de los objetivos contradictorios que hemos revisado en este capítulo como la diversidad lingüística, el número insuficiente de frailes para la atención de la población indígena y la existencia de instituciones coloniales como la cofradía, hizo en apariencia que el proceso de evangelización y disimulado éxito del arraigo del catolicismo tuviera una permanencia durante lo menos dos siglos. Sin embargo, de este periodo existen evidencias en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Cartas, donde los párrocos de las diversas regiones de la Alcaldía Mayor de Chiapa, incluyendo el área de los Zendales, se quejaban de que los fieles se negaban a apoyar a su sustento, así como a abandonar sus costumbres paganas y a obedecer sus órdenes (Ortiz, 2003). Una de las principales reacciones de los párrocos fue pedir que los cambiaran a otras parroquias en donde su trabajo pudiera tener un mejor resultado (Viqueira, 2007).

Igualmente, se debe tener en cuenta que los párrocos no se sentían con suficiente control de los feligreses, en tanto que no podían ejercer un liderazgo. Por ejemplo, para el arzobispo de Guatemala, Cortés y Larraz (1958), en el año 1770, dos siglos después de haber iniciado el proceso de evangelización en el área, consideraba que el cristianismo indígena era solo en apariencia y que dichos fenómenos eran provocados por un pésimo e inefectivo método evangelizador, el cual buscaba el bautismo antes que la enseñanza de la nueva fe (García, 1980).

Además, agregaba que era de lamentarse cómo los naturales expresaban su catolicismo, o lo que podía entenderse de este. Dado que encontraba mucha confusión, incongruencia y un catolicismo moribundo. En comparación, mencionaba que esto no era igual al principio del proceso de evangelización, donde apenas hacía 200 años, durante la primera conversión de los naturales estos mostraban un genuino cambio. También hizo referencia a la existencia y prevalencia de las antiguas prácticas adivinatorias como el “nahualismo”, lo cual provocaba que los naturales permanecieran en una ceguera (Núñez, 1693).

En apariencia existía una conversión, pero solo en la superficie. Fue la diversidad lingüística y la complejidad para comunicarse entre los frailes dominicos y los naturales la que provocaría una conversión en apariencia y un cristianismo fingido. Esto también se conoce gracias al documento de Antonio Margil de Jesús, famoso franciscano que escribió cómo sobrevivieron las creencias y las actitudes prehispánicas a 200 años de la conquista.

Cabe señalar que las estrategias de evangelización fallidas y el desconocimiento de quién era el otro permitieron que se fuera gestando una profunda y arraigada religiosidad popular indígena, la cual aglutinaba en una forma original las prácticas religiosas prehispánicas y las manifestaciones católicas. Dicha religiosidad popular tendría su manifestación más evidente en la fiesta religiosa. Surgieron entonces unas preguntas: ¿Fue un fracaso la evangelización?, ¿fueron estas prácticas paganas una respuesta al incipiente y débil modelo español o fue la manifestación latente de una religión viva y perenne en la vida espiritual de los indios?

Sobre esto, la propuesta de Gamio como se citó en Ricard (1986), acerca de la eficacia de la evangelización primitiva, mostró que lo que en realidad surgió fue una “religión mixta” o dicho en otras palabras, un “sincretismo religioso”. Según lo expuesto en este planteamiento, los indios no fueron verdaderamente católicos, ya que no habrían asimilado realmente el dogma ni la moral católica, tal como lo exigía la Iglesia. Para lo cual argumentó que “los naturales habían tomado algunas ceremonias y prácticas exteriores, a las cuales habían conservado en mezcla con sus viejas creencias, que incluía ritos y las fiestas paganas revestidas con un ropaje católico” (Ricard, 1986, p. 401).

También, aseguró que los primeros misioneros se dieron cuenta de que durante el proceso de evangelización, este tendría mejores resultados si se promovía una fusión de ambas religiones, aprovechando aquellos aspectos que en ambas ofrecieran algún tipo de analogía. Resumió que los temas abstractos de la doctrina del rito católico nunca fueran aceptados por los naturales y que por otra parte, todos los aspectos materiales como la religiosidad expresada a través de la fiesta, sus danzas, música, procesiones, etc., podrían fusionarse y entremezclarse hasta lograr una adaptación del catolicismo a la religión autóctona (Ricard, 1986).

Los pueblos de indios y su santo patrono

Los naturales se encontraban bajo un patrón de asentamiento disperso, lo cual impedía tener un contacto directo con estos. La corona estableció como una de las estrategias prioritarias la reorganización del espacio territorial, con esta decisión se facilitarían la colonización y la evangelización del área. La “congregación” permitió concentrar paulatinamente a la población en nuevos centros. Este proceso inició después de 1540, cuando fue expresada en la Real Cédula del mismo año, así como en las Leyes Nuevas. El propósito principal fue buscar espacios geográficos idóneos para llevar a cabo tal acción, además de que se ofrecía eximir temporalmente de servicio y tributo, a fin de que estos se interesaran en trasladarse voluntariamente al nuevo enclave.

[...] que para que los indios de esa provincia pudiesen ser instruidos en las cosas de nuestra fe convenía juntarse, porque dizque esa provincia es la mayor parte de ella sierra áspera y fragosa, que está una casa de otra mucha distancia, a cuya causa si no se juntaban los dichos indios no podían ser doctrinados. Y que para remedio de ello convenía que se llamasen todos los principales indios y se les diere entender cuán conveniente cosa les sería juntarse...”⁵¹

Vale aclarar que las congregaciones de los pueblos en la Alcaldía Mayor de Chiapa se dieron en un periodo entre 1549 y 1575. Al respecto, fray Tomás de la Torre afirmó:

[...] Con el favor de este juez que porque no quede su nombre sepultado se llamaba Gonzalo Hidalgo de Montemayor, y con el calor que la Audiencia nos dio, juntamos los pueblos como ahora están: que no hallamos así, había muchos pueblecillos y cada uno estaba tan desparramado que veinte vecino ocupaban tanto como Sevilla porque cada uno vivía en su milpa y sementera, nosotros éramos pocos para visitar y doctrinar tantos pueblos, y aunque fuéramos un pueblecillo no nos pudieron sustentar dos días, ni ellos podían comprar ornamentos ni hacer iglesia ni tener policía de hombres [...]. (Ximénez, 1999, p. 459)

Para el obispo Pedro de Feria, quien estuvo al frente del obispado de Chiapas y Soconusco entre 1575 y 1588 escribió varias cartas sobre la situación que vivía la Alcaldía Mayor de Chiapas y se refirió que las congregaciones de los indios habían tomado lugar previo a esta fecha. (Ruz, 1989a, pp. 40-41)

De esa manera, él dio a entender que cuando llegó a Chiapas, los frailes dominicos ya habían terminado de congregar a los indios en nuevos asentamientos más compactos. En su crónica, Ximénez (1999) relató lo siguiente:

⁵¹ Archivo General de Centro América [AGCA]. (1637). Guatemala el 20 de marzo 1637, A1.2, leg. 2,245 exp. 16190, fols. 169v-170v. Ciudad de Guatemala.

Había muchos pueblecitos y cada uno estaba tan derramado que veinte vecinos ocupaban (...) nosotros éramos pocos para visitar y doctrinas tantos pueblos (...) juntámoslos pues con harto trabajo nuestro y suyo, algunos quisieron entendido que les convenía, algunos asentían, otros mostraban no quererlo. (p. 482)

Es esencial reconocer que no fue fácil persuadir a los indios para que abandonaran sus lugares de origen y se instalaran en otras áreas geográficas. La tierra así como la relación con la naturaleza y el entorno físico siempre tuvieron para los indios una relación significativa. El mismo Ximénez (1999) comentó que una de las estrategias para lograr tal persuasión fue gracias a la persistencia de los frailes dominicos, para lo cual siempre consideró que entre los indios “algunos asentían, otros mostraban no quererlo pero en fin, con ruegos y con no quererle recibir sus presentes que nos traían y con no querer bautizar a sus hijos todo se efectuó sin azotes y sin mal tratamiento” (Ximénez, 1999, p. 483).

En este sentido, el propósito de este apartado es caracterizar cuál fue el proceso para la formación de los pueblos de indios en el área de los Zendales, así como su relación directa con el culto a su santo patrono. Para conocer tal relación es necesario hacer referencia a la liga existente, desde tiempos prehispánicos, entre el *calpul* y su dios tutelar, lo que con los años se transformaría en el culto al santo patrono. El concepto de *calpul*⁵² está ligado a varias ideas, entre las que destaca un conjunto de personas que están reunidas en torno a un ámbito religioso y que tienen como lazo de cohesión el santo patrono, así como cierta afinidad política respecto a este último.

Por su parte, el oidor Joseph Scals⁵³ realizó un informe donde hizo referencia al concepto de *calpul*, mientras realizó una visita por los diversos pueblos del área de

⁵² El *calpulli* era considerado como: Unidades territoriales basadas en el parentesco, en una jerarquía relativa de los linajes, en cierta propensión a la endogamia, en la propiedad comunitaria de la tierra, en una solidaridad material y militar, y en el culto a un dios tutelar, el *calpulteotl*, cuya fuerza residía en una imagen o un paquete sagrado. (Gruzinski, 2014, p. 1)

⁵³ Archivo General de Indias [AGI]. (1691c). Informe sobre los abusos encontrados en algunos curatos chiapanecos administrados por los dominicos del 19 de diciembre de 1691. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.

los Zendales, donde comentó que el pueblo de indios colonial estaba estructurado a través de una ermita propia o diversas ermitas familiares. Además, cada barrio llevaba el nombre de un santo seguido, a veces, por un locativo indígena.

Tabla 2. *Toponimia de los pueblos de indios en la Provincia de los Zendales*

-
1. Santo Domingo Chilón
 2. San Ildefonso Tenejapa
 3. San Miguel Huixtán
 4. Santo Tomás Oxchuc
 5. San Juan Evangelista Cancuc
 6. Nuestra Señora Natividad
Guaquitepeque
 7. San Pedro Sitalá
 8. San Nicolás Tenango
 9. Santiago Yajalón
 10. San Miguel Tumbalá
 11. San Mateo Tila
 12. Santo Domingo Palenque
 13. San Francisco Los Moyos
 14. San Gerónimo Bachajón
 15. San Jacinto Ocosingo
 16. San Marcos Sibacá
-

Fuente: elaboración propia con base en (AGCA, Guatemala, A1.17. 12-13455-1976) Para los santos: Razón del número de pueblos que se componen los tres partidos de esta Intendencia de Ciudad Real, 1791.

Ahora, la forma en que se decidió organizar a los indios en las congregaciones tuvo varias implicaciones, dado que podía ocurrir que en un mismo pueblo fueran reunidos indios que pertenecían a encomiendas distintas y en algunas ocasiones, también a señoríos prehispánicos diferentes o incluso rivales. La manera en que se pudo diferenciar a los indios de cada lugar fue gracias a la creación de barrios. Los barrios diferenciados en los pueblos de indios permitían seguir una lógica según su procedencia. Cuando estos barrios tenían que entregar, por ejemplo, su tributo a encomenderos diferentes, se les denominaba parcialidades (Obara-Saeki & Viqueira, 2017).

Es importante señalar que aun cuando se tienen tres términos como “barrio”, “parcialidad” y “*calpul*”, estos no eran sinónimos, aunque cabe recalcar que en ocasiones se referían a lo mismo. Así, la gran mayoría de los pueblos de indios de

la Alcaldía Mayor de Chiapa se componían de varios barrios, pero la Real Hacienda solo los mencionaba como parcialidades si tenían su propia cuenta de indios y su propia tasación, lo que no siempre sucedía. En ese sentido, para el área Zoque, los términos de barrio y *calpul* hacían referencia a niveles de organización social diferentes, mientras que en el área que en “el área de los Zendales, los dos términos se usaban como sinónimos” (Obara-Saeki & Viqueira, 2017, p. 75).

Algunas de las características generales de esta área geográfica que se analiza se encuentran relacionadas con una orografía diversa y compleja, ausencia de un centro rector, así como la dispersión de la población, lo cual dificultaría la colonización y evangelización de los naturales. “La región de estudio se encuentra comprendida dentro del área conocida como la Alcaldía Mayor de Chiapas, esta a su vez, estaba dividida por cuatro zonas; que eran Los Zoques, Los Chiapanecas, Los Quelenes (tzotziles) y Los Zendales (tzeltales)” (González, 1991, p. 161). En 1575, en el obispado de Chiapas se registraron 80 pueblos de indios, los cuales eran atendidos por 20 frailes dominicos en cuatro conventos. La población que vivía en las cuatro provincias era 24000 indios casados, distribuyéndose de la siguiente manera:

Tabla 3. *Número de pueblos por Provincia. En la Alcaldía Mayor de Chiapa, 1575*

Provincia	Número de pueblos	Número de indios
Los Zoques	25	5,000
Los Chiapanecas	19	9,000
Los Quelenes	21	7,000
Los Zendales	15	3,000
Total	80	24,000

Fuente: elaboración propia con base en AGI, Guatemala, 39, r. 8, n. 25 ff. 7-7v. (Relación de Pedro de Villalobos, presidente de la Audiencia de Guatemala, sobre el número de corregimientos necesarios en su jurisdicción). Una parte de este documento aparece en (González, 1991, p. 161).

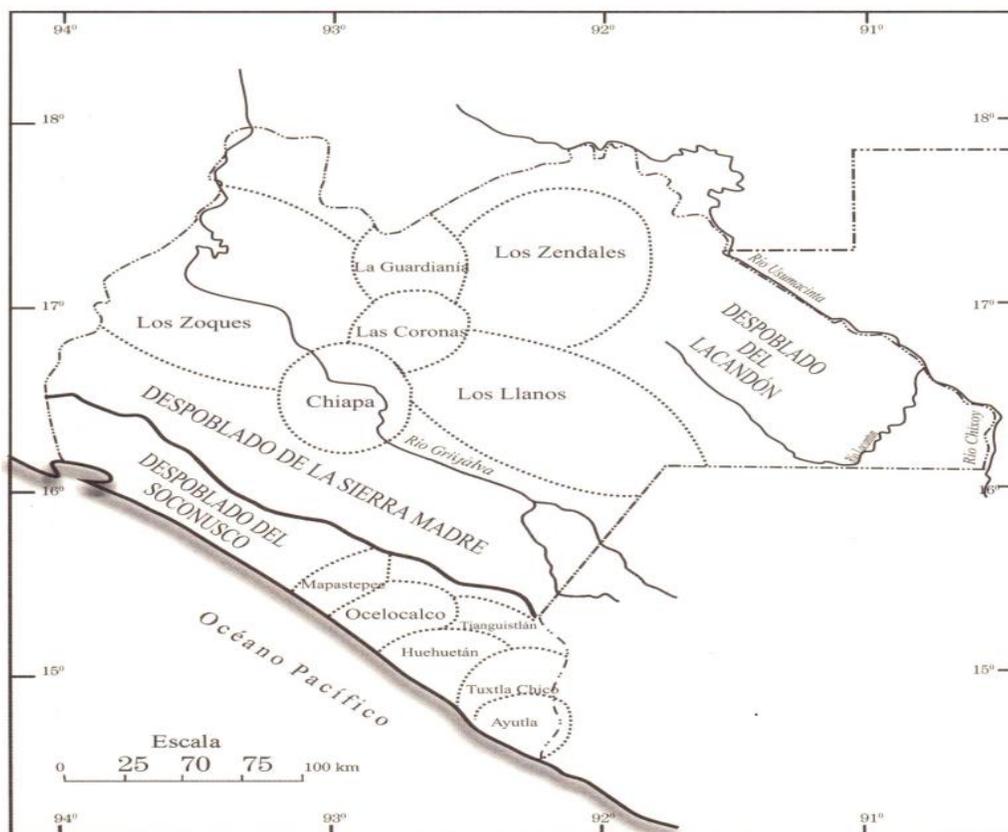


Figura 2. La Alcaldía Mayor de Chiapa y el área de los Zendales

Fuente: (De Vos, 2011 p. 306)

Una vez realizada la congregación de los indios en los nuevos pueblos, era preciso nombrarlos de alguna manera, esto dio como lugar una diversidad de nombres con los que era posible referirse a un mismo pueblo, puesto que se podía hacer usando su nombre en la lengua local, su nombre en náhuatl o recurriendo al de su santo patrono o advocación de la virgen, eso sin tomar en cuenta que la ortografía de sus nombres, nahuas o locales podía variar de manera significativa de documento a documento (Viqueira, 2007). A continuación, se presentan los nombres de los pueblos de indios en el área de los Zendales, así como el santo patrono o la virgen que tenía como su protector.

Tabla 4. *Nombre de los pueblos de indios y las advocaciones de los santos patronos y vírgenes. En el área de los Zendales*

Nombre actual o último nombre	Nombre durante la colonia	Santo patrono o advocación
Abasolo	San Martín Teultepec (San Martín Teultepeque)	San Martín
Altamirano	Nacatlán (San Carlos Nacaxtlán)	San Carlos
Bachajón	Bachajón (Vachachón, Bachajum)	San Gerónimo
Cancuc	Cancuc	San Juan Evangelista
Catazajá	Plazas de Catazaja	San José
Chilón	Chilón (Chilostuta, Chilum)	Santo Domingo
Guaquitepec	Guaquitepece (Guaquitepeque)	La Natividad
Huixtán	Huixtán, San Miguel (Guiztlán)	San Miguel
Ocosingo	Ocosingo (Ocotzingo)	San Jacinto
Oxchuc	Oxchuc (Oschuque, Occhucc)	Santo Tomás
Palenque	Palenque	Santo Domingo
Petalcingo	Petalcingo	San Francisco
Sabanilla	Sabanilla (sabana de Tulijá)	La Misericordia
Salto de Agua	Salto de Agua	San Fernando y Guadalupe
Sibacá	Sibacá (Ocotitlán Cibachá)	San Marcos
Sitalá	Sitalá (Xitalhá, Zitalá)	San Pedro Apóstol
Tenango	Tenango	San Nicolás
Tenejapa	Tenexapa	San Ildefonso
Tila	Tila	San Mateo
Tumbalá	Tumbalá	San Miguel
Yajalón	Yajalón (Yaxalum)	Santiago

Fuente: elaboración propia con base en Calnek (1970)

Para el año 1674 cuatro de estos pueblos habían sido divididos en diferentes parcialidades, lo cual, no significó que la población creció, sino que, permitió comprender una dinámica diferente en la organización al interior de éstos. Por ejemplo, aspectos económicos como el relacionado con el pago de tributo.⁵⁴

⁵⁴ Audiencia de Guatemala [AGI]. (1690). Visita del oidor Scals. Certificación de haberse recibido diferentes tasaciones del 21 de septiembre de 1690. Ciudad Real, 33 exp. 3, ff. 3v-5.

Tabla 5. ...

Pueblo de indios	Parcialidades
Tenango	Suchitepec
	Copaltepec
Guaquitepec	Chamonal
Cancun	Chilajunsenén
	Ocosingo
Yajalón	Petalcingo
	Tianguistepec

Fuente: elaboración propia

Es relevante poner en contexto las características de la provincia de los Zendales dentro de la Alcaldía Mayor de Chiapa, durante el momento del contacto. Sin lugar a dudas, la lengua fue uno de los elementos a considerar para hacer la división de las provincias antes comentadas, según algunos lingüistas, en la región de los Zendales se pueden distinguir actualmente dos variantes de tzeltal: la del centro que “incluiría los pueblos de Tenejapa, Oxchuc, San Martín Abasolo y Cancún, y la del norte que incluiría Tenango, Guaquitepec, Sitalá, Ocosingo, Sivacá, Bachajón, Chilón, Yajalón y Petalcingo” (Campbell, 1988, p. 23). Mientras que otros expertos dividen el área en dos variantes dialectales, la primera correspondería a los pueblos de Ocosingo y Sivacá, mientras que en la segunda estarían todos los demás (Robles como se citó en Ruz, 1985).

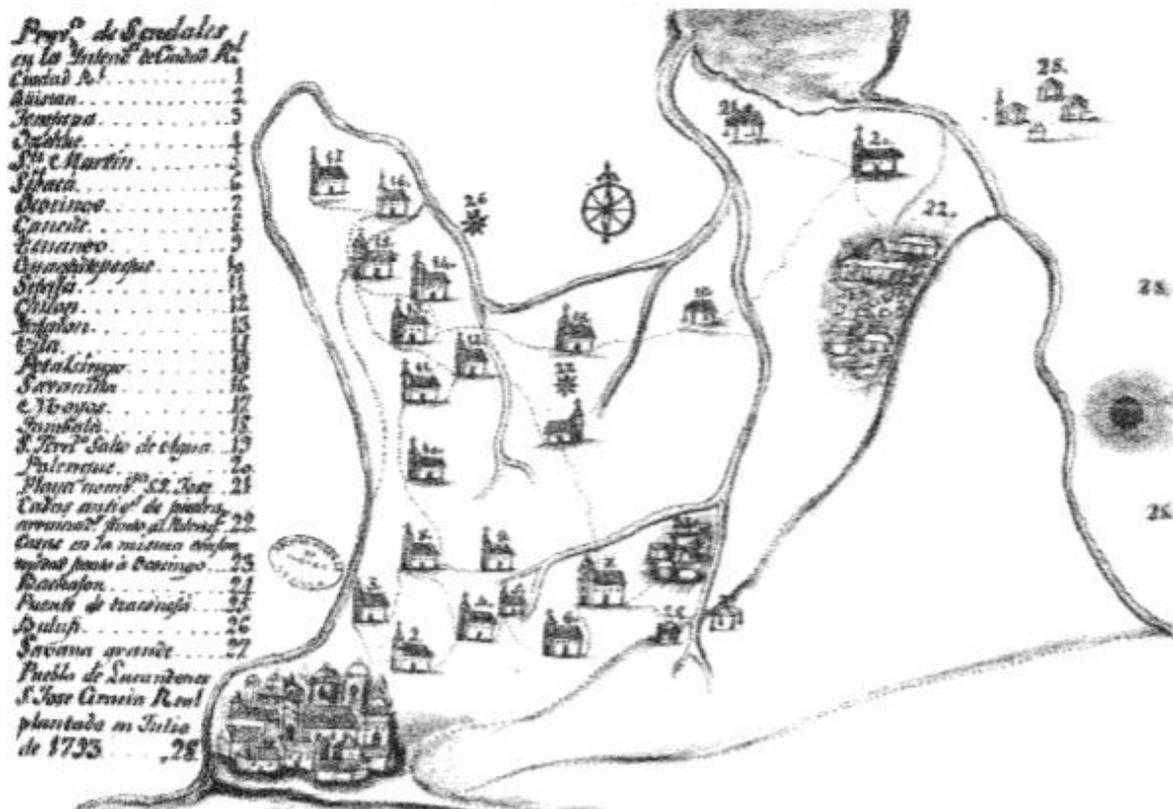


Figura 4. La provincia de los Zendales según mapa de 1802

Fuente: (De Vos, 2011 p. 308)

Por otro lado, en el área de los Zendales se halló una diversidad lingüística, aun cuando primordialmente el tzeltal fue la lengua más hablada, hubo momentos que en un solo pueblo fueron congregados indios que hablaban diferentes lenguas. Así, los indios de habla tzeltal de Tianquistepec e Izcatepeque fueron congregados en el pueblo de Yajalón, otro grupo también formó Bachajón, donde hubo indios de habla chol (De Vos, 1988). En este sentido, la reducción que parece haber tenido más problemas fue Petalcingo. En el año de 1555, como se comentó, los dominicos congregaron a indios originarios de Petalcingo de habla tzeltal, junto con los habitantes de Los Moyos quienes hablaban tzotzil, después otro pueblo fue sumado: Copaltepec, el cual resultado fue una gran dificultad para la convivencia entre los naturales que hablaban dos lenguas diferentes (Flores,

1985). Además, la heterogeneidad lingüística de la provincia de los Zendales se incrementó cuando fueron agregados los indios choles, quienes se asentaron a la orilla de la selva en los años 1560 (Godoy como se citó en Viqueira & Ruz, 1995).

De ese modo, para entender esta diversidad se puede ver cómo el pueblo de Huixtán de habla tzotzil estaba rodeado de otros pueblos pero que hablaban tzeltal, tales como Tenejapa, Oxchuc y San Martín, hoy conocido como Abasolo. Las autoridades religiosas tenían que dominar varias lenguas para poder atender las diferentes necesidades de la población, además del chol, por ejemplo que se hablaba en Tila, lo cual representaba un gran desafío, por lo que fue difícil lograr una homogeneidad lingüística.

Entre tanto, a lo largo del proceso de colonización, la dinámica para consolidar la estrategia para congregar y reducir a los indios fue una constante, en algunos casos, se agregaron pueblos a otros, mientras que en otras circunstancias, algunos pueblos decidieron separarse voluntariamente para formar otros o cambiar su ubicación original. Así, dependiendo el nombre de las parcialidades fue posible distinguir dos tipos diferentes de congregación. Como se afirmó, a veces se fusionaron dos o más asentamientos con el propósito de dar vida a un nuevo pueblo colonial, en este caso se le adjudicaría un nuevo nombre. En el otro caso, lo que se tiene es que se añadieron habitantes de uno o más lugares a una unidad territorial prehispánica originaria, heredando su nombre al nuevo asentamiento, donde se integraban los antiguos moradores con los nuevos; al respecto se hallan los siguientes ejemplos: Ocozocoautla, Aguacatenango, Amatenango, Coneta, Huitatán, Socoltenango, Huixtán, Sivacá, Chapultenango, Chicoasén, Ixtacomitán, Jitotol, Quechula y Tecpatán (Viquería, 1997c).

Se debe destacar que el éxito de las congregaciones fue parcial aun cuando esto significó una recomposición, así como una búsqueda constante en lograr un equilibrio demográfico y regional. Sin embargo, es posible generalizar esta situación, pues se tiene el caso de los habitantes de Guaquitepec quienes abandonaron su primer emplazamiento colonial, el cual estaba ubicado en el extremo sureste del valle de Huitiupan y luego fundaron un pueblo nuevo a unas

pocas leguas del asentamiento original, cuya área está comprendida en la provincia de los Zendale (Breton, 1991). Esta situación dio como referencia que dicha región era atractiva y ofrecía mejores condiciones de vida para los indios que estaban buscando mejores oportunidades.

Se puede decir que uno de los dominicos que fue muy activo en la fundación de pueblos fue fray Lorenzo de la Nada. Él ayudó a rediseñar el espacio geográfico y diseñó estratégicamente la distribución de los pueblos, así como de sus asentamientos. Así, los indios del valle del río Tulijá y de gran parte de la selva Lacandona se debieron trasladar al valle de Ocosingo, con este cambio, dicha población podía ser vigilada. De esta manera, las autoridades civiles y eclesiásticas podían lograr mejor sus resultados. No obstante, aun con esta situación, los naturales no desatendían sus tierras y continuaban con sus cultivos. El traslado de los indios a los nuevos asentamientos originó que estos comenzaran la organización de los nuevos pueblos y con ello, la oportunidad de convivir con indios de otros lugares que en tiempo pasados habían pertenecido a otros cacicazgos o que incluso habían sido sus rivales o sus enemigos. Este fue el origen de varios pueblos en el área de los Zendale. El religioso dominico fundó los pueblos de Bachajón, Yajalón, Tumbalá, Tila y Palenque (De Vos, 1988).

De lo anterior, llama la atención que durante la fundación de los pueblos en esta región, fue Palenque el primero cuya administración quedó en manos de un sacerdote secular. La razón fue que fray Lorenzo de la Nada había convencido a los indios choles de que abandonaran la selva y así se sometieran al dominio de la corona. Pero, en el año de 1580 cuando muere este, los dominicos no estaban contentos con su forma de actuar, así que no quisieron hacerse cargo del pueblo y fue cómo quedó bajo el control de un secular (De Vos, 2010). Sin lugar a dudas, esta zona era de difícil acceso, pero con el tiempo llegó a tener un gran crecimiento económico y una relativa riqueza gracias a sus plantaciones de cacao.

De igual forma, en 1559 los indios de los Moyos, quienes hablaban tzotzil habían sido congregados junto con los tzeltales de Petalcingo, tan solo 16 años después, es decir, para 1575 decidieron separarse y regresar a sus antiguas

tierras (Reyes, 1962). La adición de un pueblo a otro no siempre era definitiva, sus habitantes o incluso los descendientes de estos recuperaban su independencia y decidían poblar algún lugar nuevo o regresaban a un lugar cercano del que provenían. En este caso en particular, los indios de Los Moyos regresaron a Zacualpa donde tenían sus cacaotales y sus sementeras. Esta situación fue del total desagrado de los dominicos, quienes se opusieron y se negaron a seguir prestando sus servicios religiosos, por tal motivo permitieron que el pueblo fuera administrado, a partir de entonces, por los franciscanos y pasó a formar parte de la Guardianía de Huitiupán. Este ejemplo en particular es relevante, dado que los dos pueblos que estuvieron unidos por un tiempo limitado, los Moyos y Petalcingo comparten la veneración al mismo santo patrono: San Francisco (Flores, 1985).

Cuando se habla de un espacio geográfico y de la concentración de la población en cierta área, tratamos de ubicar algún centro rector que regulara tal región. En el caso de los Zendales, es difícil definir tal centro. Sin embargo, se pueden identificar tres pueblos que fueron los que concentraron mayor población: Ocosingo, Bachajón y Chilón. A finales del siglo XVI, los dominicos crearon dos vicarías, ambas eran dependientes del convento de ciudad Real, una en Ocosingo y la otra en Chilón. Al momento de decidirse por una sede para un nuevo convento, los dominicos eligieron Ocosingo, aun cuando esto pudiera significar una serie de inconvenientes o problemas. El potencial de esta decisión estaba relacionado con la fertilidad del valle. Así, por un tiempo Ocosingo llegó a ser el pueblo con mayor número de indios, a los que se sumaron españoles, mestizos y negros, pero para la mitad del siglo XVII, Yajalón, Oxchuc, Chilón y Tila contaban con un mayor número de tributarios. En este sentido, es importante reconocer que ninguno de estos pueblos fungió como centro rector en el área de los Zendales.⁵⁵

En el siguiente mapa se puede ver la cercanía en la cual se encontraban los pueblos de Yajalón, Chilón y Tila, los cuales además de la proximidad geográfica, también compartían el culto a la imagen del cristo negro de Tila, cuya milagrosa

⁵⁵ Para conocer más sobre el arte de contar tributarios leer, Obara-Saeki y Viqueira (2017) en el libro con el mismo nombre, quienes hacen un acercamiento a la demográfica histórica de la Provincia de Chiapas.

renovación de la imagen fue certificada por el obispo fray Francisco Núñez de la Vega (Monroy como se citó en Viquería, 1997c); esta imagen era visitada por naturales de lugares tan distantes como Huitiupan y Tabasco (Villalobos como se citó en Viquería, 1997c).

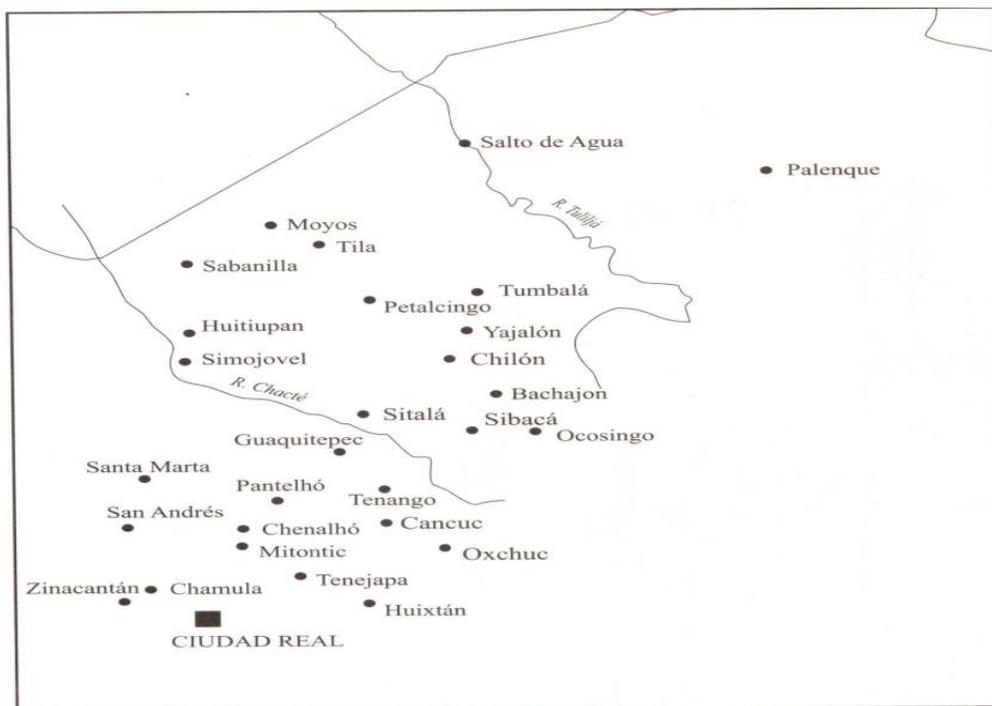


Figura 3. Pueblos de indios en el área de los Zendales

Fuente: (De Vos, 2001, p. 307)

Cabe señalar que este evento fue registrado en 1683, quienes estaban a cargo de la milagrosa imagen fueron los jesuitas, los cuales aprovecharon la visita de los naturales de otros pueblos para pedir por limosnas y con este recurso fue posible habilitar un altar para el santo cristo negro de Tila; este es un ejemplo de cómo los pueblos de indios se visitaban unos a otros para venerar imágenes de santos y en este caso del cristo de Tila (Monroy como se citó en Viquería, 1997c).

Además, la buena vecindad fue patente en muchos casos, por ejemplo, cuando los naturales de ciertos pueblos visitaban a sus vecinos para acudir a sus fiestas patronales, tal como pasaba en Guaquitepec, quien mantuvo relaciones muy

cercanas con los habitantes de Huitiupán.⁵⁶ En otra referencia, se halla que los contactos en algunas ocasiones eran continuos y en otras esporádicos, pero las visitas que se realizaban entre pueblos vecinos en ocasión de las fiestas religiosas permitían recorrer largas distancias para venerar a las imágenes religiosas de sus vecinos; en ese mismo sentido, los indios de Huitiupán visitaban a los naturales de Guaquitepec, Tila y Cunduacán,⁵⁷ aun cuando los tzeltales de Guaquitepec ya habían trasladado su pueblos a unas cuatro leguas de distancia, dejando totalmente despoblado lo que se había considerado durante el siglo XVIII el corazón del área de los Zendales (Breton, 1991).

Volviendo a la ausencia de un centro rector en el área de los Zendales, en el mapa anterior se puede ver que aun con la estratégica ubicación de Oxchuc como cabecera del único curato de los Zendales, el cual tenía dos pueblos, no pudo sostenerse como un punto de referencia para la región, el motivo fue que los pueblos anexos de Huixtán y Tenejapa se relacionaron de una forma más activa con el centro de la Alcaldía Mayor de Chiapa dada su cercanía geográfica.

De tal forma, los misioneros tuvieron que decidir fundar los pueblos y la elección de contar con una ubicación estratégica, también tenía que ver con la calidad de las tierras que podían ser propensas a ser productivas y en este sentido, lograr una economía para la región. Empero, por las características físicas de estas tierras, básicamente la economía fue de autoconsumo.

Del culto del dios tutelar al santo patrono

Como se anotó párrafos arriba, el reordenamiento espacial tuvo su origen desde finales del siglo XVI y principios del XVII, cuya prioridad fue concentrar a los

⁵⁶ Archivo General de Indias [AGI]. (1712b). Carta de fray Juan de Dios Campero a Francisco Astudillo del 31 de agosto 1712. Huitiupán: Audiencia de Guatemala, Guatemala, 296 exp. 9 ff. 83 v- 86 v.

⁵⁷ Archivo General de Indias [AGI]. (1712b). Carta de fray Juan de Dios Campero a Francisco Astudillo del 31 de agosto 1712. Huitiupán: Audiencia de Guatemala, Guatemala, 296, exp. 9 ff 141-144. Declaración de Antonio Hernández de 50 años. Ciudad Real 23 de septiembre 1712 y ff. 83 v-86 v.

naturales que estaban dispersos conforme al programa colonial de congregación. De acuerdo con ello, el estudio del *calpulli* es necesario. Este es un concepto polisémico que ha sido unido a aspectos relaciones con el parentesco y el territorio. En este sentido, se pretende también hacer referencia al *calpulli* como el espacio para venerar a los ancestros que guardaban en común un grupo de familiares pertenecientes a un clan, donde destaca la importancia de recordar la herencia de los antepasados. La idea del recuerdo del ancestro poco a poco se diluía con el paso de los años y las generaciones, por tal motivo los ancestros adquirirían una identidad no individual sino colectiva mientras que, sus espíritus permanecían cerca (Hill, 2001).

Sin embargo, este culto no fue bien visto por los frailes dominicos, en su lugar, asignaron un santo patrón, como se hace en España. De esta manera, tanto los individuos como las familias podían adoptar dichos santos como sus patronos. La relación entre los naturales y los santos era recíproca, a cambio de veneración, ofrendas de incienso y velas y la celebración del día del santo, el patrón ayudaría al grupo dedicado a él. Es claro que con el tiempo, los santos llegarían a convertirse en los protagonistas de la expresión de la religiosidad popular en los pueblos de indios, convirtiéndose en los dioses patronales de los pueblos de indios, perdiendo sus orígenes extranjeros y adquiriendo el estatus de fundadores y protectores de los pueblos y sus parcialidades, tal como sigue siendo hasta la actualidad.

A lo largo de este apartado se analizan al menos dos estrategias que están involucradas con esta idea; por una parte, el reconocimiento que tenemos a la toponimia de los pueblos, donde la forma en que se les nombra incluye el nombre del santo patrono, y la segunda estrategia estaría relacionada con la geografía indígena y cómo al nombrar a los santos patronos es posible reconocer un área determinada, por ejemplo, al momento del rezo.

En ese mismo sentido, cuando los santos son invocados en las oraciones, no es considerando su competencia individual, como sería entre los santos católicos, sino es invocado por su valor en la posición que ocupan en la geografía indígena

(Pitarch, 2000). No obstante, la primera pregunta que surge es: ¿Por qué los santos patronos fueron aceptados con relativa facilidad por parte de la población local? y ¿bajo qué condiciones se dio tal proceso? El fervor y devoción hacia los santos patronos en el área de los Zendales y en otras regiones de la Alcaldía Mayor de Chiapa y en general durante los tiempos coloniales fue significativa, tanto que hasta la actualidad estas creencias representan el eje en el corazón festivo de los pueblos de indios: la veneración al santo patrono.

Por su parte, Thomas Gage, el misionero dominico que viajó por la Alcaldía Mayor de Chiapa y registró en su diario sus impresiones sobre el proceso de cómo los naturales se adaptaban o adoptaban las nuevas prácticas como producto del encuentro con los españoles, comentó que la asimilación de los santos por parte de los indios se debió a una aparente confusión, la cual consistía en interpretar que los santos eran la representación de los *tonal* o el poder de los *nawales*, a causa de que los animales comúnmente están asociados con esa representación:

[...] Por esta razón (la creencia en tonas y nawales), según llegué a entender por algunos de ellos, estos indios se sometieron a la religión del Papa, especialmente a la adoración de las imágenes de los santos, porque los consideran muy parecidos a sus antepasados y, en segundo lugar, como ven que a muchos de ellos los pintas con bestias-. San Jerónimo con un león, San Antonio con un asno y otras bestias salvajes, Santo Domingo con un perro, San Blas con un cerdo, San Marcos con un toro y San Juan con un águila-, encuentran más confirmación para sus errores y creen que estos santos verdaderamente pensaban como ellos y que esos animales eran sus espíritus familiares (tonas) y que también se transformaban en ellos cuando vivía (nawales) y cuando murieron su bestia (tona) también murió [...]. (Gage, 1946, p. 234)

Con relación a lo anterior, ha sido posible documentar dos tipos diferentes de culto, por una parte se encuentra el culto familiar dedicado a la veneración de un santo determinado, lo cuales según se tiene referencia eran patrocinados por indios ricos, dueños de tierras, quienes encargaban la talla de la imagen del santo,

para luego rendirles culto además de realizar una serie de actividades, tales como organizar la celebración en su día, así como tener un pequeño altar familiar en sus casas, en ese espacio se guardaba la imagen además de otros objetos de valor. De esa manera, estas tareas permitían otorgarle al benefactor un estatus, así como un sentido de privilegio. Mientras que el *nagualismo* se concibe como la relación entre una persona y un animal protector que es con frecuencia un animal de menor rango, cuya suerte o destino se corresponde. En cambio, el *tonalismo* es reconocido como los entes protectores de los pueblos, daban su fuerza y valentía para enfrentar entidades enemigas sobre todo a los naguales de pueblos rivales (López, 1980).

En términos comparativos, se expone el siguiente ejemplo proveniente de Guatemala, donde también se daba tal situación y los indios eran muy devotos a la veneración de los santos, al respecto:

[...] Sólo las diversas plumas de colores con que adornan las ricas andas de sus Guachibales (cada una de ellas parece una selva exuberante y variada de plumas), son tan caras que ascienden a muchos miles de pesos, y no hay un día del año sin el Guachibal de éste o aquel santo, celebrado por nuestra Madre Iglesia, que no celebren con una procesión, un sermón y una misa cara o más modesta, según la solemnidad del día que le corresponde a este Guachibal, tienen en sus residencias un lugar y una casa aparte con adornos ricos y elegantes, donde se coloca la imagen del santo que cada familia celebra.

Y uno ve que lo que asisten a éstos sagrados cultos con las expensas de sus propios caudales son los más nobles y sobresalientes caciques de los pueblos, habiendo en cada calpul, o linaje de los conocidos por los principales, cuatro o cinco Guachibales repartidos en los demás lucido y asegurado caudal y que en la duración de la vida temporal aventajan a los demás [...]. (Fuentes y Guzmán, 1932, pp. 331-332)

Ahora, en tiempos prehispánicos la protección de los pueblos recaía principalmente en los dioses tutelares, quienes regían la vida ritual y religiosa y por

lo tanto recibían sacrificios y ofrendas. El nombre que se le daba a los dioses venía de la palabra *calpulteótl*, que significa “dios del *calpulli*”, su importancia se proyectaba también al ámbito social, y de ese modo se convertían en agentes cohesionadores de los grupos sociales; de igual manera, los barrios de los *calpullis* tenían sus dioses principales (López, 1989). Cabe mencionar que “una de las funciones de estos antepasados, quienes eran el motor de las comunidades, su tarea primordial era conseguir la protección de su pueblo tutelado ya fuera de fenómenos naturales o de los ataques de pueblos vecinos enemigos” (López, 1989, p. 423).

Entonces, con el ánimo de encontrar una relación entre los dioses tutelares y los santos y vírgenes patronos, autores como Saler (1969), López (2008) y Báez (1998) consideraron que los santos y las vírgenes epónimos, se convirtieron durante el periodo colonial en los sustitutos de los antiguos dioses guardianes y protectores y los santos y vírgenes tutelares por un proceso de nagualización, además de recaer en otro tipo de fenómenos naturales y de personajes zoomorfos.

Es visible que el reacomodo y la adopción de los santos patronos por parte de los pueblos de indios se dio de manera sutil, debido a la flexibilidad de los sistemas de creencias de los naturales quienes buscaban hacer adiciones de nuevas ideas para enriquecer su relación con lo sobrenatural. Esta situación fue evidenciada rápidamente por los frailes dominicos y por los evangelizadores del área en general, quienes entendieron, en primera instancia, la disposición de los indios por incorporar las imágenes de santos y vírgenes en los rituales católicos dentro de sus propios cultos.

Como se ha venido anotando, la veneración que comenzaron a tener las imágenes de santos y vírgenes tutelares estaría acompañada de animales y de objetos que poco a poco infundirían más fuerza, debido a que se consideraba a estos elementos como los naguales de los santos o como los contenedores de su poder. Aunque, esta situación ya no fue del gusto de la iglesia, quienes

consideraban que tales prácticas eran un ejemplo de “idolatría” y “superstición” (González, 2013). A saber que los naturales:

Son los indios [...] maliciosos, muy faltos de entendimiento, muy inclinados a la idolatría y a la superstición, muy adversos a los que es sagradamente serio [...] a lo que solamente ocurren gustosos con sus personas y caudales, es a lo ceremonioso [...] a lo que trae consigo muchas trompetas y ruidos, cascabeles y danzas, y a celebrar los santos que están a caballo como Santiago y San Martín, los que tienen animales [...]. Así pues [...] juzgarán algunos, como yo, que fue el demonio (quien movió) a estos pobres, por medio de indios e indias maliciosas (a ver) varios falsos milagros. (Jiménez, como se citó en Báez, 1998, p. 165)

Durante el periodo colonial, los santos que adquirieron una mayor popularidad en la Alcaldía Mayor de Chiapa, pero no es privativo de esta área, fueron aquellos que en la hagiografía católica son representados con animales o fenómenos atmosféricos. Es decir, son diferentes a los humanos porque sus nahuales estarían representados por afuera (Ruz, 1985).

El otro tipo de culto al santo patrono se tiene gracias a la cofradía. Esta institución fue traída de España y uno de sus propósitos era la organización de la fiesta en honor al santo patrono del pueblo y en su caso, de las parcialidades de este. Gracias a los libros de cofradías se conoce el registro puntual de los gastos y costos que eran derivados del pago de diversos servicios y de la compra de bienes e insumos para la celebración de la fiesta. En una cofradía se podía organizar además de las fiestas en honor a los santos patronos, otras como las que marcaba como oficiales los concilios provinciales.⁵⁸

⁵⁸ A partir de 1555 se celebraron cuatro Concilios Provinciales, con el propósito de compartir y difundir las pautas en las que la religión católica debía de enseñarse en la Nueva España, así como las restricciones a considerar en algunos casos, como lo fue en la celebración de las fiestas en los pueblos de indios.

Tabla 6. *Las fiestas de guardar de los indios según los concilios provinciales*

Fiestas	Primer Concilio Provincial Mexicano 1555	Tercer Concilio Provincial Mexicano 1585	Cuarto Concilio Provincial Mexicano 1771
Circuncisión de Jesús 1 de enero	x		x
Epifanía 6 de enero	x		x
Purificación de María 2 de febrero	x	X	x
Anunciación de María 23 de marzo	x	X	x
San Pedro y San Pablo 29 de junio	x	X	X
Asunción de María 8 de septiembre	x	X	X
Natividad de Jesucristo 25 de diciembre	x	X	x
Domingo de resurrección (movible)	x	X	x
Ascensión de Jesucristo (movible)	x		x
Espíritu Santo	x		x
Santísimo Sacramento	x		
Corpus Christi (movible)		X	x
Todos los domingos (52)	x	X	x
Fiesta Patronal	x	X	x

Fuente: elaboración propia

Vale aclarar que las fechas para la celebración de las fiestas en algunas ocasiones son fijas, mientras que otras son movibles. Solo en este margen de posibilidades se plantearon. Sin embargo, también en los Concilios se establecieron las bases sobre cómo llevar a cabo la evangelización y se decidió en qué casos no estaría permitido.

Ni en los retablos ni en las imágenes de bulto (se pintarán ni se esculpirán) demonios ni caballos, ni serpientes, ni culebras ni sol ni luna como se hace en las imágenes de San Bartolomé, Santa Martha, Santiago, Santa Margarita, porque, aunque estos animales denota las proezas de los santos, las maravillas y milagros que obraron por mitad sobrenatural, estos nuevamente convertidos no lo piensan así [...] porque como sus antepasados adoraban esas criaturas y ven que adoramos las imágenes e los santos, deben de entender que hacemos oración también a los dichos animales y el Sol y la Luna y realmente no se pueden desengañar. (Gruzinski, 1994, p. 175)

Según lo expuesto por Gage (1946) en otro apartado de su libro, las danzas fueron un elemento muy importante de la fiesta y que durante el proceso de

evangelización, por parte de los frailes misioneros fueron compartidas otras danzas, las cuales incluían temas como la muerte de San Juan Bautista o el martirio de San Pedro, además de la historia de Noé. No obstante, parece que estas fiestas no se arraigaron en la conciencia lúdica de los pueblos, aun cuando parece que las escenificaciones y teatralizaciones intrigaban a los indios, no se arraigaron a la vida cotidiana en los pueblos de indios.

Por lo tanto, los aspectos relacionados con la música, las danzas, e incluso las bebidas embriagantes que eran consumidas en las fiestas serán revisados en un capítulo posterior. Por el momento, se hace énfasis en destacar las relaciones existentes entre la fundación de los pueblos y el culto al santo patrono. Para tal caso, como se había dicho, se revisa la importancia de las oraciones o plegarias que se rezaban en los pueblos de indios.

Así, la fiesta en honor al santo patrono de cada pueblo, *cofradía* o *calpul*, se celebraba con pompa y color, lo cual constituía una afirmación pública de la supervivencia colectiva, aunado a su propia importancia y al prestigio en comparación con otros pueblos y con la sociedad hispana (Farriss, 1992).

En ocasiones puede parecer infructuosa la relación entre los antiguos *calpules* y las *cofradías* instauradas durante los años de la colonia, al respecto habría que anotar que los *calpules* son unidades de organización existentes desde tiempos precolombinos, los cuales llevaban una existencia separada y en ocasiones antagónica a las *cofradías*, en otros casos ambas formas se mantenían unidas o su forma de organización era paralela, así cada *calpul* podría tener una o más *cofradías*. Es posible decir que “en los casos en que el *calpul* desapareció de forma prematura, la *cofradía* lo habría reemplazado como unidad básica de organización en la vida comunitaria del pueblo” (MacLeod, 1983, p. 71).

De esa manera, con el propósito de encontrar una relación directa entre el arraigo del culto al santo patrono y con ello la celebración de las fiestas en su honor en los pueblos de indios recién formados, se pretende conocer ¿cuáles fueron estos elementos que permitieron que esta práctica fuera adoptada por los pueblos de indios con una aparente facilidad?

Revisando las etnografías que existen sobre el área, interesa saber la función de los santos en la narrativa de los naturales. Por ejemplo, en Cancuc cuyo santo patrono es San Juan. Al respecto, se hallan dos relatos que hablan de la importancia de dicho santo para la comunidad.

Trata de como san Juan salvó el pueblo de San Bartolomé de los Llanos de una inundación. Hace mucho tiempo el cauce del Grijalva se había obstruido y el río amenazaba con inundar el pueblo. Su santo patrón tenía muy poco poder, esto es, nahuales, por lo que decidió llamar a los santos de otros pueblos de la región: San Juan de Chamula, San Alonso de Tenejapa y Santo Tomás de Oxhuc. Sus intentos de salvar el pueblo fueron vanos, hasta que Bartolomé se acordó de San Juan Cancuc, el hermano más pequeño, el benjamín de los santos. No sin algunas reticencias, San Juan viajó hasta San Bartolomé en mula y cargando consigo una caja metálica de herramientas. Llegó, abrió la caja y ordenó a sus herramientas – un pico, una pala, un machete y una sierra- que desatascaran el río. De esta manera San Juan se impuso demostrando ser el más poderoso de los hermanos. (Pitarch, 2000, p. 139)

Como se puede evidenciar, en diferentes referencias se hace notar que la elección de los santos por parte de los pueblos de indios, se debe a que estos les ayudarían a enfrentar las calamidades de las fuerzas naturales. Según el relato, una de las herramientas con las que se cuenta para resolver tal embestida, se llaman nahuales, por ejemplo: las culebras de río, cuya cabeza tiene un elemento metálico, estos animales servirían para provocar la erosión de los cauces fluviales y de esta manera se solucionaría el problema de la inundación (Pitarch, 2000).

Pero, la culebra no sería el único nahual posible para San Juan, otro estaría involucrando con la mula, ya que este santo requiere viajar además de estar siempre cansado, no tiene mujer. Este relato muestra algo poco posible, que el santo no lleva sus almas dentro de su corazón, sino todo lo contrario, estas se encuentran afuera, como se comentó: en una caja de herramientas o como una mula, dichas características son poco probables para un ser humano.

El segundo relato, según se comenta, tendría más de 400 años y consiste en exponer cómo los santos migraron desde un punto en el oriente hasta llegar a sus lugares actuales, es decir, los pueblos de indios. En esta narración se dice que los santos decidieron repartirse por el mundo y fundar los pueblos. De esta manera, San Juan decidió dirigirse al dentro del mundo, es decir, Cancuc mientras que otros santos eligieron otros lugares como Chamula, Tenejapa, Oxchuc o Guaquitepec. Para llegar a estos lugares, en el relato se agregó que “llegaron por mar y se introdujeron por la costa de Tabasco hasta llegar a Salto de Agua, ahí donde comienzas las montañas de Chiapas, una vez que desembarcaron su viaje continuó a pie” (Pitarch, 2000, p. 145). Esta narración permite conocer la importancia de los santos a través de una identidad geográfica, de una geografía indígena⁵⁹, la cual estaría relacionada directamente con la fundación de los pueblos de indios.

En torno a la ubicación de los pueblos de indios y los santos patronos que en cada uno de estos pueblos son venerados, se observa esta lista, la cual procede de una oración de rango medio y hace alusión a los pueblos que integran en el área de los Zendales.

San Nicolás Abasolo, San Marcos de Tenango, San Jacinto y Niña Candelaria de Ocosingo, Santo Domingo, Guadalupe de Tila, Santa Cruz de Tumbalá, San Pedro Sabanilla, San Pablo Sitalhá, Santa Ana, Madrina Natividad, Santa Catarina Pantelhó, Santa Cecilia, San Miguel Mitontic, San Pedro Chenalhó, San Juan Chamula, San Lorenzo Zinacantan, Gran Manojel de Ixtapa, San Mexicano, Santo Domingo, Madrina Merced, Santa Lucía, San Francisco, Abuela Guadalupe, San Antonio, San Felipe (estos ochos en el municipios de San Cristóbal de las Casas), San Caralampio de Comitán, San Alonso Tenejapa, Santo Tomás Oxchuc. (Pitarch, 2000, p. 147)

⁵⁹ En Cancuc y en otros pueblos de indios en el área de los Zendales, “los santos no son invocados en las oraciones en virtud de su competencia individual” (Pitarch, 2000, p. 145), en el sentido de que se reza en los rituales católicos, por el contrario, su valor intrínseco “reside en la posición que estos ocupan en la geografía indígena” (Pitarch, 2000, p. 145).

En el siguiente párrafo se transcribe un fragmento del camino que siguen estos santos en su andar por los pueblos de Tumbalá, Sabanilla, Sitalá, Chilón y Pantheló:

Tabla 7. *Oración en honor a los santos patronos en los pueblos de indios y su traducción del tzeltal al español*

Versión en tzeltal	Versión en Español
Jalamé ch'ul Santa kurus	Madrina sagrada Santa Cruz Padre sagrado Santa cruz
Tat ch'ul santa Kurus	Estás en Tumbalá,
Ayat ta tumbalaj	Ahora Padre sagrado San Pedro, ahora padre estás en Sabanilla
Yo'tik tat	
Ayat ta Sabanila	Padre sagrado San Pablo en
Tat ch'ul San Pablo	Sitalá, ahora madrina
Ta xitalja'	sagrada Natividad están en el
Jalamé ch'ul santa	sagrado lugar al pie de un
Ana yo'tik	cerro madrina sagrada Santa
Jala ch'ul	Catarina, ahora madrina
Natimrat	sagrada Santa Cecilia, ahora
Ayat ta ch'ul lum ti'	deseamos la caricia de los
Wits 'il k'inal	labios, ahora deseamos la
Jalamé ch'ul santa katarina yo' tik	caricia de las palabras, ahora
Jalame' ch'ul santa sesilia	
K'antik yutsila	
Ti'ik yo'tik	
K'antik yutsila	
K'opik yo'tik	

Fuente: elaboración propia

Es interesante reconocer que la calidad de una oración como esta se mide en parte por el número de santos citados, lo que significa los pueblos que se habrán visitado o recorrido. Así, en cuanto mayor sea ese trayecto del diámetro de la circunferencia, los indios creerían que más efectivo sería la oración y reforzaría la identidad espacial de los pueblos de indios en la Alcaldía de Chiapa.

Teniendo en cuenta a Gage (1946), este hizo referencia al vínculo tan importante que reside entre la manifestación del gozo y la celebración por medio de la danza, sumado a la bebida embriagante en pos de tener una relación efectiva con los santos tutelares; la siguiente cita se refiere a los Poqomames, quienes compartían en tiempos coloniales muchas prácticas religiosas similares a los tzeltales:

Los indios de los pueblos se reúnen en la noche durante dos o tres meses antes y se preparan las danzas que más se acostumbran entre ellos y en estas reuniones beben mucho chocolate y chica (la bebida alcohólica). Para cada clase de danza designan varias casas (como lugares para practicar) y maestros de esa danza, quienes enseñan a los demás para que la aprendan bien para el día del santo. Y cuándo llega la fiesta, representan públicamente durante ocho días lo que habían practicado antes en privado. Ese día van muy bien ataviados con sedas, lino fino, cintas y plumas, según la danza. Comienzan a bailar en la iglesia delante del santo o en el patio de la iglesia y de allí durante toda la octava y ochos días, van danzando de casa en casa, donde beben chocolate u otra bebida embriagadora o chica que les dan. No hay duda de que el pueblo se llena de borrachos estos ocho días y si se les llama la atención por ello contestan que su corazón se regocija con el santo en el cielo y que deben beber en su honor para que se acuerden de ellos [...]. (Hill, 2001, p. 117)

Capítulo 3. La fiesta lúdica, la fiesta prohibida. Curas permisivos e indios astutos

El propósito de este capítulo es reconocer el carácter lúdico de las fiestas religiosas en honor a los santos patronos en los pueblos de indios, considerando para ello aspectos tan importantes como la música, la danza, la bebida, la comida, el teatro, los juegos, la convivencia, entre otros; y en contrapartida reconocer los intereses que influyeron en la prohibición de la fiesta por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas.

Desde tiempos prehispánicos, los naturales celebraban momentos religiosos y sociales con música acompañada con diferentes tipos de instrumentos, muchos de ellos: ocarinas, silbatos, tambores y flautas; al mismo tiempo que algunos invitados bailaban y otros bebían. Con el paso de los años, algunas de estas tradiciones permanecieron arraigadas en los pueblos de indios, y estos elementos fueron incorporándose sutilmente en la vida comunitaria. Así, dejando a un lado el profundo sentido religioso que los indios ostentaban, a la par, convivían con una serie de prácticas sociales y lúdicas que permitían hacer de las celebraciones un verdadero festín, donde todos tenían un lugar especial. La importancia de estas prácticas radica en lugar físico donde se realizaban y en la reivindicación y apropiación de los espacios públicos, donde los naturales podían expresar con naturalidad su religiosidad popular, desprovistos del juicio de las autoridades.

Por ende, caracterizar estas facetas de la fiesta ayuda a comprender su gran sentido social y comunitario. Durante los primeros siglos de la colonia se dieron una serie de ajustes necesarios para lograr la adopción o adaptación del nuevo credo al ya existente. El interés no es solo identificar los aspectos lúdicos de la fiesta, sino comprender el proceso por medio del cual algunas prácticas mesoamericanas, en especial los aspectos lúdicos, como las danzas, la música, la bebida, fueron insertándose sutilmente en la vida pública de los pueblos de indios, aun avanzado el proceso de evangelización, así como la insistencia de las autoridades eclesiásticas para erradicar dichas prácticas. ¿Cómo fue esto posible?, ¿cuál fue el papel que jugaron las autoridades religiosas?, ¿hubo un

margen de acción donde ambos mundos, el católico y el indígena se tocaron y convivieron armoniosamente?, ¿cómo a través de los aspectos lúdicos de la fiesta, los pueblos de indios se resistieron al dominio colonial?

Con relación a lo anterior, el cronista dominico del siglo XVI, fray Diego Durán⁶⁰, hizo referencia a los dioses de los pueblos y sus fiestas, comparándolos con las dedicadas a los santos patronos de los pueblos y señalando la sustitución llevada a cabo. En el mismo sentido, escribió sobre la celebración de las fiestas en las ermitas de los barrios, así como en las estancias, diciendo que estas se llevaban a cabo con el fin de mantener la antigua tradición de las continuas fiestas:

Y si en esto pareciere que soy demasiado y que lo encarezco mucho, considere cada uno qué es la causa que un barrio de diez o doce casas gaste y hagan tan entero espléndido gasto y banquete, como si fueran doscientas casas, y no hace falta ni quiebra en lo que toca a la comida y bebida, sino que sobre y resobra y hay para que otro día se huelguen y coman los que el primer día se ocuparon de servir a los huéspedes, ¿qué es esto?

Digo que es usanza antigua ordenada a comer y beber y holgar, porque en su antigua ley endemoniada, cada barrio tenía su ermita y dios particular, como abogado de aquel barrio, y el día de la fiesta de aquel ídolo se convidaban unos a otros para la celebración de él, y comían y gastaban los del barrio cuanto tenían, para que no faltase y cayesen en falta: a la letra se hace el día de hoy, sin faltar punto, en las solemnidades de los santos. (Durán, 1867, p. 235)

⁶⁰ Fray Diego Durán fue un fraile dominico, evangelizador, narrador y etnógrafo, que se interesó por conocer los usos y costumbres de los naturales a fin de hacer un registro de sus fiestas y ritos, logró un acercamiento utilizando la observación participante integrándose a la cultura que estudiaba, los eruditos dicen que él fue uno de los pocos individuos que realmente comprendieron ambas culturas – o si se prefiere, que es capaz de traducir los signos de una a los de la otra. En su obra *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos* (Durán, 1980), muestra como converge el calendario y la vida religiosa, civil y doméstica. Sus obras fueron escritas en los primeros años de la colonia, entre 1579 y 1581.



Figura 4. Mujeres preparando tamales en el día de la fiesta en honor a San Sebastián, Zinacantán.

Fuente: colección de la autora.

Por su parte, el nahuatlato y etnógrafo, Toribio de Benavente⁶¹, mejor conocido como Motolinía, comentó que cada pueblo tenía un dios en particular, al cual veneraban y adoraban con muchas ropas y joyas, y le ofrecían lo mejor que podían conseguir, sobre todo aquellos pueblos que eran cabeceras de provincias. Tales ídolos estaban en poder los de los principales que los mantuvieron ocultos; pocos sabían en dónde estaban. Respeto a las fiestas, Motolinía consideró que eran financiadas por personas en lo particular.

Otros trabajaban y adquirían dos o tres años cuanto podían, para hacer una fiesta al demonio, y en ella no sólo gastaban cuanto tenían más aún se endeudaban, de manera que tenían que servir y trabajar otro año y aun otros dos para salir de deuda; y otros que no tenían caudal para aquella fiesta vendíanse y hacíanse esclavos para hacer una fiesta un día al

⁶¹ Considerar la obra de Motolinía es pertinente por varias razones; por su cercanía con el sentir y pensar de los indios, por su comprensión de la cultura y por su interés por exponer el choque espiritual entre indios y españoles. A su llegada a la Nueva España en 1524, como misionero franciscano, llegó a evangelizar y a proteger a los indios, su obra es importante porque se adentra en la historia y costumbres de los pueblos antes de la conquista y estudia las vicisitudes ocurridas durante el proceso de evangelización.

demonio. En estas fiestas gastaban gallinas, perrillos y codornices para los ministros de los templos, su vino y pan, esto abondo, porque todos salían beodos. Compraban muchas rosas y cañutos de perfume, cacao, que es otro brebaje bueno y frutas. En muchas de estas fiestas daban a los convidados mantos, y en las más de ellas bailaban de noche y de día hasta quedar cansados o beodos. (Toribio, 2014, p. 36)

Tanto la cita de Durán como la de Motolinía sugieren cómo fue llevada a cabo la sustitución en cuanto al culto. Tradiciones que sin duda fueron aprovechadas por los evangelizadores, pero también por los indios que en algunos casos se atrevieron a elegir santos patronos para sus pueblos, haciendo coincidir las fechas de conmemoración de estos con las de sus antiguas deidades o como otras fuentes⁶² lo establecieron, escondiendo ídolos en las imágenes de los santos, en las cruces o dentro de los templos.

Por su parte, el viajero Thomas Gage⁶³ dio una idea sobre la fiesta en la vida cotidiana en Chiapa de los indios, así como otras actitudes:

La villa está situada a la margen de un río caudaloso, donde bogan muchas barcas, y en ellas aprenden los indios a pelear a guisa de combates navales, ejercicios en que son muy duchos y experimentados, sabiendo representar a las mil maravillas las Ninfas del Parnaso, Neptuno, Eolo y otras divinidades de los paganos, con admiración y gran contentamiento a todos los otros indios. (Nandayapa, s.f., párr. 4)

Con sus barcos o canoas forman una armada y sitian y bloquean una plaza según las reglas del arte de la guerra, y la estrechan hasta obligarla a entregarse, con tanto denuedo y habilidad que parece que toda su vida se

⁶² Ver a Francisco Núñez de la Vega en Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapas.

⁶³ Thomas Gage fue un clérigo inglés que después profesó como dominico, publicó sus diarios de viaje que incluyeron la visita de México, Chiapas y Guatemala, después de recorrer tres mil trescientas millas, su obra es comprometida y sus innumerables declamaciones abarcan desde la tolerancia de las prácticas semi-idolátricas entre los indios por parte de las autoridades, hasta la afición al juego de parte de sus superiores, sus referencias son abundantes en detalles de sus viajes y demuestra una gran riqueza en su observación, revelando una curiosa mirada de las interioridades de aquella sociedad que naturalmente se hace tanto más íntima cuando más se adentra en lo conventual.

haya criado en guerra y batallas marítimas. Son también muy diestros en las corridas de toros y en el juego de cañas y en las carreras de caballos, en la castramentación (ordenar los campamentos militares), en la música, en el baile y todos los ejercicios corporales, en que no se muestran inferiores a los españoles. Construyen ciudades y torres de madera que cubren el lienzo pintado, fin de dar más apariencia de realidad al artificio, y las bloquean dividiendo sus barcas en dos flotas enemigas, las cuales se arrojan una a otros cohetes, carretillas y toda especie de fuegos, con tanta valentía y maña que, si el juego se volviese de veras, harto tendrían de que arrepentirse los españoles y los frailes, por haberles dado tan buena escuela. También suelen representar comedias, y éstas son sus diversiones ordinarias; pero son tan espléndidos y generosos que no perdonan gasto para festejar a los religiosos y a los moradores de los pueblos vecinos, particularmente los días de fiesta y de regocijo público, en que por lo común se reúne allí inmerso concurso. (Paniagua, 1908, pp. 90-91)

Desde tiempos prehispánicos, el ritual y la fiesta⁶⁴, asociados a un contexto agrícola, formaban una parte primordial en la vida cotidiana en las comunidades, el calendario y en especial las fechas relacionadas con el ciclo agrícola; fueron consideradas prioritarias para realizar diversos rituales para la petición de agua y con ella buscar la perpetuación de la vida, gracias al sagrado líquido. Para conocer el carácter prioritario de estas fiestas se debe remitir a un documento que

⁶⁴ Hoy en día solo en la ciudad de San Cristóbal de las Casas existen la siguientes fiestas: 15 de enero: Señor Crucificado de Esquipulas (barrio de San Jacinto), 17 de enero: San Antonio Abad (barrio de San Antonio), 20 de enero: San Sebastián Mártir (fiesta principal, a pesar de que el Santo Patrón del pueblo es Santo Domingo, se le celebra en el templo de este último, pues el dedicado a San Sebastián está en ruinas al igual que todas las iglesias de Chiapas que le edificaron, 12 de marzo: San Gregorio (capilla de San Gregorio, ubicada en el cerro que pertenece al barrio de Santo Tomás); 3 de mayo: día de la Santa Cruz (se adornan las cruces del pueblo; en 1958 se inauguró una capilla especial en el Barrio Nuevo); 4 de agosto: Santo Domingo (principal templo de Chiapa), 17 de agosto: San Jacinto (capilla del barrio con el mismo nombre), 29 de septiembre: San Miguel (se le celebra en el templo de Santo Domingo, ubicado en el barrio de San Miguel); 18 a 20 de octubre: Señor del Calvario (iglesia del Calvario, situada en el barrio de San Miguel); 1 de noviembre: Todos los Santos (este día se ha convertido en celebración de los “difuntos chiquitos” o niños; se celebra en el panteón y en las casas particulares con velación desde la noche del 31 de octubre); 2 de noviembre: Los fieles difuntos (día de los “difuntos grandes”; se celebra en casas particulares y en el panteón, con velación desde la noche del día 1º) (Navarrete, 1974).

Navarrete (1974) reprodujo y cuyo original data de 1597 donde constan las declaraciones de varios indios del pueblo de Chiapa y Acala, las cuales fueron tomadas por el prior del convento de Santo Domingo de Chiapa, a petición del obispo, fray Andrés de Ubilla. A los indios se les pedía confesar sus idolatrías y a cambio serían absueltos del delito de apostasía.

Es importante comentar que las preguntas que aparecen en el documento tenían como finalidad conocer las prácticas locales relacionadas con la idolatría, la hechicería, así como confirmar que los acusados conocían el pecado que cometían y qué era lo que sabían de la religión católica. En el presente trabajo se toman algunos de estos argumentos para conocer cómo se desarrollaban sus fiestas, qué propósitos tenían estas, así como determinar la efectividad o ineficiencia de las autoridades religiosas para erradicarlas o bien permitirles y bajo qué circunstancias. Gracias a esta información se da cuenta de cómo en los pueblos de indios, aun iniciada la evangelización, continuaban realizando estas fiestas en honor a sus propias deidades.

En primer lugar, los indios interrogados fueron Francisco Sandoval Cumpí, anciano jefe del *capul*⁶⁵ de San Pedro y su mujer María Nuati, Juan Domingo Inpanuya, jefe de fiestas del *calpul* de San Miguel, el anciano viudo Pablo Nambabia y su hija Sebastiana, todos ellos de Chiapa, y Luis Deodoro, de oficio canoero y su ayudante Pedro de Hara Nulqui, ambos de Acala, quienes ofrecían el servicio de canoa entre ambos pueblos.⁶⁶

En principio se hizo referencia a cómo se desarrolla la fiesta ligándola estrechamente con el calendario agrícola.

Enseguida dixeron que en los primeros meses del año....a sembrar mays celebran en dichos lugares fiestas con mucha bebida..... trajes i música de flauta i tambor, i que piden se les de buena cosecha i que para eso se sahúman copal i assen confession i ofrendan animales pequeños, con ambar i hojas i flores de adorno, todo lo cual lo dirigen el propio Don pablo

⁶⁵ En el capítulo tres revisamos algunas ideas relacionadas con el término *calpul*.

⁶⁶ Si bien Chiapas de los indios no perteneció al área de los Zendales, este ejemplo es propicio porque su destacada documentación y por las semejanzas que compartieron ambas áreas.

Nambabia i Pedro Domi, que es el calpulero maior de Santa Helena (sic).
(Navarrete, 1974, p. 20)

Además, cuando venía algún mal o enfermedad:

Declaran que cuando la pasada enfermedad lo dichos declarantes que....confessaron a todo el calpul de San Miguel i lo ramearon diciendo que por sus muchos pecados les vienen los males i por no hacer sacrificios ni cumplir con los ofrendas; que luego de la confession llevaron a varios vecinos a la cueva grande subida de Extapa (Ixtapa) i bañaron a los dichos escogidos en el agua que brota de la cueva donde sacrificaron gallinas i dexaron ofrenda de comida i adersaron un altar con una calavera que los declarantes dixen haber guardado cerca de tres años i que hoy guardan en Suchiapan (Suchiapa), pero que no saben en manos de quien este, pero que la pasan entre los prencipales desde quel declarante era niño i que se le asse ceremonia cada año con mucha concurrencia de vecinos naturales de Chiapa i de otras declaran también que después del baño se emborrachan pidiendo a los dueños del mays i las tierras donde assen sus sementeras, y que con esto los dichos dueños suelen ser agradecidos (sic).
(Navarrete, 1974, p. 21)

En este sentido, se pueden identificar varios elementos para este análisis como la importancia de la ofrenda, en este caso se trata del sacrificio de gallinas, así como la entrega de comida con el propósito de recibir un beneficio a cambio. También, el lugar donde se realizaba el evento se trataba de una cueva⁶⁷, lugar alejado del control de los españoles y proclive a realizar actos al margen del ojo crítico de los evangelizadores, pero además tuvieron el culto en cerros, cuevas, ríos y fuentes, pudieron tener varios puntos de relación: que esté dedicado a dichos accidentes geográficos, o que a partir de ellos se propicien fenómenos de

⁶⁷ En Chiapas, muchos santuarios del Señor de Esquipulas tienen una conexión real o legendaria con cuevas, manantiales u otras manifestaciones que se podrían asociar con la deidad precolombina de la tierra. Se dice, por ejemplo, que el santuario en Guatemala estuvo cerca de un manantial donde el barro tenía poderes curativos. La imagen de Esquipulas en Zinacantán, Chiapas fue “encontrada en una cueva sagrada” y se le relaciona con la sal que se extraer de unas salinas cercanas y se traer para celebrar rituales desde la época precolombina (Zartman, 1976).

la naturaleza como la lluvia, el trueno, el rayo, el agua en general, el nacimiento y riego de las siembras, su crecimiento y cosecha; propiciamiento que en última instancia busca un beneficio individual o de grupo, o tal vez “llamar” los temporales en época de sequía (Bonfil, 1968; Sepúlveda, 1972). Continuando con la confesión de las prácticas religiosas, los declarantes aseguraron lo siguiente:

[...] según el tiempo ofrecen sacrificios al trueno, la lluvia i rio que pasa enfrente i assen fiesta con tabaco i borrachera que dura tres días que cuenta con todos los naturales deste pueblo; que ponen ofrendas de comida con calabazas i telas que assen de propos(ito)... I antes como ya declararon a la calavera [...]. (Navarrete, 1974, p. 21)

Por otro lado, relativo a quienes iban dirigidas estas ofrendas y rituales, en el documento mencionado los declarantes dijeron lo siguiente:

Preguntados quales son los ídolos dioses deste pueblo i si los han adorado i hecho adorar a los otros naturales del i que ritos i fiestas usan con ellos, dixeron que no conocen deste pueblo, pues ellos paran de ocasión en el pues trabaxan en las barcas entre Acala rio arriba de donde son naturales i Chiapa, donde solo han practicado su dicho officio a petición i ruego de otros naturales de su mismo pueblo que aquí están vecindados, dixeron que el ídolo prencipal del dicho pueblo de Acala es el sol el qual como criador suyo, i a otro que llama Motovo que ayuda a bien parir las mujeres i que las siembras se den bien, que adoran el rayo llamado Nuturí para que no les cause daño assi como a la lluvia y rio a quien nombran Nandada, que para la celebración de las fiestas arriva preguntadas van a los lugares junto al rio grande i cuevas con gente de su pueblo sacriffican para conseguir su petición i vienen a comer i beber i assi celebran las fiestas que suelen ser en las sementeras i cuando asse mal tiempo i en época de plaga i enfermedades que suelen ser muchas que otro que llaman Nemí que ayuda a morir bien (sic). (Navarrete, 1974, pp. 21-22)

En este párrafo se tiene la mención de varias deidades a quienes les daban una serie de ofrendas además de sacrificios; las deidades mencionadas son: Motovo,

quien ayudaba a bien morir y a que se logaran exitosas siembras, aquí se puede ver una relación directa entre agricultura y fecundidad. En tanto las otras dos deidades, Nuturí y Nandada, estaban relacionadas la primera con el rayo y la lluvia y la segunda con el río y por la tanto, el agua requerida para lograr una cosecha exitosa. Esta información confirma el sentido agrícola de las festividades y otra vez, la petición de lluvias para lograr una exitosa cosecha. Acompañadas de una serie de prácticas como la importancia de la bebida y de la comida, las cuales se analizan más adelante.

Preguntando sobre cuales son los dioses ídolos deste pueblo i que fiestas usan con ellos, contestó que el único ídolo que conoció fue el llamado Nadanda que se celebra i adorna en las milpas dentro del cerro que parte el rio assia donde caen las sementeras de Juan Tipamune, que assia cerca de veinte años lo habían roto unos religiosos i tirado al rio sus partes, que desde entonces no tenían ídolo pero que celebraban fiesta al rio i al agua cuando comensaban a caer las lluvias i cuando pasaba la última crecida grande, que entonces se acompañaba de los otros prencipales de los demás calpules i llevaban una pareja de gallo i gallina i un perrito i los degollaban echando la sangre al rio, como es común hacerlo, que después ponían la degolladura viendo a las cuatro direcciones, que luego enterraban las partes en la propia oriya del rio diciendo que se diese buena la milpa i no hubiese enfermedades en el pueblo; que los naturales saben celebrar las fiestas que el gobernador de los calpules señala con los principales calpuleros de los que es el propio declarante; que en dichas fiestas comen i bailan con uso de máscaras i trajes de animales (sic). (Navarrete, 1974, p. 23)

De esa manera, el documento señala la importancia de la fiesta y su carácter religioso, dando referencia a qué deidades estaba dirigidas y con qué propósito, además se hace énfasis en la relación de la fiesta y su sentido agrícola así como los elementos asociados a esta como las ofrendas, las gallinas y dentro de las ofrendas la importancia de la bebida y de la comida como elementos

coadyuvantes para obtener el favor del agua, lo que ayudaba al crecimiento y riego de las siembras, el desarrollo y por último, la cosecha.

Otro elemento importante es el lugar donde se realizaban tales prácticas: la cueva. Este sitio además de dar privacidad a la fiesta, tiene una connotación directa al propiciar fenómenos de los naturales, como se mencionó, pero también que estos espacios estaban alejados del control colonial. En otro capítulo de la tesis se enuncia de qué forma estos espacios, como las cuevas, fueron propicios para el culto de las vírgenes y cómo estas prácticas derivaron en fiestas importantes para la comunidad aún en la clandestinidad del ritual y a expensas de la prohibición por parte de las autoridades locales, los cultos y rituales se propagaron con cierta rapidez. A través de estas pesquisas y de las declaraciones realizadas por los naturales se pueden destacar varios aspectos:

1. Que a más de 60 años de iniciada la evangelización en el área, se seguían presentado diversos rituales y fiestas que recordaban las prácticas mesoamericanas, destacando que la enseñanza del nuevo credo no impidió que dichas prácticas y sobre todo las fiestas se siguieran celebrando en las comunidades con gran naturalidad.
2. Que las autoridades religiosas, y esto se analiza a lo largo del capítulo, se declararían incompetentes y en ciertos casos permisivas para tolerar y consentir dichas prácticas.
3. Que en las fiestas mencionadas se habla de que en estas había bailes, máscaras, bebida y comida.

Más adelante se realiza una revisión de estos aspectos.

La danza y los bailes

Este apartado comienza haciendo mención al Popol Vuh, el cual “era la doctrina que primero mamaban con la leche y que todos ellos casi lo tienen de memoria” (Carmack & Mondloch, 1983). En este sentido, uno de los aspectos más importantes de este manuscrito se refiere a los cantares, los cuales son diálogos dramáticos acompañados con música de chirimías y de tambores que los quichés usaban en sus fiestas civiles y religiosas. Uno de los encabezados del Popol Vuh dice: *Hun chic u xchi ca bijh v BIXIC r ox chic ut nimarizai rib, v cab v qahol Vucub Caquix*, además: *Cate puch xqui tiquiba zuanic, Huanahpu coy xqui zuah*, “y después comenzaron a tañer la chirimía, el Hunahpu coy entonaron...”. El *Hunahpu voy*, ahora, llamado “baile del mico” y el *Vucub Cakix* eran bailes con recitado. Cuenta, por la relación del Título de Totonicapán y del Título C’oyoi,⁶⁸ que fueron representados en la antigua Chi Izmachi.

El argumento de esos bailes, mítico o simbólico, con recitado o sin él, tiene remotos orígenes mesoamericanos; no solo mayas. El espectro de esas representaciones escénicas es amplio, lo compartían grupos étnicos muy distantes entre sí.

En cuanto al drama bailable Rabinal Achi, que Brasseur de Bourbourg supone ser un “monumento del arte dramático de los antiguos americanos”, de sus propias declaraciones sobre su autenticidad, se deduce que es una composición fundada sobre danzas y tradiciones indígenas, arreglada al canto llano por algún misionero que la hizo aprender de memoria a sus catecúmenos, quienes se la comunicaron oralmente a (Brasseur). La prueba está en la misma notación musical. (Quesada, 1881, p. 29)

Haciéndole alguno notar –según él mismo dijo- que los motivos (musicales) le parecían tener un origen español, dando rienda suelta a su fantasía, exclamó: “Si

⁶⁸ Carmack (1973) *Quichean Civilization: The Ethnohistoric, Ethnographic, and Archaeological Sources*. En el capítulo VI (PP. 265-345), se ofrece análisis, transcripción y traducción anotada de Título C’oyoi. Los 25 Apéndices (pp. 347-401) son de la mayor importancia para la historia documental de El Quiché.

se descubren tantas analogías entre las lenguas y las teorías religiosas de la América Central con el antiguo mundo, ¿no se podrían encontrar también en la música?” (Bartolomé, 1910).

Por otra parte, Francisco Rodríguez Rouanet, investigador del Instituto Indigenista de Guatemala, publicó los siguientes comentarios sobre el Rabinal Achi, sobre sus instrumentos y música de la pieza:

La música que acompaña al baile es ejecutada por un tun y dos trompetas. El tun es un tronco hueco de hormigo, cortado en la cara superior en forma de H, el cual es golpeado con palillos de madera que tienen una esfera de hule en uno de sus extremos; el tun produce tres sonidos diferentes...: agudo, medio y grave. El ritmo con que tocan es llamado por los indígenas “son”, pero no es como el son que se conoce corrientemente. Los toques de las trompetas son sonidos largos y el ritmo lo lleva el tun, que va variando dentro del mismo baile. Los “sones” están bien determinados, según sea quien hable. Así ejecutan el son de la introducción, el del Varón de Rabinal, el de Quiché, etcétera. La música es monótona y sencilla, pues apenas varía alrededor de una quinta de la tónica. Esencialmente es la misma que anotó Brasseur, pero ha sufrido variaciones, especialmente en la medida de las notas, pues actualmente predominan las largas al final de cada frase. La segunda trompeta, cuando tocan juntas con la primera, lo hace de la misma manera que ésta, sólo que en una tercera más baja. Por otra parte, dijimos antes que el ritmo lo lleva el tun, el cual tiene tres sonidos que se combinan según el son que se toque, y Brasseur anota en su música solamente dos sonidos, que van variando el ritmo conforme el son. Por último, en la música anotada por Brasseur los tres instrumentos tocan ininterrumpidamente, pero en la actualidad hay partes en las que... toca sólo la primera o sólo la primera o sólo la segunda (trompeta), acompañadas del tun. (Rodríguez, 1962, p.39)

Ahora, en el siglo XVII los obispos de Guatemala y otros cronistas reportaron la persistencia de múltiples danzas prehispánicas “cristianizadas” y otras que no lo

eran tanto; muchas de ellas se mantuvieron hasta nuestros días a pesar de la persecución eclesiástica o de los intentos por sustituir antiguas prácticas por nuevas representaciones.

Por su parte, Fuentes y Guzmán, con referencia a la continuidad de las danzas, todavía para finales del siglo XVII afirmaron que muchas de estas estaban dedicadas a los dioses durante los guachibales en honor de los santos, con idénticos atavíos y música, aunque “sus cantares se reducen (ahora) a las alabanzas de los santos, refiriendo y representando sus milagrosas historias, compuestas por sus ministros” (Fuentes y Guzmán, 1932, p. 62).

Es de señalar que la información registrada en los libros de las cofradías es de vital importancia para tener una idea clara de lo que fue la vida cotidiana y festiva en los pueblos de indios. En los libros de las cofradías se asentaban los gastos que se realizaban en torno a la organización de las fiestas patronales. Algunos de estos gastos que se pueden rastrear para conocer la actividad festiva de la comunidad serían, por ejemplo, las compras de pluma que serían destinadas a adornar las andas de los santos patronos en las fiestas respectivas. Teniendo en cuenta otro tipo de documentos que pueden ayudar a conocer cómo se desarrollaban los bailes, así como su importancia son las visitas pastorales, se cuenta con la Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Goathemala realizada por Pedro Cortés y Larraz, quien fue arzobispo de Guatemala de 1767 a 1779 (Cortés y Larraz, 1958), mandó un cuestionario con diferentes aspectos a ser considerados, en las respuesta que obtuvo de las parroquias visitadas se quejó con frecuencia de la falta de sinceridad de la mayoría de los curas, por haber intentado ocultarle el verdadero estado de las parroquias y de que solo le han manifestado aquello que era visible. Es curioso que de las reflexiones de Pedro Cortés y Larraz se desprenda que los curas eran ineficientes y que su administración era torpe. Llama la atención cómo en estos aspectos tan importantes para una comunidad como los relativos a los bailes, danza y música no hay mucha información registrada en tales cuestionarios. Más adelante se dan algunos argumentos al respecto.

Volviendo al tema de las plumas y el uso de estas en las festividades, parece que fue un negocio bastante exitoso, esto se sabe gracias a los testimonios de indios ricos, quienes poseían empresas familiares que se especializaban en la renta de los trajes y plumas usadas en las danzas locales (Hill, 1998; Ruz, 2002b). Al respecto, se estableció lo siguiente:

Particularmente codiciadas para ataviarse en los bailes, lucían en brazaletes, “plumajes” usados “en la cabeza o en el brazo”, o plumas singulares de quetzal “largas y verdes, con que bailan”. Había incluso verbos para denotar su ondular con la danza: *ti nuu chi 3u3 xahbal*: “quando las plumas de los que bailan se van meneando”, *ti mee chi 3u3*, “ondear los penachos o plumas de los que bailan, o las sementeras de trigo, meneándose a una con el aire.” Plumas cuyo “relumbrar” durante el baile se coloca en la misma entrada en que figuran los vientres dorados de los peces bajo el agua, el fuego, las luciérnagas, la arena, las estrellas, la Luna “muy reluciente y clara” y el Sol “quedando dan los rayos por las cumbres de los montes”. (Ruz, 2008, p. 60)

Retomando el tema de por qué en los cuestionarios que enviaron Cortés y Larraz no se obtuvo información alguna sobre los bailes y en particular, habiendo estado cerca de Rabinal no hay detalles sobre los bailes del tun en el siglo XVIII, ¿es posible que el omitiera cualquier comentario al respecto?

No obstante, los datos son inequívocos y demuestran que a pesar de las severas restricciones eclesiásticas de 1679 y 1684, los viejos bailes prohibidos seguían presentándose casi un siglo después. Cortés y Larraz informaron sobre el Rabinal:

No puedo asegurar, ni tampoco se me denunció desorden particular; pero no dejo de temer que hay los mismos que dieron lugar y asunto a los decretos arriba citados y lo hace temible lo que diré en la parroquia siguiente (de San Francisco Zapotitlán)

De aquí se refiere que en esta parroquia hay lo mismo que en la de Mazathenango y en todas, sin embargo del silencio de los curas en sus

respuestas, que en Retaluleuh sucederá lo mismo y, en suma, en todas. El callarlo los curas, ellos se entenderán los motivos y, según se brinda en algunas la oportunidad, lo manifiesto, bien que donde no se brinda los callo, aunque pueda conjeturarlos con buenos fundamentos. De aquí se infiere la ninguna sinceridad de los más curas y su poca conciencia en ocultar al prelado unos puntos de tanta importancia. (Cortés y Larraz, 1958, pp. 260-261)

Con este argumento se puede ver la negativa de los curas y de las autoridades eclesiásticas para evitar dar información sobre los bailes prohibidos y en particular, respecto al baile del tun. Sobre esto, se cita lo siguiente:

Me abstengo de otras reflexiones sobre las respuestas del cura, pero sí diré: que en visita que se hizo en esta parroquia⁶⁹ el año de 1749 se prohibió el baile llama *tum-tum*. Los abusos intolerables de este baile eran ayunar en los días que lo ensayaban; no llegar a sus mujeres en los mismos días; poner velas encendidas ante el palo llama *tum*; llevarlo a la iglesia y colocarlo sobre el ara del altar. Y, si bien es verdad que este mandato se dejó en el año de 49 y que ha podido cesar el desorden con la jovialidad de los indios, si hubiera de creer lo que el mismo cura contó sobre mesa, me persuadiría que no ha cesado. (Guate Pymes, s.f. párr. 10)

Es interesante que, aun existiendo diferentes prohibiciones durante los años 1679, 1684 y 1749, dichas prácticas continuaban vigentes hasta 1770 quizás por la complicidad de todos los curas. Dadas las continuas prohibiciones a los bailes y las disposiciones tomadas por Cortés y Larraz (1958) al respecto, en el sentido de sancionar a los curas “so pena de privación de oficio y ministerio”, habría que analizar por qué existen tan pocas referencias en los documentos sobre dichos bailes.

Está claro que un cura o eclesiástico no va a informar que ha visto dichos bailes porque eso significaría que él no ha sabido ejercer su autoridad y por lo tanto, su

⁶⁹ Se refiere a la visita al curato de San Antonio Suchitepéquez.

ley para erradicar tales prácticas, eso significaría acusarse a sí mismo. Además de que como se puede ver más adelante, los curas se vieron beneficiados económicamente con la organización de las fiestas, ya que los naturales les pagaban sus honorarios por la celebración de las misas. Es por ello que se encuentra cierta reticencia para evidenciar o informar sobre estas manifestaciones. En tanto, si argumentaba que había sido testigo de esos bailes en la jurisdicción de otro, automáticamente delataban a su compañero.

[...] No se encuentran ministros que vayan a los pueblos, ni aun curas que lo quieran ser, porque si cumplen con su obligación, hay contra ellos muchísimas quejas y si no cumplen, pierden sus almas, y [...], cumpliendo o no, al fin nada se consigue con los indios. (Cortés y Larraz, 1958, p. 142)

En tanto, Ximénez (1999), escribió la Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala y se cuenta con sus observaciones a través de diversos documentos, este autor fue enfático al reconocer la resistencia que tenían los indios para aprender el nuevo credo: el católico.

Verás (a los indios) con mucho cuidado acudir á la iglesia más en días que ellos celebran, que en los días de precepto. Y es el caso que les llena mucho más que la devoción, la concurrencia que entonces hay de tambores y trompetas, y ruido de campanas, porque son inclinadísimos á la bula, y si hay tun o baile en que se representa alguna avería ó antigualla de las suyas ó de su gentilidad. Lo que yo digo (y me lo aconsejó así un religioso docto y de ejemplar vida, que había gastado muchos años administrando indios, que murió ya decrépito llamado R. P. F. Juan de San Joseph, de mi sagrado hábito) es que con estos instrumentos de que usan, como es el *tun* y la caja grande que llama *cohón* ó *nimá cohón*, tiene pacto El demonio según son ellos de fúnebres. Sólo el demonio puede ser autor de tales instrumentos, y aunque los Padres antiguos les dijeron ciertas historias de Santos en su lengua (para) que (las) cantasen al *tun* en lugar de las que ellos cantaban de su gentilidad, no obstante, yo entiendo que eso cantan en público, y donde el padre los oye, y que allá en su secreto hacen muy lindas

memoria de su gentilidad. De estas cosas, y otras muchísimas que han llegado a mi noticia, intento el formar estos escolios á esta su historia de ellos (sic). (Ximénez, 1857, p. 148-149)

Resulta evidente que no fue fácil la introducción de la nueva religión y que los naturales ejercieron durante este proceso una actitud de resistencia, la cual se analiza más adelante. La práctica de la danza y la ejecución de su música fueron una muestra de que la gentilidad continuó viva aún con las estrategias que ejecutaron los eclesiásticos para erradicarlas.

La música

Los pueblos mayenses, como otros pueblos mesoamericanos, desarrollaron una amplia gama de instrumentos musicales con lo que acompañaban sus cantos, danzas e incluso juegos escénicos, también llamadas representaciones teatrales, las cuales eran aprendidas en escuelas especializadas de danza y cantos y se enseñaban a través de las generaciones con el propósito de perpetuar y enriquecer la transmisión del lenguaje musical (Ruz, 1995).

Aunque la antigüedad física de los instrumentos que se utilizan por ejemplo en el Rabinal Achi se remonta a más de 500 años, el uso del tun y de las trompetas por los indios de Mesoamérica en los tiempos precortesianos está ya ilustrado en los murales de Bonampak y en algunos códices pictográficos. La *Relación* del obispo Landa, de mediados del siglo XVI, habla de unas “trompetas largas y delgadas, de palos huecos, y al cabo unas largas y tuertas calabazas”, cuya descripción coincide con la de las “trompetas largas y retorcidas a manera de sacabuches”, de las que habla Bartolomé Resino Cabrera, cura beneficiado de San Antonio Suchitepéquez en 1624, y con las “trompetas largas de maderas negras”, que seguían usándose en Guatemala a finales del siglo XVII según relata la Recordación de Fuentes y Guzmán. (De Landa, 2016; Fuentes y Guzmán, 1932)

Gracias a una revisión exhaustiva del vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanaguastla, (Ara, 1986) Mario Ruz identificó los siguientes

vocablos, para baile (*acot*) que podría estar vinculado con el término *cayn*, incitar al otro, y *cayogh*, canto, *cayom*, músico y el tambor con cuero, llamado *cayob*. Otro término relacionado es; *Napob* que se puede traducir como “comparar, concordar, como las voces” y “ordenamiento”, entendiéndose como *nopob acto* como el lugar donde se hacía “el ordenamiento del baile”, refiriéndose que estas escuelas de baile también habrían fungido como escuela de canto. (Ruz, 1985, p. 4)

Cabe señalar que Bartolomé de Las Casas, el primer obispo que tuvo la Alcaldía Mayor de Chiapa, con el propósito de difundir el mensaje evangélico entre los mayas de Tezulután, instruía por ejemplo a mercaderes indios para que estos cantaran fragmentos de historias bíblicas con el objetivo de dar a conocer el nuevo credo a los naturales, así la narración era interrumpida en ciertos pasajes donde se esperaba hacer determinado énfasis, en tanto, los lugareños pedían que se continuara con la actuación, estos se rehusaban argumentando que los frailes dominicos podrían seguir con la instrucción y así los frailes eran recibidos con mayor facilidad a los pueblos, la música sirvió como estrategia para la “conquista espiritual” (Ruz, 2010).

Además, el talento musical de los tzeltales de Copanaguastla le significó a la población el ser reconocida como una de las más brillantes de toda la provincia chiapaneca en el siglo XVI (Ximénez, 1857). Otras áreas también contaban con características semejantes, por ejemplo los tzutuhiles en Santiago Atitlán eran excelentes cantores, lo cual se puede comprobar en la siguiente nota:

En especial los que tratan en la iglesia, que son los cantores, los cuales saben leer y escribir y cantar, han tomado bien el canto llano y órgano; sirven de oficiar las misas, vísperas y otros oficios divinos; saben tocar los ministriles como son órgano, trompetas, flautas, sacabuches y chirimías y otros instrumentos que hay en la iglesia para el servicio y ornato del culto divino. (Acuña, 1982, p. 83)



Figura 5. Música en el Carnaval de Huixtán

Fuente: colección de la autora

Vale anotar que el punto más relevante es que aún con la información que se halló en las relaciones histórico-geográficas del área, las autoridades no estaban seguras de que la “gentilidad” hubiese sucumbido presa del olvido, ni que los nuevos cantos y representaciones fuesen siempre ni en todas partes tan “cristianos y devotos”. De hecho, exceptuando las cuentas alegres que hacen los cronistas de las órdenes religiosas al realizar el balance de lo logrado, la mayoría de los reportes vinculados con el tema apunta a lo contrario.

Así, las quejas aluden a todo el ciclo, desde las actividades preparatorias hasta los periodos posteriores a las festividades, pues las primeras además de periodos de abstinencia, continencia y sacrificios, tal como se vio líneas arriba, además de participar en rituales propiciatorios en las montañas, realizar auto-sacrificios en los pueblos en pleno siglo XVIII, (Solana, 2017, p. 378) mientras que a decir de los denunciantes, tras los festejos realizados so capa de piedad y devoción, menudeaban los excesos vinculados a la embriaguez y había falta a la moral. “Las

quejas en tal sentido parecen incrementarse a partir del siglo XVII, quizás porque las autoridades eclesiásticas consideraban que ya era tiempo de exigir a los naturales mayor apego a la doctrina cristiana” (Ruz, 2010, p. 319); sin embargo, como se anota más adelante, podrían haberse tratado de estrategias de resistencia al poder colonial.

Sobre la embriaguez

Para reconocer el grado de alcoholización alcanzado por la población de Guatemala y Chiapas a fines del siglo XVIII es muy importante la información contenida en dos informes de las autoridades religiosas de la época:

1. La descripción geográfico- moral de la diócesis de Guatemala, obra del Arzobispo Pedro Cortés y Larraz, retrata las visitas que realizó entre 1769 y 1770.⁷⁰
2. Las relaciones de los pueblos del obispado de Chiapa 1772- 1774, redactadas por el obispo Manuel García Vargas y Rivera

En ambos documentos se destaca que la embriaguez de los indios era una práctica común en todas las comunidades; a continuación se analizan algunos aspectos relacionados con ambos documentos. De acuerdo con ello, De Las Casas aseveró lo siguiente:

No contradice a esto que algunas veces, y muchas los indios de la tierra firme, con la *chicha* y otros vinos se destemplan y emborrachan, porque no es su bebida ordinaria ésta, ni la beben por ser destemplados, sino cuando hacen sus convites comunes y fiestas para ceremonias y ritos en honor y religión del culto de sus ídolos. (De Las Casas, 1876, p. 400)

Se debe señalar que en una variada documentación del siglo XVII y XVIII se hallaron diversas referencias al tema, que tienen que ver desde el cultivo de cañas de azúcar, hasta el propio aguardiente, también conocido como pulque, todo esto

⁷⁰ “Esta obra resume la visita pastoral realizada entre 1768 y 1770 por el arzobispo Pedro Cortés y Larraz a su diócesis, que entonces comprendía a Guatemala y El Salvador” (AFEHC, s.f., párr. 2).

para hacer referencia a la *chicha* o bebida ritual. Existen ordenanzas donde se limita, restringe y prohíbe el cultivo de la caña dulce y también se sanciona la fabricación de aguardiente de caña, sin embargo se advierte la falta de personal para lograr tal fin. Otros aspectos relacionados son los problemas de salud que conlleva el uso y el abuso de las bebidas embriagantes.

A la llegada de los españoles el orden económico cambió. Los conquistadores trataron de extraer del suelo el mayor número de riquezas posible. Las tierras que no eran aptas para la agricultura en gran escala se dedicaron al cultivo de la caña de azúcar. La bebida tradicional prehispánica tendió a perder su carácter nutricional y ritual para adquirir un valor de diversión y poderío. A los ojos de los españoles, la embriaguez pasó de un estado sagrado a uno profano.

Por ende, se puede ver cómo sutilmente, la ingesta de las bebidas rituales pasó de ser proscrita para la comunidad en general y de permitirse su ingesta solo a una parte de la población con determinadas características, para después, permitirse su consumo, especialmente durante la celebración de las fiestas religiosas a casi toda la población sin considerarse restricción alguna. Además, con el paso de los años y el gran cambio que trajo con ello la colonización, la ingesta de la bebida iría perdiendo su carácter netamente sagrado para pasar a ser consumida en diferentes contextos. En esta instancia se cita un ejemplo de cómo se celebraba el año nuevo en Sac Bahlan, Guatemala en el año de 1645, así como la importancia de las bebidas en las fiestas.

A escondidas la dedican a los rayos, cuyo ídolo se llama Macom, y aun por eso, cuando truena, le ofrecen copal, diciendo: Macom, *illa ha tzaon anapom*; Macom, no nos aporrees, allí está tu copal. Los principales que celebran esta fiesta son los caciques y otros cuatro principales; los dichos caciques se embriagan con una agua, que hacen de piña y cañas dulces; y entran como rayos en el pueblo, y la gente huye al monte, dejando al lado del fogón, en su casa, un jarro de agua, y no queda en todo el pueblo más que los caciques embriagados, en la casa de los ídolos; y los cuatro principales, que no se embriagan, van por todas las casas, apagando el fuego, echando dicho jarro de agua encima; y dichos

cuatro cuidan que continuamente arda mucho fuego delante de los ídolos, quemando continuamente mucho copal, cuidando de cuando en cuando cebar la borrachera de los caciques, dándoles de la dicha agua, para que no dejen de ser rayos o borrachos, por todos los cuatro días que dura esta solemnidad de los rayos; al otro día de los cuatro, vuelven todos a su casa, mata cada cual su güegüecho (guajolote), derraman la sangre sobre ocote, llévanlo a quemar a los ídolos, y piden a los caciques (que ya pasó su embriaguez) fuego nuevo, y de allí llevan todos fuego a sus casas y cuecen sus gallinas y comen y beben y celebran su gran fiesta, con la librea ordinaria del tizne. (De Vos, 1988, p. 128)

En tanto, la valoración que hacía el arzobispo sobre el consumo de bebidas alcohólicas por los integrantes de su diócesis era terminante: “Se ha hecho tan general este vicio que va comprendiendo a todos y aun de los sacerdotes y religiosos hay ya muchos viciados” (Cortés y Larraz, 1958, p. 80).

En un informe realizado por el obispo de ciudad Real, fray Juan Manuel García de Vargas y Rivera, en torno a las cuatro provincias que visitó en el año 1772 (Luján, 1990), buscó dar un socorro temporal y espiritual a los indios:

[...] Quitó las funciones de cofradías que celebraban entre sí los naturales por los convites que hacían públicos para la junta de sus embriagueces que ocasionaban un total olvido a que observasen puntualmente las fiestas, dejando muy encargado a los curas y con cargo de residencia el que si en o que adelante innovaban la misma costumbre diesen cuenta de los jueces seculares para su remedio y extinción. (Luján, 1990, p. 131)

Mientras que en el curato de Chamula de padres seculares, el cual fue visitado para el año 1772, se seguía reportando lo siguiente:

La naturaleza e inclinación de estos indios es a la embriaguez de las bebidas que ellos fabrican que, aunque les es saludable pro como la beben en demasía, les causa embriaguez. Son trabajadores en sus laboríos de maíz y otras legumbres que la tierra permite fructificar, y a labrar madera que llevan a la ciudad a vender, y a crianzas de ganado ovejuno. Son amigos de vivir en los montes, aunque ya no se necesita aquel trabajo que

antes había a juntarlos a oír misa y a rezar la doctrina cristiana respecto del celo del cura que los administra. (Luján, 1990, p. 142)

A su vez, en el priorato y curato de Chiapa de padres de Santo Domingo, se reportó lo que se enunció que “la inclinación de ellos es muy altiva, aunque devotos al culto divino, y afectos a la embriaguez y ociosidad, por lo que padecen continuamente hambre” (Luján, 1990, p. 160).

Por otro lado, en el curato de Tapilula al informar sobre las características y hábitos de los naturales se informó que “son distintas las inclinaciones porque unos son devotos de oír misa y otros a fiestas de tambores, trompetas, músicas, bailes, otros inclinado a los montes, otros imperiosos y otros ociosos” (Luján, 1990, p. 146). Algunos de los resultados de ambas visitas se exponen a continuación:

Quitó el Obispo varias funciones que había en los Pueblos de que cuando se celebraba alguna fiesta, la noche antevíspera del día se llevaban en sarao los naturales y vecinos de aquel pueblo hasta el amanecer y después sin estar claro el día salían por las calles con música, tambores y clarines. Y habiendo examinado la mezcla de ambos sexos que concurrían y las embriagueces que tomaban, mandó se quitase esta función que llamaban *rompimiento de nombre* por el grave escándalo que se hacía y de servicio a Dios nuestro Señor. No obstante los medios que practicó el Obispo en su visita anterior, instruyó que los hacendados y sirvientes que no acudiesen a oír misa a sus parroquias y a que fuesen instruidos de la doctrina cristiana por sus propios curas, encontró no cumplido este vivo deseo en las haciendas y estancias que hay en la administración del Pueblo de Tonalá. (Luján, 1990, p. 167)

Mientras tanto, en Curato de Socoltenango, donde se hablaba la lengua Zendal y en ella son administrados por un cura secular, se presentaba lo siguiente:

En este pueblo hay en su iglesia una milagrosísima imagen de nuestra señora que se celebra en su sagrado misterio de Candelaria con el título de Copanaguastán por cuya fiesta que se celebra a dos de febrero concurren

en romería así de la Nueva España como la de Guatemala, ciudad Real y sus provincias de las de Tabasco más de mil personas por las singulares maravillas y prodigios que en su fiesta y novenas siempre se ha dignado hacer esta soberana reina. (Luján, 1990, p. 157)

De otro lado, para la comida, se obtuvo el siguiente ejemplo de lo que ocurría en una comunidad contemporánea:

En todas las festividades se acostumbra beber comida a los asistentes de parte de las hermandades, o de los propietarios de la imagen cuando levantan una capilla o la hacen pública; se ofrece a quienes llevan ofrendas en forma de “enramas”, que son varas que cargan entre varios hombres, de las que cuelgan fura y otra clase de productos con los que se adorna el techo de la iglesia, para que una vez bajados se pongan en venta en beneficio de la imagen. En las fiestas principales se hace una comida familiar llamada “comida grande”, preparada con tasajo de carne y calabaza, durante las celebraciones de difuntos se ofrecen tamales en las casas que durante el año tuvieron algún familiar fallecido. En estas mismas fechas se ofrenda un platillo con calabaza en dulce y una copa de licor que colocan en el altar familiar, dedicados a las almas de los parientes muertos. (Navarrete, 1974, p. 44)

La fiesta lúdica como acto de resistencia

La aproximación a la fiesta lúdica y a sus diversas expresiones: la música, el baile y la embriaguez permiten tener una comprensión de cómo los naturales se apropiaron de este espacio público para expresarse.

La “conquista espiritual” (Ricard, 1986) y la “extirpación de las idolatrías” y dentro de esta la resolución por prohibir las fiestas resultaron ser proceso de larga duración, incompletos y desde el punto de vista de la iglesia católica, poco exitosos para algunas áreas geográficas de América Latina, como fue el caso de la Alcaldía Mayor de Chiapa.

La resistencia indígena a la conquista y al proceso de colonización obligaron a las autoridades civiles y eclesiásticas a responder de diferentes maneras, una de estas formas fue la extirpación de la religión aborígen, la cual formaba parte esencial del programa misionero. Los españoles se concentraron –entre otras estrategias- a combatir la influencia de la clase sacerdotal maya y así reducir la fidelidad y lealtad de los indios hacia sus dioses.

En este sentido, con raras pero significativas excepciones, los subordinados (los indios), ya sea por prudencia, por miedo o por deseo de buscar favores, suavizaron su comportamiento ante el grupo dominante, buscando su aceptación, para que de esta manera se cubriera con las expectativas del poderoso (los españoles), y así evitar una situación de fricción.

En esta dinámica de poder, donde cada grupo guarda un discurso público, el cual es claramente engañoso, difícilmente refleja lo que cada grupo engendra, es decir, sus genuinas ambiciones. Surge a partir de la necesidad del grupo dominado por cubrir las expectativas del grupo dominante. Donde, a menudo, ambas partes consideran establecer en forma tácita una imagen falsa. (Scott, 2000, pp. 24-25)

Como el siguiente ejemplo, extraído de la obra de Francisco Ximénez “La Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de los Predicadores” que fue escrita entre 1715 y 1720, donde hizo alarde de que las prácticas paganas habían desaparecido porque así era conveniente anunciarlo, pero en la práctica no se daba de esta manera.

Quemaronse con muchas fiestas y músicas, y todos traían leña y la más seca que hallaban, para que ardiesen más y no quedaze pedazo dellos. Después se hicieron otras quemas públicas en la ciudad, y en otras partes, de los ídolos de los zendales, y de los Quelenes. Y después de este tiempo, por la misericordia de Dios, comenzó a estar la tierra limpia de ídolos y no se ha hallado después cosa que toque a todo el pueblo, ni a muchas personas tampoco, aunque veces se hallaron particulares que guardaron algún idolillo para no menester. Comenzáronse también a desterrar las

borracheras, y a parecerles mal a los naturales sus costumbres antiguas conque estaban tan casados. Finalmente desde este año, se puede decir que comenzaron a ser cristianos los indios de la provincia de Chiapa. Aunque en particulares personas había antes comenzado a obrar la fe en todas partes; particularmente en Chiapa (sic). (Navarrete, 1974, p. 35)

Así, cabría preguntarse ¿hasta qué punto los naturales adoptaron genuinamente la religión católica durante el proceso de evangelización? Considerando que durante las primeras décadas del programa misionero no había logrado una total conversión de los indios.⁷¹ Como ya se ha mencionado, aun pasadas algunas décadas del proceso de evangelización este fue paulatino y más bien lento. Incluso durante los tres siglos siguientes de la colonia seguían dándose a la luz pública diversas manifestaciones religiosas pertenecientes a las gentilidades de los naturales, entre estas destacan los bailes, el uso de máscaras, el ofrecimiento de comida y bebidas a los dioses, así como el uso de bebidas rituales. De Ximénez como se citó en Navarrete (1974) dio otro ejemplo:

Lenguaje común de los Yndios era llamar a Dios a la Ymagen cualquiera que fuera y decir que el Dios de su pueblo era bueno y que el de tal parte no valía nada, y lo común fue pensar que aquellos trapos ó pinturas adoraban los españoles como ellos a sus Ydolos.... Las oraciones en latín las aprendían como todos para que las echasen el agua en la cabeza y el bautismo jamás supo hombre para que lo recibía y sin algún Bachiller sabía algo de ello era que se bautizaba para hacerse persona de Castilla, que es una cosa como de sueño; y quien no ha tratado con infieles en gran conversación, como nosotros no puede entender nada de lo que aquí decimos, pero entiendan todos que estos Yndios eran todos idólatras é infieles como antes y sacrificaban gallinas, tórtolas, incienso, no solamente en secreto que esto era lo común, pero en la calle á la puerta de su casa hallábamos los sacrificios y de esto doy por testigo a todos los españoles que, en estas provincias si vieron los ídolos y sacrificios, y si había Yndios

⁷¹ Para conocer los alcances del proceso de evangelización en el área confrontar el capítulo 1 de esta tesis.

de quienes no creyesen ellos que sacrificaban.... Había también otro intolerable hierro que ha tocado también á algunas personas cuerdas y lo tienen hasta hoy aunque no en nuestra compañía y era que á Dios se lo predicaban debajo de este nombre Dios y no por el nombre que significaba á Dios en su lengua. La razón era que como veían que los Ydolos no eran Dioses y que aquellos de quien los indios decían que eran sus Dioses eran tales como Jupiter y Venus, dabanlo al Diablo y hacían que los escupiesen y decíanles que habían de adorar á un solo Dios y que aquel no era piedra ni palo como si para mayor declaración dijésemos que predicaba Sn. Pablo en Roma que todos los dioses eran Diablos, que solamente habían de adorar á Theos y que aquel no era más que uno, y que Júpiter aunque era Dios , pero que no era Theos; mirad que locuras se consibieron con esta doctrina, que esas mismas habían concedido estos si algunos habían visto algo de Dios. Habia infinito que decir, pero esto baste más por aviso de los que vendrán a Yndias que por tocar a lo que doraban y reverenciaban, decirles que ninguno de aquellos Ydolos es digno de aquel nombre, sino uno solo que hizo el Cielo y la tierra, como si dejesemos en Chiapa que Nativí no es Nonome, ni Mohotove es tampoco Nombove, en la tierra y en el Cielo declarando las propiedades de Dios, al cual estos llaman Nombob; los demás eran nombres de Ydolos. (pp. 27-28)



Figura 6. Hombre ingiriendo la bebida tradicional durante la fiesta patronal

Fuente: colección de la autora.

Los orígenes de este problema se derivaron porque el proceso de evangelización no estaba completamente desarrollado y el número de religiosos, especialmente los que conocían la lengua tzeltal era muy reducido, comparado con el grueso de la población que requería atención. Cabe mencionar, que la religión católica no había tenido tiempo suficiente para arraigarse en la vida cotidiana de los naturales, mientras que éstos no comprendían del todo el valor espiritual y teologal de las enseñanzas de los frailes. Por ejemplo, no se comprendía que una vez que los indios recibían el bautismo, éstos debían de abandonar por completo sus creencias y cosmovisión ancestral. Para los tzeltales como para otros grupos en la Alcaldía Mayor de Chiapas, no había problema en mantener ambas creencias simultáneamente, porque para ellos, una no sustituía a la otra (sic). (Cervantes, 1996, p. 28)

Considerando lo anterior, se podría destacar que los indios, dentro de un discurso público, aceptaban abiertamente la religión católica, con el propósito de cubrir las expectativas de los evangelizadores y utilizaban el “arte de disimular”;

sin embargo, en la vida privada y en el discurso oculto⁷², ellos continuaban con sus antiguas prácticas religiosas. En este caso, con el culto a las imágenes sagradas (ídolos), el ofrecimiento de sacrificio de gallinas, por ejemplo, además de ofrendar comida, bebida, practicar diversas danzas y la ejecución de música, entre otros. A continuación se expone un ejemplo que se halla en la obra de Francisco Ximénez:

Los primeros fingidos, así en el bautismo, como en el retener los ídolos cuando después se confesaban, hacían diferencia de los tiempos, diciendo: tantos años a que creo que hasta entonces no creí. Volviose mi corazón a Dios, de aquellos que estaban bautizados, o tenían nombres de cristianos, porque en los que se bautizaron desde año en delante, no hubo ficción alguna. (Navarrete, 1974, p. 35)

Ahora bien, con base en las costumbres actuales, solo a modo de referencia para interpretar formas históricas de comportamiento, se enlistan las principales celebraciones religiosas de Chiapas:

Una de las destrezas críticas de supervivencia entre los grupos subordinados, en este caso los naturales, ha sido el manejo de las apariencias en las relaciones de poder. Sin embargo, esta parte puramente actuada de su conducta, podría ser distinguida por los miembros más observadores de los grupos dominantes. (Scott, 2000, p. 25)

Es por ello que para los españoles, una vez que identificaron que había espacios domésticos donde los indios continuaban con sus prácticas religiosas, decidieron proscribir las, pero más adelante se analiza por qué esto no fue fácil. Aun con estas decisiones la celebración de fiestas paganas seguía viviendo, en el ámbito privado en la clandestinidad. Este secreto permitía sostener la versión oficial de la conversión de los naturales. Mientras que en el ámbito público, estas celebraciones poco a poco fueron revestidas del ropaje católico y algunos rasgos como el uso de máscaras, la ejecución de música, así como la comida y la bebida

⁷² El concepto “discurso oculto” lo utiliza James Scott para definir la conducta del subalterno “fuera de la escena del subordinador”. Es decir, “es aquella actuación que se da más allá de la observación directa de aquellos quienes detentan el poder” (Scott, 2000, p. 28).

se fueron integrando sutilmente a las prácticas religiosas católicas públicamente reconocidas. Por esta razón, los españoles, una vez identificaron que había espacios domésticos donde los indios continuaban con sus gentilidades, decidieron actuar en consecuencia, a veces sin lograr los frutos deseados.

“Dentro de las relaciones de poder dominante- subalterno, en tanto más grandes es la brecha de desigualdad y cuanto más arbitrariamente se ejerza ese poder, el discurso que promuevan los dominados tendrá un carácter estereotipado y ritualista” (Scott, 2000, p. 47). En otras palabras, entre más amenazante sea el poder, más gruesa será la máscara⁷³ que utilicen los dominados para jugar el juego que desea el dominador.

En el caso que aquí concierne, los indios durante el proceso de evangelización se manejaban dentro de un doble rol. Por una parte, eran sumisos y aparentaban una pronta asimilación de la religión católica, en el plano público, mientras que, en el plano privado, permanecían vigentes una serie de ritos y festividades. Aquí la máscara de los naturales era un arma importante, lo que les permitía una convivencia “pactada” con los españoles. Así, en el corto plazo, a los naturales les convenía actuar de una manera más o menos verosímil, usando los parámetros que los españoles dictaban, y que a su vez, se esperaba que estos adoptaran.

Utilizando el discurso público, el grupo dominando ofrece pruebas convincentes de la hegemonía de sus valores, en este caso, los conquistadores argumentaron y mostraron evidencias a la Corona española de que el proceso de colonización y en especial de evangelización llevaba sus cauces y resulta exitoso.⁷⁴ De esta manera, se legitimaba su poder. Es por este motivo que la erradicación de cualquier brote de idolatría crea un foco rojo para su inmediato ataque. Si se toma únicamente el discurso público para su análisis y estudio de la situación que enfrentaron naturales y autoridades eclesiásticas durante el proceso de

⁷³ Los indígenas al utilizar sistemáticamente la misma “máscara” ante el juego de poder, tarde o temprano se darán cuenta de que sus rostros han terminado por identificarse con ella.

⁷⁴ Por ello todos los informes y visitas de las autoridades eclesiásticas resultan tan “planos”, parecen “machotes” donde la apariencia es que “todo va muy bien”, dejando a un lado todas las particularidades del proceso de evangelización y de adaptación del nuevo credo, así como la aceptación de las dificultades para erradicar la religión de los naturales.

evangelización, se llegaría a la conclusión de que los naturales aceptaron los términos de su subordinación y de que participaron voluntariamente y hasta con entusiasmo en dicha subordinación; situación que es imprecisa (Scott, 2000).

Es necesario, entonces, evaluar las discrepancias entre el discurso oculto y el público,⁷⁵ para estar en posición de juzgar el verdadero impacto de la dominación de los españoles en el juego de poder, donde se busca la suplantación de la antigua religión por el rito católico. Así se puede entender el proceso con las dos caras que este genera. Si los débiles, en presencia del poder, tienen razones obvias y convincentes para buscar refugio detrás de una máscara, de igual modo, los poderosos tienen sus propias razones de adoptar también una máscara ante los subordinados.

En ese orden de ideas, se está en presencia de lo que anteriormente se definió como el “discurso oculto”. Para que este se dé, se requieren tres características: 1. El discurso oculto debía ser específico de un espacio social determinado y de un conjunto particular de actores. 2 El discurso no debía contener solo actos de lenguaje sino también una extensa gama de prácticas. Aquí se encuentra directamente relacionada en el caso que se estudia, la presencia de la fiesta pagana, después resuelta en la fiesta patronal y sus múltiples manifestaciones culturales como danza, música, representaciones teatrales, etc. Ya que estas prácticas contradecían el discurso público, el cual buscaba una conversión de la religión, mediante la evangelización, dando lugar a que estas prácticas se den al margen del discurso público y así se mantengan fuera de la vista y hasta en secreto del grupo dominante. 3. La frontera entre el discurso público y el secreto era una zona de incesante conflicto entre los poderosos y los dominados, y de ninguna manera se trataba de un muro sólido, sino por el contrario, es cambiante (Scott, 2000).

⁷⁵ Para Serna (1953), existen dos tipos de idólatras: los pasivos y los activos. Se distingue de cualquier modo por su “hipocresía”, por sus juegos engañosos de apariencia: “Pareciendo verdaderos cristianos, no lo son y siendo idólatras formales, se ocultan de manera que son verdaderos hipócritas pretendiendo engañar queriendo aparecen cristianos siendo idólatras”. Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas.

Con estas referencias, se podría argumentar que la presencia de la fiesta y sus expresiones lúdicas es un acto de resistencia indígena es “discurso oculto”, ante el proceso de evangelización emprendido por los frailes dominicos y por las autoridades eclesiásticas.

En una primera evaluación de la débil eficiencia de la evangelización primitiva, Sahagún estableció que se pone en duda la destrucción completa de la idolatría aún con los esfuerzos de los primeros frailes y resolvió que las prácticas paganas tienden siempre a renacer y a propagarse en secreto (Calendario Mexicano atribuido a fray Bernardino de Sahagún en Boletín de la Biblioteca Nacional, 1920 como se citó en Ricard, 1986). Lo que daría pie a esta presencia de prácticas religiosas expresadas a través de la fiesta lúdica como acto de resistencia. Surgieron entonces unas preguntas: ¿Fue un fracaso de la evangelización durante los primeros años de colonización?, ¿fueron estas prácticas paganas una respuesta al incipiente y débil modelo español o fue la manifestación latente de una religión viva y perenne en la vida espiritual de los indios?

Gamio (1979) aseveró que los primeros misioneros se dieron cuenta de que durante el proceso de evangelización, este tendría mejores resultados si se promovía una fusión de ambas religiones, aprovechando aquellos aspectos que en ambas, ofrecieran algún tipo de analogía. Resumió que los temas abstractos de la doctrina del rito católico nunca fueron aceptados por los naturales y que por otra parte, todos los aspectos materiales como la religiosidad expresada a través de la fiesta, sus danzas, música, procesiones etc., podrían fusionarse y entremezclarse, hasta lograr una adaptación del catolicismo a la religión autóctona.

En los siglos XVI y XVII, tomando como base a San Agustín y Santo Tomás, idolatría y superstición estaban fundidas como parte de un mismo asunto. Así lo pensaron Ciruelo (1986) (quien reconoció la existencia de tres órdenes: sobrenatural, natural y preternatural), y en especial el jesuita Suárez (1859), entre otros. Al mismo tiempo, estas desviaciones se asociaron con determinadas prácticas comunes entre los indios coloniales como borracheras, bailes y rituales

mortuorios; así lo vieron el jesuita Acosta (1591) y el franciscano Olmos (1990), entre varios más (Aquino, Ramírez, González, Soria, & Cuervo, 1959).

Por su parte, Carmen Bernand afirmó que el término idolatría en la conciencia de los extirpadores podría considerarse como sinónimo de sincretismo (Bernand & Gruzinski, 1992). Para las autoridades eclesiásticas les parecía difícil comprender, dentro del proceso de evangelización, si lo que están haciendo los naturales es un proceso para enmascarar los antiguos ritos o si hay una fusión entre el universo indígena y el hispánico. Situación que como se vio, estaría significando un acto de resistencia por parte de los naturales ante el reordenamiento de los evangelizadores. ¿Será el sincretismo solo una artimaña inteligente que permite adorar a un antiguo dios bajo un nombre cristiano?

Es cierto que para los españoles esta “mezcla” de un mundo, de expresiones y manifestaciones religiosas resulten intolerables. La “mezcla” manifiesta específicamente el fracaso del proceso de evangelización e intelectualmente contradice el principio según el cual se plantea que el cristianismo e idolatría son completamente irreconciliables. (Bernand & Gruzinski, 1992, p. 145)

Otros autores como Gruzinski (1991) y Farriss (1992) plantearon que cuando se da el encuentro de dos formas de pensar y de concebir el mundo, no habrá un dominio de una forma sobre la otra, sino una reconfiguración de estas en un nuevo orden; dando lugar al sincretismo religioso.

Por último, las convergencias, mixturas, yuxtaposiciones, sincretismos y “amarres” se dieron en diferentes campos durante este proceso, en ocasiones se alternaban y en otras aparecían en forma conjunta. Integrando para siempre, aun cuando fuera en niveles superficiales, aparentemente, los elementos lúdicos de las fiestas paganas a los de la fiesta católica. Los naturales buscaron la forma de articular con la fiesta y sus expresiones lúdicas su vida cotidiana, incluso en el campo de lo anecdótico y la picardía (Ruz, 2002).

Prohibición de la fiesta

La primera forma de control y censura que apareció en la región fue la ejercida sobre las manifestaciones dramáticas y dancísticas practicadas durante las festividades religiosas por los indios, esta normativa emanó de los tres concilios provinciales mexicanos celebrados en 1555, 1565, y 1585, respectivamente. ¿Qué habría detrás de tal prohibición?, ¿acaso, las autoridades civiles y eclesiásticas sentían que perdían el control económico de los pueblos de indios?, ¿o que había resabios de idolatría aun cuando ya habían pasado dos siglos de evangelización?

Por ello, se analiza la capacidad de los indios en cuanto a adaptación y adopción de nuevos elementos a la expresión de su religiosidad, al mismo tiempo se comprende cómo las autoridades se involucraron en el rápido y exitoso proceso de arraigo de las fiestas religiosas patronales con características autóctonas que las hacen irresistibles a los naturales, pero altamente prohibitivas para las autoridades en cuestión.

Así, se entiende la fiesta como un espacio de autonomía y de recreación cultural, pero al mismo tiempo, un espacio íntimo para la población local, donde esta puede ejercer su resistencia en una forma original y única.

La fiesta y la idolatría

Como se pudo ver en otros capítulos, la evangelización fue un proceso largo e inconcluso, esto se debió a las dificultades del área a atender; además de los pocos dominicos que estaban encargados de zona, así como de la complejidad de la tarea. Si bien, uno de los propósitos principales de la evangelización era erradicar las antiguas prácticas religiosas, esta no fue tarea fácil. Por su parte, los indios supieron adaptarse a las nuevas formas de organización y a las instituciones que los españoles les impusieron para transformarlas y dotarlas de un carácter propio, donde la expresión de sus formas religiosas fue permeando el crisol de imágenes y ritos católicos.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, en el obispado de Chiapa, la idolatría era, según lo comentaron De Remesal y Sáenz (1988), un fenómeno público, tal como lo era antes de la llegada de los dominicos españoles. Los habitantes quemaban incienso, copal, estoraque y otras hierbas fragantes. De acuerdo con ceremonias especiales como las relacionadas con el ciclo de la vida, la agricultura, el tejido o la guerra, los naturales sacrificaban perros salvajes, ciervos, papagayos, tórtolas y otros pájaros a sus “ídolos” familiares enfrente de sus puertas. No importaba que algunos de los practicantes fueran bautizados, estos también escondían a sus “ídolos” en las cuevas, y ahí solos o con toda su familia llevaban a cabo sus celebraciones y ayunos.

Además, durante los primeros años de la evangelización fue difícil ejercer un control sobre las prácticas religiosas de los naturales, entre las que destacan: los encantamientos, las adivinaciones, el uso de máscaras en días de fiesta, la bendición de campos y el uso de mitos y leyendas, los cuales fueron percibidos por los mismos dominicos como prácticas razonables dentro de la religiosidad popular (Megged, 2008). Las representaciones profanas como la música, las danzas, incluyendo las máscaras y los velos fueron difíciles de constreñir en un ambiente festivo que incluía entre otras, el área de Chiapas.

Aun cuando el tercer mandamiento de la ley de Dios dice: “Santificar las fiestas”, las celebraciones que tenían lugar en los pueblos de indios distaban mucho de lo que este mandato perseguía. Existía una clara disonancia entre el deber ser y la realidad cotidiana en los pueblos de indios. En esta aparente dicotomía donde los evangelizadores promovían la celebración de las fiestas, dichas celebraciones se fueron tornando en una gama de actividades lúdicas que estarían a la vista de la autoridad competente.

Frente a ello, Francisco Núñez de la Vega, quien fue obispo de Chiapas por más de 23 años de 1684 a 1706, notó que había una importante presencia de resabios religiosos prehispánicos en los naturales, por lo que se dio a la tarea de dar las bases cristianas a fin de que los feligreses pudieran tener bases sólidas para gozar de una vida en plenitud (Núñez, 1988). Con el propósito de

contextualizar lo que significaba en términos diocesanos cumplir con el tercer mandamiento, se tiene:

[Que] por este precepto manda Dios santificar las fiestas, y es de precepto natural tener días festivos, que no sólo obligan a los cristianos sino también a los gentiles y judíos, pero que sea tal día determinado, o más éste que aquél es de precepto positivo. La fiesta del sábado para los judíos y trocósenos a los cristianos en la del domingo, que significa la gloria y descanso que tiene las almas de los santos y la que tendrán los cuerpos en el Cielo después de la resurrección universal. Para cumplir con este precepto debemos oír misa, no hacer en día de fiesta obras serviles, como arar, sembrar y otras que no pueden hacerse sin fatiga corporal, excepto las que son necesarias para la vida humana, como es guisar la comida, etcétera, y las que son necesarias para el culto y servicio de Dios, como tocar campanas, hacer altares para procesiones y otros ejercicios, que no pueden hacerse en otros días. Donde se advierte que después de oír la misa, pueden hacerse obras serviles con licencia de prelado, que no puede darle sino con causa urgente y justa. Fuera del domingo deben santificarse y guardarse otras muchas fiestas, y aunque la Iglesia en ellas sólo nos obliga a oír misa y no hacer obras serviles, con todo esto es muy conveniente que el día de fiesta o su mayor parte se ocupe en oraciones y ejercicios espirituales, visitar iglesias, oír sermones y hacer otras obras de caridad. Donde se advierte que peca mortalmente aquél que en los domingos o días de fiesta no oye misa, aunque sea sin desprecio del precepto de la Iglesia y sin escándalo. Tampoco satisfacen a la obligación del precepto los que a diferentes sacerdotes oyeren cuatro partes de la misa, o a dos solos juntamente. Lo contrario a lo que en esta advertencia se contiene no puede afirmarse ni practicarse, porque está reprobado y condenado. (Núñez, 1988, p. 340)

Aunque todo esto es del “deber ser” podía ordenar la vida cotidiana, en la vida práctica se veía que las fiestas estarían muy distantes de este ideal, donde solo estaba permitido hacer oración y ejercicios espirituales además de visitar iglesias.

Las fiestas que se fueron gestando en la vida cotidiana de los pueblos de indios estaban y están colmadas de espacios para el gozo, la euforia, la bebida, la comida y la alegría. Esta discordancia entre el “deber ser” y el “ser” es lo que hizo que la fiesta en los pueblos de indios fuese prohibida, porque no cumplía con los cánones de la Santa Iglesia Católica, además de que era un espacio proclive a que las prácticas religiosas autóctonas se expresaran en una diversidad sugerente.

Entonces, el tercer mandamiento que dicta “Santificarás las fiestas”, se refiere a las fiestas que la autoridad religiosa quería que se ejecutaran con sobriedad, estoicismo y discreción, eso en definitiva distaba mucho de lo que en la realidad se fincó: la fiesta es canto, música, baile, máscaras, velos y representaciones teatrales múltiples. Esta fiesta es la Fiesta Prohibida.

Por ende, se revisan las decisiones y posturas frente a la prohibición de las fiestas, por parte de tres obispos de Chiapas que tuvieron la determinación para restringir, en la medida de sus posibilidades, las prácticas gentiles e idolátricas que relucían, principalmente en las fiestas de los pueblos. Estos obispos fueron: fray Pedro de Feria, (1575-1588), Dr. Don Marcos de la Serna (1676-1680) y fray Francisco Núñez de la Vega (1684-1706); se analizan las estrategias de estos tres obispos. La característica que tienen en común es que fueron proclives a actuar en pos de erradicar la idolatría en su Obispado. En contraste con el resto de los obispos que fueron más bien omisos en el cumplimiento de su investidura, quizás porque no vislumbraban este problema con todo su impacto.

Fray Pedro de Feria

En el caso de Fray Pedro de Feria, a tan solo 30 años de haberse iniciado la conversión de los indios, realizó un informe⁷⁶ donde encontró que las prácticas

⁷⁶ De Feria (1899), “Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquél país después de treinta años de cristianos (1584)”, *El alma encantada*, Presentación de Benítez (1987). También publicado en: Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, Notas, comentarios, estudios de F. del Paso y Troncoso (De la Serna, 1953).

idolátricas no habían sucumbido, el informe hizo mención de esta reincidencia. El lugar donde se realizaban dichas prácticas eran las cuevas, y allí se llevaban a cabo las ceremonias antiguas (Aramoni, 1992; Aramoni, 2004). En 1585 el obispo Feria informó sobre las diversas denuncias que había recibido de varios indios de los pueblos de Chiapas y Suchiapa, el problema radicaba en que los indios se organizaron para crear una cofradía, y en esta los naturales llevaban a cabo prácticas tradicionales consideradas por el obispo como idolátricas.

Este informe fue muy importante, ya que aun cuando solo habían pasado 30 años de la colonización de la región, el obispo mostró un interés fehaciente por conocer las condiciones en las cuales se estaba asimilando la religión entre los naturales, así como la congruencia de estos una vez bautizados. Lo que notó fue que los indios aun cuando habían recibido una breve instrucción católica, tal inmersión en el catolicismo no era suficiente para que ellos se deshicieran de sus ídolos y de sus antiguas prácticas religiosas, muchas de las cuales se seguían practicando en lugares desprovistos del control colonial. Además de que el reducido número de frailes en la región no permitía contar con una supervisión total. Lo que reflejaba ese informe era que la evangelización no fue hecha a conciencia, y que había idolatría y esta se encontraba latente:

Los testigos de esta información condenaron al dicho Juan Atonal por principal, y cabeza de aquella cofradía á la cual ellos llaman la gran junta. Yo por otra parte hice información contra el dicho Juan Atonal, y contra su hixo Cristóbal, de las cuales resultó ser el dicho Juan Atonal, y haber sido tan idólatra después que se bautizó como antes, y tener en su casa un ídolo, y adorarlo de noche, y de día, como si nunca hubiera oído el nombre de Jesucristo. (De Feria, s.f., párr. 4)

Si bien en el informe no hizo mención tácita de las fiestas religiosas y de su explícita prohibición, sí mencionó que estaba prohibido el uso de ídolos, y advirtió que habría penas.

Lo mismo digo de su hixo Cristóbal, y de los dos principales de Ocoingo y de Ocotepeque pro ser como son principales, y haber nacido, y criadose en

la iglesia á los pechos de los religiosos con muy mucha doctrina, que no pecan de ignorancia sino malicia y de estar mal afecto á las cosas de nuestra religión cristiana por ser como son muy viciosos, carnales, y de malas costumbres estos tales, ya que no los quemen como á los cristianos viexos conviene, y es necesario que se les de algún castigo que les esqüenza, y ellos, y los demás teman de cometer semejantes delitos (sic). (De Feria, s.f., párr. 17)

De esa manera, fray Pedro de Feria mostró convicción y resolución para atacar a la idolatría, aunque se vio que con el paso de los años, esta tarea se volvió cada vez más difícil de controlar y de constreñir.

Don Marco Bravo de la Serna

Es de señalar que Marcos Bravo de la Serna gobernó la diócesis de Chiapas de 1676 a 1680, trabajó con gran lealtad a la Corona, él fue un prelado crítico y fue capaz de identificar prácticas corruptas, así como abusos, y por supuestos fue testigo de que los naturales continuaban con sus supersticiones e idolatría (Ruz, 1989a). Para tal efecto, se dedicó a perseguir las prácticas de los naturales donde pervivían resabios de sus antiguas prácticas. Con esto evidenció la falta de efectividad del proceso de evangelización, así como del contubernio de las autoridades religiosas y los naturales, al permitir que las primeras obtuvieran un beneficio económico al aceptar sobornos para que los naturales continuaran con sus prácticas. ¡Qué cómoda relación! (Flores, 1978). Esto le disgustó sobremanera al obispo Marco Bravo de la Serna, quien propuso al Consejo de Indias⁷⁷, la secularización de las siete doctrinas dominicas de Los Zendales. Sin embargo, esto no fue posible. Aun cuando dos años después de su muerte hubo una Real Cédula emitida el 14 de marzo de 1682 donde se despojaba a la Orden de Santo Domingo de la doctrina de siete pueblos zendales, que hasta entonces tuvieron a su cuidado. El 30 de diciembre de 1686, el Consejo de Indias le devolvió a la

⁷⁷ Archivo General de Indias [AGI]. (1679a). Carta del obispo Bravo de la Serna al presidente de Indias del 27 de enero de 1679. Huehuetán, 161, exp. 43 (3), ff. 1-2

orden el cuidado de dichos pueblos, la cual retomó con celo sus antiguas funciones⁷⁸.

Francisco Núñez de la Vega

En primera instancia, Francisco Núñez de la Vega identificó que ciertos pueblos de indios continuaban con sus antiguas prácticas, por ejemplo, en el caso de Oxchuc descubrió que se le rendía culto a *Ikala Hau* (Dios negro), los naturales eran guiados por un grupo de “nagualistas”; en relación a ello Núñez comentó:

Que los naturales siguen utilizando su antiguo calendario, el cual tiene más de 20 caracteres y 13 numerales, explica que en los rituales que se celebran utilizan el copal y las flores, generalmente estos momentos íntimos tienen lugar en las cuevas, sin embargo, comente Francisco Núñez de la Vega, que aún con los esfuerzos por erradicar dichas prácticas, no ha sido posible desterrarlas. (Núñez, 1988, p. 757)

Así, el obispo confiscó los ídolos y conminó a los curas párrocos a ser más severos en cuanto a la evangelización de los indios a su cargo, todos sus esfuerzos fueron en vano, dado que el nagualismo siguió vivo en los pueblos de indios.

En este sentido, resulta evidente que hacia finales de la primera década del siglo XVIII, la veneración y culto que los indios le proferían a las imágenes de los santos católicos era una forma de sustituir la veneración a sus propios ídolos.⁷⁹ Pero hubo un aspecto en particular que no era agradable a los ojos del obispo y para ello giró instrucciones para prohibirlos y erradicarlos, se hace referencia a los bailes. En relación a este tema, Núñez argumentó que “se deben derogar todos los bailes de las fiestas, porque estos se encuentran cargados de superstición del

⁷⁸ Archivo General de Indias [AGI]. (1679b). Carta del obispo Bravo de la Serna al presidente del Consejo de Indias del 30 de abril 1679. Ciudad Real, 161, exp. 43 (3), ff. 2-4

⁷⁹ “La relación entre los mayas y sus dioses y los cristianos y sus santos no era muy diferente, no obstante diferir los conceptos esenciales de las dos religiones” (Vaillant, 1995, p.33).

gentilismo antiguo". En torno a la fiesta del Corpus Christi⁸⁰, una de las más arraigadas dentro de la vida religiosa en los pueblos de indios, señaló lo siguiente:

La festividad principal de aqueste sacramento se hace en el día de Corpus. Establecemos y mandamos que se celebre como debe con pompa y procesión solemne y general que se acostumbra en esta ciudad, y el preste lleve la custodia donde va el santísimo, que por impedimento nuestro debe ser la primera dignidad, y cuando el déan estuviere impedido ha de ser la dignidad que se le sigue y respectiva las demás, como está mandado por decretos de la Sagrada Congregación de Ritos.

En cuanto a la solemnidad y pompa de dicha fiesta se hará lo mismo proporcionablemente en todos los pueblos y lugares de nuestro obispado. Establecemos y mandamos que así en esta de Corpus, como en todas las demás de Nuestra Señora o santos no haya bailes ni otras ceremonias que tengan alusión o viso alguno a las supersticiones del gentilismo antiguo (sic). (Núñez, 1988, p. 403)

Ahora, la desobediencia en cuanto a la posibilidad de que existieran bailes en las fiestas, como en el Corpus Christi, iban desde la suspensión de su oficio a los curas por el tiempo que les pareciere conveniente a las autoridades religiosas, así como de prisión a los indios que fueren transgresores de este mandato. Estas condenas tanto a los curas doctrineros como a los indios eran una muestra de que ambas partes de la moneda estaban en coordinación para permitir, por un lado, que se organizaran los bailes durante las fiestas, y por el otro, para ejecutar dichos bailes ante el "permiso" de las autoridades; se hallaban pues, curas permisivos e indios astutos que sabían negociar con sus autoridades aquellos aspectos que creían vitales para la expresión de su religiosidad, como el baile.

De esa forma, el obispo Núñez (1988) aceptó que se habían introducido poco a poco diversos elementos de devoción en la Iglesia, pero que a través del Concilio Tridentino esto debía de ser detenido. Especialmente hizo referencia a los que

⁸⁰ Con el propósito de conocer el arraigo de esta fiesta en el Chiapas colonial (Palomo, 2002a).

ocurrían en los cementerios y otros lugares de culto divino, donde fueron presentados comedias y entremeses, así como danzas, bailes y otros ejercicios profanos que incluían comidas o bebidas. A lo cual enfáticamente dijo que esto ya no sería posible que se presentara ni en las iglesias, ni en otros lugares. También estarían prohibidas las presentaciones en los coloquios donde se escenificaban las historias sagradas o vidas de santos, a menos que existiera una aprobación previa. Para lo cual advirtió lo siguiente:

Ni en los calpules que con licencia nuestra se han erigido en los pueblos para oración y especial culto de los santos a quienes están dedicados se aposente ni duerma persona alguna de cualquier calidad que sea o estado. Todo lo cual ordenamos so pena de la maldición de Dios Nuestro Señor a los malos cristianos que con transgresión de este nuestro precepto hicieren cosa de profanidad en los lugares referidos, que los son precisamente de oración y están diputados para el divino culto, y los curas que lo permitieren incurran en suspensión de su oficio, que inviolablemente ejecutaremos en nuestra visita o siempre que a nuestra noticia llegare la omisión que hubieren tenido en no castigar y corregir a los transgresores de esta nuestra constitución. (Núñez, 1988, p. 403)

Ahora, las restricciones en cuanto a las celebraciones de las fiestas fueron organizadas con tanto detalle que incluso en las Constituciones Diocesanas se hizo referencia a los horarios en los cuales se debían de llevar a cabo, y que estas debían celebrarse en las iglesias o en la catedral. Por ejemplo, para el caso de la fiesta del Santísimo a conmemorarse cada día 29 de noviembre, pidió que inviolablemente fuera en la catedral y que la misa no se oficiara antes de la aurora ni después del mediodía, ratificando que por ningún motivo se pudiera celebrar en el campo, en casas de particulares o bien en capillas, ermitas u oratorios. Esto fue con el propósito de lograr un mayor control sobre el espacio físico donde se llevaban a cabo las celebraciones eucarísticas. Estas disposiciones tenían razón de ser para las autoridades religiosas, con el propósito de ordenar el espacio físico donde las fiestas pudieran tener lugar, y el único lugar aceptable para ello era la propia iglesia y en su caso la catedral. De esta manera, cualquier otro espacio

anteriormente utilizado para venerar alguna imagen o bien para celebrar algún santo quedaba totalmente prohibido.

¿Acaso las autoridades temían que en las cuevas y otros espacios desprovistos de su control como las ermitas u oratorios fueran espacios propicios para practicar la idolatría? Las fiestas de precepto para los indios según se manifestó en las Constituciones Diocesanas y en los Concilios de Trento y Provinciales Mexicanos eran:

Todos los domingos, el primer día de pascua de natividad, el primero de resurrección y el primero de pascua del Espíritu Santo, la circuncisión, la epifanía, la ascensión, la de Corpus Christi, la natividad, purificación, anunciación y asunción de Nuestra Señora, la de san Pedro y san Pablo. Donde se advierte que cuando la festividad de la anunciación ocurriera en el viernes o sábado santo se transfiere el precepto de oír misa al lunes después de la *dominica in albis*, aunque esté impedido con la ocurrencia de otra festividad, y en dicho lunes obliga el precepto de oír misa, como está declarado por decreto de la Sagrada Congregación de Ritos de 11 de marzo de 1690 y mandado observar por la santidad de Alejandro VIII. (Núñez, 1988, p. 364)

En este mandamiento se incluyó el que no se fabricaran ídolos o estatuas para adorarlas por Dios, y pecarían contra este precepto los que así las hicieran. En el texto, escrito por el obispo Núñez de la Vega, se hizo referencia a los gentiles antiguos, quienes no conociendo al verdadero Dios adoraban por dios a muchas y diversas criaturas como al Sol, Luna, animales y algunas personas difuntas, y todos los hechiceros, brujos, maléficos, supersticiosos, encantadores, agoreros y adivinadores, puesto que daban al demonio la adoración y culto que debía darse a Dios. “Esta va a ser una de las grandes preocupaciones del obispo, quien observa que los nagualistas son parte integral de la comunidad en la vida diaria de los pueblos” (Núñez, 1988, p. 333).

Cabe señalar que los nagualistas desempeñaban un papel tan relevante en la vida cotidiana que se les consultaba cuando se trataba de ponerles nombre a los

niños recién nacidos, también eran capaces de ver el futuro y curaban a las personas que sufrían alguna desgracia por motivo de algún embrujo. Esto llevó a Núñez de la Vega a confiscar ídolos por doquier y a ser más exigente en las directrices a seguir para poder erradicar la idolatría y el gentilismo. Haciendo mención a los nagualista, comentó que estos:

Adoran y tiene por dios a sus naguales, y por medio de ellos imaginas saber cosas venideras, hallar tesoros y cumplir sus deseos deshonestos, engañados del Demonio, capital enemigo del linaje humano, que les habla en figura de los animales sus naguales, y les promete cosas, con que les hace caer en muchos pecados y perder por último el alma, y a veces poniéndoles el cuerpo en gravísimos trabajos. (Núñez, 1988, p. 333)

Además, Núñez (1988) exhortó y amonestó a los párrocos y curas de su obispado que no cumplieron con estas disposiciones, su propósito era desengañar a los indios, a quienes refería como gente pobre, bárbara, ruda y miserable. El propósito final era lograr un orden y para obtenerlo la estrategia era muy clara, quien desobedeciera necesitaba seguir grandes penas, entre las que se encontraba el encarcelamiento para que los indios quedaran prisioneros, se trataba de cárceles eclesiásticas donde el obispo instaba a los curas y párrocos para que existiera al menos una por cada cabeza de pueblo y donde se ordenaba que tuviera:

Con grillos y cepos a costa de las fábricas de iglesia, y damos comisión y facultad y todos y a cada uno de los párrocos y curas, cuanta podemos y debemos conforme a derecho, para que en dichas cárceles aprisionen en la forma que se acostumbra en los casos y delitos tocantes a nuestra santa fe a los reos supersticiosos, y con rigor mayor a los dogmatizante nagualistas. (Núñez, 1988, p. 333)

Igualmente, en las celebraciones religiosas católicas, las cuales fueron arraigándose poco a poco en la vida de los pueblos de los indios, se manifestaba una particular mezcla de devoción más solemne con lo festivo y colorido de los bailes, las máscaras, las procesiones, la comida y la bebida, las cuales se

encontraban inmersas en dos espacios de acción uno fijo y reglamentado y otro improvisado y aleatorio.

Así, tanto las autoridades religiosas como las civiles tuvieron un especial interés por controlar y censurar estas prácticas y esto dio lugar no solo en Chiapas sino en otras partes de la Nueva España, a establecer leyes que limitaran las representaciones, procesiones y danzas en las festividades religiosas, por ejemplo en los tres concilios provinciales mexicanos celebrados en 1555, 1565 y 1585 que se analizan a continuación.

En el primer Concilio presidido por el Arzobispo fray Alonso de Montúfar, este argumentaba la necesidad de que no se hicieran representaciones en las iglesias, para ello postuló:

[...] Mandamos a todos los curas, clérigos y personas, que no hagan, ni den lugar, que en dichas iglesias se hagan las dichas representaciones sin nuestra especial licencia, y mandado, so pena que sean castigados gravemente. (Martínez, 2014, p. 35)⁸¹

Además de dar un contexto más amplio, agregó lo siguiente:

[...] Mandamos, que los sermones de la Pasión, y Resurrección de nuestro Señor Jesu-Christo, que se suelen hacer de noche, no se hagan sino de día, o al alva, y assímesmo, S.A.C. estatuímos, y ordenamos, que no se hagan velas en las iglesias de noche, ni coman, ni beban, ni hagan danzas, ni otras cosas inhonestas, donde se siguen muchos escándalos, y pecados, ni sean recibidos de noche en las tales iglesias [...]. (Martínez, 2014, p. 35)

Por otra parte, el tema de la música también parecía ser una prioridad a resolver, pues se pidió que esta se moderara, al igual que los instrumentos que se interpretaban.

⁸¹ Resoluciones de los Concilios Provinciales Mexicanos Primero, Segundo y Tercero, sobre representaciones, procesiones y danzas en las festividades religiosas en *Catecismo suma de la doctrina Cristiana con declaración de ella, ordenado y aprobado por el III Concilio Provincial Mexicano, celebrado en la ciudad de México el año de 1585. Revisto, aprobado y dado a luz por el IV Concilio Provincial Mexicano celebrado en dicha Ciudad año de 1771*. (Moutin, 2013, p. 4)

El exceso grande, que hay en nuestro arzobispado, y provincia, quanto a los instrumentos musicales de chirimías, flautas, vigüelas de arcos, y trompas, y el grande número de cantores, e indios, que se ocupan en los tañer, y en cantar, nos obliga a poner remedio, y limitación en todo lo sobredicho [...]. (Hemispheric Institute, s.f., párr. 5)

Del mismo modo, quedaba restringido el uso de los diversos instrumentos musicales, además se limitaba al máximo el número de naturales que participarían en los coros. Otro tema que causaba polémica eran los bailes y todo lo que se derivaba de este.

[...] Que no se les permita, que bailen antes que amanezca, ni antes de la misa mayor, salvo después de las horas, hasta vísperas, y tocada la campana de las vísperas, vayan a ellas, dejando los bailes, y no las pierdan, y los que contra lo sobredicho excedieren, sean castigados al arbitrio de los religiosos, y curas, que los tienen a su cargo. (Hemispheric Institute, s.f., párr. 6)

Mientras que en 1565, el mismo arzobispo Alonso de Montúfar hizo referencia a la importancia de que los indios no hicieran procesiones en sus fiestas sin estar el sacerdote presente en estas. “Ordenamos, y mandamos, no se consienta a los indios hacer procesiones en los días de las advocaciones de sus pueblos, e iglesias, ni hagan otras procesiones algunas, sin que a ellas se hallare presente su vicario, o ministro [...]” (Hemispheric Institute, s.f., párr.8).

Para el tercer Concilio, presidido por el arzobispo Pedro Moya de Contreras,⁸² se hizo especial énfasis en controlar los espectáculos vanos y acciones profanas. Se estableció que los clérigos debían abstenerse de cantar cancioncillas deshonestas o de bailar para celebrar alguna misa nueva, boda o cualquier otra fiesta. Otra vez el tema de las danzas, bailes o cantos profanos en la iglesia estaba prohibido.

⁸² El tercer concilio provincial mexicano fue convocado por Pedro Moya de Contreras, entonces arzobispo de México y virrey en funciones de la Nueva España. Su gobierno coincide con un progresivo desarrollo del clero diocesano, que buscaba hacerse de los espacios que le eran propios, ocupados por las órdenes regulares, proceso que se vio favorecidos por la implementación de los derechos tridentinos. (Martínez, García, & García, 2004, p. 1)

Por lo tanto, y según el decreto del sacrosanto Concilio de Trento y la Constitución del Papa Pio V, de feliz memoria, determina y manda este sínodo, queden prohibidas las danzas, bailes, representaciones y cantos profanos aun en el día de la Natividad del Señor, en la fiesta del Corpus y otras semejantes. (Hemispheric Institute, s.f., párr. 13)⁸³

Y como los padres de la Orden fueron los primeros ministros del santo evangelio, fueron también los primeros que padecieron grandísimos trabajos por fundar la fe y procurar la conversión de las almas, apartándolas de los errores con que el demonio las tenía engañadas, principalmente con aquel tan pernicioso como que el alma muere con el cuerpo, que destruye todo género de religión, y edifica toda especie de abominación y pecado. De aquí pasaron a quitar los ídolos a los naturales y a quemarlos en su presencia: para confirmación de lo que les predicaban, que tales figuras no eran ni podían ser dioses, pues se dejaban consumir y acabar, sino metales oro, plata, cobre piedra, palo, hilo, algodón, meramente instrumentos del demonio, con que los tenían engañados, y por quien en ellos quería ser respetado y reverenciado. (De Remesal & Sáenz, 1988, p. 310)

A continuación de cita un ejemplo de ello:

Estando el padre fray Diego de Mancera, sirviendo la doctrina del pueblo del Quiqui, jurisdicción de la ciudad de Tunja, tuvo noticia de que los indios de dicho pueblo, y los demás comarcanos tenían un santuario general, donde todos, a cierto tiempo y días señalados, se juntaban a hacer sus ofrecimientos de oro, esmeraldas, y otras cosas, con todas las ceremonias de su idolatría. Este santuario estaba en una peña, que habían hecho y abierto una concavidad en forma de una sala muy grande, a donde se entraba por una puerta muy angosta, y esta cerraban con una las tan ajustada que no se diferenciaba por la parte de afuera de la misma peña.

⁸³ Estatutos ordenados por el Santo Concilio III Provincial Mexicano en el año del Señor MDLXXXV según el mandato del Sacrosanto Concilio Tridentino, decretado en la sesión XII, en (Galván, 1859).

Dentro de la sala tenían un pájaro de madera, todo el cuerpo de plumas, de grandeza desproporcionada. A esta tomaba el demonio por instrumento para hablarles, y les predicaban, pronosticándoles cosas por venir, con que a vueltas de una verdad les hacía creer muchas mentiras. (De Remesal & Sáenz, 1988, p. 311)

En la cincuenta y cuatro de las ordenanzas de la visita general eclesiástica del año de mil seiscientos setenta y ocho hecha por el Ilustrísimo Señor doctor don Marcos Bravo de la Serna de loable memoria se manda que todos los curas atiendan con todo desvelo a los bailes que hacen los indios, y a sus circunstancias por haberse hallado algunas supersticiones y malélicas, como el baile del Bobat en que aún en el ejercicio del salto llegan a helárseles los cuerpos titiritando de frío a medio y alrededor de los fuegos, por los cuales después pasan sin lesión alguna. Por lo cual mandó S.S. Ilustrísima pena de Excomuni3n mayor *late sententie ipso facto incurrenda* a todos los padres curas que ninguno permita de aquí en adelante el uso de dicho baile del Bobat por uno ni ningún pretexto, y como en causa de superstici3n y de pacto conozcan los transgresores, así de los que lo bailan, como de los que enseñan en sus mudanzas, o las cantinas, o el modo de confeccionar las bebidas que toman en esta ocasi3n. (Aubry, 1985, p. 7)

Ahora, la prohibici3n de los bailes era una patente, en especial con referencia al baile del Bobat. La preocupaci3n de las autoridades radicaba en que las celebraciones de los indios eran el caldo de cultivo para que en estas se siguieran representando recreaciones de sus antiguas pr3cticas religiosas, volviendo espacios libres y faltos de control para las propias autoridades, donde les era dif3cil llevar a cabo una mayor vigilancia, por el car3cter de la celebraci3n donde hab3a una mezcla de elementos tanto de la tradici3n cat3lica como de la cosmovisi3n mesoamericana.

Est3 averiguado que no s3lo el de Bobat, sino otros tripudios de que usan a los indios, principalmente aquellos en que los bailantes llevan en las manos esqueletos de monos, gatos, y otros animales que al efecto desecan, hacen

entre ellos el oficio de la Historia, acordando a los circunstantes los falsocritos y ceremonias de su gentilismo, conviene por lo tanto no sólo prohibir tales mitotes en las Iglesia y cementerios, sino abolirlos enteramente, como esperamos lo ejecutaron v.v. y v.p.p. en cumplimiento de aquella ordenanzas, que queremos esté *in verici observantis*, con la advertencia de la bebida de que usan los indios la confeccionan no sólo con hierbas de virtud benéfica sino que la preparan poniendo en la olla que les sirve de uina para el fermento, un sapo vivo –lo que nos consta de cierta creencia, y lo advertimos a v.v. y v.p.p. para que por medio de exhortaciones en el púlpito y confesionario, y en caso necesario implorando el auxilio del brazo Real, procuren extinguir, y aún borrar de la memoria de sus feligreses el diabólico modo de confeccionar semejante brebaje (sic). (Ordoñez y Aguilar, 1985, p. 7)

De igual modo, como muestra de la combinación de elementos de ambas tradiciones se halló lo siguiente:

Muchas de estas danzas (coloniales) se acompañaban con cantos como el Alabado, de cuya raigambre católica nadie podía dudar, pero no estaban tampoco ausente bailes de carácter bastante más profano como las zarabandas, e incluso otros de origen prehispánico del tipo los llamados Trompetas tun, Ahtret Jjet, Lox tum, y Kalecoy (como se reportó para el área de Retaluleuh, la costa del Pacífico), pese a estar varias de ellas terminantemente prohibidas desde al menos un siglo antes dado su carácter sacro, cuando no sacrificial, e incluso por razones económicas, pues los civiles alegaban que, entretenidos en buscar plumas, vestidos y máscaras, los indios dejaban de ir a trabajar y se gastaban en alquileres, comilonas y borracheras lo que debían pagar de tributo.

En un decidido empeño por mantener la tradición, los indios llegaban incluso a ofrecer sustanciosos pagos a las más altas autoridades locales a fin de que les permitiesen celebrar sus danzas, del mismo modo en que

sobornaban a ciertos funcionarios para que no talaran sus ceibas (sic). (Fuentes y Guzmán, 1932 como se citó en Ruz, 1997, pp. 215-216)

“También era una molestia, la forma como se realizaban las diferentes representaciones teatrales, así como el uso de trajes, máscaras” (Aubry, 1985, p. 11). Con relación a los trajes y la forma de vestir, así como otros elementos asociados, se encontró lo siguiente:

Si debo disimular los bailes, que mistos hombres con mujeres, y cuando menos vestidos aquellos con el traje de éstas, hacen en presenciamiento del Santísimo, agregándose la circunstancia de que algunos Yndios vienen vestidos de pieles silvestres y a que traje la de Tigueres (sic) entregan los Padres a sus propios hijos para que los azote y eviten de esta suerte algún infortunio, cargando al mismo tiempo en sus hombros lagartos, iguanas, monos, loros, y otros animales vivos; que con estos objetos y los destemplados alaridos que dan en el presbiterio desde el Sanctus hasta la (a)sunción, no sólo embarazan a los circunstantes oír misa, sino que con mucho trabajo pude proferir las palabras de la Consagración dos ocasiones, que me tocó en suerte decir la Misa Mayor cuando tenían estos espectáculos. (Aubry, 1985, p. 11)

Así, consiguiente a esta pregunta:

Es la festividad de San Sebastián en cuyo día por la mañana sube el Cura a la Iglesia y Convento de este nombre en donde permanece tres días y dos noches, en cuyo tiempo, a excepción del poco que se invierte en la función de Iglesia, no terminan los bailes y juegos. (Aubry, 1985, p. 11)

Además, el problema de la embriaguez estaba latente en todo momento, y en especial durante las fiestas, era el espacio idóneo para manifestarse, por la relajación de las autoridades para controlar a los indios y por la combinación de elementos lúdicos para promover la ingesta de alcohol; al respecto, las autoridades comentaron lo siguiente:

En esta función la embriaguez es la que menos se oculta porque sus mismos efectos la publican; sólo ocasiones de pecar no hay, porque no se

da interrupción en esta ocasión incluyendo en ella (al parecer exageración) al mismo templo pues en distintas horas y con más tesón en la de siesta se ve en él más de la mitad del pueblo, sin distinción de edades ni calidades, en un grandísimo revoltijo, bailando, de cuyo alterado movimiento se levanta tanto polvo, que incorporando con los átomos del Sol, o partículas Cartesianas, forman una espesa nube que cansa la vista y obscurece los objetos. (Aubry, 1985, p. 11)

En tanto, el consumo del alcohol y en particular de la chicha no fue exclusivo del área de los Zendales, esta práctica se propagó por toda la Audiencia de Guatemala, con el objetivo de tener un mayor y mejor control sobre la población sujeta a evangelización, periódicamente se organizaban visitas pastorales para conocer algunas generalidades sobre cada parroquia; en este caso se pretende hacer mención a las visitas realizadas entre 1768 y 1770 por el Arzobispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz a su diócesis, este informe permite conocer en diferentes magnitudes la problemática que llegó a significar el consumo de alcohol y la embriaguez en la región. “La embriaguez es un vicio extendido por toda la diócesis y tan arraigado que su remedio se considera imposible” (Cortés y Larraz, 1958, p. 80).

Resulta muy interesante cómo a través de un cuestionario y de la visita a las diversas parroquias de su diócesis, el arzobispo logró percibir que había una falta de eficiencia por parte de las autoridades religiosas para frenar la embriaguez en las comunidades, además mostró su desacuerdo con muchos curas que ocultaban los vicios de sus feligreses; a continuación se expone una serie de ejemplos que permiten conocer cuál era la actitud de las autoridades ante el consumo de bebidas embriagantes, aunado a la persistencia de prácticas idolátricas. Aun cuando las respuestas de los curas en torno a la existencia de supersticiones en los diferentes pueblos fue negativa, el arzobispo se dio cuenta claramente de que esta era una mentira:

[Y] llega a afirmar que, a pesar de las respuestas de los curas por escrito, son muchísimos los que en la sobremesa o paseando ha manifestado,

apoyados en varias razones y sucesos, que los indios generalmente se conservan en sus idolatrías antiguas y que su cristianismo no es más que apariencia e hipocresía. (Cortés y Larraz, 1958, p. 39)

Por ejemplo, en la parroquia de Apaneca recogió el siguiente testimonio, en donde el cura dio respuesta a si en su parroquia había notado escándalos y abusos, así como los remedios que había aplicado, a lo cual contestó:

Que aunque entre los indios suele haber brujería, encantamiento y hechizo, acá no ha notado ninguno, y que en cuanto a los demás vicios y en especial los que son como naturaleza en ellos, que es la bebida de chicha y concupiscencia, una misión de padres recoletos extirpó lo uno y medio apagó lo otro. (Cortés y Larraz, 1958, p. 89)

De acuerdo con esto, la ambigüedad se hace evidente, pues en el informe no quedó claro si había sido posible extirpar las idolatrías, además de la reiterada existencia del consumo de las bebidas embriagantes. El arzobispo un poco cansado de este tipo de respuestas, donde además de laxitud encontró que no confiaba en sus curas porque estos no eran firmes para defender los postulados de la santa Ley de Jesucristo y en cambio lo que recibía era indiferencia a fin de que los curas evitaran el castigo por su negligencia. En la parroquia de Nahuialco como se citó en Cortés y Larraz apuntó lo siguiente:

No es ciertamente redagüir con ironías la poca verdad y sinceridad que he notado en las respuestas de los curas; sino hacer patente cuán poco sensibles son al verdadero remedio de los parroquianos ocultando sus vicios a un prelado que les ha dado indios, de que a beneficios de estos miserables desea tentar todo género de medios que puedan servirles de algún alivio, así pues, con tales curas ¿qué confianza puede tenerse de que se remedie una multitud de vicios y desórdenes que ninguno ignora? (Cortés y Larraz, 1958, p. 92)

Durante el periodo colonial, los naturales buscaron formas y lugares donde alejarse del yugo del conquistador y del control del evangelizador. Huir significó la oportunidad de perpetuar prácticas religiosas y cosmovisiones prehispánicas. Los

indios, ya sea a nivel individual, familiar o en grupo, buscaron estos espacios de autonomía. En documentos coloniales, los frailes durante los siglos XVI y XVII aludieron constantemente a la persistencia de cultos idolátricos que en muchos casos, se efectuaban en la montaña, en cuevas y otros espacios que para la perspectiva indígena permitía continuar con una comunión sagrada.⁸⁴ Uno de los curas dio el siguiente testimonio:

Que en ciertos días hacían los indios fiesta y le encargaban el modo y la hora de tocar las campanas y que había de celebrar la misa no en los altares puestos en la iglesia, sino en uno que se ponía en medio de la misma iglesia, que en la víspera de tales días había observado que por las noches iban con muchas luces los indios a un cerro y que con este motivo le ocurría ir en cierta ocasión, como que iba a pasear con un criado, que encontró en él ciertos vasos que llaman copales pero teñidos en sangre y preguntó al criado ¿qué significaba aquello? Y que les respondió que aquella sangre era de los animales que sacrificaban.

Díjeme: pues ¿cómo padre cura disimula estas cosas? Me respondió: Señor, me matarán si supieran solamente que he ido al cerro. En efecto, con el motivo de haberse trasladado el cura a otra parroquia y haberse transpirado la especie, desde luego azotaran cruelísimamente al criado y al cabo de tres años no lo han dejado volver al pueblo, habiéndolo sacado desde luego. En el pueblo de San Miguel Tonicapam desheredó un indio rico a su hijo, por haber manifestado que tenía los ídolos en el pedestal de un crucifijo. (Cortés y Larraz, 1958, p. 99)

Ciertamente se nota una laxitud de parte de las autoridades religiosas, quienes no se encontraban capacitadas para ejercer un control sobre la población indígena, en el sentido de llevar a la práctica las prohibiciones en torno a la práctica de la gentilidad. Hay que recordar que en muchos pueblos no había frailes que estuvieran permanentemente en estos para officiar misa o celebrar las fiestas

religiosas. Además, en otras parroquias o bien en Ciudad Real, a fin de que los frailes lograran congraciarse con los naturales permitían que estos dieran rienda suelta a sus prácticas gentiles. A continuación una muestra de esta situación donde se ilustra cómo los frailes sufrían de una fuerte incapacidad para dirigir la conducta de los indios:

Viendo que no podía ganar a su ilustrísima ni con empeño ni con el escándalo, determinado abonar la catedral, de modo que desde entonces no se veía alma en ella, y todo el mundo iba a oír misa a las iglesias de los conventos, donde los frailes dejaban que cada cual hiciera lo que se le antojase, y siguiera sus costumbres antiguas; sin más que exhortar a sus fieles con la mayor dulzura lo que les valió muy sendos pesos y cumplidos regalos en detrimento de la catedral donde nadie ponía los pies. (Gage, 1982, p. 328)

Hasta el momento se han visto algunos de los argumentos que tuvieron las autoridades religiosas para prohibir las fiestas religiosas en los pueblos de indios, en el siguiente apartado de este capítulo se revisan los argumentos que plantearon las autoridades civiles para prohibir las cofradías, con el propósito de evitar las fiestas, la razón principal fue que los gastos generados en las fiestas eran la principal causa de la pobreza de los indios y por lo tanto de los pueblos; sin embargo, se puede evidenciar qué había detrás de tal afirmación.

La fiesta y los pueblos pobres

Algunas de las fiestas, como se vio en otro capítulo, eran organizadas por las cofradías y aun cuando estas surgieron bajo la tutela de las autoridades religiosas, se multiplicaron y prosperaron independientemente de dichas autoridades. Su auge y proliferación, así como su propia existencia, fueron objeto de una gran ambivalencia. Algunas de las paradojas era que el dinero se desviaba a actividades como los festivales en honor de los santos patronos, “donde había ceremonias de veneración que implicaban gastos mayores en vestimenta, candelas, fuegos artificiales, comida, bebidas alcohólicas, borracheras que podía

terminar en amenazas al orden público” (MacLeod, 1983, p. 65); así como a una proliferación de misas pagadas en conmemoración de los cofrades difuntos. Lo anterior ameritaba que las autoridades religiosas limitaran el número de confraternidades en cada pueblo y la imposición de límites en los gastos de fiestas, comida, bebida y misas por los santos y los muertos de las hermandades (MacLeod, 1983)

Ciertamente, lo que se apreciaba en este tipo de celebraciones era una religión popular, donde las creencias locales y las “supersticiones” se arraigaban cada vez un poco más; no obstante, este no era el argumento principal para la prohibición de las fiestas, o al menos, no la de mayor peso. Son dos tipos de autoridades, civiles y religiosas, y había un punto en discordia: la existencia de un gran número de cofradías por pueblo donde eran organizadas fiestas en honor a los santos patronos donde se gastaba una cantidad importante de recursos, siendo esta la causa principal, según se argumentaba, de la pobreza de los pueblos de indios.

Ante ello, se entiende que las autoridades religiosas estuvieran activamente interesadas en reducir el número de cofradías y en especial, disminuir y controlar el dinero que se gastaba en las fiestas, pero paradójicamente, eran las autoridades civiles las que ponían manos a la obra para gestionar cambios en la vida cotidiana de los pueblos. En primer lugar, estaban interesados en limitar el número de cofradías por pueblos y en definitiva decidieron que no era necesario que se llevaran a cabo “tantas” fiestas. A continuación se observan algunos ejemplos.

El problema entonces era la proliferación de los gastos superfluos. Por ejemplo, en el año 1637 uno de los visitadores enviado por la Audiencia refirió que había un gran número de cofradías, además de que estas erogaban enormes cantidades de dinero, las cuales eran gastadas en comida, bebida, música, procesiones y bailes. Como resultado, el presidente de la Audiencia, el Dr. Álvaro Quiñones y Osorio acordó la reducción drástica del número de cofradías a causa de un doble motivo: por un lado, el empobrecimiento que estas causaban a gran número de indios por el excesivo número de derramas; y por otro, porque en las celebraciones que se

producían se hacía “memoria de su antigüedad”⁸⁵. Así lo estableció esta Real Provisión:

En otros documentos se encuentran objeciones fiscales en cuanto al número de cofradías y la magnitud de sus gastos. Por ejemplo, el Dr. Luis de las Infantes y Mendoza, después de una prolongada visita en 1637, exhortaba a no permitir extravagancias ni demasiadas cofradías. Su número en cualquier pueblo debería restringirse a cuatro:

Porque la mayor parte de los gastos la pagan los indios más pobres y les confiscan sus gallinas con este propósito, dejándolos acosados y vejados, y con frecuencia no les queda nada con qué pagar tributo a sus encomenderos y estos excesos son tan grandes que en muchos pueblos donde hoy viven cien indios o más, hay diez o doce cofradías. (Pardo, 1978, pp. 81-82)

En particular, fue en 1690 cuando el oidor Joseph Scals, caballero de la orden de Santiago, propuso las ordenanzas que debían de regir en la provincia de Chiapas, con el propósito de regular y controlar el papel de las cofradías en los pueblos y por ende, la cantidad de fiestas que se celebraban en estos. Además de estar en contra de las autoridades religiosas, quienes a su parecer, eran la causa principal por la cual, los pueblos se encontraban en una infinita pobreza.

Ordeno y mando [...] que no den al señor obispo en poca ni en mucha cantidad cosa alguna en dinero, ni cosa de comer, sin que lo pague en reales y mano propia, pues se ha reconocido y experimentado que en la visita eclesiástica dicho señor obispo ha introducido un abuso que como perniciosa sanguijuela tiene consumidos y aniquilados los pueblos de esta provincia, engañándoles en que por razón de sustento y de los diezmos le deben dar, y con efecto les hace dar, gruesas cantidades, y siendo contra leyes expresas les escribe unos autos fingiendo leyes, cédulas reales y

⁸⁵ Archivo General de Centro América [AGCA]. (1637). Guatemala el 20 de marzo 1637, A1.2, leg. 2,245 exp. 16190, fols. 169v-170v. Ciudad de Guatemala y Archivo General de Centro América [AGCA]. (1637). Leg. 2,245 exp. 16.190, fols. 169v-170v, 20 de marzo de 1637. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.

autos acordados que finge mandan y corroboran lo referido, y afirma ser esto costumbre inmemorial, contra todos los autos de los señores oidores visitadores que lo prohíben, como también contra leyes de la Nueva Recopilación.⁸⁶

Por otra parte, ante su idea de prohibir las cofradías, refirió:

[...] [Que] en ningún pueblo de esta provincia no hayan ni tengan los indios cofradía alguna, ni con tal título tengan congregación o hermandad de santo alguno, ni de las ánimas, ni del Santísimo, ni de la Virgen, ni con título de cofradía celebren fiesta alguna, pues he reconocido y visto que celebrando fiestas al Santísimo Sacramentos y otros santos.⁸⁷

El argumento principal para prohibir las cofradías y con ello la organización y celebración de las fiestas en honor a los santos patronos era que según el oidor Scals, las fiestas eran el detonador para que los naturales enfrentaran una vida francamente miserable. Por un lado, por el alto costo que requería la organización de las fiestas, además de que en ocasiones era necesario solicitar un financiamiento para llevar la fiesta a buen fin. Esta circunstancia, es decir, en endeudamiento, provocaría en los naturales un compromiso perpetuo, esta fue la clara razón que utilizaban como argumento para prohibir la fiesta.

Así, se nota que una de las preocupaciones que tenía que enfrentar el oidor Scals era justamente cómo se justificaba la organización de la fiesta, versus el costo que esto implicaba, y si esta era demasiado onerosa y endeudaba a la población local hasta llevarla al punto de no poder comprar tierras o tener un pequeño patrimonio, parece que era suficiente razón para lograr una prohibición.⁸⁸

En la visita realizada por el oidor Scals trató varios aspectos en los que había que poner atención, en primer lugar, habló del costo excesivo de los festejos y del gran compromiso que existía por parte de los naturales para pagar los onerosos

⁸⁶ Archivo General de Indias [AGI]. (1653). Expedientes del presente y oidores de la Audiencia, 1653-1699. Ciudad de Guatemala, 215

⁸⁷ Archivo General de Indias [AGI]. (1653). Expedientes del presente y oidores de la Audiencia, 1653-1699. Ciudad de Guatemala, 215

⁸⁸ Archivo General de Indias [AGI]. (1653). Expedientes del presente y oidores de la Audiencia, 1653-1699. Ciudad de Guatemala, 215.

gastos derivados de las fiestas. Con ello mostró su inquietud, puesto que según él, la razón por la cual los pueblos se encontraban en una situación tan crítica radicaba en la cantidad de fiestas que se celebraban y en los gastos erogados por tal motivo. Pero no era solo la parte económica la que le parecía molesta, también hizo énfasis en algunas prácticas morales que eran reproducidas a través de la fiesta, como son: la embriaguez y las borracheras que se originaban a través de estas, además de los bailes perniciosos y las comidas exultantes.

Ordeno y mando que por cuanto he reconocido algunos abusos que se les han introducido a los miserables naturales, y que es una de las causas porque se hallan tan aniquilados, como es que en los más pueblos de esta provincia, en cada uno de ellos, para celebrar la fiesta de algunos santos se nombra para cada uno un indio alférez en cuya casa se está todo el año ensayando bailes para la fiesta, y en ella hay gran junta de indios embriagándose a costa de dicho alférez, cometiendo muchos pecados morales y cada uno dichos alféreces, por la vanidad de que el día de la fiesta del santo va a la iglesia con la bandera y la enarbola, gasta todo su caudal en dicha fiesta y en grandes convites que en su casa tiene, como yo lo he visto, y quedan para siempre aniquilados. Y asimismo en la celebridad de muchos santos se ha introducido el que los alcaldes, regidores y demás principales de los pueblos, hagan carreras en la plaza, y cada uno de los que han de correr, para poderlo hacer, le dan en los más pueblos a su cura doctrineros tres o cuatro reales, y en sus casas hacen grandes comidas y borracheras⁸⁹

Ahora, si al inicio de estas ordenanzas, el oidor Scals se manifestaba en contra de las autoridades religiosas, en particular hizo referencia al obispo, en otro apartado de las mismas ordenanzas se proclamaba en contra de las justicias y demás principales, dejando claro que incluso había existido permisividad y hasta corrupción por parte de los curas doctrineros, quienes a cambio de un “dinerito” habían solapado prácticas que solo promovían la embriaguez y las borracheras.

⁸⁹ Archivo General de Indias [AGI]. (1653). Expedientes del presente y oidores de la Audiencia, 1653-1699. Ciudad de Guatemala, 215.

Al respecto, el obispo Francisco Núñez de la Vega comentó que de acuerdo con las ordenanzas del visitador de la Audiencia de Guatemala José de Scals, mandó borrarlas *in totum*, prohibiéndolas con el siguiente edicto:

Por ser todo su contenido temerario, escandaloso, impío, gravísimamente ofensivo y denigrativo de la vida, fama y procedimiento del obispo de Chiapa, sedicioso y sistemático entre los súbditos con sus párrocos, obispos, pastores, disponiendo con tanta superioridad sobre el obispo y su jurisdicción que *sapit haeresim anglicanam*, entrometiéndose en la jurisdicción eclesiástica en contravención de la Bulla de la Coena, Sagrados Cánones. Por tanto, por el tenor de la presente mandamos a todos los vecinos y moradores eclesiásticos, regulares y seculares, estantes y habitantes en todo este nuestro distrito, de cualquier estado o calidad que sean, exentos o no exentos, que este nuestro edicto venga a vuestra noticia o de él supiéreles en cualquier manera, traigáis, exhibáis ante nos o ante nuestro comisarios en las partes y lugares donde os halláreles, fuera de esta ciudad dicho papel de ordenanzas y se borren y tilden en los libros de los Cabildos y comunidades de los pueblos del Obispo de Chiapa y su provincia, en que estuvieren escritas y asentadas, de forma que no quede en ellos memoria de dichas ordenanzas. (Núñez, 1988, p. 340)

Además de que el obispo se encontraba molesto porque el oidor José Scals rebasó su autoridad, al prohibir por medio de sus ordenanzas el número de cofradías por pueblo, así como la organización de las fiestas en honor de los santos. El obispo Núñez de la Vega no tardó en pronunciarse en contra de Scals y declaró que tales ordenanzas no tenían efecto alguno. El obispo reaccionó inmediatamente ante la injerencia del oidor⁹⁰ en asuntos religiosos y agregó que el edicto “se lea, publique y fije en todas las iglesias parroquiales y conventuales de los pueblos de él. Lo cual hacen y cumplid dentro de seis días primeros siguientes

⁹⁰ Los oidores visitadores estarán inhibidos de introducirse en esta materia de cofradías, que indudablemente es eclesiástica. Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias, coordinación de De Icaza (1987), lib. 2, tit. 31, ley 16.

de la promulgación de nuestro edicto” (Núñez, 1988, p. 343). También estableció que ni los ministros ni los magistrados laicos:

Tengan sobre este punto de cofradías el menor pretexto para injerirse en ellas, establecemos, mandamos y ordenamos a todos y a cada uno de los párrocos y curas, que en cuanto a la limosna de misa, procesión, sermón y vísperas solemnes en las fiestas de las cofradías se ajusten a la costumbre y moderación que se ha observado y practicado en este nuestro obispado, y no la lleven por entero según los aranceles, mayormente a las cofradías pobres y de cortísimas limosnas, quitando los abusos de codicia desordenada a donde los hubiere. (Núñez, 1988, p. 343)

De esa forma, para no tener que lidiar con otras iniciativas por parte de representantes civiles y que estos se interesaran en asuntos religiosos, en especial en la prohibición de las cofradías y las fiestas que se organizaban en el seno de estas, el obispo Núñez (1988) argumentó:

[Que] los ministros legos en adelante se cohíban y contenga dentro de los límites de su jurisdicción sin extenderla y prorrogarla a casos y cosas tales que son concernientes a la veneración de Dios y culto de su bendita Madre y de sus santos, limosnas, obras pías, emolumentos de ministros eclesiásticos y sufragios de difuntos. (Núñez, 1988, p. 343)

Igualmente, aclaró su postura con relación a la densa de las cofradías y de las fiestas religiosas con la siguiente idea: “Aprobamos y confirmamos todos y cada una de las cofradías sobredichas y las declaramos por legítimamente instituidas, erigidas y fundadas” (Núñez, 1988, p. 342).

Así, a lo largo de los siglos XVII y XVIII hubo intentos por disminuir la presencia de las fiestas en los pueblos de indios, por considerar que estas eran el origen de la pobreza de aquellos. Con el paso de los años, las cofradías indígenas y sus fiestas no hicieron sino revalorizar su papel, careciendo de efectividad todas las disposiciones legales surgidas para atenuar, reducir y eliminar su presencia en la vida cotidiana de los pueblos de indios.

Sin embargo, la discusión aquí no es tanto si las autoridades civiles podían debatir e inmiscuirse en asuntos eclesiásticos, sino el *quid* de la cuestión es que estas querían tener mayor injerencia y participación del dinero y el poder económico que se encontraba inmerso en la celebración de las fiestas y por eso se pretendía prohibirlas, con el argumento un tanto trillado de que las fiestas eran la razón de la pobreza de los pueblos.

Entonces, la idea principal era que al prohibir las fiestas, el dinero que se erogaba en tales asuntos iría a manos de las autoridades civiles. Ya que si bien, las autoridades religiosas, entre estas los párrocos y los curas, recibían una serie de ingresos periódicamente tales como obenciones, emolumentos, frutos y limosnas, las mismas autoridades eclesiásticas alzaron la voz para decir:

Con ningún pretexto directa o indirectamente persona alguna de cualquier estado, grado o condición por sí o por interpóstitas personas, violentando, aterrorizando o en otra cualquier intento o presuma turbar, impedir, embarazar o despojar a dichas iglesias y párrocos sin ser primero citados y por sentencia vencidos en el tribunal de su fuero conforme a derecho. (Núñez, 1988, p. 342)

Como puede verse, las autoridades religiosas no cederían ninguno de sus beneficios y menos sus jugosos ingresos, por supuesto que harían todo lo posible para contrarrestar cualquier menoscabo a sus intereses. No se trataba pues, de proteger las festividades religiosas en los pueblos de indios.

Esto queda comprobado en el siguiente párrafo, argumento que utilizó el oidor Joseph Scals al postular la reducción de las cofradías y por ende, de las fiestas patronales. Allí hizo mención de los atractivos ingresos que recibían las autoridades eclesiásticas, haciendo énfasis en que eran estas las que se benefician directamente del trabajo e ingreso de los naturales, así:

Son crecidísimas raciones cotidianas que hacen dar a sus curas; por esto dicen que les llevan los excesivos derechos de casamientos, entierros y bautismos; por esto, sin temor de Dios, les hacen celebrar infinidad de fiestas haciéndoles dar con violencia por cada una las gruesas cantidades

que se expresan en el papel adjunto, por esto nadie paga avíos, por eso cada uno tiene su servicio quince o veinte indios e indias trabajando día y noche sin darles una sed de agua, ocupando unos en pescar, otros en traer frutas y verduras, cuando apetece y han menester, y las indias en moler y en lo demás que se les antoja, y por esto, en fin, sale Vuestra Señoría con su red barredera y hace lo que abajo se dirá.⁹¹

De tal forma, el interés en la prohibición de las fiestas por parte de las autoridades civiles era porque estas no participaban activamente de los beneficios de los ingresos que se originaban en los pueblos de indios, y las fiestas en lugar de brindarles beneficios económicos, solo era un distractor para que los ingresos fueran gastados en su organización. Quizás estos factores eran más o menos visibles en la figura de los oidores en la Alcaldía Mayor de Chiapa, aunque debe quedar claro que las autoridades religiosas no estaban ajenas a este mal. A tan solo uno pocos años de distancia, se estaría gestando el caldo de cultivo en la región para que los indios del área de los Zendales se organizaran con el fin de dar paso a una de las rebeliones más importantes de la región: la rebelión de los Zendales ocurrida en 1712, para ello Ximénez escribió una de las principales causas de su origen; si bien la siguiente cita hace mención a los abusos de los españoles dentro del sistema colonial, refleja también la ambición de las autoridades hacia la población local, elementos que fueron determinantes para el inicio de la rebelión.

[En primer lugar], como mayor motivo de la sublevación la “desmedida codicia del obispo de Chiapas, fray Juan Bautista Álvarez de Vega, franciscano, quien esquilmaba a sus ovejas indígenas, sacando provechos exorbitantes de sus visitas pastorales, acaparando el maíz y otros productos para venderlos al más alto precios, y dejando exhaustos a los naturales después de sentenciarlos por cualquier delito. Añade el cronista las “tiranías” no menores del alcalde mayor de la provincia, don Martín de Vergara, “ciego de codicia y ambición”, y de otro magistrado que le

⁹¹ Archivo General de Indias [AGI]. (1653). Expedientes del presente y oidores de la Audiencia, 1653-1699. Ciudad de Guatemala, 215.

sustituyó algún tiempo, y que procuraba “robar muy aprisa”, así como las extorsiones de los españoles de la capital (Ciudad Real), “que a título de caballeros no tienen que comer y procuran pasar a costa de los indios”. (Saint-Lu, 1982, p. 569)

Por consiguiente, el último capítulo de esta tesis analiza los antecedentes de la rebelión de los Zendales y cómo esta dio origen a dos de las más importantes fiestas en honor a dos vírgenes. Mientras tanto, en el siguiente capítulo se analizan los costos asociados para la organización de las fiestas, así como los mecanismos que se aprovecharon para obtener el mayor beneficio económico y prestigio en la celebración de estas.

Capítulo 4. La fiesta y la economía

Al interior de los pueblos de indios se desarrollaba un ejercicio del poder político que se entremezclaba con el prestigio y con el poder económico que se generaba a través de las fiestas. La organización de estas, que muchas veces significaba una gran deuda para la mayordomía, le podía significar cosechar grandes éxitos sociales o bien deudas de por vida. A su vez, la fiesta generaba una economía muy particular como la elaboración de candelas y aceites, mientras que la comunidad organizaba grandes comidas y bebidas. Los indios de los pueblos vecinos viajaban pocos kilómetros para vender y también comprar productos en los mercados que se establecían durante los días de fiestas. Así, las celebraciones permitían el intercambio de productos entre pueblos, al mismo tiempo que los naturales se reabastecían de diversos productos. Las fiestas posibilitaban el flujo de bienes, personas e ideas.

Al interior de las cofradías existía una jerarquía cívico-religiosa para atender los asuntos relacionados con la organización de las fiestas. Los mayordomos velaban por el funcionamiento y gestión de la cofradía, mientras que los capitanes por la gestión de las fiestas titulares de los pueblos de indios. De esa manera, mayordomos y capitanes eran los encargados de la gestión y mantenimiento de

las cofradías, de la devoción a los santos titulares y mantener el culto cristiano (Díaz, 1999).

En tanto, conocer la importancia de las fiestas, desde su trasfondo económico, permite poner a ésta desde una perspectiva regional, al conocer cómo interactuaban los diferentes pueblos que eran vecinos. Además, ayuda a conocer los lazos de poder económico que se ejercían por parte de los mayordomos, y las deudas que adquirirían para su correcta celebración. Así que se tienen dos visiones, una regional y otra al interior de la comunidad, donde se destaca la compleja jerarquía al interior de las comunidades y la importancia de las cofradías, así como de los altísimos costos que significaba la organización de las fiestas religiosas a los santos patronos, una vez al año, y la celebración de las fiestas a otros santos.

De la misma forma, existen dos aspectos a los que se refieren los documentos en reiteradas ocasiones en cuanto a las fiestas. Se mencionó que estas eran onerosas y que significaban un gran gasto para los organizadores, al mismo tiempo se hizo mención de la crítica situación en la que se encontraban los pueblos de indios y de la pobreza en las que estos vivían. Entonces, se tiene una aparente dicotomía, ¿cómo es posible que los pueblos de indios pobres fueran capaces de celebrar fiestas ostentosas?, y lo más importante, ¿cómo y a través de qué mecanismos eran financiadas tales celebraciones? Para ello, es preciso conocer el contexto económico de los pueblos, así como las actividades que se desarrollaban en estos.

Es de señalar que los españoles colonizadores no encontraron tierra fértil en la Alcaldía Mayor de Chiapa para saciar sus necesidades económicas, no al menos como ocurrió en otras partes de la Nueva España, donde fueron capaces de emprender diversas actividades lucrativas, tales como el establecimiento de haciendas, trapiches y encomiendas –entre otras-. En cambio, en las provincias de Chiapa todo fue diferente. Los pocos españoles que vivían en el área habían desarrollado reducidas actividades económicas, tan solo una cuarta parte de estos vivían de las rentas que les registraban sus encomiendas y aun cuando los

dominicos emprendieron diferentes actividades como el establecimiento de estancias ganaderas y de trapiches, estos no fueron lo suficientemente redituables en la región como para permitir que la actividad económica se volviera más dinámica (Ruz, 1985; Ruz, 1992b). Entonces, ¿qué actividades económicas sostenían a los pueblos de indios? Dentro de este análisis se considera que el comercio era una de las actividades más relevantes dentro de la economía colonial y la fiesta era uno de los engranajes, mas no el único, que era capaz de generar y promover el intercambio de mercancías a través de la visita de los indios a los pueblos vecinos; justo para la celebración de la fiesta en honor al santo patrono que coincidía con la organización del tianguis en el pueblo a visitar.

Estos contactos continuos o esporádicos se veían fortalecidos por las visitas que se hacían unos pueblos a otros en ocasión de las fiestas religiosas. Así, por ejemplo, los indios de Huitiupán, además de asistir a las celebraciones de sus vecinos de Simojovel, recorrían largas distancias para ir a venerar las milagrosas imágenes de Guaquitepec, Tila y Cunduacán.⁹² Pero también, la fiesta era la causa de un endeudamiento al interior de los pueblos de indios, lo que generaba una pobreza al interior de la comunidad y por lo tanto era un círculo vicioso difícil de romper, dando el prestigio social y comunitario que significaba ostentar los cargos relacionado a la organización de las fiestas religiosas en los mencionados pueblos.

Primero se caracteriza el contexto económico y regional en el área de los Zendales. Como se ha comentado, el área fue evangelizada por la orden de los dominicos, y el primer paso para establecer las cabeceras conventuales fue asentarlas en lugares que destacaban por su actividad comercial o bien en áreas con prometedoras perspectivas de desarrollo. Así, “con la creación de las divisiones parroquiales, los dominicos fueron capaces de entretejer una cierta jerarquía de asentamientos humanos y a la postre se fueron consolidando redes de comercio a pequeña escala” (Viqueira, 2002a, p. 109).

⁹² Archivo General de Indias [AGI]. (1712a). Declaración de Antonio Hernández de 50 años. 23 de septiembre de 1712. Ciudad Real: Audiencia de Guatemala, 296 exp. 9 ff. 141 v-144. y Archivo General de Indias [AGI]. (1712b). Carta de fray Juan de Dios Campero a Francisco Astudillo del 31 de agosto 1712. Huitiupán: Audiencia de Guatemala, ff. 83 v- 86 v.

Según las características geográficas del área de los Zendales, se halla que la zona contaba con abruptos paisajes serranos que albergaban algunos pequeños y hondos valles de difícil comunicación, además de que la precipitación pluvial provocaba lluvias torrenciales; se debe que señalar que “esta zona no fue muy atractiva para los conquistadores, ya que para inicios del siglo XVII sólo se habían asentado tan sólo 11 españoles, de los cuales todos eran pobres” (Viqueira, 2002a, p. 163).

Teniendo en cuenta lo anterior, para conocer algunas características demográficas del área de los Zendales en comparación con otros prioratos, se expone lo siguiente:

Tabla 8. *La población adulta de españoles e indios en Chiapa y Soconusco en 1611*

	No. De pueblos o barrios	Indios		Españoles	
		Casados	Solteros y viudos	Casados	Solteros
Vicaría de los Zendales	9	5,414	384	22	-
Priorato de Ciudad	22	5,260	394	396	50
Priorato de Chiapa	7		5,148	1,076	30

Fuente: elaboración propia con base en (De Vos, 1997, p. 113)

Las actividades en manos de los colonizadores eran relativamente pocas, una cuarta parte de éstos vivía de las rentas que les eran proporcionadas por las encomiendas. Y era la orden de los dominicos la que había establecido algunas pocas estancias ganaderas y uno que otro trapiche en

el Priorato de Chiapa, en el Beneficio de Jiquipilas y en la provincia de los Llanos. (De Vos, 1997, p. 162-163)

No obstante, fue hasta finales “del siglo XVII y principios del siglo XVIII, cuando algunos españoles y mulatos construyeron en Chilón y Sivacá unos pequeños trapiches en donde se molía la caña de azúcar y se elaboraba panela” (Viquería, 1997c, p. 281).

Como un caso en particular, en la región de los Zendales, se encontró que a principios del siglo XVIII, los indios de Bachajón establecieron una estancia de ganado, la cual era parte del “principal” de una de las cofradías del pueblo, es muy probable que esta decisión fuese hecha con el propósito de pagar algunos de los gastos derivados de las fiestas que se celebran en honor a los santos o bien para gastos de la provincia⁹³

Entonces se evidencia que había un número limitado de actividades económicas, las cuales no permitían imprimirle un dinamismo a la religión. Los pueblos se encontraban sumidos bajo una economía de subsistencia, donde existía producción agrícola, ganadera y artesanal, pero esta se dirigía primordialmente al soporte familiar y para el pago de las diversas cargas coloniales, entre estas el pago de tributos, limosnas, y el pago del jornalillo de las cofradías, etc. Sin embargo, surgió la siguiente pregunta: ¿Si no había suficientes actividades económicas que respaldaran el desarrollo y la vida cotidiana de los pueblos de indios, cómo era que estos podían, en primera instancia, mantenerse y en segunda, ser capaces de organizar fiestas vistosas con cierta regularidad?

Cabe aclarar que el patrón de asentamiento de los pueblos de indios y la reducida población de estos permitió que se estrecharan los lazos entre los naturales y sus vecinos, con el propósito de fortalecer sus relaciones de parentesco, económicas y de poder y la convivencia a través de la fiesta de los diferentes pueblos vecinos fue fundamental para estrechar dichos lazos.

⁹³ Archivo General de Indias [AGI], (1715). Escribanía, 369 B, exp. 6.

La provincia de Los Zendales estaba formada por 16 pueblos de indios fundados a partir de 1550 y existente en 1678⁹⁴ (Ver Tabla 8). La organización comunal estaba dividida en parcialidades (calpules o barrios). Todas ellas tenían una identidad particular, contaban con un santo patrono y celebraban fiestas en su honor, cuyos gastos corrían a cargo de sus miembros, convirtiéndose el festejo en un evento donde los lazos comunitarios se fortalecían, como se registró que a finales del siglo XVI o principios del XVII los habitantes de diferentes calpules se unían en pos de festejar al santo patrono San Sebastián:

Además de decir verdad debe aclararse de ellos el que sus fiestas las han celebrado de siempre juntos y de cada cual por su lugar las de cada calpul y no debe de haber caso de que se quiera que el calpul tenga que hacer fiesta por patronos que no son propios teniendo el suyo y además dando su parte para festejar al señor San Sebastián cuando es merecer para su fiesta de año. (Navarrete, 1966, pp. 105-106)

De ese modo, la fiesta permitía no solo la visita de los habitantes de la comunidad vecina, sino también el intercambio de productos a través de los mercados locales. Alrededor de Asunción Huitiupán se encontraban los pueblos de San Pedro, que era un asentamiento de mediano tamaño, además de los de San Andrés y Santa Catarina Huitiupán, los cuales eran unas pequeñas aldeas, también Simojovel que unía las montañas Chamulas y los Valles de Jitotol. En este sentido, las relaciones de este valle eran muy importantes, no solo por su cercanía sino también por las fiestas que compartían y donde unos visitaban a los poblados vecinos para participar de sus fiestas en honor a los santos patronos.⁹⁵

Otro factor importante para comprender la conexión entre los pueblos vecinos son los medios de comunicación, es decir, los caminos existentes que permitían que este intercambio fuera posible, como por ejemplo, el caso de la vereda que unía Santa Catarina Huitiupán con Oxolotlán, la cual fue aparentemente

⁹⁴ AHDSC Cedulaario. (1678). Memoria de los lugares que contienen las provincias que ciñen el obispado de Chiapa-Guatemala, 25 de julio de 1678. Ciudad de Guatemala, t. 1, Cuaderno 8, núm. 11.

⁹⁵ Archivo General Indias [AGI]. (1712a). Declaración de Antonio Hernández de 50 años. 23 de septiembre de 1712. Ciudad Real: Audiencia de Guatemala, 296, exp. 9, ff. 141 v- 144.

abandonada después de que el convento dominico se trasladara al pueblo de Tapijulapa,⁹⁶ pero entonces por la necesidad de los lugares de asistir a las fiestas de Guaquitepec se forjó otra vereda, esta vez entre el valle de Huitiupán y la parte central de las montañas Zendales.⁹⁷

Es de mencionar que uno de los productos que permitía que los naturales viajaran a otros pueblos con el propósito de generar cierto comercio era el cacao, al mismo tiempo que este se comercializaba, los indios podían participar en las fiestas de los pueblos que visitaban. Algunos indios de Comitán iban a Tabasco para adquirirlo, mientras que otros de esa Alcaldía Mayor se desplazaban desde Cunduacán hasta Ocosingo para venderlo. Todo este proceso de comercio permitía que una serie de circunstancias económicas, demográficas y ecológicas confluyeran, con el objetivo de que los naturales tuvieran contactos continuos o esporádicos, los cuales se veían fortalecidos por las visitas que se hacían para ir a los pueblos en los días de fiesta. De esta manera, los indios de Huitiupán además de que asistían a las fiestas de Simojovel, también se daban a la tarea de recorrer considerables distancias para venerar las imágenes milagrosas de Guaquitepec, Tila y Cunduacán.⁹⁸

Otra área que tenía nexos con sus vecinos era el área de los Moyos, quienes compartían relaciones de parentesco y compadrazgo con los indios de Puxcatán (pueblo zoque del área de Tabasco), quienes se frecuentaban con regularidad en sus fiestas patronales.⁹⁹ Los Moyos era un pueblo de frontera que estaba situado en los límites de las dos alcaldías y en el camino que comunicaba Ciudad Real con Tabasco, también era una zona de paso para todos los indios de la zona de las montañas de los Zendales, quienes utilizaban la ruta para mantenerse en contacto con las áreas vecinas, situación que permitió que las relaciones entre los

⁹⁶ Archivo General de Indias [AGI]. (1712c). Confesión de Marcos López del 11 de septiembre 1712. Tacotalpa, 293, exp. 12, ff. 40-44 v.

⁹⁷ Archivo General de Indias [AGI]. (1712b). Carta de fray Juan de Dios Campero a Francisco Astudillo del 31 de agosto 1712. Huitiupán: Audiencia de Guatemala, exp. 9, ff. 83 v- 86 v.

⁹⁸ Archivo General de Indias [AGI]. (1712a). Declaración de Antonio Hernández de 50 años. 23 de septiembre de 1712. Ciudad Real: Audiencia de Guatemala, 296, exp. 9 ff. 141 v- 144, AGI, 1712 b, ff. 83 v-86 v).

⁹⁹ Archivo General de Indias [AGI]. (1713a). Consulta de fray Fernando Calderón al virrey del 29 de abril 1713. Amatán: Audiencia de Guatemala, 93, exp. 11, ff. 188-196 v.

diferentes pueblos se fueran fortaleciendo, especialmente para los días de visita en sus respectivas fiestas.¹⁰⁰

De acuerdo con la revisión de estos casos en los que se muestra la estrecha relación que había entre los pueblos vecinos, y en especial las visitas que se daban de un lugar a otro con motivo de las fiestas patronales, se puede destacar un aspecto relevante dentro del contacto entre pueblo y es el “intercambio de santos”, que como lo registró Ochiai (1985), no fue ni es exclusivo de las comunidades Tzotziles, sino que este intercambio había existido en Mesoamérica en las áreas mayo, tarasca, zoque, mam, pokoman, entre otras.

A continuación se presenta una revisión de algunos ejemplos donde se puede dar cuenta del préstamo de santos a las comunidades vecinas y con ello, ver la integración y comunicación entre pueblos vecinos, igualmente constatar cómo a través de las visitas que se realizaban entre los diferentes pueblos, como en el caso de Socoltenango, se lograron establecer lazos entre las comunidades vecinas que rebasaron los aspectos económicos, esto puede verse en el siguiente caso:

Se hace con grandísimo concurso de todas aquellas provincias y concurrencias de la cofradía de San Nicolás de Tolentino del pueblo de Comitlán (Comitán) que baja con su devota imagen del santo a la celebración de la Señora. Tuvo aquesto su principio de que por los años de 1668 envió la divina justicia una terrible peste sobre el pueblo de Comitlán, de modo que se juzgó que se acabase todo el pueblo muriendo cada día 20 y 30 personas ocurrieron plegarias a su patrón San Sebastián, pero no se aplacaba la divina justicia hasta que inspirados de Dios hicieron novenas a una imagen del glorioso San Nicolás de Tolentino que estaba olvidada en aquella Yglesia y fue Dios servido que desde aquel día cesó la peste que no murió más persona en todo él y agradecidos los vecinos de tan grade favor conseguido por su santa intercesión, lo juraron por su segundo patrono y con autoridad del ordinario le erigieron cofradía y para ella y su altar

¹⁰⁰ Archivo General de Indias [AGI]. (1713a). Consulta de fray Fernando Calderón al virrey del 29 de abril 1713. Amatán: Audiencia de Guatemala, 293, exp. 11, ff. 188-196 v.

consiguieron de la santidad de Inocencio I muchas gracias y privilegios, y para que las fiestas de sus santo patrón se celebrase con mayor suntuosidad, se convinieron con los vecinos del pueblo de Tzocoltenango para que asistiendo la cofradía de San Nicolás de Tolentino del pueblo de Comitlán a la celebración de la fiesta de la Virgen Santísima del Rosario de Copanaguastla el día 2 de febrero, hiciesen lo mismo los vecinos y cofrades de la virgen santísima de Tzocoltenango en la fiesta de San Nicolás asistiendo con la imagen de María Santísima que se saca en las procesiones, como se hace con grande alegría de espíritu y regocijo de todos los que concurren a la fiesta de María Santísima Nuestra Divina Estrella y aurora del divino sol de Justicia (sic). (Ximénez, 1999, pp. 197-198)

Según lo anterior, resulta muy interesante que la imagen de un santo fuese invitada a asistir a la fiesta de un pueblo cercano “para que la fiesta de su santo patrón se celebrase con mayor suntuosidad”. En este sentido, se tiene un ejemplo de un estudio etnográfico, donde se da una idea muy clara de la reciprocidad entre las comunidades vecinas y de la ayuda mutua. Algunos intercambios de santos zoques involucraban a Tuxtla Gutiérrez, capital el estado y a Ocozocoautla, un pueblo grande ladinizador.

Copoya es una población pequeña, anteriormente zoque, que se encuentra inmediatamente al sur de Tuxtla Gutiérrez y que en su iglesia tiene tres imágenes llamadas localmente “Las tres virgencitas”. Estas incluyen una Virgen del Rosario, una Virgen de Candelaria y una Santa Teresa (a la que se considera otra advocación de la Virgen María). Ellas son atendidas por mayordomos en Copoya, pero dos veces al año, para las fiestas del Rosario y Candelaria, son llevadas empaquetadas por una compañía a los priostes de Tuxtla (miembros de una pequeña población zoque que sobrevive en esa ciudad de aproximadamente 200,000 habitantes). Al recibirlas, los priostes las llevan a la iglesia principal de Tuxtla a una misa y luego empiezan a circularlas, a petición en casas particulares (siempre a personas de ascendencia zoque). Cada casa las guarda por una noche. Las

imágenes permanecen en Tuxtla un total de quince días, incluyendo los tres de fiesta propiamente dicha. La mayoría de los tuxtlecos consideran que el pueblo de Copoya es “muy indio” aunque virtualmente ya nadie habla el zoque. (Ximénez, 1999, p. 196)

En estas relaciones de intercambio se pueden identificar tres variantes, las cuales se establecen con ciertas características para comprender la relación existente entre los pueblos a través del intercambio de imágenes. En primer lugar, se encontraría el intercambio balanceado, es decir, la relación mutua y equitativa; donde el pueblo A envía la imagen de su santo patrono dos veces al año al pueblo B, y esta a su vez hace lo mismo (ver Figura 4). El segundo tipo de relación es de intercambio desbalanceado bilateral, ya que se trata de una relación dispar donde el pueblo A envía la imagen de su santo patrono dos veces al año al pueblo B, pero por su parte este solo recibe una vez la imagen de su comunidad amiga (ver Figura 5). Por último, existe la visita unilateral, donde el pueblo A envía la imagen de su santo patrón al pueblo B, pero esta ya no participa recíprocamente en el envío de imágenes al pueblo o comunidad amiga (ver Figura 6) (Ochiai, 1985).

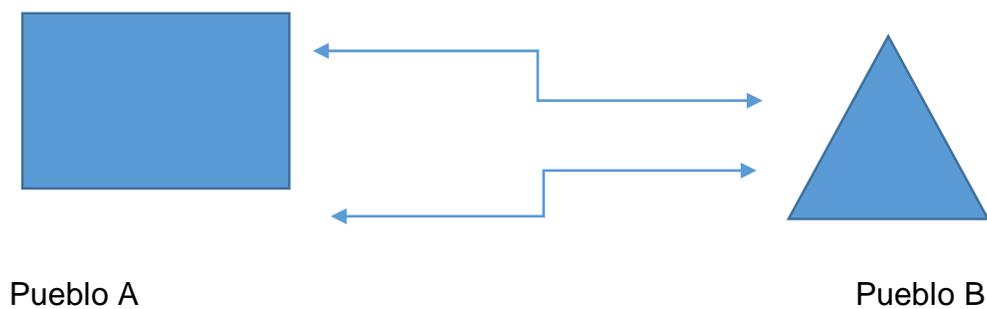
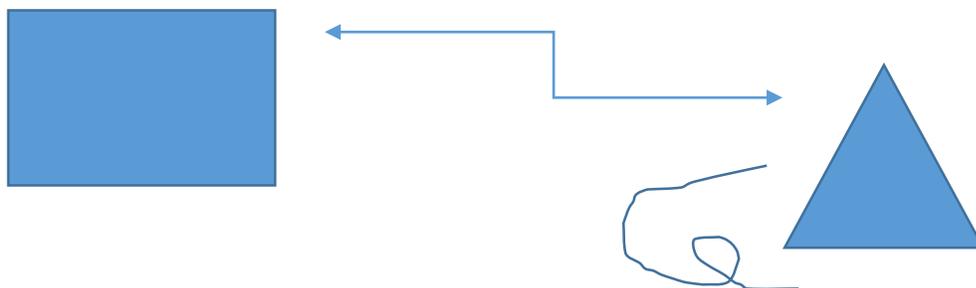


Figura 7. Intercambio balanceado

Fuente: elaboración propia

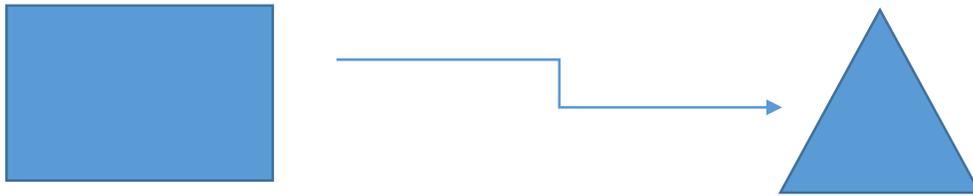


Pueblo A

Pueblo B

Figura 8. Intercambio desbalanceado bilateral

Fuente: elaboración propia



Pueblo A

Pueblo B

Figura 9. Visita unilateral

Fuente: elaboración propia

Así pues, el intercambio de imágenes se da como una expresión de poder y jerarquización, además de enfatizar el dominio en las relaciones entre los pueblos vecinos o no vecinos. Se puede ver entonces que además de que había un contacto importante entre los pueblos vecinos, este no se limitaba al intercambio de productos o la visita de unos a otros en los días de fiesta, sino también al intercambio de imágenes religiosas, con el propósito de “embellecer” las fiestas y hacerlas todavía más vistosas.

La comunidad y las fiestas

Desde tiempos coloniales, la Corona instituyó el “pueblo de indios” como unidad administrativa constituida alrededor de un centro de población dotado de una iglesia y una casa comunal. Durante el proceso de colonización y de evangelización se dieron una serie de tareas que estaban inscritas en la vida diaria de los pueblos de indios. Uno de los objetivos principales del régimen colonial fue sacar provecho de la mano de obra, bajo diferentes formas como el cobro de tributos, el trabajo forzado y la esclavitud. Sin embargo, al momento en que se fundaba un nuevo pueblo y con el ánimo de contar con una institución que permitiera continuar con la tarea de evangelización y se generara un espíritu de

ayuda mutua, al mismo tiempo que se financiaran las tareas de catequización, fueron creadas las cofradías¹⁰¹ y las cajas de comunidad.

Estas últimas eran administradas por las autoridades comunales para recibir las cantidades en moneda, los gastos venían de recursos llamados “bienes de comunidad”, entre los que se incluían: tierras comunales, rebaños, y cultivos, los cuales servían para pagar tributo y celebrar las fiestas comunales. Las cofradías rurales siempre estaban adscritas a las parroquias de los pueblos y estaban formadas por los habitantes del lugar. Eran modestas en cuanto a los recursos que manejaban, en comparación con las grandes cofradías urbanas, pero a nivel local tuvieron una gran importancia económica porque constituían las cajas de ahorro a partir de las cuales se financiaban gastos colectivos de las comunidades, por ejemplo: las fiestas religiosas, ciertas obras de infraestructura, la construcción y el mantenimiento de las iglesias, el sostenimiento del culto y el pago de los gastos de entierro de los cofrades. Asimismo, eran las principales fuentes de crédito de la región, ya que otorgaban préstamos a sus miembros y en ocasiones a terceros.

De igual modo, las cofradías fueron el medio ideal para permear e instaurar nuevas ideas y adaptarlas a la vida cotidiana de los pueblos de los indios, allí los habitantes del pueblo se reunían alrededor de un santo patrón. Por lo tanto, se especializaban en dedicar cierto número de misas al santo y en financiar las fiestas patronales, -entre otras muchas actividades-.

Es preciso aclarar que los doctrineros dominicos si bien estuvieron interesados en fomentar la creación y consolidación de las cofradías y con estas las fiestas o celebraciones que de ellas se derivaban para su mantenimiento, para el año 1690 surgieron las ordenanzas para restringirlas y en su caso, prohibirlas.¹⁰²

¹⁰¹ La mayor parte de las cofradías fundadas entre los indios de Chiapas fueron del tipo devocional y cultural, destinadas a promover las celebraciones religiosas, entre esta las fiestas religiosas patronales. Con la fiesta, la comunidad fortalece una conciencia colectiva que materializa su identidad social al amparo de, entre otros, los símbolos religiosos (MacLeod, 1983).

¹⁰² Audiencia de Guatemala [AGI]. (1691). Inquisición. Cartas de Guatemala sobre la Reforma que hizo en aquella Audiencia Don Joseph Scals la cual se mandó recoger por edicto de la Inquisición. Ciudad de Guatemala.

[Considerando que] las condiciones económicas del área no eran las más propicias para la generación de un flujo económico, la fiesta permitiría inyectarle cierto dinamismo económico que la región requería. Dado que el área de los Zendales no existía una fuente de riqueza o perspectiva viable, el único aprovechamiento posible, era a través del trabajo indígena y por ende el dinero que se obtenía en la organización de las fiestas comunitarias, así como de los préstamos derivados de la organización de éstas. (Díaz, 1989, p. 643)

Así, la fiesta se insertó en esta dinámica, donde por un lado cumplía con las necesidades de la comunidad para expresarse de diferentes maneras, también se convirtió en el espacio ideal para fomentar una economía local, por la cantidad de productos que se requerían para la celebración de esta, así como de todos los gastos asociados. Para ello, se contextualizan algunos de los productos y también los efectos económicos de la fiesta en los pueblos de indios.

De acuerdo con las características geográficas de la región y las condiciones de la tierra, se puede decir que la producción económica se limitaba a un espacio doméstico y de autoconsumo. Sin embargo, había algunos productos que servían para el pago de tributos, como el caso del maíz. Al mismo tiempo que otros productos de consumo local en la zona de los Zendales como el cacao, el achiote, la vainilla, la caña de azúcar, la sal y el trigo, además del añil, el algodón y la cochinilla (García, 1985).

Este grupo de productos se pueden dividir en dos tipos: los comestibles y los tintes¹⁰³ que se utilizaban para teñir el algodón, dichos productos se insertaban dinámicamente en la celebración de las fiestas. La comida y la bebida era uno de los factores primordiales para la convivencia entre los naturales que celebraban a los santos en su día principal. Mientras que los santos eran vestidos con nuevas ropas luciendo impecables con sus textiles hechos de algodón y teñidos con cochinilla y añil.

¹⁰³ Además, los productos tintóreos articularon la producción y economía de la región con el mercado internacional, es por tal motivo que se puede hablar de su enorme importancia tanto en lo regional como en lo internacional (García, 1985).

Es de señalar que las partes más cálidas y relativamente secas del área de los Zendales eran muy propicias para el cultivo de algodón. Esta fibra vegetal era aprovechada para la elaboración local de mantas que gozaban de gran demanda y que se comerciaban en lugares tan distantes como Guatemala, San Salvador y Honduras.¹⁰⁴

[En Socoltenango] se producían grandes cantidades de algodón, luego eran utilizadas localmente para la producción de hilo y mantas que se comerciaban en Chiapa y en Teopisca. En esta área también se sembraba caña de azúcar que era procesada para obtener la panela. En el área de San Bartolomé de los Llanos, los indios recogían grandes cantidades de cera que beneficiaban y blanqueaban para hacer cirios. (Viquería, 1997c, pp. 133-134)

Adicionalmente, se obtenía de los árboles de timbre unos insectos denominados ajes (o nin), los cuales se parecen mucho a la cochinilla, estos insectos eran hervidos para sacar de ellos un color amarillo que se utilizaba para la laca de las jícaras (Molina, 1976).

Por su parte, la caña de azúcar fue introducida por los españoles durante las primeras décadas de la época colonial, para el año 1540 existían siete plantaciones de azúcar en la Alcaldía Mayor de Chiapa, la cual propició “la creación de trapiches en donde se elaboraba la panela y también el aguardiente” (Ruz, 1992 como se citó en Viquería, 1997c, p. 115). Siendo este un elemento importantísimo para la celebración de las fiestas. En otro capítulo de esta tesis se analiza la bebida como un factor vital en las conmemoraciones religiosas.

Otro producto que se utilizaba en las representaciones teatrales y en las fiestas religiosas eran las plumas de quetzal, pájaros verdes y de azulejo real, desde tiempos prehispánicos las plumas ya eran utilizadas, y en tiempos coloniales no perdieron su importancia, “las cuales eran utilizadas para la elaboración de penachos y de vestidos de gala” (Herrera, 1730 como se citó en Viquería, 1997c,

¹⁰⁴ Archivo General de Indias [AGI]. (1654). Carta de los oficiales reales al rey del 1 de abril 1654. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, 221 exp. 1, ff 7v-13; 45, exp. 9, 2 ff.

p. 277). Empero, el uso de plumas estaba prohibido, al respecto se puede mencionar lo siguiente:

El licenciado Don Joan Francisco de Esquivel y Larraza, fiscal, digo que estando prohibido por ordenanza el que los Yndios celebren más la fiesta de su pueblo y las vísperas y días de Corpus Christi y Pascua del año sin máscaras plumas ni vestidos más que los ordinarios de Yndios,[...] debajo de graves penas y a los Yndios que lo hicieren y justicias españoles que lo consintieren, es venido a mi noticia que en algunas partes de estas provincias no solo les permiten. (Aubry, 1985, p. 218)

Una de las fuentes documentales para conocer la vida de los pueblos de indios, son libros de cofradías. Estos registraban todos los ingresos y egresos que se derivaban de su funcionamiento. Cada año se elegía al mayordomo que se haría cargo de cubrir con los gastos derivados de la organización de las fiestas, entre otros. El mayordomo era el encargado de recaudar los fondos necesarios para el mantenimiento de la cofradía, así como de los gastos derivados del ritual correspondiente. Todos los gastos y pagos que se derivaban de su gestión eran debidamente registrados en estos libros contables, el propósito era brindar la información pertinente para que los doctrineros pudieran inspeccionar el correcto funcionamiento de las cofradías, así como el uso de sus recursos, al mismo tiempo que era una forma de control de éstos. Por eso, es que la fiesta y los recursos que son gastados en ésta, son tan importantes para reportar, y los libros de contabilidad surgen con una forma de auditar los recursos al interior de los pueblos. Aquí es donde vemos la inserción más pertinente de la fiesta y la economía local y regional. Y por supuesto, el gran interés de los doctrineros de obtener un beneficio económico, es decir; ingresos a través de esta institución. (Aubry, 1985, p. 644)

Entre tanto, gracias a los libros de las cofradías se sabe que el mayordomo cambiaba anualmente y en reiteradas ocasiones se registraba que era una misión gravosa en términos económicos para el indio. En este sentido, muchas veces los gastos corrían por cuenta de la propia mayordomía, quien los pagaba con sus

recursos, sin echar mano del dinero con el que contaba la cofradía.¹⁰⁵ Sin embargo, esto significaba un gran problema porque en ocasiones el endeudamiento sobrepasaba las condiciones económicas del mayordomo y lo único que podía hacer este para salir del problema era huir; más adelante se revisa un ejemplo de ello.

Si bien algunas de las razones que existieron para la fundación de las cofradías en los pueblos de indios era la fraternidad, la ayuda mutua, la práctica piadosa, la devoción de los santos y con ello la celebración de las fiestas en su honor, es preciso hacer hincapié en cómo se llevaban a cabo algunos de estos objetivos a la par de cubrir con las necesidades económicas en los diferentes pueblos de indios.

En ese orden de ideas, el enfoque de este análisis tiene que ver con el hecho de que aunque las cofradías fomentaban una serie de valores que permitían que los integrantes del pueblo se mantuvieran unidos en función de los objetivos que el pueblo perseguía, paralelamente se entretajeron intereses económicos que alentaban a los diferentes actores a promover las fiestas y en su caso a incrementar el número de estas. Lo anterior se puede constatar porque en algunos poblados aun cuando la población era relativamente reducida, por ejemplo de hasta 200 personas¹⁰⁶, existían hasta cinco cofradías y con ello, las diferentes fiestas alusivas a cada una.

Valdría la pena primero identificar ¿qué se necesitaba para organizar una fiesta?, ¿quién cubría con los gastos?, ¿cómo era elegida esta persona y qué obligaciones obtenía al aceptar el cargo en cuestión? En primera instancia se encontraba el mayordomo, el cual era designado anualmente, según el caso de Palenque, se hacía con el parecer del cura o compañero; mientras que los capitanes eran dos (ver Tabla 9).

¹⁰⁵ Al momento que la cofradía era fundada, se establecía un “principal”, el cual era variable.

¹⁰⁶ Tenemos el caso de Pinola, pueblo: [Que] contaba con 5 cofradías a finales del siglo XVIII y su población se componía de Ladinos: dos casados, una viuda, un soltero, una soltera y un párvulo, indígenas: 240 casados, catorce viudos, cuarenta y cinco viudas, sesenta y seis solteros, sesenta y tres solteras y sesenta y siete párvulos. (Palomo, 2002b, p. 13)

En este caso en particular, se halló que se nombraban a los capitanes, quienes estaban encomendados a celebrar los convites, y los mayordomos estaban destinados a la limpieza del altar (Aubry, 1985). El capitán era el encargado de la organización de las fiestas en honor a los santos, era elegido por las *justicias*. Algunas de sus obligaciones eran organizar las fiestas que celebraba cada cofradía, al mismo tiempo que ensayaba los bailes durante todos los años en su propia casa. Además estaba encargado de proveer comida y bebida antes y durante la fiesta. El día de la fiesta era el responsable de portar la bandera en la iglesia (Aubry, 1985).

De tal forma, la fiesta fue un motor que impulsaba de alguna manera la dinámica económica en los pueblos de indios, no obstante, si no había dinero al interior de los pueblos y los mayordomos tenían que sufragar con los gastos derivados de las fiestas, ¿entonces de donde sacaban este dinero? Pues a falta de instituciones crediticias formales, las mismas cofradías eran las encargadas de otorgar préstamos, ya fuera para sobrevivir en épocas difíciles o bien para invertir en otro tipo de actividades y por supuesto, ofrecían el marco idóneo para financiar las fiestas y los gastos que estas conllevaban. Por ello es que se afirma que las cofradías favorecieron la articulación de la economía local y por ende, la regional. Esto fue posible gracias a diferentes aspectos, aquí se hace énfasis solo en analizar el trasfondo crediticio para financiar las fiestas patronales.

Hasta este momento, se ha comentado que los mayordomos eran los responsables de llevar a cabo el pago de la organización de la fiesta. Pero, ¿qué pasaba cuando ellos no tenían los recursos suficientes para atender con sus obligaciones? Seguramente tendrían dos opciones: 1. Pedir prestado, o 2. Renunciar a su nombramiento o postergarlo para otro año. Se tiene referencia sobre cómo un mayordomo que no contaba con los recursos suficientes para pagar sus obligaciones pidió una prórroga de tiempo para estar en mejores condiciones en el futuro.

Igualmente, se sabe que el aceptar el cargo de mayordomo y prioste conllevaba una serie de beneficios como prestigio social del individuo ante la comunidad, aun

a costa de su sacrificio económico. Detrás de esta jerarquía se tejían alianzas, “se construían las nuevas relaciones personales, y se establecían las jerarquías de prestigio” (Gorza, 2006, p. 84). Incluso cuando se puede identificar una serie de valores que promovían las cofradías en sentido sociales y comunitarios, hablando de solidaridad y de ayuda mutua a fin de enriquecer el tejido social, es necesario hacer una pausa para comprender lo que significaba endeudarse de por vida o incluso heredar la deuda por motivos de un pariente que había aceptado el cargo de mayordomo y con esta opción, el dispendio de los recursos propios en las fiestas en los pueblos de indios.

Por ejemplo, cada vez más a menudo los mayordomos se veían obligados a poner de su bolsillo seis o siete tostones, lo que era equivalente a por lo menos un mes de su salario para equilibrar las cuentas de las cofradías, ya no para la organización de las fiestas sino para equilibrar el “principal” de las cofradías (Viqueira, 2002a).

Los indios no siempre querían ser mayordomos, o no estaban en posición de aceptar el mandato por las cargas tan significativas, por ejemplo en el año 1709 en la Cofradía de Santo Domingo de Chilón los mayordomos tuvieron que ser reelectos, porque no hubo quien quisiese suceder a los anteriores. (Viqueira, 2002a, p. 169)

Entonces, los cargos¹⁰⁷ que eran ocupados a fin de lograr los objetivos de las cofradías eran rotativos por los mismos hombres y mujeres de los pueblos de indios. Es decir, los que ocupaban el puesto prestaban sus servicios durante un año, con posibilidades a renovarlos por un ciclo más y luego retornaban a sus papeles a la vida diaria. Sin embargo, aunque el aceptar cierto cargo pudiera significar altos dividendos en la esfera social como prestigio y reconocimiento, en términos económicos podría significar la ruina o la cárcel, ejemplos como estos hay muchos donde se muestra el descontento por seguir la “costumbre”¹⁰⁸ en la

¹⁰⁷ Este es el nombre que se utiliza en los documentos para hacer referencia a los oficiales de la cofradía que eran electos cada año y que eran responsables de diversas actividades relacionadas con la hermandad, en especial las actividades relacionadas con las fiestas.

¹⁰⁸ Para los pueblos de indios, el trabajo comunitario es uno de los pilares de los sistemas normativos que integran la “costumbre”. Así, la costumbre se expresa en todos los campos de la

aceptación del sistema de cargo en San Andrés Larraínzar. En esta carta¹⁰⁹ se evidencia la molestia y el gran sufrimiento económico que implica para un personal el aceptar dicha obligación y lo que esta implica en términos económicos para su familia.¹¹⁰

vida social. 1. Ámbito político, el cual se refleja en el escalafón de cargos político-religiosos y las mayordomías, 2. En el trabajo colectivo, y 3. En la religión, expresado en los rituales relacionados con el ciclo vital y la naturaleza.

¹⁰⁹ Se trata de un documento fechado en 1981, el cual está cargado con una fuerte crítica al “sistema de cargos”, que llevará a la abolición de sus aspectos más coercitivos, en particular nos referimos a la obligatoriedad de recibir los oficios, so pena de muerte. Esto marcó un parte-aguas en la comunidad, donde sus integrantes ya no estaban dispuestos a continuar con “la costumbre” al declinar participar en el patrocinio de los fondos para la celebración de las fiestas (Gorza, 2006).

¹¹⁰ Todos nosotros los que intervenimos, hemos comprendido el sufrimiento que estamos pasando por las costumbres de nuestro pueblo, que sin la voluntad de nosotros somos obligos a realizar los cargos pues un pobre que con dificultades alcanza para el consumo propio de la familia, menos tendría para realizar un cargo. Por esta razón pedimos la “Libertad”, la libertad consiste en que todas las personas que quieran hacerlo que lo hagan y todas aquellas personas que no quieran, no se les obligue. Nos damos cuenta que todos los cargos nos dan sin hacer un estudio socio-económico de la familia, dicho cargo al recibirlo obliga a la familia a vender los animales, terrenos, o cualquier otro producto, sin destinar al consumo, ropa o de cualquier otra necesidad de la familia. Hemos estado viendo desde hace año los problemas que pasa nuestro pueblo, basándonos en las sagradas ESCRITURAS, hasta que un día llegamos a comprender todas aquellas que vienen a esclavizarnos, o cuáles son las causas de que muchos, muchos hombres han quedado pobres. También la mujer se da cuenta que todos los sufrimientos, que no solo el hombre sufre, si, también la mujer a y los hijos, al ser nombrado el hombre en alguien cargo y carece de recursos económicos, tendrían que actuar tanto el hombre como la mujer, en la adquisición de dichos recursos, realizando préstamos, estos préstamos son destinados para el cargo, ¿mas no para las necesidades, aquí el hombre solo se dedica para realizar el preparativo del cargo, sin importar las necesidades básicas de la familia, en donde la mujer, tiene que intervenir haciendo el papel de un padre de familia, cuando tienen nada de maíz, frijol, leña o en caso de alguna enfermedad conseguir medicamento. (Gorza, 2006, pp. 175-176). El interés por poner este ejemplo radica en conocer cómo los factores que promovieron la organización y celebración de las fiestas en los pueblos de indios y el endeudamiento originado para el sostenimiento de la fiesta tiene una continuidad de largo aliento que da inicio desde el siglo XVI hasta nuestros días.



Figura 10. Mujeres en la fiesta en honor en San Ildefonso en Tenejapa

Fuente: colección de la autora.

Los gastos de la fiesta

Cuando se analizaron los gastos que están involucrados en la organización de una fiesta en honor a un santo patrono en un pueblo de indios, lo primero que surgió a la vista es, en términos prácticos, ¿cuánto cuesta hacer esto? Lo que se

pretende demostrar aquí es que la organización y costos que acarrearía la realización de “la fiesta”, también fueron las razones que significaron empobrecer más a la gente manteniéndola endeudada de por vida, incluso cuando esta persona moría, las deudas las heredaba también. Como el caso de La Cofradía de Ánimas, donde Don Pablo Guzmán, en 1690, tenía que pagar 25 pesos que su padre debía a esta hermandad y habiendo muerto su padre, recayó en él (Aubry, 1985).

Tabla 9. *Tipos de gastos a erogar para la organización de fiestas en los pueblos de indios*

Concepto	Tipos de gastos	Montos
Al cura	Celebrar misa Vísperas Decir o cantar misa Sermón Procesión, Celebrar la octava	Los montos van a variar dependiendo de la celebración ¹¹¹
Productos	Cera, flores ¹¹² , pólvora	
Comida y bebida para la celebración	Los gastos del convite y por supuesto “el trago”.	
lúdica		
Música y músicos	Tambores y flautas ¹¹³	
Imagen de los santos	Accesorios, coronas, anillos, collares, textiles. ¹¹⁴	

Fuente: elaboración propia con base en Aubry (1985)

¹¹¹ Había algunos casos en los que no se registra gasto alguno por la celebración de estos oficios. Como fue el caso de la festividad de Corpus Christi la cual se celebraba con Vísperas, Procesión y Misa, sin embargo, no se pagaba nada por la festividad, aun cuando los mayordomos contribuían con seis pesos por el nombramiento y la Insignia (Aubry, 1985).

¹¹² Las flores representaban un gasto importante para el arreglo de la iglesia y de las procesiones de los santos, especialmente estos eran adornados como coronas o bien como ramilletes.

¹¹³ “Desde la madrugada, la música tradicional y los cohetes anunciaban el día de la fiesta” (Gorza, 2006, p. 91).

¹¹⁴ Hay que reconocer que las imágenes de los santos siempre estuvieron vestidas con suma elegancia y riqueza, en el área de Chiapas, estas se han caracterizado por contar con textiles finamente elaborados y vistosos, además de contar con accesorios, bases, coronas, anillo, collares, los cuales mostraban un gasto mucho mayor del que eran capaces los cofrades pagar. (Bazarte, 1989, p. 125)

Con relación a los gastos derivados de las fiestas se toma como ejemplo el caso de Huixtán, en donde estaba la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, la cual fue fundada en el año 1660. En el libro de las cofradías de este pueblo, Fr. Joseph de Cuellar hizo una referencia a las misas que ofició por mes y las que se referían a las fiestas, considerando para ello la siguiente información:

Tabla 10. *Ingresos por misas celebradas por mes y por fiesta en el pueblo de Huixtán 1660*

Ingresos por misas celebradas por mes y por fiesta según el calendario	Ingresos	Total de fiestas
Enero	4 tostones	
Febrero	4 tostones	
Fiesta de la purificación	6 tostones	1
Marzo	4 tostones	
Fiesta de la anunciación	6 tostones	1
Abril	4 tostones	
Mayo	4 tostones	
Junio	4 tostones	
Julio	4 tostones	
Agosto	4 tostones	
Fiesta de la Ascensión	6 tostones	1
Septiembre	4 tostones	
Fiesta de los mártires	6 tostones	1
Octubre	4 tostones	
Fiesta del Rosario	6 tostones	1
Noviembre	4 tostones	
Finados	4 tostones	1
Total de fiestas al año		6

Fuente: elaboración propia con base en el Libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Huixtán 1730-1857

- Existía una diferencia en los costos de las misas, las que se oficiaban por mes y las que eran relativas a alguna fiesta, variando entre 4 o 6 tostones, el concepto de los ingresos era por limosnas.
- También se puede identificar el calendario festivo para el caso de Huixtán, los meses en que se llevaban a cabo las celebraciones y cuántas de estas tenían durante un año, según este registro se celebraron seis misas por concepto de fiestas al año.
- Se celebraban diferentes misas en honor de las fiestas de la Purificación (en febrero), la Anunciación (en marzo), la Ascensión (en agosto), de los Mártires (en septiembre) y del Rosario (en noviembre); había una misa especial para

los finados en diciembre, pero no era considerada una fiesta como tal y el ingreso por este concepto era de 4 tostones. (Libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Huixtán 1730-1857 como se citó en Palomo, 2002b)

A continuación, se revisa el caso de Chamula,¹¹⁵ con relación al número de fiestas que celebraban y el costo que estas tenían, no solo el dinero que se pagaba por las misas, sino también algunos gastos asociados a estas y los importes erogados por cada concepto. En Chamula había cinco cofradías, para cada una se celebraban 12 misas de a 3 tostones cada una. Para la fiesta de Santa Rosa se paga 20 tostones; para la de la Vera Cruz, 10 tostones; para la del Sacramento, en el día el Corpus, 10 tostones.¹¹⁶

Tabla 11. *Costo de la fiesta titular en honor al santo patrono en Chamula, 19 de diciembre de 1691*

Concepto	Importe
Fiesta titular de San Juan	60 tostones
Vino, manteles, los platos y gallinas ponederas	4 reales 12

Fuente: elaboración propia con base en (AGI, 1691c, leg. 215)

Cabe aclarar que solo para el caso de Chamula se celebraban 22 fiestas: San Pedro Apóstol, Santa Magdalena, Santiago, San Cristóbal, San Agustín, Santa Lucía, San Jacinto, Santa Ana, San Nicolás, San José, San Lucas, San Francisco, San Bartolomé, San Miguel, Santísima Trinidad, San Pedro Mártir, San Pablo, San Sebastián, San Dionisio, San Andrés, Santa Catalina y San Juan Evangelista; para cada fiesta se pagaban 3 tostones. Para la fiesta de Santa Rosa pagó el pueblo 20 tostones, para la Semana Santa se pagaron 200 tostones. Hay que recordar que

¹¹⁵ La oportunidad de revisar ejemplos tanto de San Juan Chamula como de Zinacantán, pueblos que no pertenecieron al área de los Zendales, radica en la cercanía que éstos tenían con el área de estudio y por la similitud en las condiciones históricas que sirvieron para albergar las fiestas religiosas patronales.

¹¹⁶ Archivo General de Indias [AGI]. (1691c). Informe sobre los abusos encontrados en algunos curatos chiapanecos administrados por los dominicos del 19 de diciembre de 1691. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, leg. 215.

aun cuando cada pueblo tenía un santo patrono, celebraban fiestas en honor a otros santos secundarios.¹¹⁷

En el caso de Ocosingo, este tenía la cofradía del Santísimo Sacramento, la cual celebraba cinco fiestas a 6 tostones cada una; la cofradía de Nuestra Señora y celebraba seis fiestas a 6 tostones cada una, la cofradía de la Vera Cruz tenía cinco fiestas y se pagan 6 tostones cada una, la cofradía de San Sebastián y se organizaban dos fiestas, se pagan 6 tostones y 12 tostones cada una.¹¹⁸

En el caso de la fiesta titular de Ocosingo en honor a San Jacinto, los capitanes pagaban 12 tostones, además de dar dos carneros y dos capones, y los naturales pagaban 20 tostones. Para las demás fiestas que eran nueve, los capitanes pagaban por cada una 6 tostones, un carnero y dos capones.¹¹⁹

Para el caso de Zinacantán, los gastos de la fiesta involucraban carne, incluyendo pollo y cerdo, así como también carne de res, maíz, frijoles, pan, azúcar no refinada y velas que eran los artículos principales. Verduras, huevos, especias, cigarrillos, normalmente sumaban más pesos en cada acontecimiento ritual (Cancian, 1989). Cancian (1989), quien hizo su trabajo etnográfico en Zinacantán, argumentó que los mayores gastos eran en comida y en aguardiente. Mientras que pagar todos estos gastos significaba más de 10 veces el ingreso anual de un Zinacanteco.¹²⁰ Eso en términos más claros se traducía en un gran endeudamiento.

¹¹⁷ Archivo General de Indias [AGI]. (1691c). Informe sobre los abusos encontrados en algunos curatos chiapanecos administrados por los dominicos del 19 de diciembre de 1691. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, leg. 215.

¹¹⁸ Archivo General de Indias [AGI]. (1691c). Informe sobre los abusos encontrados en algunos curatos chiapanecos administrados por los dominicos del 19 de diciembre de 1691. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, leg. 215.

¹¹⁹ Archivo General de Indias [AGI]. (1691c). Informe sobre los abusos encontrados en algunos curatos chiapanecos administrados por los dominicos del 19 de diciembre de 1691. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, leg. 215.

¹²⁰ Ningún Zinacanteco puede pagar los gastos de un cargo con dinero en efectivo en la mano. Se espera que quede endeudado cuando termine su cargo. Se considera que es normal pedir prestada la mitad del dinero que se necesita para un cargo. Estos préstamos se dan en el momento de necesidad, de modo que se espera que un hombre llegue a la mitad de su término antes de solicitar préstamos, pues si los busca apenas se ha hecho cargo del puesto, aquellos a quienes se acerque para pedirles dinero sabrán que no estaba preparado para nada. (Cancian, 1989, p. 127)

Financiamiento

Desde un principio, la gran preocupación al conocer la oportunidad de las cofradías para otorgar créditos dio las pautas para conocer hasta qué punto estas instituciones y por ende, su extensión para realizar actividades crediticias había constituido un factor de desarrollo o un obstáculo para el crecimiento productivo de los pueblos de indios. En este sentido, se cree que el sistema que englobaba a las actividades de la cofradía y con ello a la obligatoriedad y en ocasiones coercitividad para que los mayordomos y demás naturales sufragaran las cargas económicas impuestas, en lugar de generar un flujo positivo de mercancías y productos, fue el resultado de los siguientes factores:

1. Porque las autoridades se valieron de estos instrumentos para obtener beneficios económicos propios, además de que los recursos económicos no fueron invertidos directamente en las comunidades para generar riqueza, salvo honrosas excepciones.
2. Las cargas económicas rebasaban la capacidad de pago de los mayordomos, en la mayoría de los casos y el endeudamiento era una salida práctica para evitar el desprestigio social, lo que creaba un círculo vicioso generando más deuda, la cual como se vio, podía ser de por vida e incluso heredada.

A continuación, se revisa el caso de la cofradía de Yajalón, donde en tres informes consecutivos de rendición de cuentas por parte de los mayordomos salientes, se presentaron tres situaciones distintas, las cuales permiten comprender la dinámica económica que estaba ligada a la propia cofradía.

En el pueblo de Yajalón el cuatro días del mes de octubre año de mil setecientos y trece se celebró elección de esta Santa Cofradía para cuyo efecto tomé ajuste de cuentas del principal de dicha Cofradía con los mayordomos y madres que la han servicio y viendo entregado la cantidad que cada cual vecino que todo monto de doscientos y veinte y cuatro tostones con más diez y ocho tostones que dieron de aumento por cual y

por el cuidado con que han servido a esta cofradía les di las debidas gracias y procediéndose a elección fueron electos en prioste de la Cofradías, Domingo de Aguilar, y en mayordomos Nicolás Sánchez, Jacintho Vázquez, Alonso Pérez y Pedro Pérez y madres fueron electas las siguientes, Juana Hernández, Juana Soberano, Michaela de la Torre, María López, María Hernández, Thomasa de la Cruz, Juana López a quienes unos y otros entregué el principal de esta Cofradías que se compone de doscientos y veinte y cuatro tostones, fuera de diez y ocho tostones de aumento que quedan en custodia de Nicolás Méndez fiscal y porque conste lo firmo.¹²¹

De esa manera, el incremento del “principal”, según consta en los libros de la cofradía, se quedaba en custodia del fiscal, y significaba un aumento del 8 % con relación al dinero que se le había dado al inicio de sus funciones un año atrás. Para el siguiente año, 1714, rindieron cuentas las mismas personas, pero en este año no hubo aumento del “principal.

En el pueblo de Yajalón el siete días del mes de octubre del año de mil setecientos y catorce se celebró elección de mayordomos y madres de esta Santa Cofradía para cuyo efecto tomé cuentas del principal de esta Cofradía con los Mayordomos y madres a cuyo cargo está dicho principal, a que respondieron Jacintho Vázquez mayordomo, Pedro Pérez..., no se hubo aumento alguno encargándoles el mayor celo y vigilancia en tal. Fray. Antonio de Corzo.¹²²

Del mismo modo, para el siguiente año en la elección de 1715:

En el pueblo de Yajalón en cuatro días del mes de octubre año de mil setecientos quince se celebró elección de la cofradía para cuyo efecto tomé y ajusté cuentas con los mayordomos y madres que han servicio a esta cofradía quienes respondieron no tener justo y cabal el principal que

¹²¹ AHDSC. (1726). Libro de la cofradía de San Jacinto de Polonia. Ocosingo, 1726-1858. Libros de cofradías.

¹²² AHDSC. (1726). Libro de la cofradía de San Jacinto de Polonia. Ocosingo, 1726-1858. Libros de cofradías.

recibieron con que queda cargo del anticipo con el prioste del resto tres tostones y dos reales, quedaron a cargo de Pedro Martín mayordomo y electo catorce tostones y dos reales y Agustín García que no entregó el principal que vecino catorce tostones y dos reales y ahora es huido y no se sabe de él, fuera de Jacintho Vazquez mayordomo que fue electo el año de trece a cuyo cargo es tan cinco tostones que no ha entregado y por lo que -- -- a las madres desta Cofradía dijeron, Rosa Hernández no tener el principal que recibió a cuyo cargo quedaron trece tostones, Cecilia Vázquez entregó lo demás y quedó debiendo tres tostones y un real, y Michaela Moreno a cuyo cargo quedo un tostón y dos reales, fueza ----- (ilegible) Ximénez huida a la provincia de Tabasco a cuyo cargo quedaron quince tostones y tres reales desde el año trece, con que procediendo a nueva elección fueron electos en prioste Sebastián Montero, y en Mayordomos Marcos Vázquez, Sebastián Hernández (sic).¹²³

Con estos tres informes anuales se puede evidenciar que en ocasiones, en la rendición de cuentas se reflejaba un incremento en los ingresos para la cofradía, probablemente derivados de un interés por el préstamo del dinero otorgado al inicio de la gestión del mayordomo, esta diferencia se quedaba como remanente en la caja de la propia cofradía; pero en otros casos, tanto los mayordomos como las madres previamente electas, no regresaban el dinero provocando un problema grave, orillándolos a huir del pueblo, en este caso a la provincia de Tabasco o incluso al empeño permanente de su persona que normalmente, degeneraba en esclavitud. Dado que las cofradías o hermandades no tenían los fondos suficientes para afrontar los gastos originados por las fiestas y celebraciones en torno al santo patrono, como ya se dijo, los gastos quedaban en manos del mayordomo. Es interesante mencionar que la organización de los festejos incluía a la víspera de la celebración mayor una serie de convivios donde se celebraban banquetes, los

¹²³ AHDSC. (1726). Libro de la cofradía de San Jacinto de Polonia. Ocosingo, 1726-1858. Libros de cofradías.

cuales muchas veces degeneraban en borracheras, ceremonias paganas y eran firmemente criticados por los doctrineros y visitantes.¹²⁴

En el primer caso se puede cómo hay una devolución del “principal” más un 8 % de interés. En el centro de México hubo también muchas cofradías que repartían el capital entre sus mismos miembros, los cuales se comprometían a reembolsarlo, con un 5 % de interés, antes de la fiesta patronal (Dehouve, 1993). Esta situación se volvió con el tiempo cada vez más común sobre todo en los grupos ceremoniales, como en el caso de Zinacatán, donde había cinco cofradías, como ya se ha comentado, que detentaban un capital de 200 pesos repartidos entre los vecinos, estos al disponer de cantidades pequeñas, viajaban a la costa para comprar algodón al menudeo y revenderlo en Los Altos para hilados y tejidos (Rus & Wasserstrom, 1980).

En este sentido, los préstamos eran primordiales para brindarle cierto dinamismo al comercio regional. Este es un ejemplo de compra-venta de algodón donde los beneficios se estimaban en un 5 % anual. Si bien era atractiva esta retribución se tienen otros ejemplos, en este caso para la sierra de Tlapa, en Guerrero donde se organizaba una decena de hombres guiados por la autoridad de un mayordomo para comprar y vender algodón, pero allí se trataba de una práctica colectiva donde aseguraban ingresos 10 veces mayores (Dehouve, 1993).

Estos dos ejemplos permiten ver cómo los pueblos de indios administraban sus propios recursos gracias a las cofradías, la cuales ofrecían créditos para apoyar diferentes actividades económicas; en el primer caso, en Zinacantán-Chiapas el retorno de la inversión es más limitado y este sería un reflejo de la pobreza material de la región, como en muchas ocasiones los documentos dibujan al área. Estudiar el crédito a través de las relaciones sociales que se tejen entre quien pedía prestado y quien prestaba en el seno de los pueblos de indios ayuda a conocer las necesidades que tenían quienes pedían prestado y en qué invertían

¹²⁴ Este tema lo tocaremos con mayor amplitud en el capítulo siguiente, donde nos interesara destacar cómo estos espacios estaban cargados de la supervivencia de prácticas precolombinas y resabios de “idolatría”. Dichas prácticas fueron prohibidas expresamente en las ordenanzas de 1637, en donde analizaremos sus alcances y evaluaremos su efectividad en el corto y mediano plazo AGCA, 1637, leg. 2,245 exp. 16.190).

dichos préstamos, los cuales muchas veces estaban relacionados con las obligaciones que los mayordomos y los indios tenían, en muchas ocasiones tales préstamos eran para cubrir los gastos de la organización y pago de la fiesta.

Así, los fondos de las cofradías se prestaban a los mayordomos o a los naturales miembros de las cofradías, no obstante, había que considerar que el riesgo fuera el menor y la cantidad del préstamo también. El plazo para poder pagar el crédito era por lo general de un año. Los montos al ser pequeños y otorgarse a un grupo de personas permitía que el riesgo fuera menor y que la garantía para que el monto fuera regresado aumentara. Sin embargo, aun con estas características, se evidencia en los documentos que a veces no era posible regresar el dinero o bien este no se entregaba completo.

Ahora bien, se está frente a una economía de “prestigio”, donde gracias al intercambio y venta de bienes suntuarios como las plumas y los bordados fue posible estimular una economía de maíz y la manufactura de textiles. En términos generales, se podría hablar de la efectividad del sistema del trabajo en los pueblos de indios para absorber los costos y subsidiar las ganancias (Dehouve, 2002).

Aunque la cofradía era una institución con carácter comunitario muy importante que servía para financiar y apoyar, especialmente a los propios miembros de esta institución a pagar, entre otros compromisos, los adquiridos para atender las necesidades en pos de organizar las fiestas patronales¹²⁵; en este sentido, en la búsqueda de financiamiento¹²⁶ los indios contaban con una serie de relaciones diversas como el parentesco, la solidaridad comunitaria y el intercambio de favores, con el propósito de obtener los medios suficientes para hacer frente a sus obligaciones.

Según referencias etnográficas (Cancian, 1989), en el caso de Zinacantán, en los mayordomos no podían pagar los gastos de un cargo con dinero en efectivo en

¹²⁵ Palomo (2001b), comenta que “los religiosos y curas encontraron en las cofradías el mecanismo perfecto para el financiamiento de la evangelización, ya que gracias a esta sería posible cubrir con los gastos de las festividades además de otros actos religiosos” (p. 67).

¹²⁶ Con el recurso del préstamo se pone en juego un conjunto de relaciones entre grupos sociales, así se plasma de manera ejemplar lo que Polanyi llamara la inserción social (*social embedment*) de los fenómenos económicos.

la mano, por lo que se esperaba que quedaran endeudados cuando terminaran su cargo. Equivalentemente, los gastos que sumaba este compromiso eran considerados más de 10 veces el ingreso anual de una zinacanteco. En el primer caso, los mayordomos acudían a sus familiares para obtener dinero. El papel de los parientes, especialmente de los hermanos y los hijos, era vital principalmente debido a que esto facilitaría el desempeño de los deberes del ocupante del cargo y a la postre significaría mayor prestigio y honor para la familia.

En este como en otros casos mencionados, los préstamos a los ocupantes de cargos eran otorgados siempre sin intereses y sobre una base de plazo bastante larga, en este mismo renglón cabría la posibilidad de préstamos entre amigos. El dinero que se obtenía por parte de los parientes y amigos también se podía ver como una inversión a largo plazo, ya que si los que prestaban el dinero deseaban contender para un cargo en las próximas elecciones, sabrían que contarían con el dinero suficiente, pues el préstamo que habían hecho les sería devuelto como un intercambio de favores. Así que era posible que pensarán que otorgar el préstamo era una prerrogativa para obtener beneficios en el futuro. Como sucede actualmente en Zinacantán:

[Donde] si se está preparado para ocupar su primer cargo en unos pocos años, o hace ya tiempo que tuvo su primer cargo y tiene posibilidades de ocupar un segundo, es buena perspectiva para el ocupante del cargo que busca un préstamo. (Cancian, 1989, p. 131)

De acuerdo con Mauss como se citó en Narotzky (2004), el análisis de este tipo de transacciones de dones describe tres obligaciones: 1. Dar, 2. Recibir, 3. Devolver. Sin embargo, y a diferencia de otras formas de intercambio, según esta perspectiva la particularidad del don estriba en el hecho de que lo que parece ser un acto de generosidad voluntario, en este caso en particular, el préstamo de los parientes y amigos al mayordomo de una cantidad de dinero sin intereses, en realidad debía ser contemplada en el contexto de constricciones sociales que convertían el acto de dar, y también de recibir y de devolver, en una obligación.

Claro está que el mayordomo entregaba el dinero, pero al mismo tiempo había adquirido una responsabilidad aun mayor, la cual tienen que ver con las normas simétricas que regulan los movimientos de transferencia: dar-recibir y devolver-recibir. Esta simetría se define como reciprocidad o bien como se había comentado, lo que se daba era un intercambio de favores. Puesto que quien entregó el dinero prestado recibiría después la retribución monetaria, pero además tendría un reconocimiento social que sería considerado y puesto en muy alta estima para la comunidad, otorgándole una serie de beneficios sociales.

Así, la reciprocidad se convertía en una normal moral que estructura la entrega y la devolución de ayuda. “Si deseas que otros te ayuden, tú debes ayudarles primero”. En este sentido, en los pueblos de indios de Chiapas se encontró que la ayuda otorgada y recibida por medio del parentesco permitía que se estableciera y consolidara una solidaridad comunitaria que a la postre significaría un intercambio de favores donde ambas partes recibirían beneficios, creando una serie de redes solidarias.

En ese orden de ideas, las cofradías permitieron permear en la vida cotidiana de los pueblos de indios y organizar sus actividades religiosas y festivas, a fin de enriquecer el tejido de solidaridades, lo cual resultaba indispensable para mantener a la población unida. Empero, la obligación de cumplir con la fiesta y de asumir una serie de costos para llevarla a cabo, así como la imposibilidad de tener el dinero en efectivo para cubrir con dichas obligaciones, obligaba a los naturales a un endeudamiento de por vida, lo que generaba, como ya se dijo, una serie de problemas que significaban más pobreza.

De ese modo, se puede ver cómo la fiesta fue un motor que volvió más dinámica la economía local y regional al demandar una serie de productos y al promover las visitas de familiares y amigos de los pueblos vecinos, pero al mismo tiempo, en ocasiones, también fue la causa de un endeudamiento crónico que no permitió que los naturales pudieran utilizar el dinero de tal forma que les redituara beneficios en el corto, mediano y largo plazo. Entender la dinámica económica de la fiesta en un contexto local y regional ayuda a comprender su importancia en los

pueblos de indios, y también de qué manera repercutió en la vida cotidiana de los indios.

En el siguiente capítulo se analiza cómo la rebelión de los Zendales dio lugar al origen, celebración y conmemoración de dos fiestas emblemáticas para Chiapas colonial y que hoy en día tienen un arraigo muy importante tanto en las comunidades indígenas como en San Cristóbal de las Casas. En tanto, siempre contar con el contexto que originó esa rebelión permite obtener elementos de análisis en esta reflexión sobre el arraigo de dichas fiestas.



Figura 11. Hombres observando la fiesta en Tenejapa en honor a San Ildefonso.

Fuente: colección de la autora.

Capítulo 5. Imágenes religiosas marianas en la rebelión de los Zendales; las fiestas de las vírgenes de la Caridad y del Rosario

El propósito de este capítulo es analizar cómo mediante la resistencia de los naturales, aunado al credo de dos devociones marianas, se dio el nacimiento de dos fiestas en el colorido calendario de devociones indígenas y disidencia durante los primeros años del siglo XVIII en el área de los Zendales. Las imágenes han sido utilizadas a través del tiempo como objetos de culto, medios de adoctrinamiento, estímulos para la meditación, bandera en las rebeliones, arma de conquista, instrumentos de conocimiento, herramientas de enseñanza y como medios privilegiados de persuasión (Burke, 2001).

Para la iglesia católica, la imagen desempeñó un papel preponderante en la producción, circulación y transmisión de la experiencia de lo sagrado. Los indios inteligentemente se apropiaron de símbolos católicos y los hicieron propios cargándolos de un significado muy particular. El objetivo de este capítulo es conocer los sucesos que permitieron dar pie a la más importante rebelión en el área de estudio y destacar la relevancia de las imágenes religiosas marianas en este proceso, en dos sentidos. En el primero, como imágenes de culto y adoración, como devociones indígenas; y en el segundo, considerando el papel antagónico de las vírgenes del Rosario y de la Caridad y la instauración de dos de las fiestas religiosas más memorables del área.

A principios del siglo XVIII, tras pasar por una serie de abusos que fueron incomodando a la población indígena, estos decidieron unirse para rebelarse en contra de los españoles, para ello utilizaron la imagen del Rosario y crearon un nuevo culto en la región de Cancuc. Durante cuatro meses, la virgen convocó a poblados vecinos y lograron integrar un ejército que incomodó tanto a las autoridades civiles como a las religiosas. El culto a la virgen de Cancuc, también conocida como del Rosario, nunca fue legitimado por las autoridades, y en cambio, el culto a la virgen de la Caridad, la cual permitió la pacificación de la zona fue inmediatamente legitimado con una de las festividades más importantes tanto en el área de Guatemala como de Chiapas.

Por ello, este capítulo busca destacar cómo a conveniencia de los intereses de las autoridades, se utilizaron las imágenes religiosas y las celebraciones en torno a estas; este es un ejercicio para conocer el poder que se ejerce tanto de índole religioso como político. Así, las festividades atraerían a un buen número de feligreses, al mismo tiempo que de rebeldes, dependiendo del cristal donde se mire. Al tiempo que al utilizar advocaciones marianas, la imagen de la madre protegería a sus hijos y resolvería sus problemas.

Aun cuando este tema ha sido trabajado y estudiado por varios especialistas en el tema a través de diferentes enfoques,¹²⁷ el interés primordial es destacar la vinculación entre el culto a las imágenes marianas y el arraigo de las fiestas tutelares en los pueblos donde se originó el conflicto, así como en ciudad Real, hoy San Cristóbal de las Casas. La pertinencia del enfoque también radica en que el área de los Zendale ha sido conocida y reconocida con un espacio geo-político donde se suscitaron una serie de eventos que permitieron dar lugar a una de las rebeliones más importantes en el área maya, -como ya se mencionó-; sin embargo, la imagen mariana no solo fue portadora de buenas noticias o bien pacificadora de la zona, sino que como se ve más adelante, fue y es la protagonista de dos de las fiestas más emblemáticas de la región derivada de la rebelión en cuestión.

Antecedentes de la rebelión

Entre 1708 y 1712 en la Alcaldía Mayor de Chiapa se presentaron una serie de movimientos rebeldes que se alzaron contra el orden colonial. Si bien, la razón de la sublevación se debió a diversas causas económicas, políticas y religiosas, se precisa ver el hecho histórico con toda su complejidad. Diversos historiadores y

¹²⁷ Uno de los investigadores más destacados en el tema fue De Vos (2012), él propone en su libro, titulado *La guerra de las dos vírgenes*, el protagonismo que estas tuvieron durante la rebelión. Nuestra aportación parte de esta situación, sin embargo, va encaminada a conocer la trascendencia de la rebelión en concordancia con el arraigo de dos de las fiestas más importantes en la región. Considerando que la rebelión fue en 1712, y tres siglos después las fiestas en honor a sendas vírgenes siguen congregando a una cantidad muy importante de fieles en el hoy estado de Chiapas.

antropólogos se han dado a la tarea de estudiar la sublevación de 1712 desde diferentes facetas.

Algunos de los trabajos pioneros sobre este hecho sin precedentes se encuentran los aportes de Pineda (1888) y los de Moscoso (1992), quienes buscaron entretener los relatos a través de dos grupos claramente delimitados, los indios por una parte, y los españoles por la otra; en sus investigaciones destacaron las diferencias e intereses entre los dos grupos antagónicos en cuestión, así como la presencia de diversos adjetivos que utilizaban para referirse tanto a los naturales como a los hispanos, aduciendo que estos eran los verdaderos defensores de la “civilización”, mientras que los otros eran unos sanguinarios. Por otra parte, Klein (1966), en su obra, arguyó que la revuelta tuvo el propósito de erigir una organización política autónoma con características propias, la que denominó “República Tzeltal”. Mientras que Favre (1973), en su libro “Cambio y continuidad entre los mayas de México”, comentó que se trataba del inicio de una crisis del débil sistema colonial.

Por otra parte, otros autores señalaron que la principal causa que originó la Rebelión de 1712 se debió puramente a factores económicos, algunos ejemplos de estos trabajos son los de Martínez (1973). También, en algunos de sus trabajos, Juan Viqueira (2002b) dio ejemplos importantísimos de cómo no solamente factores económicos sino los conflictos entre autoridades civiles y eclesiásticas, por ejemplo, así como la crisis agrícola, la crisis política y las pugnas entre españoles fueron algunas de las causas que originaron la resistencia de los naturales al orden impuesto.

Desde la perspectiva del presente trabajo, la rebelión no puede verse solo desde una arista, un cúmulo de circunstancias debieron haber sucedido para generar el “caldo de cultivo”. Sin lugar a dudas, algunas de las causas se destacan; además de “la desmedida codicia” del obispado de Chiapa (Ximenez, 1999). Un ejemplo de esto se puede ver en la figura de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo, quién aprovechándose de sus visitas pastorales, acaparaba maíz y otros productos para después venderlos al más alto precio, abusando de los

naturales, a quienes los sentenciaba por cualquier delito. El abuso constante y las cargas que los naturales tenían que pagar, y que eran cada vez más pesadas, lo cual hizo posible que el obispo se enriqueciera velozmente. Además de la codicia del alcalde mayor de la provincia, don Martín de Vergara, quien contaba con una ambición desmesurada según el cronista Francisco Ximénez.

Así, la exigencia de las autoridades para que los indios pagaran mayor tributo, en dinero, y ya no en especie, como lo habían hecho anteriormente, el aumento de las limosnas y la crisis agrícola en la región parecen ser razones suficientes para que los indios se levantaran en armas, con el fin de exigir condiciones más equitativas y favorables. Antes esta situación, los indios ya no podían soportar una situación de desigualdad y buscaron una manera eficaz para lograr un cambio favorable (Ximénez, 1999).

En este sentido, los naturales necesitarían una fuente de motivación para lograr alzarse ante el control colonial, y mediante la apropiación de símbolos cristianos pensaron que podían aventurarse y sublevarse. Este levantamiento armado es considerado como unas de las grandes muestras de resistencia en la Alcaldía Mayor de Chiapa, el cual no tuvo precedente alguno durante el dominio colonial.

Otros trabajos como los de Barabas (1989) y Bricker (1979) enfatizaron los aspectos religiosos del movimiento, donde comentaron que si bien los indios rechazaban el control español en sus asuntos religiosos, de ninguna manera renegaban de la religión católica. Así, la rebelión de 1712, según estas autoras, habría sido una expresión de descontento con el monopolio español de la religión católica y como respuesta, el movimiento pretendía tomar completamente el poder no solo eclesiástico sino también el civil. Como primera estrategia, como relató Ximénez, fue posesionarse del control religioso de cada pueblo, para ello se instauraron curas indios en las iglesias y más tarde, desde estos sitios, se organizaría la sublevación.

En esta investigación se pretende enfocar en las tres apariciones marianas que se originaron para dar cauce a dichas rebeliones, en particular se hace referencia a los levantamientos de 1708 en Zinacantán y en 1711 en Santa Marta, donde se

hallaron los antecedentes necesarios para comprender la importancia de los eventos suscitados en Cancuc en 1712. Allí existían ciertas coincidencias y referencias que permiten hablar de una devoción indígena a través de reelaborar elementos de la ortodoxia católica, haciendo una plasticidad con una religiosidad popular original. El interés radica en identificar elementos de coincidencia en las imágenes marianas, para que a partir de estas, se logre comprender cómo ungiéron como estandartes fieles a un movimiento de resistencia. Mientras que el otro ámbito era la aparición de 1712, en Huixtán, de la virgen de La Caridad, que ha sido también llamada la generala, y fuera quien, según diversos testimonios, ayudaría a pacificar la región en conflicto.

De tal modo, se analizan las cuatro apariciones marianas, se hace una discusión sobre sus semejanzas y diferencias, y se elabora un cuadro comparativo que permita ver regularidades y concordancias, con el objetivo de entretejer un argumento que ayude a explicar la religiosidad y devoción indígena y su originalidad, entre dos conceptos claves: la orfandad y la búsqueda de legitimidad. A fin de que sirvan como antecedente para comprender el origen y el arraigo de las fiestas en honor a las vírgenes del Rosario, también conocida como la virgen de Cancuc, y la virgen de La Caridad.

La virgen de Zinacantán

La primera aparición de la virgen tuvo lugar en un paraje en medio de Zinacantán y Chamula, dos poblados tzotziles pertenecientes a la comarca de Las Coronas y muy cercanos a ciudad Real. Se conocen estos hechos gracias al relato que hizo el fraile dominico Joseph Monroy a su superior, fray Gabriel de Artiga. El relato de Monroy como se citó en Ximénez (1999) decía:

Un día como a las dos de la tarde llegaron los naturales del pueblo de Santo Domingo de Zinacantlán, que dista del de Chamula como media legua, asustados y con mucha turbación y me dieron relación que en el camino de dicho pueblo dentro de un palo estaba un varón justo que exhortaba a penitencia y que se reconocía una imagen de la virgen Nuestra

Señora que estaba dentro del mismo palo, la cual despedía rayos de sí, que era bajada del cielo, dando a entender los naturales que venía más de allá a ofrecerles favor y ayuda, y que hablando dicho varón con ellos les decía que avisasen a la iglesia [...]. Fui a registrar el palo, que era un roble cóncavo donde se había metido, cuya concavidad tenía cerrada con una tabla, la cual tenía una pestañuela por la cual recibía de comer de mano de los indios [...]. El concurso de los indios e indias era mucho, los cuales idolatraban en él y le ofrecían algunas cosas comestibles y llevaban braceritos con estoraque, y aunque el dicho no estaba dentro del palo, no obstante daban culto al dicho palo, por cuya razón luego hice cortar y deshacer en trozos el dicho palo. Luego tomé viaje para Chamula, llevándome el dicho con gran concurso de indios [...]. Pasó luego por orden de Su Ilustrísima al convento de San Francisco de ciudad Real, donde estuvo y dio muy pocas señales de virtud, pues dicen le faltaban las principales bases de sujeción y humildad. (p. 223)

Al momento de realizar las investigaciones, fray Monroy encontró una imagen de lienzo pequeña del señor San José que había sido puesta en un agujero en el árbol. Con el propósito de erradicar tal conducta, Monroy mandó cortar el árbol y seccionarlo en pedazos, mientras se ocupaba del destino del ermitaño, quien después de unos días de estar recluido en San Francisco, en ciudad Real, regresó a las afueras de Zinacantán. Año y medio más tarde, por el mes de mayo de 1710, regresó el ermitaño y construyó un oratorio para hacer sus prédicas, de esa forma naturales tanto de Zinacantán como de Chamula eran atraídos al lugar, quienes gustosos ofrecían comida y copal (Ximénez, 1999). En el informe de Joseph Monroy como se citó en Ximénez (1999) se halló la siguiente información que se refiere a la ermita que construyó el ladino ermitaño:

Habiendo sabido que tenía una ermita hecha en el monte fuimos y la hallamos como a cuadra y media del camino y paraje de a donde lo había sacado la primera vez. Sería la dicha ermita como de ocho pasos, repartido en dormitorio y oratorio, con un altar en donde tenía una imagen pequeña de la virgen con candelas, cacao, huevos, tortillas y otras cosas semejantes

que le ofrecían los indios. Con todas conveniencias, estaba la ermita muy adornada y forrada con petates muy aseados [...] habiendo registrado la ermita tratamos de darle fuego y estando para ellos [...] entendía que los indios que nos seguían decían en su lengua que nosotros quemábamos las casas de Dios y que comenzaban a quererse amotinar [...] Sosegámoslos y luego di fuego a la ermita por dentro de las llamas entraban los indios a sacar los petates y demás trastos que habíá dentro. Remitimos el ermitaño de su Ilustrísima a Ciudad Real, quien lo tuvo preso [...] Fue llevado al colegio de la Compañía de Jesús cuyos religiosos convinieron que era hombre iluso y aún algo de endemoniado, por lo cual lo llevaron para la Nueva España, de donde era natural, mas no llegó allí por haber muerto en el pueblo de Ocosocuatla (sic). (p. 263)

Esta aparición, como se pudo ver, se presentó a un ermitaño, ladino, y lo que buscó la virgen fue que se le construyera una ermita para su veneración, la aparición se dio en un lugar lejano, el cual era inaccesible al control colonial.

La virgen de Santa Marta, jurisdicción de Chamula

En el mes de marzo de 1712 apareció nuevamente la virgen, en esta ocasión en el pueblo tzotzil de Santa Marta, perteneciente al partido de Las Coronas. La aparición se presentó a una niña indígena, fray Joseph Monroy calculó que tendría entre 8 y 19 años de edad, sin embargo, gracias a los autos del proceso judicial que se realizaron por este tema, se sabe que la mujer se llamaba Dominica López y que su edad era de 23 años. Esta mujer se encontraba con su esposo, Juan Gómez en el momento en que se dieron las apariciones. Cuando se comenzó a realizar la investigación, lo que se encontró en el altar fue “una pequeña imagen de la virgen, revuelta en un tafetán, que sería de dos cuartas, acabada de fabricar y hechura de los indios de Zinacantán” (De Vos, 2001, p. 26). Siguiendo los hechos, Monroy como se citó en Ximénez (1999) al interrogar a la niña, ella respondió:

Yendo yo para mi milpa, hallé en ella sobre un palo que estaba derribado a esta Señora, la cual habiéndome llamado me preguntó si tenía padre o madre, a que habiendo respondido que no, me dijo que ella era “una pobre llamada María, venida del cielo a ayudar a los indios” y que así fuese a decirlo a mis justicias para que a orilla del pueblo le hiciesen una ermita pequeña en que vivir. (p. 225)

De esa forma, Dominica López explicó a Monroy que la virgen se había aparecido por primera vez seis meses atrás, y que ella había pedido que no se diera parte de este milagro ni a los curas ni a ningún otro español. La virgen explicó que había venido del cielo solo para ayudar a los naturales y que ellos no debían compartir dicha información. Por tal motivo, la imagen se mantenía cubierta. La interlocutora era Dominica, quien explicaba vehementemente lo que la virgen deseaba, ya que ella era la única que tenía esta posibilidad, pues la virgen no hablaba con nadie más. Como gratitud, la virgen ofrecía la gloria eterna además de maíz, frijoles y muchos hijos.¹²⁸

Por este motivo, los indios le pidieron a Monroy que celebrara una misa en honor de la virgen, pero este no pudo hacerlo, argumentando que no tenía el consentimiento del predicador general, Bartholomé Ximénez. Ante la negativa, los naturales se mostraron insistentes y renuentes, así que el alcalde mayor tuvo que intervenir, quien envió un documento para que los alcaldes de Santa Marta acompañaran a Dominica López y a la imagen de la virgen a Ciudad Real (Ximénez, 1999).

En el camino a Ciudad Real, la imagen visitó Chamula, donde recibió múltiples ofrendas y después fue escoltada por más de 2000 indios que participaron activamente en su devoción, luego la imagen fue depositada en el convento de Santo Domingo. Al día siguiente, algo inusitado pasó, la imagen había sido

¹²⁸ Archivo General de Indias [AGI]. (1713b). Carta de Toribio de Cossío, capitán general de Guatemala, a la Corona, sobre el castigo que infligió a las cabezas de la rebelión en Chiapa del 29 de julio de 1713. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, leg. 293, folios 2-3.

sustraída y los naturales, enojados, pidieron que se la regresaran, Monroy negó tal petición y tanto Dominica López como su esposo fueron enviados a la cárcel. Allí, las autoridades trataron a toda costa de ligar el culto a la virgen con las antiguas prácticas idolátricas, al respecto, las autoridades argumentaron que la virgen había intervenido en la cura de enfermedad, para ligarla con el *nahualismo*; no obstante, no encontraron testimonios que sustentaron lo anterior.¹²⁹ Dominica explicó que las ceremonias que se habían realizado en honor a la virgen eran exactamente los mismos ritos y la misma solemnidad que se realizaban a la patrona del pueblo. Mientras se hacía el proceso a Dominica López y a Juan Gómez, la virgen tuvo una nueva aparición, pero esta vez fue en el pueblo de Cancuc.

La virgen de Cancuc

La virgen se le apareció a una joven indígena llamada María de la Candelaria en un paraje cercano al pueblo de Cancuc. En este caso, le tocó al fray Simón de Lara realizar la investigación correspondiente. De inmediato interrogó a María de la Candelaria y la forzó a confesar en público que el milagro que había declarado era falso. Después de azotar a su padre, Agustín López, el fraile dio un sermón en el que argumentaba que el milagro era obra del demonio.¹³⁰

Sin embargo, los indios no creyeron palabra alguna de lo argumentado por fray Simón, y en su lugar se dieron a la tarea de construir una ermita en honor a la virgen, tampoco se preocuparon por el rechazo de las autoridades para legitimar el milagro. En su lugar, solicitaron ayuda al obispo, y la respuesta fue el

¹²⁹ Archivo General de Indias [AGI]. (1713b). Carta de Toribio de Cossío, capitán general de Guatemala, a la Corona, sobre el castigo que infligió a las cabezas de la rebelión en Chiapa del 29 de julio de 1713. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, leg. 293, folio 5.

¹³⁰ Archivo General de Indias [AGI]. (1713b). Carta de Toribio de Cossío, capitán general de Guatemala, a la Corona, sobre el castigo que infligió a las cabezas de la rebelión en Chiapa del 29 de julio de 1713. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, leg. 295, folios 129-147.

encarcelamiento de las personas que se habían dirigido a Ciudad Real para pedir dicha licencia.¹³¹

Según el padre de María de la Candelaria, quienes urdieron el plan fueron: Gabriel Sánchez, quien fue el primero en concebir y proponer la idea de una aparición, él tenía reuniones clandestinas en casa de María de la Candelaria, en compañía de Gerónimo Saraos, fiscal y escribano de Bachajón, este había sido desterrado de su pueblo por las justicias y el cura, los otros del grupo que habrían orquestado la aparición eran Sebastián García y Miguel Gómez, estos últimos habían sido regidores años atrás y eran personas de mucha autoridad en el pueblo. En principio, la idea era muy simple:

Organizar el culto, para que, por medio del dinero de las limosnas remediara su pobreza, así como repartir los beneficios con los miembros del grupo. Sin embargo, después les vino la idea de mejor, organizar una sublevación con el fin de matar a los españoles, así ellos quedarían libres y serían dueños de las tierras. El propósito de la idea era deshacerse de las cargas que habían impuesto los españoles y erigir un nuevo orden con una ley nueva.¹³²

De acuerdo las declaraciones de María de la Candelaria, la virgen le había pedido que se erigiera una ermita y que se pusiera una cruz en el lugar donde había tenido efecto la aparición. Al cabo de pocos meses, María empezó a predicar por todo el pueblo que la virgen se le aparecería, el doctrinero consideró que se trataba de una mentira, pero los naturales lo corrieron de Cancuc, y así comenzó la rebelión más importante de todos los tiempos en el área de los Zendales.

Por su parte, Gerónimo de Saraos comenzó a despachar convocatorias a los pueblos, donde les ordenaba para que trajesen las varas de justicias y las cruces,

¹³¹ Archivo General de Indias [AGI]. (1713b). Carta de Toribio de Cossío, capitán general de Guatemala, a la Corona, sobre el castigo que infligió a las cabezas de la rebelión en Chiapa del 29 de julio de 1713. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, leg. 295, folios 129-147.

¹³² Archivo General de Indias [AGI]. (1716). Audiencia de Guatemala, Extracto de una carta dirigida por el franciscano fray Jacobo Álvarez a don Toribio de Cossío, presidente de la Audiencia de Guatemala, Palenque del 8 de marzo de 1716. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, legajo 296, folio 4.

ornamentos y demás alhajas de sus iglesias, también les pedía que no obedeciesen a nadie, porque “ya no había Dios sin rey”.¹³³ Esta, al menos, parece ser la versión más verosímil de cómo inició el culto de la virgen de Cancún, la virgen del Rosario.

Además, esto podría ser considerado como una declaración de guerra contra el propio régimen colonial, así se requería la participación de los pueblos de indios de la provincia. Al respecto de las convocatorias, Ximénez (1999) comentó:

Jesús, María y José. –Señores alcaldes de tal Pueblo-. Yo la virgen que ha bajo á este Mundo pecado os llamo en nombre de nuestra Señora del Rosario y os mando que vengáis á este Pueblo de Cancuc y os traigáis toda la plata de tus Yglesias y los ornamentos y campanas, con todas las Cajas y tambores y todos los libros y dineros de Cofradías porque ya no hay Dios, ni Rey; y así venid todos cuanto antes, porque sino sereis castigados pues no venir á mi llamado y á Dios Ciudad Real de Cancuc. La virgen Santísima María de la Cruz (sic). (p. 271)

De tal manera, varios pueblos se unieron a la convocatoria, los primeros fueron Bachajón, así como los de la provincia de los Zendale, a excepción de Tenango, Yajalón, Chilón y Ocosingo. También se unieron los pueblos de La Coronas y Chinampas, así como varios otros de la Guardanía de Huitiupan. De esa forma, poco a poco, los indios en diferentes momentos y dependiendo del cargo a ocupar, fueron nombrados curas o vicarios generales. Los nuevos clérigos indígenas realizaban las mismas tareas religiosas que los curas españoles que previamente habían sido expulsados de sus comunidades, como celebrar misa, predicar sermones y administrar los sacramentos tradicionales. Al mismo tiempo que aprovechaban para exhortar al pueblo a creer fielmente en la virgen y en el milagro. “Hubo una continuidad en el uso de símbolos y en la forma en la que se realizaban los cultos, ahora la Iglesia la encabezaba la virgen y el paraíso y el

¹³³ Archivo General de Indias [AGI]. (1716). Audiencia de Guatemala, Extracto de una carta dirigida por el franciscano fray Jacobo Álvarez a don Toribio de Cossío, presidente de la Audiencia de Guatemala, Palenque del 8 de marzo de 1716. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, legajo 296, folio 4.

sacerdocio estaban abiertos únicamente para los indios” (Klein, 1966, p. 163). Paulatinamente se fue estableciendo una nueva red jerárquica de poderes en la región que ellos controlaban. La inspiración principal radicaba en utilizar el modelo español y a partir de este dar respuesta a una situación única. ¿Acaso los rebeldes se habrán inspirado de las apariciones de la virgen de Guadalupe en el Centro de México y retomaron la idea para su beneficio? Viqueira (2007b) en su trabajo “Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde”, afirmó que para el año 1710, el obispo de Chiapas había donado al hospital de Ciudad Real:

[Un] lienzo pintura de Nuestra Señora de Guadalupe Mexicana de dos varas y media de largo con cuatro escudos en los cuatro extremos en que están pintadas cuatro apariciones de la señora y de arriba abajo en los lados escritos motes y atributos de Nuestra Señora. (p. 91)

Lo cual inspiraría para determinar una nueva serie de cargos que servirían, incluso, para crear una Audiencia y elegir un rey indio, y de esta manera, lo único que buscaba era invertir los roles sociales de indios y españoles(Viqueira, 2007b). Por ello, resulta pertinente hacer énfasis en algunas de las acciones llevadas a cabo, alrededor de la virgen de Cancuc durante los primeros intentos para rendirle tributo. “Tenían continuamente música y estaban cantando a la virgen, todos los días se rezaba el rosario y alabado después de sus misas” (Ximénez, 1999, p. 271). Pero un aspecto muy importante a resolver era el relativo al dinero que se obtenía por concepto de limosnas, ¿a dónde iba a parar?

En esta ermita se recibían las limosnas y se entregaban por cuenta y razón a los mayordomos; parte de ella quedaban en la ermita, que era el erario que decían de la virgen y parte se les entregaba a los mayordomos; por memoria que quedaban también en la ermita. El dinero y plata labrada que cogieron en los robos de los españoles e indios ricos de Cimohobel, que saquearon todo y de los padres, entraba también en este depósito. Esta plata servía para pagar a los soldados que llamaban de la virgen, cuando iban a pelear con los españoles. (Ximénez, 1999, p. 271)

Haciendo a un lado lo anterior, lo que interesa destacar es el hecho que marcó un detonante en el caso de Cancuc, y es cuando los rebeldes tomaron a la india María Candelaria y la llevaron a la iglesia del pueblo y quitaron del altar mayor la imagen de la virgen del Patrocinio, y en su lugar, pusieron a la propia María Candelaria con un bebé en brazos, ella se encontraba con un hábito dominico, desde entonces fue reconocida como la virgen de Cancuc, quien se habría comprometido a redimir a los rebeldes.¹³⁴

En este sentido, se hizo una sustitución de imágenes entre la virgen del Patrocino y la imagen de María Candelaria, quien a partir de entonces se caracterizaría por hacer milagros y por proteger a los indios antes el dominio español. En 1712, los indios sublevados llegaron a controlar la tercera parte de los pueblos de la alcaldía mayor de Chiapa, con este éxito.¹³⁵ La virgen de Cancuc se empezó a configurar como la imagen perfecta de protección a los naturales quienes sufrían de múltiples atropellos. En el año 1727 también hubo un intento por reactivar diversos alzamientos en contra de los españoles y fue la virgen de Cancuc la que encabezó estos momentos insurgentes.

Luego, para el año 1742, en diferentes partes de la alcaldía mayor de Chiapa, se empezaron a divulgar imágenes grabadas con tinta de la virgen de Cancuc, lo que permitió que el culto comenzara a propagarse y a hacerse más popular (Esponda, 1985).

¹³⁴ La virgen del Patrocinio o El patrocinio de María Santísima, es una advocación mariana que surgió de una concesión otorgada por el Papa Alejandro VII en 1656 a la Iglesia de España, por la que se podía celebrar una festividad mariana en el 11 de noviembre y que luego se cambió al 16 del mismo mes cuando Benedicto XIII la extendió a toda la Cristiandad. Esta fiesta busca exaltar la protección de la virgen María a sus devotos. En el caso particular de Chiapas, esta advocación fue introducida por los dominicos para protección de los indios. (Quezada, 1982, p. 306)

¹³⁵ Con relación al número de hombres que integraron el ejército de la virgen, algunos dicen que fueron 3,000 mientras que otros hablan de 15,000 rebeldes. AGI, Audiencia de Guatemala, legajo 294, carta 65, 4 folios. Parecer del fiscal del Consejo de Indias sobre la gravedad de la sublevación anotado en el margen de una carta enviado al virrey de la Nueva España, desde México, el 15 de diciembre de 1712, Madrid, 30 de mayo de 1713.

En una leyenda recogida por Francis (1960) en su libro *Habla y literatura popular en la antigua capital chiapaneca*, p. 55-57, comenta que treinta y dos pueblos tzeltales bullían en un ejército que se calculaba de diez a quince mil hombres, cuyas armas improvisadas cobraban el vigor de sus pasiones. Al aparecer, su lema era: "el mejor blanco es el blanco muerto".

La virgen de la Caridad

Después de continuas luchas y enfrentamientos entre los rebeldes y los soldados del Alcalde Mayor, poco a poco y súbitamente, el 26 de agosto de 1712, en Huixtán, los impredecibles tzeltales decidieron alejarse definitivamente de la lucha. Quizás en ese momento se dieron cuenta de que sería imposible llegar a Ciudad Real y que el fracaso era inminente. Independientemente de cuál fuera la situación, surgen las siguientes preguntas: ¿A qué se debió tan repentina despedida?, ¿acaso el movimiento insurgente no era tan sólido y firme como para continuar la lucha hasta lograr no solo el nombramiento de capitanes y vicarios a fin de tener mayor control sobre la administración militar y religiosa, sino librarse auténticamente del yugo colonial?, ¿cuáles fueron las causas que desanimaron a más de 3,000 indios rebeldes y se dejaron derrotar? (Moscoso, 1992).

Para dar respuesta a estas preguntas, los vencidos declararon que su derrota no tenía nada que ver con las fuerzas del gobierno, sino con la aparición de una virgen en lo alto de una torre de Huixtán, la virgen de la Caridad, quien lanzaba desde lo alto balas y flechas que les herían pero que no los mataban (Moscoso, 1992). ¿Habría sido esta la señal inequívoca que los rebeldes recibieron para culminar dramáticamente su participación en este alzamiento? Poco a poco, el rumor de la aparición de la virgen se fue intensificando y a diferencia de las apariciones de la virgen del Rosario en Cancuc y la virgen de la Soledad en Zinacantán, la devoción a la virgen de la Caridad¹³⁶ tuvo respaldo y benevolencia entre los indios. Según otros testimonios orales, se comentó:

[Que] los indios declararon que no habían sido derrotados por los bandos como podría suponerse, sino por una “señora que estaba parada en la torre de la iglesia, de cuyo traje partían rayos y flechas con dirección al ejército indígena. Dicha señora fue identificada como la virgen de La Caridad, que

¹³⁶ La virgen de la Caridad ha sido considerada desde el siglo XVI como protectora de ciudad Real, hoy San Cristóbal de las Casas, y la devoción se ha intensificado a través de los años. En este sentido, el pueblo creyente acude a su patrocinio en casos de incertidumbre. (Moscoso, 1992, pp. 29-30)

en aquella época se veneraba en la iglesia de San Nicolás que se encuentra contigua a la catedral de San Cristóbal". (Francis, 1960, pp. 55-57)

Teniendo en cuenta la tradición oral, mestizos y españoles habían realizado rezos a la virgen para pedir por su triunfo y conseguir de esta manera la pacificación de la provincia rebelde. Un ejemplo de esta situación se halla en el siguiente auto con fecha del 6 de noviembre de 1716, documento que fue firmado por el señor obispo don Jacinto de Olivera Pardo.

Y después el señor Arcediano de esta Catedral, licenciado don Juan de Santander, representó al dicho ilustre señor Marquez de Torre Campo, que dicho beneficio y victoria se debió a María Santísima había sido invocándola especialmente en una milagrosa imagen, que con el título de La Caridad a más de cien años se venera en esta ciudad en iglesia propia y con tales beneficios de su piadosísima mano, que en todas las públicas necesidades y particulares, ocurren todos sus habitantes a su especialísimo patrocinio, y en cuyo reconocimiento el dicho Venerable señor Dean y Cabildo, el dicho año de doce luego que se declararon los dichos indios rebeldes, antes de que se llegase con ellos a las manos el trabajo procesionalmente a su Catedral, y colocándola en el Altar Mayor le celebró solemnes novenarios de misas cantadas, implorándola contra los rebeldes, y en cuyo tercero cuarto día fue la prodigiosa batalla en el pueblo de Huixtán, antes de que llegase auxilio alguno de Guatemala. (Moscoso, 1992, p. 30)

Este documento fue el primero donde se hizo referencia a la ayuda de la virgen de la Caridad para pacificar a los rebeldes en 1712, aquí se puede evidenciar cómo se mencionó la acertada respuesta que dio la virgen ante la necesidad de detener a los rebeldes y de cómo en poco tiempo, esas solicitudes fueron escuchadas. Igualmente, se observó otro documento donde el propio monarca español enfatizó la importancia de la virgen de la Caridad, así como de las fiestas que tendrían

lugar tanto en Guatemala como en la Alcaldía Mayor de Chiapa.¹³⁷ Un documento que mandó el Rey de España a don Toribio de Cosío, quien era entonces gobernador de Guatemala.¹³⁸

En carta de tres de febrero del año próximo pasado de mil setecientos y catorce, hacéis expresión particular de que en el día veinte y uno de noviembre del año de mil setecientos y doce, que fue el de la presentación de Nuestra Señora consiguieron mis armas la primer función en reducción y sosiego de los treinta y dos pueblos de indios sublevados en la provincia de los Zendaes, que fortificados en el de Cancuc, donde tuvo origen el alboroto... y decíase que la consecución de esta empresa que fue indispensable para que los demás pueblos desengañados de su error conocido se restituían a la debida obediencia y santo temor de Dios se atribuyó justamente a su soberano amparo y auxilio de su Santísima Madre, en el señalado día, por lo cual y para la memoria y recuerdo de este beneficio proponéis que en nacimiento de gracia se celebre anualmente en la Catedral de esta ciudad de Guatemala y en la ciudad Real de Chiapa una misa con fiesta solemne..... Y habiéndose visto en mi consejo de las Indias y consultándome sobre ello, atendiendo a mi ardiente veneración a lo justísimo de la súplica he venido en condescender de ella en cuya consecuencia os mando que en virtud de este despacho déis las órdenes convenientes para que a expensas de mi Real Hacienda hasta en cantidad precisa y no más, se establezca en el referido días de la Presentación de Nuestra Señora, la celebración anual de una misa solemne en ambas iglesias Catedrales...fecha en Buen Retiro a veinte y cuatro de febrero de mil setecientos y quince. Yo el Rey.¹³⁹

¹³⁷ Por cierto, que se decretó que la fiesta fuera celebrada cada año el 21 de noviembre, día de la Presentación de la virgen y aniversario de la toma de Cancuc.

¹³⁸ Durante la rebelión de 1712, Toribio de Cosío recibió una serie de denuncias con relación al indebido cobro de tributo, ante lo cual fue absuelto. Después de ser gobernador de Guatemala, en 1720 el Consejo de Indias lo manó a filipinas para ocupar el mismo puesto. AGI, Indiferente, legajo 140.

¹³⁹ Archivo General de Indias [AGI]. (1713b). Carta de Toribio de Cossío, capitán general de Guatemala, a la Corona, sobre el castigo que infligió a las cabezas de la rebelión en Chiapa del 29 de julio de 1713. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala, legajo 293.

De tal forma, en 1715, en el tercer aniversario de la pacificación de la región, el fray Francisco Ximénez quien ha sido la referencia para la comprensión de estos hecho, gracias a su libro “Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores”, incorporó el discurso, el cual tuvo como principal tinte glorificar la victoria, desde el punto de vista de las autoridades religiosas, y de esta manera dio cuenta de cómo el cristianismo ganaba terreno versus el paganismo y las prácticas idolátricas. Al respecto, se toman las palabras de André Saint-Lu, quien elocuentemente explicó el discurso:

El tema central, enunciando al principio y varias veces repetido, está sacado del Evangelio de San Lucas. “*Beatus venter qui te porfavit*” (“Bienaventurado el vientre que en ti te tuvo y los pechos que te amamantaron”), pues el sermón quiere ser ante todo una glorificación de la virgen, profanada en Cancuc por las fuerzas del mal, pero cuyo “patrocinio y amparo” permitió justamente que las fuerzas del bien acabasen por triunfar, como lo prueba la fecha de la victoria, el 21 de noviembre, día de la Presentación de María en el templo: “muy justo es que volviendo María Santísima por su honor y el de su Santísimo Hijo, los castigue en el día de su presentación santísima, arruinando aquí dragón infernal. (Saint-Lu A. , 1986, p. 29)

Como puede verse, el sermón es muy rico en imágenes y en referencia al exitoso triunfo de las tropas españolas, pero lo que más llama la atención es cómo Ximénez (1999) ensalzó a la virgen y a todo lo que esta representaba, como madre, como protectora, como pacificadores. Para no perder su fuerza y su actitud crítica, también puso en tela de juicio las causas que orillaron a tal rebelión y agregó: “Quien propiamente le dio aquesta América a Vuestra Alteza fueron los ministros evangélicos, porque aunque los sojuzgaron las armas, no fue otra cosa que aterrorizarlos, espantarlos y ahuyentarlos a los montes” (Ximénez, 1999, p. 74). Al final, dio gracias porque vencieron a los rebeldes, pero también agradeció porque existió esta oportunidad, porque permitió que los vencedores enmendaran su camino a favor de los vencidos.

Por otro lado, algunas de las características de la virgen de la Caridad, que como se vio en líneas arriba se honró con una fiesta el día de su presentación, ella porta una banda colocada en el hombro izquierdo al costado derecho, esta banda se encuentra hermosamente bordada y tiene insignias de su grado. En la mano derecha tiene un bastón de generala, mientras que en la otra mano alza al Niño Dios hasta la altura del pecho. El pequeño Niño Dios también tiene un bastón de mando en la mano derecha, mientras que en la izquierda tiene una pulserita de “ámbar” para evitar el mal de ojo (Moscoso, 1992).

Haciendo énfasis en la celebración de la fiesta que se derivó de estos hechos en alusión a la virgen de La Caridad, es pertinente destacar cuándo y cómo Felipe V ordenó que de su tesoro “en cantidad precisa y no más”, se celebrara cada año la fiesta de la virgen de La Caridad como homenaje a la acción que había tenido “en contra de los indios y a favor de la creencia cristiana”.

En atención a todo lo ocurrido, las autoridades locales emprendieron la construcción del templo que hoy se conoce con el nombre de La Caridad y está ubicado en terrenos que pertenecieron a los monjes dominicos, los cuales después de haber sesionado, donaron dicho terreno para construcción de la iglesia, situada hoy al lado de la de Santo Domingo. Las características que definen a la virgen de la Caridad son la banda de la generala, y en las fiestas en su honor se le ve portando en la diestra el bastón de mariscal. A continuación se transcribe la leyenda que corre de boca en boca entre los sancristobalenses en honor a la virgen de La Caridad:

La imagen de la virgen de la Caridad ha sido desde el tiempo de su consagración, respetada y temida por los indios de todos los contornos, pues no sólo una ocasión se hizo ver de ellos. Según las consejas populares, cuando algún descontento fermenta allá en los parajes de las montañas, la virgen de la Caridad se aparece como celoso centinela de la ciudad, cuidando los múltiples caminos por los que suelen bajar los indios, que al verla huyen despavoridos.

[...] Dicen que cierta vez su imagen llegó a verse en la espesura de la noche, caminar por entre los lejanos poblados indígenas, agitados quizás por un mal pensamiento. Despuntada el día cuando al sacerdote le fue notificado el suceso por alguno de aquellos amedrentados testigos, y cuál sería su sorpresa al comprobar que las orillas de las sacras vestiduras estaban húmedas por el barro del camino y salpicadas por el mismo polvo amarillento que día con día oscurece y curte la piel de los chamulas. (Francis, 1960, pp. 55-57)

Coincidencias y diferencias en las apariciones

Las apariciones se dieron en un periodo corto de tiempo, entre 1708 y 1712. Los poblados en los que se presentaron los milagros son: Zinacantán, Santa Marta, Cancuc y Huixtán, estos pueblos se localizan relativamente cerca de ciudad Real, lugar estratégico dada la representatividad de los poderes tanto civiles como eclesiásticos que se encontraban en dicha zona. Dos de los milagros, el de santa Marta y el de Cancuc fueron apariciones que se hicieron a mujeres indias. Aun en el caso del ermitaño ladino de Zinacantán, todo el culto involucraba a la población indígena por extensión. Sobre ello, la respuesta de las autoridades eclesiásticas fue desacreditar terminantemente tales cultos. Lo interesante pero no resuelto de este fenómeno es por qué en algunos casos los nuevos cultos fueron incorporados a la liturgia oficial o bien las apariciones que se denominaron como “falsas” y fueron duramente reprimidas.

En el primer caso se estaría hablando de la virgen de la Caridad, quien es reconocida, incluso como la patrona de San Cristóbal de las Casas, antes Ciudad Real. Mientras que en el segundo caso, el de la virgen del Rosario de Cancuc y en Santa Marta, las cuales nunca recibieron el reconocimiento oficial de la ortodoxia católica. Seguramente habrá quienes argumenten que es muy clara la distinción, ya que las autoridades van a reprimir aquellos cultos que representan una amenaza a la hegemonía, pero aquellas veneraciones que promuevan y ayuden a

mantener el control colonial serían ampliamente aceptadas. Situación que aparenta ser muy sencilla, pero al mismo tiempo también muy compleja.

Ahora, en el caso de los tres escenarios que involucran apariciones en Zinacantán, con la virgen de la Soledad y en Santa Marta, jurisdicción de Chamula y Cancuc con la virgen del Rosario, los indios buscaban vehementemente el reconocimiento del culto ante la autoridad eclesiásticas, pero esta en lugar de reconocerlo, lo rechaza y persigue a los promotores, argumentando que son reminiscencias de prácticas idolátricas. Esta fue, seguramente, una constante no solo en la Alcaldía Mayor de Chiapa, sino también en otros lugares de la Nueva España, donde las autoridades religiosas se desesperaban al comprobar que los indios, recién convertidos al cristianismo, aun cuando habían pasado dos siglos de su evangelización, mostraban una propensión a interpretar las imágenes cristianas conforme a sus propias tradiciones.

Todo esto, lo único que logró fue que la población indígena no se sintiera cómoda con el sistema; y la imagen de la virgen permitía desahogar todos esos sentimientos de incompreensión, así que los naturales buscaban un refugio en lo sagrado. En todos los casos, la virgen ofrecía mejores condiciones de vida para los naturales, además de reducir, entre otras cosas, la engorrosa carga tributaria, y de garantizar las condiciones para que estos recuperaran el total control de los ritos y el culto religioso. Esto último permite que los cultos vayan creciendo en popularidad y que pronto más y más personas conozcan a las vírgenes y sus virtudes.

Aun cuando se puede ver que las autoridades eclesiásticas trataron de frenar estos tres cultos, a través de diversas maniobras como el encarcelamiento, el desprestigio o incluso la muerte de los instigadores, estos cultos subsistieron y por el contrario, en lugar de extinguirse, se fueron robusteciéndose gracias a la necesidad de expresión de su religiosidad popular, bajo sus propias formas y colores. Ver tabla en este texto.

Mientras que cuando se habla de la virgen de la Caridad, la situación es un poco diferente, dado que esta se apareció, según los relatos en una torre de

Huixtán, cuando los rebeldes estaban prontos a llegar a ciudad Real. Súbitamente, como ya se comentó, estos dejaron de pelear argumentando que gracias a la aparición de la virgen, ellos habían decididos retirarse de la contienda. Esta virgen, conocida también con el nombre de “La Generala”, no es solo la patrona de San Cristóbal de las Casas, sino que su culto se extiende no solo a ladinos sino que también incluye a indios y españoles.

La orfandad

Es la condición que sufre el niño al tener a sus padres ausente o muertos. En algunas especies de animales, donde normalmente el padre abandona a la madre, los críos son huérfanos cuando la madre fallece, independientemente de la condición del padre. Esta situación es relevante en este análisis, puesto que en el momento en que se dio el proceso de conquista y colonización, los naturales vivieron una transformación total en su entorno, así su realidad política, económica, social se ve trastocada. Además, vivieron una “orfandad”. Dentro de este largo proceso, las deidades prehispánicas, poco a poco se fueron revistiendo de formas nuevas y la liturgia católica va permeando la vida de los indios en más de un sentido.

Sin embargo, el sentimiento de orfandad, de la ausencia de un rumbo, de un referente, de una madre, se ve equilibrado con la imagen de la virgen María y de sus diferentes advocaciones. Así, la virgen madre es la representación de la fuerza femenina creadora. ¿La virgen fue acaso la respuesta de la “imaginación” a la situación de orfandad en que dejó a los indios la conquista? Sin lugar a dudas, el culto a la virgen, en los casos que se revisaron, permitió dar una esperanza a una situación de dominio colonial. En este sentido, la virgen permitió desarrollar:

- Una identidad colectiva a través de su culto y veneración, congregando a indios de diferentes áreas.
- Un sentimiento de cohesión grupal, en el caso que toca estudiar, no importando de dónde eran los naturales, ya sea tzotziles, tzeltales o ch’oles, todos se integraron para perseguir un mismo objetivo; la resistencia.

- Una esperanza de un futuro mejor que tendría mejores condiciones de vida en todos los aspectos posibles; económicos, políticos, sociales y religiosos.

Además, la virgen es femenina, natural, afectiva, sensitiva, receptiva y religiosa. Mediante sus diferentes interlocutores, la virgen envió un mensaje donde dejó ver su comprensión y su sensibilidad ante la difícil situación que viven los naturales y promete mejorar dichas condiciones.

En este sentido de orfandad, se encuentra el indígena que se siente abandonado, traicionado, victimizado, descuidado, decepcionado, dolorido y muy solo, ante un orden colonial inequitativo, abusivo e injusto. Por eso, la imagen de la virgen es tan elocuente al dar un mensaje de unidad, de transformación, de liberación, de gratitud y de renacimiento. El sentimiento generalizado en el área era de descontento y toda esta desilusión y enojo, finalmente pudo tener un cauce, gracias a la presencia de las imágenes marianas, las cuales, en diferentes lugares y momento, permiten que los indios tengan un respiro ante la opresión. ¿Acaso lo que se busca no es un nuevo comienzo?, ¿una nueva forma de organización tanto civil como religiosa? Este proceso se puede lograr gracias a la virgen, que es un contenedor potente en donde se da la transformación. Esta rebelión permitió, entonces, gracias a la veneración de las imágenes marianas, que los naturales se atrevieran a realizar una transformación y hacer frente a sus realidades dolorosas como agentes de cambio.

Búsqueda de legitimidad

En un proceso de conquista y colonización, por supuesto que no se puede hablar de legitimidad, es decir, la autoridad que ejerce el poder no tiene, de ninguna manera, el reconocimiento consensuado de los participantes, al menos no del grupo dominado, en este caso: los indios.¹⁴⁰ Lo que se da es una relación hegemónica. Así, dentro de las relaciones de poder dominante y subalterno, en tanto es más grande la brecha de desigualdad y cuanto más arbitrariamente se

¹⁴⁰ Algunos grupos aceptaron abiertamente el sistema colonial sin presentar aparente resistencia.

ejerza ese poder, el discurso que promuevan los dominados tendrá un carácter estereotipado y ritualista (Scott, 2000).

En otras palabras, entre más amenazante sea el poder, más gruesa será la máscara que utilicen los dominados para jugar el juego que desea el dominador. En este caso, al recurrir a “falsos milagros” y apariciones marianas para mantener viva una religiosidad original, los naturales mostraron que habían utilizado sistemáticamente la misma “máscara” –a la virgen ante el juego de poder; así, tarde o temprano se darían cuenta de que sus rostros habían terminado de identificarse con ella. Por eso es que ante las aspiraciones marianas, se duda sobre estas y el poder eclesiástico no las legitima. Mientras que los indios habían copiado tan bien toda la “forma”, pero en el “fondo” estos cultos están cubiertos por expresiones de una religiosidad popular muy particular que sigue arraigada en los corazones de los naturales.

En este cauce, las apariciones marianas permiten buscar una legitimidad en cuanto a lograr espacios de autonomía política, económica, pero sobre todo religiosa. Además, la celebración de la fiesta fue el marco idóneo para ello, dado que la virgen es quien ofrecía mejores condiciones para los naturales, por ejemplo, promovía que se rebajara el tributo y también que se nombraran y ordenaran nuevos curas y vicarios generales, con el fin de que fueran los indios y no los españoles, los que ostentaran los cargos más importantes dentro de la iglesia, pero una iglesia nativa, donde su legitimidad estaba garantizada, al contar con una mayoría indígena. Igualmente, la virgen es promotora, interlocutora y gestora de esta legitimidad, ya que posibilitó convocar, entusiasmar y organizar a un grupo muy nutrido de indios para alzarse contra el dominio colonial.

De ese modo, fue una virgen, la del Rosario de Cancuc, la que dio origen a la rebelión más importante de toda el área en tiempos coloniales, y fue otra virgen, la de La Caridad, la que ayudó a pacificar a los rebeldes. Ante esta dicotomía se está frente a un doble mensaje. Si bien, las autoridades eclesiásticas estarían interesadas en sofocar cualquier culto que no se ajustara a sus cánones, especialmente cuando la población indígena participara en espacios desatendidos

y fuera de su control, ellos no estarían interesados en legitimar estas expresiones de religiosidad.

Por el otro lado, estarían encantados por legitimar cultos que favorecieran sus propios intereses. Por supuesto, este no es el caso de la virgen de Cancuc, ya que no importando cuál fuera su intención, el culto perduró y se arraigó en la comunidad, aun con más fuerza después de los años. Los indios de la región y de los pueblos vecinos se habían sentido protegidos y cobijados por el manto de la virgen, quien les había quitado la orfandad y después del proceso de conquista y colonización se quedaron en un limbo o en una condición ambigua ante la imposición de aceptar un nuevo credo y despojarse, al menos solo en apariencia, de sus propias creencias. El aceptar nuevos cultos, incluso de origen hispano, permitiría a los indios evitar esa orfandad y buscar su propia legitimidad, no solo en términos políticos, sino también económicos y religiosos.

Por su parte, la virgen de La Caridad permitiría, como ya se dijo, ayudar en la pacificación de la región, pero también su culto traería la oportunidad de reunir en un mismo espacio a indios, ladinos, mulatos y españoles; sin distinción alguna. De esa forma, se puede ver cómo las imágenes marianas: la virgen del Rosario y la virgen de La Caridad, jugaron papeles protagónicos en esta Rebelión de 1712, y que cada grupo, tanto el dominante como el subalterno, reinterpretó el profundo significado y simbolismo de la virgen a su conveniencia e interés, traducido años después en las fiestas en honor a las imágenes marianas. La virgen, en sus dos advocaciones, fungió como mediadora, rebelde, pacificadora, pero ante todo como madre, a esa orfandad que vivían los indios de la Alcaldía Mayor de Chiapa, en un momento donde las condiciones de vida eran por demás insoportables y buscaban una legitimidad para sobrellevar las difíciles cargas coloniales.



Figura 12. Hombre de espaldas observando la fiesta en Tenejapa.

Fuente: colección de la autora

Consideraciones finales

La continuidad de largo aliento de las fiestas religiosas en honor al santo patrono permiten comprender las formas expresivas que emergían al interior de los pueblos durante los años de control colonial. Estas fueron “regiones de refugio” donde los naturales pudieron expresarse construyendo y asimilando los elementos aportados por la ortodoxia católica y refuncionalizándolos, con el propósito de configurar y mantener una suerte de “núcleo duro” festivo avanzado el tiempo.

De tal manera, condiciones históricas puntuales sirvieron de cobijo a esta caracterización y permanencia. Los naturales inmersos en un nuevo mundo de formas para expresar su propia gentilidad fueron capaces de recrearse y adaptarse de formas creativas al contacto durante el dominio colonial, sin tener que enfrentar frente a frente a las autoridades civiles o eclesiásticas.

Cabe agregar que el proceso de adaptación fue lento pero dinámico, la fiesta fue convirtiéndose en un espacio de recreación y apropiación de elementos propios y extraños para crear una amalgama de condiciones propicias para el intercambio de bienes y productos, convivencia entre indios de pueblos vecinos y crear una economía local y regional. Conocer la vida cotidiana de los pueblos de indios a través de las fiestas religiosas en honor a su santo patrono ayuda a comprender los resortes de cómo los naturales lograron arraigar estos elementos a su cotidianidad en un contexto de dominio colonial, donde la reconfiguración de las estructuras sociales y políticas, la cultura y el sentimiento de pertenencia a un grupo permitieron crear y recrear su propia identidad es una forma sustancial.

Más allá de las fiestas establecidas por el concilio, en los pueblos de indios algunas tuvieron aceptación y otras no, pero la fiesta anual dedicada a su santo patrono permite hacer un alto en la vida cotidiana y crear un espacio donde las actividades diarias se ven interrumpidas por un manantial de diversión por el estruendo de la pirotecnia, las danzas al interior del atrio, las procesiones por el pueblo, la variada comida, el consumo excesivo en las bebidas embriagantes y la presencia del mercado dominical que por ocasión de la fiesta alarga su estadía en el pueblo.

Igualmente, las fiestas en la provincia de los Zedales ayudaron a los naturales a expresar con naturalidad y creatividad sus propias formas religiosas y lúdicas, aprovechando la laxitud de las autoridades civiles y eclesiásticas para crear espacios de autonomía a esas relaciones de poder, conocer estas relaciones sociales permite darle un equilibrio en el entendimiento de cómo a través de la cotidianidad fue posible enfrentar de manera creativa la imposición de un nuevo orden de ideas, estructuras e instituciones.



Figura 13. Mujeres en el mercado durante la fiesta en honor a San Sebastián en Zinacatán (2016).

Fuente: colección de la autora

La particularidad del área permite conocer la versatilidad de los naturales y el proceso de adaptación ingenioso que presentaron y su capacidad creadora, esto ayuda a conocer fenómenos que han sido estudiados ampliamente como es la religiosidad y las instituciones coloniales, pero es a través de una aproximación a la cotidianidad y a las relaciones de diversa índole que se establecieron por medio de la organización de las fiestas en honor a los santos patronos que se puede recrear la vida en los pueblos de indios, dado que están relacionados en una dinámica local y también regional, aspectos económicos, políticos, de prestigio, poder y reconocimiento social. Pero quizás, la esfera de acción que mayor interés presenta es la que tiene que ver con la identidad y el arraigo que

tienen los naturales hacia su propio pueblo, esto se puede ver a través de tres estrategias:

1. Celebración de su santo patrono en una invocación que le es significativa y que tiene relaciones directas con un dios tutelar, logrando un paralelismo con las advocaciones católicas, tal símil es posible lograrlo desde tiempos prehispánicos hasta tiempo coloniales, incluso después.
2. Visita a los pueblos vecinos durante las fiestas en honor a los santos patronos.
3. Préstamo de imágenes de santos patronos para mostrar respeto a los pueblos vecinos y también crear lazos de intercambio.

Por un momento se pensó que controlar la organización de las fiestas y el dinero que se gastaba en estas sería la forma ideal de obtener dichos recursos para el beneficio de las autoridades civiles y eclesiásticas, sin embargo, nada estuvo tan lejos. La prohibición de la celebración de las fiestas restringiéndoles el uso de ciertos elementos como máscaras, igual que la restricción de realizar bailes, consumir bebidas embriagantes, etc., fue solo una distracción ante las verdaderas razones de su prohibición; las autoridades civiles y eclesiásticas deseaban contar con mayores recursos económicos y estos eran utilizados para la organización de las fiestas; el interés económico estaba disfrazado por un aparente interés en controlar las formas de la fiesta, cuando lo que interesaba era contar con mayor control económico para las autoridades.

Si bien no fue posible erradicar ni disminuir las idolatrías ya pasados dos siglos de haber iniciada la evangelización, no solo se habla de cuán proclives eran los misioneros a consentirlas, sino que no fueron capaces técnicamente ni prácticamente de deshacerse del pasado prehispánico que se encontraba latente en las danzas, música y rituales que se continuaban realizando tanto en el ámbito doméstico como en el público, espacios que nunca fueron colonizados.

Así pues, el indio tenía motivos para festejar y la liturgia católica no era un obstáculo para hacerlo a su propio modo, la forma sería más importante que el fondo. El culto al santo patrono y la fiesta en su honor evidencian el ser colectivo

de la población y la fiesta en honor al santo patrono es el espejo donde se miran y reflejan las emociones, preocupaciones e intereses que articulan a sus participantes. El arraigo se da en un contexto de identidad y sentido de pertenencia a un grupo que tiene afinidades y problemas en común.

De igual modo, en otras regiones de Mesoamérica se encontró cómo las fiestas estuvieron relacionadas con la continuidad del ciclo agrícola, mientras que las devociones en honor a los santos en la Provincia de los Zendales no plantearon tal característica, pues el calendario ritual no está relacionado con la temporada de lluvias, de secas o con el tiempo de cosecha. Aunque las fechas en donde se celebra en honor a los santos en cada pueblo no presentan una relación directa con la petición de lluvias para proveer beneficios a la cosecha, sí existe una relación en la condición de que el santo patrono es protector y benefactor del pueblo de indios y por ello ayudaría a evitar posibles plagas, tempestades, enfermedades o sequías. Esta es una diferencia crucial sobre cómo se puede entender la diferencia entre las fiestas celebradas en la región en comparación con las fiestas celebradas, por ejemplo, en el centro de México.

Además, un aspecto que ha recibido poca atención es cómo las fiestas en honor a un santo o en su caso una virgen han sido un arma para contrarrestar el control y dominio colonial. En la provincia de los Zendales se aprecia esta característica, los naturales fueron aptos para encontrar elementos significativos con una carga simbólica y también aglutinadora para poder utilizarla a su favor, y con esto hacerse de armas para iniciar una de las rebeliones más importantes del periodo colonial en el área de estudio.

Por ello, la aproximación de la fiesta en honor al santo patrono permite conocer la red de relaciones de poder y de prestigio al interior de los pueblos, y en los intereses económicos y políticos que se entremezclaron para que ambas partes: los naturales y las autoridades civiles y eclesiásticas, logaran utilizarlas como un mecanismo de tensión entre ambos.

Por otro lado, el estudio de la fiesta en la provincia de los Zendales ayuda a comprender las formas en que los naturales expresaron con originalidad su arraigo

y sentimiento de pertenencia a sus respectivos pueblos de indios, proveyéndoles identidad y un vínculo que por medio del ritual, les permitiera manifestar su propia vitalidad.

El estudio de las fiestas religiosas patronales en los pueblos de indios en el área de los Zendales nos permite reflexionar sobre expresiones de ambivalencia y aparente contradicción en la comprensión de la historia social de dichos pueblos, destacándose las siguientes paradojas; las cuales caracterizaron a dicho proceso:

- La fiesta es un símbolo religioso, pero también es pagano. Sin bien la fiesta se enmarca en un contexto de evangelización católica, tiene reminiscencias del pasado prehispánico, en tanto se conjugan dos mundos con tradiciones diferentes, las cuáles se amalgaman en un mismo espacio.
- La fiesta es simultáneamente española e indígena, reforzando el aspecto anterior, esta expresión se presenta como un crisol de ambas tradiciones que se entrelazan y mezclan simultáneamente reconfigurando la dinámica social en los pueblos de indios.
- Si bien se trata de un fenómeno que está relacionado con el aspecto religioso, la fiesta tiene implicaciones de otra índole como: económicas, políticas, sociales, de prestigio, poder y control. Por lo que, la fiesta es multifacética.
- La fiesta promueve resortes de integración al interior de los pueblos, al tiempo que jerarquiza y permite una diferenciación social.
- Si bien los organizadores de la fiesta son proclives a ostentar poder y prestigio en la planeación y ejecución de las fiestas, al mismo tiempo pueden llegar a tener un descrédito por la carga pesada de deudas originadas por el marco festivo resultado de una pesada imposición económica.
- La importancia de la fiesta es vista con diferentes ojos para los diferentes actores, mientras que para los españoles es el espacio que debe de ser prohibido porque es oneroso y es un espacio propenso para perpetuar las gentilidades. Para los locales es un lugar propicio para expresar su autonomía donde puede expresarse en forma genuina y contar con marcos de convivencia que permiten estrechar su identidad ancestral y expresar su sentimiento de pertenencia y veneración a su santo patrono.
- La veneración al santo patrono para los naturales es muy similar a la protección que era recibida por sus deidades tutelares precolombinas, mientras que para los españoles es una de las estrategias de

evangelización, donde el santo católico cumple con las características de la ortodoxia católica.

- Para los españoles la fiesta representa un instrumento de dominación y control, mientras que para los naturales es un espacio de resistencia y liberación.

Estas son las aparentes paradojas que nos permiten comprender cómo la fiesta en torno al santo patrono fue arraigándose en los pueblos de indios con éxito, al mismo tiempo que nos permite conocer y entender la historia social de dichos pueblos, donde la fiesta fue sólo un espacio más que fungió como instrumento de resistencia en un contexto de colonización en la voluntad de los naturales de seguir siendo ellos mismos.

Referencias

- Academic. (s.f.). *Recopilación de Leyes de las Indias*. Obtenido de Interpretaciones: <http://www.esacademic.com/dic.nsf/eswiki/993599>
- Acosta, J. (1591). *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gouierno y guerras de los Indios / compuesta por el Padre Ioseph de Acosta*. Barcelona : ac osta de Lelio marin.
- Acuña, R. (1982). *Relaciones geográficas del siglo XVI. Guatemala*. México: Universidad Autónoma de México.
- AFEHC. (s.f.). *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*. Obtenido de http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_3309.html
- AHDSC. (1659). *Exp. 28, ff. 10-12. Carta del Señor obispo al señor presidente de Guatemala del 20 de julio 1659*. Ciudad Real.
- AHDSC. (1726). *Libro de la cofradía de San Jacinto de Polonia. Ocosingo, 1726-1858*. Libros de cofradías.
- AHDSC Cedulaario. (1678). *Memoria de los lugares que contienen las provincias que ciñen el obispado de Chiapa-Guatemala, 25 de julio de 1678*. Ciudad de Guatemala.
- Amerlinck, M. (1990). Conquista espiritual y eeonónica: la formación de haciendas de frailes dominicos en Chiapas. *Mesoamérica*. (20), 215-229.
- Aquino, T., Ramírez, S., González, A., Soria, F., & Cuervo, M. (1959). *Suma Teológica. Tomo III, 2º. Tratado del Hombre*. Madrid: La Editorial Católica.
- Ara, D. (1986). *Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Aramoni, D. (1992). *Los Refugios de lo Sagrado: Religiosidad, Conflicto y Resistencia Entre Los Zoques de Chiapas*. México, D.F.: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Aramoni, D. (1994). Renacimiento de la cofradía de San Agustín Tapalapa. *Anuario IEl IV. Universidad Autónoma de Chiapas* (págs. 141-150). Chiapas: Tuxtla Gutiérrez.
- Aramoni, D. (1995). Indios y cofradías. Los zoques de tuxtla. *Anuario IEl V. Universidad Autónoma de Chiapas* (págs. 13-26). Chiapas : Tuxtla Gutiérrez.
- Aramoni, D. (1998). Las cofradías zoques: espacio de resistencia. *Anuario VII, instituto de estudios indígenas* (págs. 89-104). Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas / San Cristóbal De Las Casas.
- Aramoni, D. (2004). Don Juan Atonal, Cacique de Chiapa de la Real Corona. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. 2 (2), 131-142.
- Archivo General de Centro América [AGCA]. (1637). *Guatemala el 20 de marzo 1637, A1.2, leg. 2,245 exp. 16190, fols. 169v-170v*. Ciudad de Guatemala.
- Archivo General de Centro América [AGCA]. (1637). *Leg. 2,245 exp. 16.190, fols. 169v-170v, 20 de marzo de 1637*. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.
- Archivo General de Centro América [AGCA]. (1791). *Para los santos: Razón del número de pueblos de que se componen los tres partidos de esta Intendencia de Ciudad Real (A1. 17. 12-13455-1976)*. Ciudad de Guatemala: Archivo General de Centro América.
- Archivo General de Indias [AGI] . (1577). *Legajo 394. 5f. 258. Real cédula a la Audiencia de Guatemala, a petición de fray Diego de Alba, procurador de los dominicos de Chiapa, para ordenar la aprehensión de fray Pedro Lorenzo del 5 de marzo de 1577*. Madrid: Audiencia de Guatemala.

Archivo General de Indias [AGI] . (1585). *Testimonio que mando dar el obispo de Guatemala sobre los clérigos que trataban y contrataban en aquel Reino del 23 de febrero de 1585*. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala .

Archivo General de Indias [AGI] . (1690). *Visita del oidor Scals. Certificación de haberse recibido diferentes tasaciones del 21 de septiembre de 1690*. Ciudad Real: Audiencia de Guatemala .

Archivo General de Indias [AGI]. (1582). *Carta de Francisco Gómez, obispo de Guatemala. 12 de agosto de 1582*. Ciudad de Guatemala.

Archivo General de Indias [AGI]. (1653). *Expedientes del presente y oidores de la Audiencia, 1653-1699*. Ciudad de Guatemala.

Archivo General de Indias [AGI]. (1654). *Carta de los oficiales reales al rey del 1 de abril 1654*. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala .

Archivo General de Indias [AGI]. (1679a). *Carta del obispo Bravo de la Serna al presidente de Indias del 27 de enero de 1679*. Huehuetán.

Archivo General de Indias [AGI]. (1679b). *Carta del obispo Bravo de la Serna al presidente del Consejo de Indias del 30 de abril 1679*. Ciudad Real.

Archivo General de Indias [AGI]. (1681). *Legajo 179: Súplica de los naturales de Bachajón, Chilón y Yajalón a favor de la permanencia de los frailes dominicos como curas suyos, inserta en una carta del procurador general de la orden*. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.

Archivo General de Indias [AGI]. (1690). *Ordenanzas para la provincia de Chiapa llevadas a cabo por el oidor Scals, finalizadas en Sosocoltenango del 20 de julio de 1690*. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala .

Archivo General de Indias [AGI]. (1691a). *Inquisición. Cartas de Guatemala sobre la Reforma que hizo en aquella Audiencia Don Joseph Scals la cual se mandó recoger por edicto de la Inquisición*. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala .

Archivo General de Indias [AGI]. (1691b). *Informe escrito por Don Joseph Scals, oidor de la Audiencia de Guatemala y visitador de Chiapa, al Consejo de Indias, sobre varios abusos encontrados en algunos curados chiapanecos administrados por los dominicos del 19 de diciembre de 1691*. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.

Archivo General de Indias [AGI]. (1691c). *Informe sobre los abusos encontrados en algunos curatos chiapanecos administrados por los dominicos del 19 de diciembre de 1691*. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.

Archivo General de Indias [AGI]. (1712a). *Declaración de Antonio Hernández de 50 años. 23 de septiembre de 1712*. Ciudad Real: Audiencia de Guatemala.

Archivo General de Indias [AGI]. (1712b). *Carta de fray Juan de Dios Campero a Francisco Astudillo del 31 de agosto 1712*. Huitiupán: Audiencia de Guatemala.

Archivo General de Indias [AGI]. (1712c). *Confesión de Marcos López del 11 de septiembre 1712*. Tacotalpa.

Archivo General de Indias [AGI]. (1713a). *Consulta de fray Fernando Calderón al virrey del 29 de abril 1713*. Amatán: Audiencia de Guatemala.

Archivo General de Indias [AGI]. (1713b). *Carta de Toribio de Cossío, capitán general de Guatemala, a la Corona, sobre el castigo que infligió a las cabezas de la rebelión en Chiapa del 29 de julio de 1713*. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.

Archivo General de Indias [AGI]. (1716). *Audiencia de Guatemala, Extracto de una carta dirigida por el franciscano fray Jacobo Álvarez a don Toribio de Cossío, presidente de la Audiencia de Guatemala, Palenque del 8 de marzo de 1716*. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.

Archivo General de Indias [AGI]. (s.f.). *Apuntamiento del oidor Novoa salgado sobre los excesos del Obispo de Chiapa*. Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala .

- Archivo General de Indias. (1713c). *Decreto presidencial promulgado por Toribio de Cossío, presidente de la Audiencia de Guatemala, en vista de remediar los abusos cometidos en Chiapa contra los indios del 15 de marzo de 1713.* Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.
- Aubry, A. (1985). La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de clérigos y lágrimas de indos. *Boletín del Archivo Histórico Diocesano.* 2 (4), 7-17.
- Aubry, A. (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.* Chiapas: Instituto de Asesoría para la Región Maya.
- Audiencia de Guatemala [AGI]. (1582). *Carta de Francisco Gómez, obispo de Guatemala. 12 de agosto de 1582 .* Ciudad de Guatemala .
- Audiencia de Guatemala [AGI]. (1577). *Legajo 394. 5f. 258. Real cédula a la Audiencia de Guatemala, a petición de fray Diego de Alba, procurador de los dominicos de Chiapa, para ordenar la aprehensión de fray Pedro Lorenzo del 5 de marzo de 1577.* Madrid.
- Audiencia de Guatemala [AGI]. (1585). *Testimonio que mando dar el obispo de Guatemala sobre los clérigos que trataban y contrataban en aquel Reino del 23 de febrero de 1585.* Ciudad de Guatemala.
- Audiencia de Guatemala [AGI]. (1681). *Legajo 179: Súplica de los naturales de Bachajón, Chilón y Yajalón a favor de la permanencia de los frailes dominicos como curas suyos, inserta en una carta del procurador general de la orden.* Ciudad de Guatemala: Audiencia de Guatemala.
- Audiencia de Guatemala [AGI]. (1690). *Ordenanzas para la provincia de Chiapa llevadas a cabo por el oidor Scals, finalizadas en Sosocoltenango del 20 de julio de 1690.* Ciudad de Guatemala.
- Audiencia de Guatemala [AGI]. (1690). *Visita del oidor Scals. Certificación de haberse recibido diferentes tasaciones del 21 de septiembre de 1690.* Ciudad Real.

- Audiencia de Guatemala [AGI]. (1691). *Inquisición. Cartas de Guatemala sobre la Reforma que hizo en aquella Audiencia Don Joseph Scals la cual se mandó recoger por edicto de la Inquisición.* Ciudad de Guatemala.
- Audiencia de Guatemala [AGI]. (1691). *Informe escrito por Don Joseph Scals, oidor de la Audiencia de Guatemala y visitador de Chiapa, al Consejo de Indias, sobre varios abusos encontrados en algunos curados chiapanecos administrados por los dominicos del 19 de diciembre de 1691.* Ciudad de Guatemala.
- Audiencia de Guatemala [AGI]. (s.f.). *Apuntamiento del oidor Novoa salgado sobre los excesos del Obispo de Chiapa.* Ciudad de Guatemala.
- Audiencia de México [AGI]. (1611). *Informe de don Fructus Gómez, deán de la catedral de Chiapas del 1 de octubre de 1611.* Ciudad Real.
- Báez, J. (1998). *Entre los naguales y los santos: religión popular y ejercicio clerical en el México indígena.* Veracruz: Biblioteca Universidad Veracruzana.
- Barabas, A. (1989). *Utopías Indias, Movimientos sociorreligiosos en México.* México, D.F.: Grijalbo.
- Barabas, A. (2003). Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. Barabas, *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México, vol. 1* (págs. 14-36). México, D.F.: INAH.
- Barabas, A. (2006). Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. *Cuicuilco. 13 (36), 225-258.*
- Bartolomé, M. (1910). *Catálogo razonado de la sección lenguas americanas.* Buenos Aires: Imprenta de Coni hermanos.
- Bartolomé, M., & Barabas, A. (1981). *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán, Colección Científica,.* México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Bazarte, A. (1989). *Las cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1860*. México, D.F.: Universidad Autónoma de Metropolitana / Unidad Azcapotzalco.
- Bazarte, A. y C. García (2001). *Los costos de la Salvación. Las cofradías y la Ciudad de México (Siglo XVI-XIX)*. CID-IPN-AGN, México.
- Bechtloff, D. (1996). *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia*, El Colegio de Michoacán- El Colegio Mexiquense, México.
- Benítez, F. (1987). *El alma encantada*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económicas / Instituto Nacional Indigenistas.
- Bernand, C., & Gruzinski, S. (1992). *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil, G. (1968). Los que trabajan con el tiempo, notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México. *Anales de Antropología*. 5 (1), 99-128.
- Bracamonte, P. (2003). *Los mayas y la tierra, Colección Peninsular*. México, D.F.: CIESAS.
- Bravo, M. (2005). La fiesta pública: su tiempo y espacio. En P. Gonzalbo, *Historia de la vida cotidiana en México. II, La ciudad barroca* (págs. 435-460). México, D.F.: El Colegio de México.
- Breton, A. (1991). La provincia de Tzendales en 1748. En A. Breton, J. Berthe, & J. Lecion, *Vingt études Sur le Mexique et le Guatemala réunies á la mémoire de Nicole Perchero* (págs. 173-196). Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Bricker, V. (1979). Movimientos religiosos indígenas en los Altos de Chiapas. *América indígena*. 39 (1), 17-46.
- Bricker, V. (1989). *El Cristo Indígena, el nativo: el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. México, D.F.: Fondo de Cultural Económica.

- Burke, P. (2001). *Visto y no visto: uso de las imágenes como documento histórico*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Calnek, E. (1970). Los pueblos indígenas de las tierras altas de Chiapas. En N. McQuown, & J. Pitt-Rivers, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas* (págs. 105-133). México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Campbell, L. (1988). *The linguistics of Southeast Chiapas, México*. Provo, Utah: New World Archaeological Foundation.
- Cancian, F. (1989). Economía y prestigio en una comunidad maya. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Carmagnani, M. (1988). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, FCE, México.
- Carmack, R. (1973). *Quinchean Civilization. The Ethnohistoric, Ethnographic, and Archaeological Sources*. Berkeley: University of California Press.
- Carmack, R., & Mondloch, J. (1983). *El Título de yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala / edición facsimilar, transcripción, traducción y notas de Robert M. Carmack y James L. Mondloch*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carrasco, P. (1979). "La jerarquía civicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en J.R. Llobera (coord.), *Antropología política* (Colección Panorama de la Antropología Cultural), Anagrama Barcelona, pp.323-340.
- Carrasco, P. (1990). "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas en Modesto Suárez (coord.) *Historia, antropología y política*, homenaje a Angel Palerm, vol. 1, Universidad Iberoamericana-Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 306-326.
- Carrera, Sergio Eduardo. (2007). A son de campana. *La fragua de Xochiatipan, México*, CIESAS/ Colsan/ Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Castro, C. (1959). *Los hombres verdaderos*. Xalapa: Universidad Veracruzana .

- Cervantes, F. (1996). *El diablo del Nuevo Mundo el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona : Herder, D.L.
- Chance, J y W. Taylor. (1987). "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología: Boletín oficial del INAH*, núm. 14, mayo-junio, México, pp. 1-24.
- Checa, F., Casado, A., & García, A. (2003). Reproducción de identidades de la romería del valle del Zalabí (Granada). En M. Buxó, C. Álvarez, & S. Rodríguez, *La religiosidad popular* (págs. 112-127). Barcelona: Anthropos Editorial.
- Cienfuegos, D. (2010). Un amparo local Habeas Corpus: el recurso extraordinario de exhibición de personas en el estado guerrero. *UNOM*, 161-180.
- Ciruelo, P. (1986). *Tratado de las supersticiones*. Puebla: Editorial BUAP.
- Cohen, A. (1982). Belonging: the Experience of Culture. En A. Cohen, *Belonging, identity and Social Organization in British rural Cultures* (págs. 1-17). Manchester : Manchester University Press.
- Cortés y Larraz, P. (1958). *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*. Ciudad de Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.
- Cruz, Clemente. (2007). *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades en la Huasteca en la época colonial*, México, CIESAS/Colsan/ El Colegio de San Luis.
- De Ciudad Real, A. (1976). *Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España: relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. México, D.F.: Universidad nacional autónoma de México / Instituto de investigaciones históricas.
- De Feria, P. (1899). Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquél país después de treinta años de cristianos (1584). *Anales del Museo Nacional de México*. 6, 481-487.

- De Feria, P. (1982). Revelación sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos. En J. De la Serna, P. Ponce, & P. Feria, *Tratado de las Idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicherías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, tomo I* (págs. 381-392). México, D.F.: Ediciones Fuente Cultural.
- De Feria, P. (s.f.). *Revelación sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos*. Obtenido de Relacion del Obispo de Chiapas: http://www.cervantesvirtual.com/s3/BVMC_OBRAS/429/b5c/5bb/137/493/ebf/075/045/e61/13a/8a/mimes/429b5c5b-b137-493e-bf07-5045e6113a8a_1.html
- De Icaza, F. (1987). *Escuela Libre de Derecho*. México, D.F.: Miguel Angel Porrúa.
- De La Serna, J. (1953). *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México. Tomo I*. México, D.F.: Fuente Cultural de la Librería Navarro.
- De la Serna, J. (1953). *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México / notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso*. México, D.F.: Fuente Cultural de la Librería Navarro.
- De la Torre, T. (1945). *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas, Diario del viaje 1544-1545*. México, D.F.: Editora Central.
- De Landa, D. (2016). *Relación de las cosas de Yucatán*. México, D.F.: Editorial Porrúa.
- De Las Casas, B. (1876). *Colección de documentos inéditos para la historia de España*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.
- De las Casas, B. (1975). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- De las Casas, F. (1990). *Obras Completas. 2 De único vocatio modo*. Madrid: Edición de Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral .

- De Remesal, A., & Sáenz, C. (1988). *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala, 2 vols.* México, D.F.: Editorial Porrúa.
- De Vos, J. (1983). Origen y significado del nombre de Chiapas. *Mesoamérica*. (5), 1-7.
- De Vos, J. (1988). *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva lacandona, 1525-1821.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- De Vos, J. (1992). *Los enredos de Remesal. Ensayo sobre la conquista de Chiapas.* México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- De Vos, J. (1997). *Vivir en frontera: la experiencia de los indios de Chiapas.* México, D.F.: CIESAS / Instituto Nacional Indigenista.
- De Vos, J. (2001). *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de los Zendales, (Chiapas, 1712) documentada, recordada, recreada.* Mérida, México: UNAM / CIESAS/ Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- De Vos, J. (2005). *Documentos relativos a la Historia Colonial de Chiapas en el Archivo General de Indias, Documentos microfilmados en el Centro de Estudios Mayas.* México, D.F.: UNAM.
- De Vos, J. (2010). *Fray Pedro Lorenzo de la Nada Misionero de Chiapas y Tabasco.* México, D.F.: CIESAS / CENTZONTLE / Fondo de Cultura Económica.
- Dehouve, D. (1988). "El pueblo de indios y el mercado Tlapa en el siglo XVIII", en Arij Ouweneel y Cristina Torales (comps.), *Empresarios, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, CEDLA, Amsterdam.
- Dehouve, D. (1993). "Introducción: El sistema de Crédito al día en los pueblos indígenas durante el siglo XVIII", en Marie-Noelle Chamoux y Danièle Dehouve (coords.), *Prestar y pedir prestado*, México, CIESAS-CEMCA, pp. 93-109.

- Dehouve, D. (2002). Entre el Caimán y el jaguar: Los pueblos indios de Guerrero (Colección Historia de los Pueblos indígenas de México). CIESAS-INI.
- Dehouve, D. (2003). *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la Provincia de Tlapa, Guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero, México.
- Díaz, M. (1989). Influencia de las cofradías de Chiapas en la adaptación y transformación de las manifestaciones religiosas en el siglo XVII. En J. Buxó, S. Rodríguez, & L. Álvarez, *La religiosidad popular, 3 tomos* (págs. 257-267). Barcelona: Anthropos / Fundación Antonio Machado.
- Díaz, M. (1993). *Formación e identidad de las comunidades indígenas chiapanecas: Antecedentes Coloniales*. Madrid: Sociedad Española de estudios Mayas. Mesa Redonda.
- Díaz, M. (1999). La élite indígena colonial de la alcaldía mayor de Chiapas. *Boletín Americanista*. (49), 81-101.
- Durán, D. (1867). *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*. México, D.F.: J.M. Andrade y F. Escalante.
- Durán, D. (1980). *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*. México, D.F.: Editorial Cosmos.
- Eliade, M. (1982). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Grupo Planeta (GBS).
- Enríquez-Sánchez, A. (2015). "Eran dados a las fiestas". El universo festivo de los indios novohispanos bajo la Ilustración, ¿supresión o vigencia de un fenómeno de larga duración? *Contribuciones desde Coatepec*. (29), 87-144.
- Esponda, V. (1985). Las pinturas de la iglesia de Cancuc. *Revista de la Universidad Autónoma de Chiapas*. (1), 63-72.
- Farriss, N. (1992). *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*. Madrid: Alianza Americana.
- Favre, H. (1973). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

- Favre, H. (1973). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México, D.F.: Editorial siglo XXI.
- Félix, J. (1998). *Entre los naguales y los santos: religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Veracruz: Biblioteca Universidad Veracruzana.
- Flores, E. (1978). *La catedral de San Cristóbal de las Casas: Chiapas 1528-1978*. México, D.F.: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Flores, E. (1985). *Secuela parroquial de Chiapas [Boletín del Archivo histórico diocesano, vol. II n° 2-3]*. México, D.F.: San Cristobal de Las Casas / INAREMAC.
- Flores, I. (2005). Identidad cultural y el sentimiento de pertenencia a un espacio social. *La Palabra y el Hombre*. (136), 41-48.
- Francis, S. (1960). *Habla y literatura popular en la antigua capital chiapaneca*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Fuentes y Guzmán, F. (1932). *Recordación florida. Discurso historial y demostración material, militar y política del Reyno de Guatemala. Volumen 1*. Guatemala: Tipografía nacional.
- Gage, T. (1946). *Nueva relación que contiene los viajes de Gage en la Nueva España*. Ciudad de Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala Biblioteca "Goathemala".
- Gage, T. (1982). *Nuevo reconocimiento de las indias occidentales*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Galván, M. (1859). *Concilio III Provincial de México*. México, D.F.: Eugenio Mailleferte y Compañía.
- Gamio, M. (1979). *La población del valle de Teotihuacán, Volumen 3*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- García, A. (1972). *Los elementos de tzotzil colonial y moderno, Centro de Estudios Mayas, Cuadernos 5*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México.

- García, A. (1985). *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México, D.F.: Ediciones Era.
- García, J. (1980). *Situación Social de la diócesis de Guatemala fines del siglo XVIII [Tesis de Licenciatura en Historia]*. Ciudad de Guatemala: Universidad de San Carlos.
- García, J. (1981). *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- García, B. (1987). *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, Colmex.
- Gerhard, P. (1986). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas: México, D.F.
- Getino, L. (1945). *Influencia de los dominicos en las Leyes Nuevas*. Sevilla: Anuario de Estudios Americanos.
- Gonzalbo, P. (1993). Las fiestas novohispanas: Espectáculo y ejemplo. *Estudios Mexicanos*. 9 (1) , 19-45.
- González, A. (1991). *Chiapas colonial* . Sevilla: Ediciones Guadalquivir.
- González, D. (2013). De Naguales y Culebras. Entidades Sobrenaturales y “Guardianes de los Pueblos” en el Sur de Oaxaca. *Anales de Antropología*. 47 (1), 31-55.
- Gorza, P. (2006). *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas en los Altos de Chiapas*. México, D.F.: UNAM / El Colegio de Michoacán.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Gruzinski, S. (2014). *La pintura y la escritura*. Obtenido de <https://iberianglobalcultures.files.wordpress.com/2014/07/textos-y-selecciocc81n-cocc81dice-florentino.docx>
- Guate Pymes. (s.f.). *Municipio Patulul*. Obtenido de Suchitepequez: <https://www.guatepymes.com/geodic.php?keyw=3301>
- Guiteras, C. (1965). *Los peligros del alma, visión del mundo de un tzotzil*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Gussinyer, J. (1977). *Influencias precolombinas en la distribución y desarrollo de la primera arquitectura colonial en el centro de Chiapas*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gussinyer, J., & García, J. (1995). *Pueblos de indios: Sincretismo Religioso en Chiapas, México siglo XVI. Una perspectiva urbanística y arquitectónica*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Hemispheric Institute. (s.f.). *I° Concilio: Presidió el Arzobispo Fray Alonso de Montúfar*. Obtenido de Doc. N° 1 : <http://www.hemisphericinstitute.org/cuaderno/censura/html/censura/docs/01doc.htm>
- Hill, R. (1998). Anotaciones sobre las Morer~As Kaqchikeles en Chimaltenango en los siglos XVI y XVII. *Mesoamérica*. 35, 83-91.
- Hill, R. (2001). *Los Kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700* . Ciudad de Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies.
- Isabel, S. (2012). *El Barroco cotidiano y la fiesta en Nueva España*. Obtenido de Blog El Novohispano: <https://grisoisabel.wordpress.com/2012/08/31/el-barroco-cotidiano-y-la-fieta-en-nueva-espana/>
- Klein, H. (1966). Peasant Communities in Revolt: The tzeltal Republic o 1712. *Pacific Historical Review*. 35 (3), 247-264.

- Lamas, A., & Fidel, V. (1873). *Revista del Rio de La Plata: periódico mensual de: Historia y Lectura de América Tomo V*. Buenos Aires: La Biblioteca de Buenos Aires.
- Lara, E., Caso, L., & Aliphath, M. (2012). El sistema milpa roza, tumba y quema de los maya Itzá de San Andrés y San José, Petén Guatemala . *Ra Ximhai*. 8 (2), 71-73.
- Lavallé, B. (2009). *Bartolomé de las Casas entre la espada y la Cruz*. Madrid: Ariel Editores.
- Lavrin, A. (1985). "El capital eclesiástico y las élites sociales en la Nueva España a fines del siglo XVIII", en *Mexican Studies*, vol., 1, núm. 1, pp. 1-28
- Lenkersdorf, G. (1991). *Huellas de fray Bartolomé de las Casas en Chiapas*. México, D.F.: UNAM / Centro de Estudios Mayas / Instituto de Investigaciones Filológicas.
- López, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López, A. (1989). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.
- López, A. (2008). *Dioses del norte, dioses del sur: religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México, D.F.: Ediciones Era.
- Luján, J. (1990). Informes de las visitas pastorales efectuadas por fray Juan Manuel García de Vargas y Rivera, 1772 y 1774. *Mesoamérica*. 11 (19), 114-168.
- MacLeod, M. (1983). Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas. *Mesoamérica*. 4 (5), 64-86.
- Marion, M. (1994). *Identidad y ritualidad entre los mayas*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Desarrollo Social México.

- Markman, S. (1984). Evangelización y urbanización de los indígenas de Chiapas colonial, forma urbana y arquitectura de los pueblos de indios. *Boletín de Bellas Artes*. 2 (12), 247-262.
- Martínez, M. (2014). *Constituciones de el arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de tenochtitlan, méxico, de la nueva españa concilio primero, Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez, M. (1998). "Introducción" en María del Pilar López-Cano y Guillermina del Valle Pavón (coords.), *El Crédito en la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora-El Colegio de Michoacán-Colmex-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 7-12.
- Martínez, M., García, E., & García, M. (2004). *Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez, S. (1973). La sublevación de los Zendales. Primera parte: Carácter general y causas económicas. *Revista Economías. Guatemala C.A.* 11 (37), 79-114.
- Megged, A. (2008). *Cambio y persistencia: La religión indígena en Chiapas, 1521-1680*. México, D.F.: CIESAS.
- Ministerio de Fomento. (1877). *Cartas de Indias I*. Madrid: M. G. Hernandez.
- Molina, V. (1976). *San Bartolomé de los Llanos una urbanización frenada*. México, D.F.: SEP / INAH.
- Montes, L. (2015). *Mi versión de lo que ocurrió en la historia un día como hoy 5 de Enero*. Obtenido de Blog Compartiendo mi opinión: <http://www.compartindomiopinion.com/search/label/Un%20d%C3%ADa%20como%20hoy?updated-max=2015-01-06T03:19:00-08:00&max-results=20&start=299&by-date=false>

- Moreno, I. (1987). *Rituales colectivos de religiosidad popular y reproducción de identidades en Adalucía*. Alicante: Congreso nacional de Antropología de Alicante.
- Moscoso, P. (1992). *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Moutin, O. (2013). *La tarea legislativa del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) Hipótesis de trabajo sobre un modo de resolución de conflictos [Working Paper no. 11]*. Frankfurt: Loewe-Schwerpunkt.
- Muro, A. (1959). *Las Leyes nuevas de 1542-1543. Ordenanzas para la gobernación de las Indias y buen tratamiento*. Sevilla: Anuario de Estudios Americanos.
- Nandayapa, M. (s.f.). *Combate Naval de Chiapa de Corzo*. Obtenido de Cultura: <http://www.noticiasnvi.com/Articles/cultura/2018/01/19/combate-naval-de-chiapa-de-corzo>
- Narotzky, S. (2004). *Antropología Económica: Nuevas Tendencias*. Barcelona: Editorial Melusina.
- Nash, J. (1975). *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en una comunidad maya*. México, D.F.: Instituto Indigenistas Interamericano.
- Nash, M. (1970). *Los mayas en la era de la máquina. La industrialización de una comunidad guatemalteca*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, Editorial José de Plineda Ibarra, Ministerio de Educación.
- Navarrete, C. (1966). *The Chiapanec. History and Culture*. Provo: Brigham Young University / New World Archaeological Foundation.
- Navarrete, C. (1974). La religión de los antiguos chiapanecas, México. *Revistas Instituto de Investigaciones Antropológicas*. 11, 19-54.
- Núñez, F. (1693). *Relación de la visita ad Limina. Relaciones 218, f- 13-15*. ASV, S. Congr. Cocilli: Sofía Pincemin y Mario Humberto Ruz.

- Núñez, F. (1988). *Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapa (1702)*, Edición crítica de María del Carmen León y Mario Humberto Ruz . México, D.F.: La Universidad Nacional Autónoma de México.
- Obara-Saeki, T., & Viqueira, J. (2017). *El arte de contar tributarios Provincia de Chiapas, 1560-1821*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Ochiai, K. (1985). *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios Tzotziles*. Chiapas, México: Universidad Autónoma de Chiapas / Centro de Estudios Indígenas.
- Ordoñez y Aguilar, R. (1985). Prohibición de llevar a cabo el Baile del Bobat (23 de julio de 1801), en “La fiesta de los pueblos”. *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*. II (3), 6-7.
- Ortiz, R. (2003). *Pueblos indios, Iglesia Católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901), Una perspectiva comparada*. México, D.F.: Gobierno del Estado de Chiapas / Tuxtla Gutiérrez.
- Ovando, F. (2008). *De las reglas conventuales al proyecto arquitectónico: La educación de los dominicos en España y sus prácticas constructivas en Chiapas en el siglo XVI [Tesis para optar al título de Doctor Arquitecto]*. Barcelona: Universidad Politécnica de Cataluña / Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona.
- Palomo, D. (2001b). Las cofradías y sus bienes: un análisis de la experiencia chiapaneca. En E. Carrera, C. Cruz, & J. Cruz, *Las voces de la fe. Las cofradías en México (siglos XVIII- XIX)*,. México, D.F.: CIESAS / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Palomo, M. (2001). Lo que el Real Patronato no cubre: Cargas de la evangelización entre los tzeltales de Chiapas. *Revista de Historia de América*. 128, 69-96.
- Palomo, M. (2002a). La Eucaristía en el ámbito maya: las cofradías del Santísimo Sacramento. En G. Fernández, & F. Martínez, *La fiesta del corpus Christi*

- (págs. 299-323). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha.
- Palomo, M. (2002b). Sobre fiestas y cofradías o la vía de la influencia de España en la religiosidad indígena de Chiapas. *Iberoamerica*. 2 (6), 7-26.
- Palomo, M. (2006). "Y lo demás se repartió en los hijos del pueblo". Las cofradías indígenas tzeltales de los valles de Teopisca, Chiapas, y su actividad crediticia. Siglo XVIII. *Estudios de cultura maya*. 28, 141-167.
- Palomo, M. (2009). *Juntos y Congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios Tzotziles y tzeltales de Chiapas (Siglos XVI al XIX)*. México, D.F.: CIESAS.
- Paniagua, F. (1908). *Documentos y Datos para un Diccionario Etimológico, Histórico y Geográfico de Chiapas, Vol. 1*. Chiapas: En Línea. Obtenido de <https://archive.org/details/documentosydatos00pani>
- Pastor, R. (1986). *Campesinos y reformas, la mixteca 1700-1856*, Centro de Estudios Históricos, Colmex, México.
- Patch, R. (1993). *Maya and Spaniard in Yucatán, 1648-1812*, Stanford University Press, California.
- Pérez-Rocha, E. (1978). "Mayordomías y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, VI, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 119-131.
- Pieper, J. (2006). *Una teoría de la fiesta*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- Pineda, V. (1888). *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas*. México, D.F.: Tipografía del Gobierno.
- Pitarch, P. (2000). Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales. *Journal de la Société des Américanistes*. 86, 129-148.
- Pitarch, P. (2000). Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales. *Journal de la Société des Américanistes*. (86), 129-148.

- Pozas, R. (1948). *Juan Pérez Jolote biografía de un tzotzil*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pozas, R. (1997). *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista .
- Quesada, V. (1881). *Nueva Revista de Buenos Aires, Tomo 1*. Lima: Casavalle Editor.
- Quezada, N. (1982). La Virgen de Cancuc. *Tlalocan, 9, México, Universidad Autónoma de México*, 303-312.
- Reyes, L. (1962). *Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- RIALP Ediciones. (s.f.). *Una teoría de la fiesta*. Obtenido de <http://www.rialp.com/index.php?op=verlibro&descri=123017>
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México, 2a Edición*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rodriguez, F. (1962). Notas sobre una representación actual del Rabinal Achí o baile del tun. *Guatemala indigena. 2 (1)*, 45-56.
- Rojas, T. (1994). *Agricultura indígena: pasado y presente*. México, D.F.: Casa Chata.
- Rus, J., & Wasserstrom, R. (1980). Civil-religious hierarchies in Central Chiapas: a critical perspective. *American Ethnologist. 7 (3)*, 466-478.
- Ruz, M. (1985). *Copanaguastla en un espejo : un pueblo tzeltal en el virreinato*. México, D.F.: San Cristóbal de Las Casas / Centro de Estudios Indígenas / Universidad Autónoma de Chiapas.
- Ruz, M. (1989a). *Chiapas Colonial: dos esbozos documentales*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Filológicas.

- Ruz, M. (1989b). *Las lenguas de Chiapas colonial: manuscritos en la Biblioteca Nacional de París*. México, D.F.: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Ruz, M. (1992a). Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano. En M. León, M. Ruz, & J. Alejos, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas* (págs. 85-162). México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ruz, M. (1992b). *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ruz, M. (1995). Caracoles, dioses, santos y tambores. Expresiones musicales de los pueblos mayas. *Dimensión Antropológica*. 4, 37-85.
- Ruz, M. (1997). *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. Campeche: Instituto de Cultura de Campeche / UAC / Universidad Autónoma del Carmen / Instituto Campechano.
- Ruz, M. (2002). Amarrando juntos. La religiosidad maya en la época colonial. En M. Garza, & M. Nájera, *Religión Maya, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones* (págs. 247-282). Madrid: Trotta.
- Ruz, M. (2002b). Antepasado y herederos. Los testamentos mayas coloniales. *Alteridades*. 24, 7-32.
- Ruz, M. (2008). Caracoles, Dioses, Santos y Tambores: Expresiones Musicales de los Pueblos Mayas. 2a parte . *Aulas Instituto Campechano*. 2 (8), 46-68.
- Ruz, M. (2010). “*Danzas para resguardar memorias*” en *Ritual y privado en el mundo maya*. Madrid : Sociedad Española de Estudios Maya.
- Saint-Lu, A. (1986). El poder colonial de la Iglesia frente a la sublevación de los indígenas zendales de Chiapa en 1712. *Mesoamérica*. 7 (11), 23-33.
- Saint-Lu, S. (1982). Significado histórico de la sublevación de los indios zendales. *Actas del Cuarto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* :

- celebrado en Salamanca, agosto de 1971* (págs. 567-577). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Saler, B. (1969). *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiché, Número 20*. México, D.F.: Editorial José de Pineda Ibarra / Ministerio de Educación.
- Scott, J. (2000). *Dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, D.F.: Ediciones Era.
- Sepúlveda, M. (1972). Ritos y ceremonias paganas en el ciclo agrícola: la petición de lluvias. *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda de la Sociedad* (págs. 537-542). México, D.F.: Mexicana de Antropología.
- Solís, G. (2003). "Tierra y trabajo en las haciendas de cofradías indígenas de Yucatán, siglo XVIII" en *Desacatos, Revista de Antropología Social*, núm. 13, CIESAS, invierno, pp. 13-31.
- Solórzano, V. (1963). *Historia de la evolución económica de Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Centro Editorial José de Pineda Ibarra.
- Suárez, F. (1859). *Opera omnia*. París: Apud Ludovicum Vives.
- Terráneo, S. (2011). El llamado "III Concilio Provincial Mexicano" y los "Estatutos de la Santa Iglesia de México" o "Reglas consuetas de la catedral de México". *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*. (33), 613-637.
- Toribio, F. (2014). *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Real Academia Española.
- Vaillant, G. (1995). *La civilización azteca*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España .
- Villa, A. (1990). *Etnografía Tzeltal de Chiapas, modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Chiapas : Gobierno del Estado de Chiapas / Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultural.
- Viqueira, J. (1993). *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Viqueira, J. (1995). *Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón. 1677-1729. Anuario 1995*. México, D.F.: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica / Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- Viqueira, J. (1997b). "En las fronteras de la rebelión", "Indios rebeldes e idólatras". *Dos ensayos históricos sobre la rebelión de Cancuc Chiapa, acaecida en el año de 1712*. México, D.F.: UNAM / CIESAS.
- Viqueira, J. (2002). *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades*. México, D.F.: El Colegio de México / Tusquets Editores .
- Viqueira, J. (2002b). *Las causas de una rebelión india: Chiapas 1712 en Chiapas: Los rumbos de otra historia*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México.
- Viqueira, J. (2007). Amar a Dios en tierra de Indios. La vida cotidiana de los párrocos de San Andrés (Larráinzar), Chiapas, 1777-1914. En P. Gonzalbo, & M. Bazant, *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica* (págs. 179-209). México, D.F.: El Colegio de México / El Colegio Mexiquense.
- Viqueira, J. (2007b). Gerónimo Saraos, fiscal y vicario rebelde. En M. Valverde, *La resistencia en el mundo maya* (págs. 65-105). México, D.F.: Universidad Autónoma de México.
- Viqueira, J., & Ruz, M. (1995). *Chiapas: los rumbos de otra historia* . México, D.F.: UNAM / CIESAS / CEMCA.
- Viqueira, J. (1997a). Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas. En N. Sigaut, *La Iglesia católica en México* (págs. 69-98). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Viqueira, J. (1997c). *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales de la alcaldía mayor de Chiapa (1520-1720) [Tesis doctoral en Historia]*. París: EHESS.
- Wasserstrom, R. (1992). *Clase y sociedad en el Centro de Chiapas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica .

- Wobeser, G. (1994). *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
- Wobeser, G. (1998). "Los créditos de las instituciones eclesiásticas de la ciudad de México en el siglo XVIII", en Marí adel Pilar López-Cano y Guiermina del Valle Pavón (coords.). *El crédito en la Nueva España*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis MOra-Colmich-Colmex, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 176-202.
- Ximénez, F. (1857). *Las Historias del Origen de los Indios de esta provinciade Guatemala*. Viena: Scherzer, C.
- Ximenez, F. (1999). *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Ximénez, F. (1999). *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Zavala, S. (1973). *La encomienda indiana* . México, D.F.: Editorial Porrúa .

Anexos

Anexo 1. Nombramientos episcopales para la Diócesis de Chiapa

Juan de Ortega	30 III 1539
Juan de Artega y Avendaño	16 VII 1540
Bartolomé de las Casas	19 XII 1543
Tomás Casillas	19 I 1551
Pedro de Feria	8 I 1574
Andrés de Ubilla	21 V 1592
Lucas Durán	7 I 1605
Juan González de Mendoza	1 VI 1607
Juan Tomás Blanes	12 I 1609
Juan Zapata y Sandoval	13 XI 1613
Bernardo Salazar y Frías	25 X 1621
Agustín de Ugarte y Saravia	3 XII 1629
Marco Ramírez de Prado	31 I 1633
Cristóbal Pérez de Lazarraga	3 X 1639
Domingo de Villaescusa Ramírez de Arellano	19 XI 1640
Mauro de Tovar y Valle	16 XII 1652
Cristóbal de Quiroz	1 IX 1670
Marco Bravo de la Serna Manrique	12 III 1674
Francisco Núñez de la Vega	8 VI 1682

Fuente: (Ruz, 1989a, p. 125)

**Anexo 2. Cuadro de los pueblos visitados por los dominicos desde el
convento de Santo Domingo en Ciudad Real. Año de 1577**

Nombre del santo	Nombre náhuatl	Nombre maya	Familias
Santo Domingo	Zinacantán	Tzotzlem	1,000
Nuestra Señora de la Magdalena	Ixtapa	Nibac	
San Felipe	Tizatepeque	Natingholom	
San Dionisio	Totolapa		
San Juan Bautista	Chamula	Chamho	500
San Andrés	Iztacostoc	Zacanchén	
Santa María	Tenezacatán	Tanjovertic	
Santiago	Huistán	Chisna	
Santa Marta	Jolotepeque	Chupic	
San Miguel		Mitontic	400
San Pedro		Chenalhó	
San Pablo	Chalchihuitán	Ghllumnichim	
Santa Catalina			
San Agustín	Teopixca	Imoxol	
San Francisco	Amatenango	Tzobontaghal	
Nuestra Señora de la Natividad	Aguacatenango	Tzetz	1,100
San Ildefonso	Tenejapa	Jobeltón	
San Juan Evangelista	Ocotenango	Cancuc	
Nuestra Señora de la Natividad	Guaquitepeque	Taquinhuiz	1,200
San Pedro	Soyaltepeque	Sitalá	

Santo Domingo	Chilostuta	Chilón	
Santiago	Ocot	Yajalón	
San Francisco	Petalcingo	Caghol	
San Miguel	Tumbalá	Ghcucuitz	
San Mateo	Tila	Tzizá	
Santo Tomás	Teulltepeque	Oxchuc	1,300
San Nicolás	Tenango		
San Marcos	Ocotitlán	Sivacá	
San Jerónimo	Xuxucapa	Bachajón	
San Jacinto	Ocosingo	Yaxbité	

Fuente: (Calnek, 1970, pp. 108-120)

**Anexo 3. Nombres y advocaciones de los santos patronos de los pueblos
del área**

Nombre actual /último nombre	Nombre durante la colonia	Santo patrono o advocación	Nombre original	Nombre Nahua
Abasolo	San Martín Teultepec (San Martín Teultepeque)	San Martín	Amac	Teultepec
Altamirano	Nacatlán (San Carlos Nacaxtlán)	San Carlos		Nacaxtlán
Bachajón	Bahajón (Vachachón, Bachajum)	San Gerónimo	Bachajón	Xuxuicapa (Jujuica)
Cancuc	Cancuc	San Juan Evangelista	Cancuc	Ocotenango
Catazajá	Plazas de Catazajá	San José	Catazajá	
Chilón	Chilón (Chilostuta; Chilum)	Santo Domingo	Chilúm	
Guaquitepec	Guaquitepece (Guaquitepeque)	La Natividad	Taquinuit	Guaquitepece
Huixtán	Huixtán, San Miguel (Guiztlán)	San Miguel	Quiná	Huehuistán
Ocosingo	Ocosingo (Ocotzingo)	San Jacinto	Yaxté (Yaxbité)	Ocotzincó
Oxchuc	Oxchuc (Oschuque, Ochucc)	Santo Tomás	Oxchuc	Teultepec (Teutepec)
Palenque	Palenque	Santo Domingo		
Petalcingo	Petalcingo	San Francisco	Caghol	Petalcingo
Sabanilla	Sabanilla (sabana de Tulijá)	La Misericordia		
Salto de Agua	Salto de Agua	San Fernando y Guadalupe		
Sibacá	Sibacá (Ocotitkán Cibachá)	San Marcos	Sibacá	Ocotitlán
Sitalá	Sitalá (Xitalhá, Zitalá)	San Pedro Apóstol	Xitalhá	Soyaltepec

Tenango	Tenango	San Nicolás		Tenango
Tenejapa	(Tenexapa)	San Ildefonso	Jobeltón	Tenejapa
Tila	Tila	San Mateo	Tzisa	Tila
Tumbalá	Tumbalá	San Miguel	Tumbalá	Quetzaltepec
Yajalón	Yajalón (Yaxalum)	Santiago	Yajalum	Ocot

Fuente: (Calnek, 1970)

Anexo 4. Toponimia de los pueblos de indios

17.	Santo Domingo Chilón
18.	San Ildefonso Tenejapa
19.	San Miguel Huixtán
20.	Santo Tomás Oxchuc
21.	San Juan Evangelista Cancuc
22.	Nuestra Señora Natividad Guaquitepeque
23.	San Pedro Sitalá
24.	San Nicolás Tenango
25.	Santiago Yajalón
26.	San Miguel Tumbalá
27.	San Mateo Tila
28.	Santo Domingo Palenque
29.	San Francisco Los Moyos
30.	San Gerónimo Bachajón
31.	San Jacinto Ocosingo
32.	San Marcos Sibacá

Fuente: (AGCA, 1791)

Anexo 5. Fiestas que se celebran en Palenque

Tipos de fiesta	Partes de la celebración	Elecciones ¹⁴¹	Costo
San Sebastián	Vísperas, Procesión y Misa.	2 capitanes como mayordomos	No pagan nada al padre
Christon de Esquipulas	Vísperas, Procesión y Misa.	2 capitanes para convites 2 mayordomos cuidan el aseo del lugar	Cada mayordomo da 3 pesos al padre por haber tenido la cruz, que es la insignia que cargan cuando salen del pueblo a alguna diligencia.
San Pedro Mártir	Vísperas, Procesión y Misa.	2 capitanes costean los convites	No pagan nada al padre.
Corpus Christi	Vísperas, Procesión y Misa.	2 mayordomos para 2 convites	Pagan 6 pesos entre los dos mayordomos por el nombramiento y la insignia.
Santa Ana	Vísperas, Procesión y Misa.	2 capitanes para convites No hay mayordomos	No pagan nada al padre.
Santiago	Vísperas, Procesión y Misa.	2 capitanes para convites. No hay mayordomos	No pagan nada al padre.
Santo Domingo de Guzmán	Vísperas, Procesión, Sermón y Mira	Capitanes para convites 2 mayordomos para cuidado y aseos del lugar	Pagan 6 pesos entre los dos mayordomos por el nombramiento y la insignia.
San Miguel Arcángel	Vísperas, Procesión y Misa.	2 mayordomos, 2 capitanes para el convites	Pagan 6 pesos para el padre por el nombramiento y la insignia.
Nuestra Señora	Vísperas,	Capitanes para	Pagan 6 pesos

¹⁴¹ Las elecciones de capitán y mayordomo se hacen el día de la festividad para el año futuro.

de la Concepción	procesión y misa.	convites mayordomos	y	para los oficios y la insignia.
------------------	-------------------	------------------------	---	------------------------------------

Fuente: (Aubry, 1985, pp. 9-12)

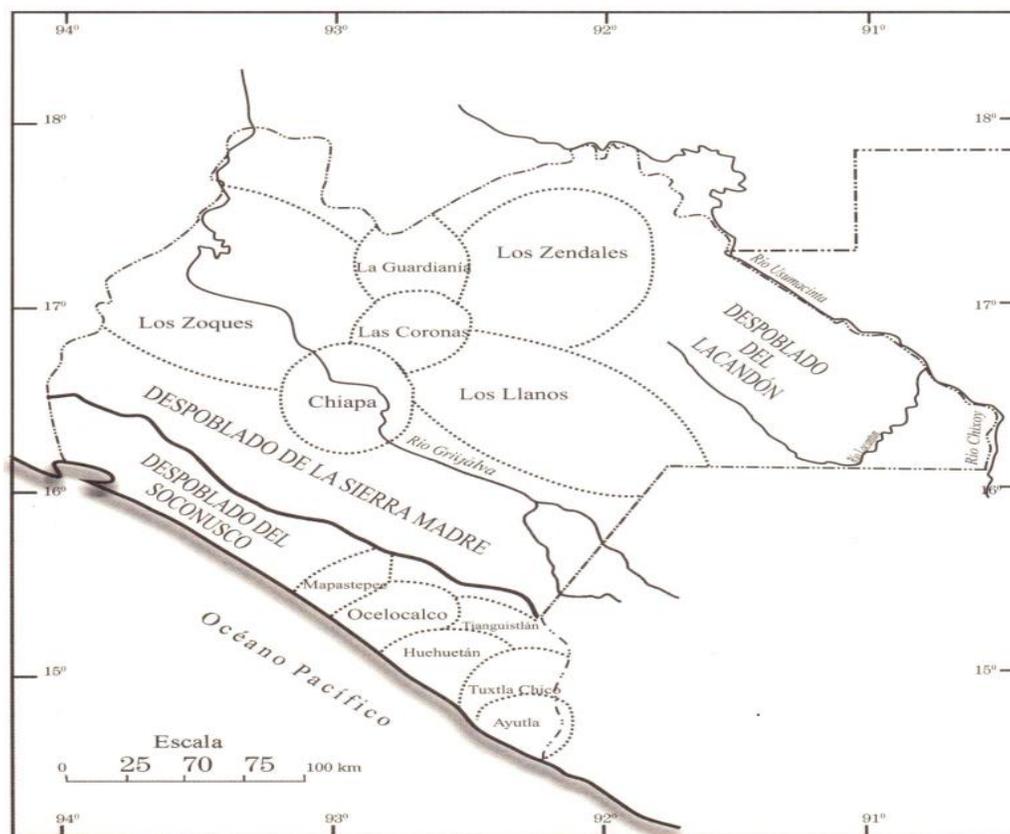
Anexo 6. Características de las apariciones y de las vírgenes

Nombre de la virgen	Virgen de la soledad	Virgen del Rosario	Virgen del Rosario	Virgen de la Caridad
Lugar de la aparición	Zinacantán	Santa Marta, jurisdicción de Chamula	Cancuc	Ciudad Real /Huixtán
Fecha de aparición	1708	1711	1712	1712
¿A quién se le apareció?	A un ermitaño ladino	A Dominica López y Juan Gómez ambos naturales	A un indígena; María de la Candelaria	A un grupo de indios que luchaban en Huixtán
¿Quién urdió el milagro?	Igual	Igual	Agustín López Gerónimo Saraos Gabriel Sánchez Sebastián García Miguel Gómez	Los españoles
¿Cuál fue el destino de la(s) persona(s) que iniciaron el culto?	Fue exiliado a la Nueva España, y fue acusado de estar poseído por el demonio.	Encarcelamiento y castigos severos	A Agustín López y a María de la Candelaria les cortaron la cabeza y esta fue expuesta públicamente. Sus cuerpos no recibieron sepultura alguna. A Gerónimo Saraos también fue pasado por las armas y después	Hoy en día es la patrona y protectora de la ciudad de San Cristóbal de las Casas antes ciudad Real.

			colgado en la horca. Gabriel Sánchez, Sebastián García y Miguel Gómez, fueron exiliados a Cintalapa. También recibieron 200 azotes.	
--	--	--	--	--

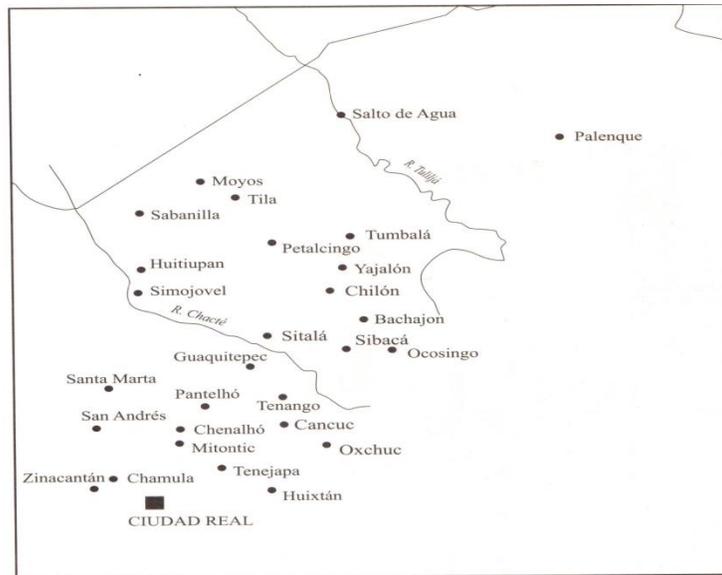
Fuente: (Viqueira, 1993; Bricker, 1989)

Anexo 7. La Alcaldía Mayor de Chiapa y la gobernación de Soconusco, principios del siglo XVIII



Fuente: (De Vos J. , 2001, p. 306)

Anexo 8. Los pueblos rebeldes, 1712



Fuente: (De Vos, 2011, p. 307)