

**UNIVERSIDAD DE
CIENCIAS Y ARTES DE
CHIAPAS**

**FACULTAD DE HUMANIDADES
LICENCIATURA EN HISTORIA**

TESIS

*Las festividades religiosas de la
mayordomía zoque de Tuxtla: un
estudio de los cambios históricos a los
contemporáneos, 1934-2017*

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**LICENCIADO EN
HISTORIA**

PRESENTA

DAVID ALEJANDRO NATAREN CRUZ

DIRIGIDO POR: DR. MIGUEL LISBONA GUILLÉN

TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS, NOVIEMBRE DE 2021





UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
SECRETARÍA GENERAL
DIRECCIÓN DE SERVICIOS ESCOLARES
DEPARTAMENTO DE CERTIFICACIÓN ESCOLAR
AUTORIZACIÓN DE IMPRESIÓN

Lugar: Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
Fecha: 18 noviembre 2021

C David Alejandro Nataren Cruz

Pasante del Programa Educativo de: Licenciatura en Historia

Realizado el análisis y revisión correspondiente a su trabajo recepcional denominado:

Las festividades religiosas de la mayordomía zoque de Tuxtla: un estudio de los cambios históricos a los contemporáneos, 1934 - 2017

En la modalidad de: Tesis profesional

Nos permitimos hacer de su conocimiento que esta Comisión Revisora considera que dicho documento reúne los requisitos y méritos necesarios para que proceda a la impresión correspondiente, y de esta manera se encuentre en condiciones de proceder con el trámite que le permita sustentar su Examen Profesional.

ATENTAMENTE

Revisores

Dr. Miguel Lisboa Guillén (director)

Mtro. Henry Moguel Villatoro (lector)

Dr. Alan Antonio Castellanos Mora (lector)

Firmas:



Ccp. Expediente



Revista
11-18-2021

Agradecimientos

Antes que todo, quiero comenzar por agradecer y dedicar este trabajo a mi madre y mi hermano, los dos seres que más amo en esta vida. Madre: tu valentía y esfuerzo parecen no tener límites. Siempre he visto que has hecho frente a las inmensas adversidades que te puso la vida y las pudiste superar como solo tú podrías hacerlo, razón por la que te admiro. Estoy profundamente agradecido por todo el amor y el apoyo que nos has brindado a nosotros dos. Hermano: hemos compartido tantas vivencias, momentos tristes y memorables. Me siento afortunado de contar con tu hermandad, por contar con tu apoyo, tus consejos y los momentos alegres que me has hecho pasar. He sido bendecido con que ustedes sean mi familia.

A mi director de tesis, el Dr. Miguel Lisbona Guillén. Le doy las gracias por el tiempo que me brindó con sus asesorías y correcciones, por todas sus atenciones, por el rigor académico que me exigió, y porque me extendió su apoyo en un momento crucial de mi investigación. Además, tuve la fortuna de aprender de usted sobre investigación, y gracias a ello me puse a prueba y logré superar mis límites. Al maestro Henry Moguel Villatoro y al maestro Alan Antonio Castellanos Mora por ser mis lectores. Mi agradecimiento con ustedes no se limita a su tiempo brindado y las correcciones que hicieron a mi tesis, sino además por las clases que me dieron durante la carrera. Les tengo estima por su amabilidad conmigo, por todas las veces que me han orientado y las amenas charlas dentro y fuera del aula.

A la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, en especial a la Facultad de Humanidades y la licenciatura en Historia, les agradezco por darme las facilidades ofrecidas para que pudiera formarme como profesionista. A los docentes que me impartieron clases durante toda la carrera, de quienes aprendí mucho y guardo gratos recuerdos. Al maestro Juan Ramón Álvarez Vázquez, por su anterior asesoría, por las clases que nos impartió con mucha dedicación, y por todo el conocimiento que me brindó sobre la mayordomía zoque de Tuxtla. Gracias por acercarme ese pequeño universo que tanto aprecio le tiene y del que se siente orgulloso de pertenecer.

De todos los docentes, quiero externar mi especial e inmenso agradecimiento a la Dra. Ana María Rincón Montoya, quien ya no se encuentra con nosotros en este mundo. Doctora Anita (como le decíamos cariñosamente), usted nos guio al inicio de la carrera y por usted comencé a comprender qué era la Historia, su relevancia con nosotros como sociedad y a tenerle

un especial aprecio a las Ciencias Sociales. Esas agradables charlas, esas advertencias y consejos, esas risas y el tiempo que siempre tuvo disponibles para nosotros cuando más la necesitamos los atesoraré en un lugar especial de mi corazón por el resto de mi vida. Sus seres queridos y los que la conocimos fuimos bendecidos por haberla conocido.

Mi segunda familia no podía faltar, mis queridos amigos: Erick Emmanuel Pérez Sánchez, Xóchitl Castillejos Gonzáles, Karla Jazmín Escobar Domínguez y Guillermo Alonso Suárez Solís. También les he reservado un espacio especial en mi corazón porque han estado conmigo en momentos difíciles de mi vida y hemos compartido dichosos momentos. Nos hemos sostenido cuando ha sido necesario y sé que esto seguirá siendo por muchos años más. He tenido la fortuna de aprender mucho de ustedes en las diversas charlas que hemos tenido. Faltan muchos nombres más por mencionar, pero no los olvido. Los tengo presentes a todos y siempre deseo que se encuentren muy bien donde quiera que estén.

Por último, agradezco a los miembros de la mayordomía zoque de Tuxtla, a los que me abrieron sus puertas para las entrevistas y otras charlas personales: Óscar Fernando de la Cruz Mendoza, Francisco Velázquez de la Cruz, Cecilio Hernández Hernández, José Lucio Solís Ovilla y Sergio de la Cruz Vázquez. Así también doy gracias a todos los demás priostes, mayordomos y allegados a la mayordomía. Aprendí mucho de ustedes y agradezco que me dieron la oportunidad de presenciar y vivir sus festividades religiosas.

Índice

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. ESTADO DE LA CUESTIÓN SOBRE ALGUNAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN RELIGIOSA DE LOS ZOQUES DE CHIAPAS.....	13
1.1 Las <i>cowinás</i>	14
1.2 Cofradías coloniales y del siglo XIX.....	16
1.3 Los denominados sistema de cargos.....	23
1.4 Algunas reflexiones en torno a los aportes de las investigaciones	32
1.5 Recapitulación general.....	34
CAPÍTULO II. CARGOS Y FESTIVIDADES DE LA MAYORDOMÍA ZOQUE DE TUXTLA EN LA ACTUALIDAD	37
2.1 Calendario festivo religioso.....	38
2.2 Rituales y fiestas religiosas	40
2.2.1 Fechas fijas.....	41
2.2.2 Fechas movibles	52
2.3 Cargos y funciones.....	56
2.3.1 Albaceas y maestros: cargos vitalicios, de apoyo y organización	60
2.3.2 Priestes de cargos de cofradía.....	62
2.3.3 Mayordomos sirvientes a las vírgenes de Copoya.....	62
2.3.4 Cargos menores.....	63
2.3.5 Otros cargos.....	64
CAPÍTULO III. ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS DIVERSOS CAMBIOS DE LAS FESTIVIDADES DE LA MAYORDOMÍA ZOQUE DE TUXTLA	67
3.1 Características de las fuentes históricas sobre la mayordomía zoque de Tuxtla....	68
3.1.1 Publicaciones académicas y de difusión: temas particulares a desarrollar, principales discusiones y contribuciones	68

3.1.2 Cargueros y allegados entrevistados: datos generales y su participación en la mayordomía.....	72
3.2 Los diversos cambios sucedidos en las festividades y los cargos de la mayordomía zoque de Tuxtla: discusión de las fuentes escritas y orales.....	75
3.2.1 Santos celebrados, rituales y danzas.....	75
3.2.2 Espacios festivos.....	79
3.2.3 Fechas y tiempos.....	88
3.2.4 Modos específicos de realizar la fiesta.....	92
3.2.5 “Rescates” y nuevas incorporaciones.....	95
3.2.6 Cargos: estructuración y funciones.....	102
CAPÍTULO IV. DISCUSIÓN EN TORNO A LAS PRINCIPALES RAZONES DE LOS CAMBIOS HISTÓRICOS DE LAS FESTIVIDADES DE LA MAYORDOMÍA ZOQUE DE TUXTLA.....	116
4.1 La modificación de las festividades religiosas producto de la reinterpretación cultural y la interacción social.....	117
4.2 La influencia de las circunstancias socioeconómicas, laborales y del entorno urbano.....	128
4.3 El conflicto como agente transformador.....	136
4.4 Cambios en la mayordomía zoque de Tuxtla a partir de la adición de nuevos elementos festivos.....	141
CONCLUSIONES.....	147
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	156

INTRODUCCIÓN

La siguiente investigación tiene como propósito principal el estudio de los cambios históricos acaecidos en las festividades religiosas de la mayordomía zoque de Tuxtla. Uno de los principales intereses que motivaron el esfuerzo invertido aquí es la particular apariencia que ha manifestado las actividades festivas de esta organización religiosa. Si bien los santos, vírgenes y dogmas celebrados son algunos de los que conforman la imaginería católica, sus formas de festejo y sus rituales difieren de los realizados por la feligresía católica. Además, sus miembros como su organización no están supeditados a la autoridad de la Iglesia católica. Cabe resaltar también que sus integrantes generalmente se autodenominan como “zoques de Tuxtla”, y que personas identificadas de la misma manera han participado en otras organizaciones religiosas de la misma entidad similares a la mayordomía, como la priostería del Cerrito, las *convinás* y la ya desaparecida cofradía de San Marcos. Y si bien la mayordomía engloba una cantidad considerable de festividades a lo largo de su calendario religioso festivo, los cargueros y allegados que participan en él representan un grupo reducido en comparación al porcentaje de la población actual de la ciudad capital. La razón por la que se eligió este tema es porque su investigación, desde una perspectiva histórica, abre la oportunidad para comprender el desenvolvimiento de estas festividades y de su mayordomía (como organización religiosa) a través del tiempo. Es decir, esta obra puede brindar luz a una porción de la historia de los cargueros y allegados a la mayordomía a partir del recuento de sus acciones orientadas a la recreación de sus festividades religiosas y el funcionamiento de su organización religiosa, donde el cambio como constante en ambos elementos será el objetivo central de estudio.

Al hablar de la mayordomía zoque de Tuxtla, un concepto que viene a la mente es el de sistema de cargos, dada las características que aquella organización religiosa presenta. A manera de definición, se puede decir que son instituciones que existen y funcionan gracias a la organización de un grupo de personas que acceden a estos con la obtención de un cargo en específico. Los cargos de estos sistemas se articulan generalmente en dos estructuras o ramas principales: los cargos cívicos y los religiosos. En cuanto a sus funciones y deberes, los primeros se encargan de atender problemas cotidianos de la comunidad o asuntos del servicio público, como agua potable, luz, drenaje, seguridad y justicia, atención médica, entre otros (muy similares a las funciones de los ayuntamientos municipales). Los segundos, por su parte, tienen como objetivo la organización y realización de las festividades religiosas de la población (comúnmente,

en honor al santo patrón u otro de gran devoción). Estos sistemas tienen un grado de autonomía con las instituciones gubernamentales y la Iglesia católica, principalmente con la segunda.

Ahora bien, entre las investigaciones realizadas a estos sistemas en algunos municipios zoques del actual territorio chiapaneco, llaman la atención las discusiones referentes al papel que estas han desempeñado en la conformación de las identidades étnicas y la etnicidad. Para el caso de las *cominás* de Ocozocoautla y San Fernando, se ha dicho que las prácticas religiosas efectuadas a través de ellas vienen a ser el “criterio definidor” de la identidad de sus participantes, mismo que les permite mantenerse como grupo.¹ Para Andrés Fábregas, la preservación de la identidad a través de los sistemas de cargos ha sido posible dada las relaciones de poder que han posibilitado la organización social de la comunidad zoque. Esto habría comenzado desde la desaparición de las jefaturas indígenas por el proceso de colonialismo, cuando aquellas (como estructura social) fueron modificadas y sustituidas por las mayordomías o lo que actualmente se conocen como “el sistema de cargos”. Él propone que la personificación del poder a través de la jerarquía de apariencia religiosa de estos sistemas no solo tenía la intención de preservar dicha identidad mediante la reagrupación del poder, sino además se convirtió en el núcleo político que permitió la resistencia ante el régimen colonial.²

Este tipo de posturas ha llevado a que en otras investigaciones se aproxime al estudio de estos sistemas para comprobar si realmente pueden ser referentes primordiales para la constitución de la etnicidad y la identidad étnica misma. Las reflexiones producto de la aproximación al caso del sistema de cargos de Tapilula apuntan que es inconveniente concebir a las prácticas rituales y culturales (en cuanto representaciones de pervivencias) realizadas en estos sistemas con la capacidad de conferir una identidad étnica. De ser así, se daría por hecho que la cultura no puede ser modificada por el paso del tiempo cuando su carácter es más dinámico, sobre todo al encontrarse en entornos sociales que han sido definidos como “modernos”.³ En algún momento también se ha cuestionado la tendencia analítica de asirse solo de los sistemas de cargos como elemento definidor de la etnicidad cuando de hecho existen otros más que no son considerados o cuando ciertas circunstancias lo impiden. Aproximaciones a nivel regional

¹ Carolina Rivera Farfán, “Prácticas religiosas e identidad en dos pueblos zoques”, en *Anuario 1991*, p. 99.

² Andrés Fábregas Puig, “La transformación del poder entre los zoques” en *II Coloquio Internacional de Mayistas. Memorias 2*, p. 1054.

³ Miguel Lisboa Guillén, “Entre la modernidad y la identidad: apuntes en torno al sistema de cargos y la etnicidad en una comunidad zoque de Chiapas”, en *América Indígena*, p. 117.

de las organizaciones religiosas de los municipios de Tapilula, Chapultenango e Ixtapangajoya fueron la oportunidad para observar que las divisiones o fragmentaciones sociales pueden imposibilitarlo, como la desaparición de la lengua y la inexistencia de homogeneidad sociocultural que se cristalice en estrategias comunes al grupo.⁴ Afirmaciones como estas han motivado que se proponga para futuras investigaciones sobre sistemas de cargos y etnicidad que se tome en cuenta el factor histórico, las particularidades en cada periodo y localidad, así como la acción social (entendida como la interacción entre conocimiento y proceso social) que propicia la posibilidad de cambio y la innovación.⁵

Desde la década de 1940 se han realizado trabajos de investigación y divulgación acerca de la mayordomía zoque de Tuxtla y sus festividades, o aluden a ellas. En cuanto al abordaje de los segundos, en ocasiones se remiten solamente a la mención de fechas y santos a celebrar, otros más optan por exponer breves descripciones de ellas, de los rituales y danzas realizados, de los alimentos brindados, e incluso se agregan apartados para explicar algunos de sus antecedentes históricos o para presentar evidencia fotográfica. Cabe aclarar que algunos de estos trabajos son de tipo descriptivo, que por su ligero volumen de páginas y lenguaje accesible puede ser aprovechado por un público poco familiarizado con el tema.

De estos trabajos de investigación, resaltan dos que han hecho mención de los cambios en las festividades. La tesis de Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías de Tuxtla*, merece especial reconocimiento porque refleja un considerable esfuerzo por desarrollar una descripción detallada de los cargos, sus funciones y formas de acceder a ellos. Gran parte de sus páginas las destina a la exposición de prácticamente todas sus festividades, pues tuvo como propósito demostrar el vínculo que ha tenido el ciclo festivo de la “Antigua mayordomía de Tuxtla” con el ciclo agrícola que se practicaba en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. En ambos

⁴ Miguel Lisbona Guillén y Carolina Rivera Farfán, “La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área”, en *Anuario 1992*, p. 96. Miguel Lisbona describió el caso particular de Tapilula donde, a diferencia de los municipios vecinos, como Ocoatepec o Tapalapa, los procesos de modernización, migración, comunicación (la carretera que conecta la capital con Tabasco) y desarrollo económico (observado en la proliferación de negocios y la introducción de la producción ganadera) ha transformado el entorno social. Consecuencia de ello es la casi desaparición de la lengua zoque y la fragmentación social, política y religiosa a nivel comunal.

⁵ Miguel Lisbona Guillén, *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas. Cargos, intercambios y enredos étnicos en Tapilula*, p. 33.

aspectos, resulta ser uno de los trabajos más completo de esta organización religiosa.⁶ Y con respecto a los cambios, brinda una reflexión en la parte final de su obra donde propone que la desaparición de la práctica agrícola ha sido una razón decisiva. El autor atribuye que a partir del cambio urbanístico producto del proyecto de “modernización” durante la década de 1940 y 1950, así como el acelerado crecimiento poblacional y urbano de la década de 1970 tras la construcción de las presas Malpaso y Chicoasén, motivaron a que los campesinos se dedicaran también a otros oficios, como el de las construcciones que demandaban la ciudad. Esto a la larga haría que sus descendientes se dedicaran a otros oficios, como burócratas, prestadores de servicios y comerciantes, y dejaran a un lado la práctica campesina. Al desaparecer esta práctica y por su vínculo con los rituales y las festividades, estas se modificaron, aunque también afirma que las “costumbres zoques” han vivido un proceso de constante reordenamiento con el fin de acoplarse con los ritmos y exigencias de la urbe.⁷

El segundo trabajo es el realizado por Juan Ramón Álvarez Vázquez, que lleva por título *La quema de santos en la posrevolución, un parteaguas en las formas de organización religiosa de los zoques de Tuxtla, 1934*. Como el título refiere, su estudio se enfoca en la conocida quema de santos que se llevó a cabo en el año de 1934 por órdenes del gobernador en turno, Victórico Grajales. Para el caso de la mayordomía zoque de Tuxtla de ese entonces, los cambios habrían sucedido como resultado de la destrucción de varias imágenes de santos y vírgenes propias de sus festejos, así como de la clausura temporal de los templos católicos. Las consecuencias principales detectadas fueron la pérdida de las imágenes en sí (que en ocasiones significó la desaparición de las festividades), las modificaciones en las formas de culto (como el festejo a las pertenencias que quedaron de los santos) y el abandono de las iglesias como espacios de festejo y de resguardo de las imágenes para optar por las casas particulares de los cargueros, por mencionar las más destacadas.

Los dos anteriores trabajos abordan el cambio acaecido en las festividades religiosas de la mayordomía, sea como hipótesis de una de sus posibles causas o como las consecuencias de un acontecimiento histórico en específico. Por su parte, las discusiones previas sobre los sistemas de cargos resaltan la naturaleza cambiante de sus prácticas culturales y de su estructura como

⁶ En esa misma obra hace descripción de la Priostería del Cerrito, de la Junta de festejos de Copoya y de la cofradía de San Marcos. Para mayor información, acudir al capítulo I, “Organización jerárquica de las cuatro asociaciones zoques de Tuxtla”.

⁷ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías de Tuxtla*, pp. 118-120.

organizaciones religiosas, así como del inconveniente para asirse solo de ellos en la definición de la identidad étnica y la etnicidad cuando se les quiere catalogar como elementos inmutables y ahistóricos. Todas ellas son en parte sugerencias para tener en cuenta al cambio como característica inherente en la conformación de estos sistemas religiosos y los procesos de etnicidad, pero a la vez revelan la necesidad de realizar estudios que ahonden en ello desde un análisis diacrónico.

Si actualmente se puede constatar el funcionamiento de la mayordomía zoque de Tuxtla mediante las celebraciones festivas y rituales, no debe sorprender que su actual existencia se deba en parte a los diversos cambios que han tenido como producto de sus constantes recreaciones. En ese sentido, un recuento histórico de las festividades y la mayordomía a través del tiempo es también la oportunidad para observar parte de la historia de la colectividad que les da vida, como lo es la compuesta por los cargueros de la mayordomía y los asistentes a sus festividades que se autodenominan “zoques”. Pero lo que no se tiene idea es de la constante conformación que han tenido estas festividades a través del tiempo, de los posibles cambios que han padecido y mucho menos de las causantes. Si a partir de una reconstrucción histórica se puede explicar en parte su actual existencia, cabe preguntarse: ¿Cómo ha sido el proceso de los cambios ocurridos en las festividades religiosas de la mayordomía zoque de Tuxtla, que ha conformado a esta organización religiosa en la actualidad?

Con el fin de responder satisfactoriamente a la problemática planteada, lo que se pretende con esta investigación es examinar los cambios históricos ocurridos en las festividades religiosas de la mayordomía zoque de Tuxtla con el fin de interpretar el proceso que la ha llevado a ser la organización religiosa actual. Para ello, se plantearon los siguientes objetivos específicos: 1) identificar la conformación de los cargos y las festividades religiosas de la mayordomía zoque de Tuxtla a lo largo de su historia, desde el pasado hasta la actualidad; 2) examinar la información obtenida en trabajos previos y entrevistas acerca de las festividades y los cargos de la mayordomía para presentar cuáles fueron los cambios históricos y organizarlos, de ser posible, de acuerdo a las diversas formas en que se realizaron; 3) determinar las razones por las que sucedieron los cambios en los cargos y las festividades religiosas a fin de encontrar posibles factores constantes que intervinieran en ellos a través del tiempo.

Se tomaron las siguientes medidas a fin de cumplir con los objetivos propuestos. Primero se comenzó con una revisión historiográfica y antropológica de las principales investigaciones

que se aproximan al tema a investigar. Se acudieron a libros, tesis y artículos de algunos autores como Dolores Aramoni Calderón, Miguel Lisbona Guillén, Carolina Rivera Farfán, Juan Ramón Álvarez Vázquez, Omar López Espinosa y Andrés Fábregas Puig. Esta labor ayudó a delimitar el tema y a validar su pertinencia en cuanto a propuesta novedosa en la historiografía chiapaneca de los zoques. El trabajo de campo fue imprescindible ya que era necesario tener conocimiento de la actual mayordomía zoque de Tuxtla. Para ello se acudió a varias festividades y rituales realizadas en las distintas casas de los cargueros para obtener información por medio de la observación participante y las pláticas ocasionales con los priostes, mayordomos, albaceas y maestros. En algunos casos lo recabado aquí se complementó con información obtenida de publicaciones recientes que describen las mismas festividades.

Con la información producto del trabajo de campo, se procedió a recolectar datos referentes a las festividades y los cargos de la mayordomía zoque de Tuxtla expuestos en diversas publicaciones e investigaciones de corte antropológico e histórico. Para detectar indicios de cambios ocurridos se procedió a ubicar descripciones de actividades festivas y sus elementos que discreparan con lo realizado actualmente. En ocasiones los mismos autores refirieron a algunas actividades festivas del pasado que ya no pudieron presenciar durante sus investigaciones. Estas fuentes resultan sumamente importantes dado que son prácticamente los únicos registros escritos de las festividades de la mayordomía en el pasado. La información obtenida no solo fue el objeto de análisis, sino además dieron pauta para guiar las entrevistas. Para esto se acudió al apoyo de cuatro personas que son actuales cargueros y autoridades de la mayordomía (maestros y albaceas), que cuentan con experiencia por la ocupación previa de varios cargos o que han adquirido conocimiento de las celebraciones festivas por su acercamiento de muchos años. También se recurrió a dos entrevistas más realizadas por el autor en el año de 2015 que proporcionaban datos relevantes para la investigación. Aparte de lo obtenido por la guía de las preguntas, se obtuvieron relatos que les fueron contados por sus padres y autoridades pasadas e información no prevista ni documentada con anterioridad.

La información recabada en las fuentes orales y escritas fue sometida a análisis de comparación para constatar cuáles versiones coincidían o discrepaban, y se discutió cuando sucedía lo segundo para llegar a una resolución. Este ejercicio sirvió para detectar, entre los diversos cambios festivos, cuáles fueron las formas principales en las que sucedieron. Con base en esto, se realizó una discusión para dilucidar la existencia de factores, circunstancias y agentes

que hayan intervenido a través del tiempo en los cambios ocurridos a las festividades religiosas. A partir de la detección de estas constantes se pudo realizar una interpretación del proceso de los cambios desde una perspectiva diacrónica que ayude a entender en parte la existencia actual de las festividades religiosas de la mayordomía zoque de Tuxtla.

Como apoyo al análisis y discusión de esta investigación, se recurrió a las siguientes teorías y conceptos. Se comenzará con la teoría de la acción social de Max Weber. Para él, acción social es toda aquella conducta humana a la que el sujeto le ha enlazado un sentido mentado y subjetivo. Este sentido está referido (es decir, conducido o dirigido) a la conducta de los demás y es por esta que dicha acción se orienta en su desarrollo.⁸ Los otros, por las que se orientan la acción social, lo pueden conformar tanto seres individualizados y conocidos o una pluralidad indeterminada y desconocida, y sus acciones pueden ser tanto pasadas, presentes o esperadas como futuras.⁹ Estas acciones sociales son la base para la conformación de las relaciones sociales. Estas se caracterizan porque su conducta es plural, se presenta como recíprocamente referida (dado el sentido que encierra) y se orienta por esa misma reciprocidad. Estas relaciones solo pueden fundarse única y exclusivamente en la existencia de la probabilidad de que se actuará socialmente de una manera en la que, por su sentido, sea conveniente o adecuada. También pueden ser transitorias o permanentes, es decir, que haya una probabilidad de repetición continuada de la conducta. Si una relación se constituye como permanente por su sentido, esta última puede ser formulada como “máximas”, mismas que su incorporación (aproximada o por término medio) son esperadas por los partícipes de la otra u otras partes y al mismo tiempo pueden orientar por ella sus propias acciones.¹⁰

De la acción social se desprenden dos formas y una característica a tomar en cuenta dada la naturaleza de las que se tratarán en esta investigación. Las acciones y relaciones sociales pueden ser orientadas de manera singular a partir de la representación de un orden legítimo, cuya probabilidad de que este orden suceda de hecho se le denomina “validez”. Esta misma se sustenta tanto en la idea de un perjuicio que se acarrea por la trasgresión de su mandato, como por el rechazo de la trasgresión por un sentido del deber.¹¹ Ahora bien, las relaciones sociales de asociación son aquellas que son de regulación limitada al exterior (es decir, que hay un grado de

⁸ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, p. 5.

⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹¹ *Ibid.*, p. 25.

limitación para los que puedan ser partícipes) y cuyo mantenimiento de su orden está garantizado por la conducta de personajes específicos destinada a ese propósito: un dirigente y posteriormente por un cuadro administrativo. La acción de este tipo de relaciones sociales consiste tanto en la conducta del cuadro administrativo y de los partícipes de la asociación. El primero, legítimo dado los méritos de su representación, se dirige a la realización del orden mismo, mientras que el segundo se caracteriza porque es dirigido por las ordenanzas del cuadro administrativo.¹² Por último, se tiene el concepto de poder, con el que se define a la probabilidad, dentro de una relación social, de imponer la propia voluntad aun contra toda resistencia e independientemente del fundamento de dicha probabilidad. Del poder se desprende la dominación y la disciplina, definida la primera como la probabilidad de encontrar obediencia a un cierto mandato, mientras que la segunda es la probabilidad de hallarse obediencia a un mandato en un conjunto de personas, pero de manera pronta, simple y automática debido a ciertas actitudes arraigadas.¹³ Las relaciones sociales son de lucha cuando estas se orientan por el propósito de la imposición de la voluntad propia aun en contra de la resistencia que las otras partes puedan poner. Estas pueden denominarse pacíficas cuando no se emplea violencia física efectiva y estas a la vez son de competencia cuando versa en una adquisición formalmente pacífica de un “poder de disposición propio” sobre ciertas probabilidades que son deseadas por los demás.¹⁴

Algunos planteamientos de los estudios de las interacciones sociales serán de ayuda para los propósitos de esta investigación ya que, si bien de estas se ha hablado de principios de regulación o de un grado de estabilidad otorgado por contextos o formas institucionales, también se ha vislumbrado tendencias de cambios e innovación dentro de ellas. Una de ellas es la influencia social. En alguna ocasión se ha definido como aquella fuerza que tiende a la reducción de diferencias entre individuos, a la imposición de una visión única de la realidad y a la eliminación de desviantes, pero también se puede manifestar como proceso de innovación. Esta se ejerce tanto para transformarse como grupo, para una persecución de sus fines o para modificar el medio o la organización.¹⁵ De sus tres formas, la primera es el comportamiento de reactancia, que se puede traducir como una resistencia a la influencia que a la vez contrarresta la

¹² *Ibid.*, p. 39.

¹³ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹⁵ Edmond Marc y Dominique Picard, *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación*, p. 179. Citado de S. Moscovici, *Psychologie sociale*, p. 54.

tendencia al conformismo (ambas son parte de un juego dinámico). La segunda es la desviación, que consiste en una afirmación de opiniones, valores, actitudes y comportamientos que se encuentran en clara ruptura con las normas dominantes. Por último, está la influencia de minorías, la cual su mera existencia dentro del grupo genera conflicto por su afirmación disímil al grupo mayoritario. La influencia es patente cuando existe la necesidad de restablecer el consenso y la minoría no cede, de aquí que la mayoría se acerca al anterior grupo para hacer concesiones con el fin de evitar la ruptura.¹⁶ El aminoramiento de los desacuerdos y los conflictos pueden lograrse en los procesos de influencia como negociación tácita, cuando los grupos tienen razones suficientes para lograr estos objetivos. No obstante, la misma característica de la negociación es la relación de fuerzas en la que cada protagonista ejerce presión al contrario para que cambie de opinión y pueda atraerlo hacia él.¹⁷ Por último, cabe agregar que en las mismas interacciones se pueden dar las relaciones de poder. Estas son denominadas “relaciones estratégicas de manipulación” y son limitadas porque se busca los suficientes beneficios para continuar la interacción con el fin de que no se agote la fuente de poder (esta no es atributo de los actores, sino más bien el resultado de la relación de intercambio y negociación).¹⁸

El modelo de apropiación cultural será importante para comprender cómo es el proceso por medio del cual un conocimiento cultural se modifica al momento de su aprehensión. Esta apropiación se ha definido como algo creativo o como recepción activa ya que elementos ajenos se hacen propios (hacerse algo como propiedad suya) y para ello se necesita que lo apropiado se adapte o transforme.¹⁹ Esto es muy similar al proceso psicológico que caracteriza a la interacción social en cuanto a forma de comunicación ya que implica una actitud activa del sujeto donde intervienen factores de selección e inferencia por los cuales se interpreta el mensaje.²⁰ Cabe agregar que un factor relevante para que el cambio suceda durante el proceso de la apropiación es el significado que se le asigna al nuevo elemento y, desde la perspectiva del que lo apropia, una ventaja que por lo común no lo podría obtener de otra manera.²¹

¹⁶ *Ibid.*, pp. 179-180.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 180-181.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 102-103.

¹⁹ Bernardo Subercaseaux Sommerhorf, “Reproducción y apropiación: dos modelos para enfocar el diálogo intercultural”, en *Diálogos de la comunicación*, pp. 97-102.

²⁰ Edmond Marc y Dominique Picard, *La interacción social... Óp. Cit.*, p. 19.

²¹ José Luis González Martínez, *La fuerza de la identidad. Religión popular, cultura y comunidad*, pp. 93-94. Nota al pie número 19. Citado de R. L. Bee, *Patrones y procesos. Introducción a las tácticas antropológicas para el estudio de los cambios socio-culturales*.

De lo anterior expuesto, se retomará los siguientes elementos para analizar la información presentada. En primer lugar, las formas de interacción y relación social que, dentro de un orden establecido en una agrupación, son las que probablemente fueron realizadas y por las que se suscitaron los cambios festivos: las relaciones sociales de lucha y de poder, la constitución del “personaje” como compromiso entre el rol prescrito y la espontaneidad del sujeto (sobre todo en sus aspectos como el rol estereotipado o “deber ser” y la idea personal o el “querer ser”), las relaciones de lugar como búsqueda de la posición a ocupar dentro de ellas, la competencia como juego por obtener beneficios o probabilidades que otros también lo desean y que se obtienen solo en las mismas interacciones sociales, así como las desviaciones, la influencia de las minorías y las negociaciones. Se sabe que a pesar de que el sentido de las relaciones sociales es de reciprocidad referida y se orientan por esta misma reciprocidad, no necesariamente coinciden en el contenido del sentido de cada participante, y la validez del orden legítimo puede aminorar o dejar de subsistir cuando su trasgresión o elusión se convierte en regla. La apropiación como proceso comunicativo brindará apoyo para analizar el grado de modificación que padece el conocimiento cultural cuando uno como sujeto lo adquiere debido a la existencia de filtros, selección y reinterpretación por el que el elemento ajeno pasa para hacerse propio. Al ser cada celebración un espacio y tiempo de interacción e intercambio de conocimiento cultural, existe la posibilidad de que dicho conocimiento (sea adquirido por conversaciones, observación o la práctica misma) se siga modificando por su reinterpretación y, por ende, que las posteriores celebraciones se realicen con algunos cambios.

Los resultados obtenidos en la investigación serán expuestos en los siguientes capítulos que componen esta obra. El primero de ellos es una examinación de las investigaciones previas de carácter histórico y antropológico que han estudiado tres principales formas de organización religiosa de los zoques de Chiapas y que tienen relación con la temática a abordar. Se comienza con la *cominá*, organización religiosa de tipo familiar o vecinal que rinden culto a algún santo, virgen o advocación de Cristo y cuyos espacios rituales son ermitas o casas particulares. De ellas se sabe su presencia en Tuxtla Gutiérrez, Ocozocoautla y San Fernando, y que ha presentado similitudes con otras formas de culto como las ermitas o capillas privadas de Rayón y los *guachibales* de Guatemala. Las cofradías coloniales y del siglo XIX son otra institución abordada dado que en algún momento se han planteado como posibles antecedentes de cultos, festividades y rituales contemporáneos. Aparte de esto, se expondrán aspectos de ellos, como su administración económica, bienes con los que contaban (como estancias de ganado), y las

distintas disputas que sostuvieron los cófrades con las autoridades religiosas de la Iglesia católica, muchas veces por su control económico y religioso. Por último, los denominados sistemas de cargos, institución contemporánea principalmente de carácter religioso que articula una serie de cargos con el fin de solventar y organizar las festividades de los santos y vírgenes de devoción. Aquí se presentarán temas de discusión como sus posibles orígenes, su papel en la conformación de la etnicidad y la cohesión grupal de los zoques, las involucraciones de estas organizaciones en conflictos políticos y religiosos, así como propuestas para futuras investigaciones.

El capítulo número dos versa sobre una descripción general de las distintas festividades de la mayordomía zoque de Tuxtla realizadas a lo largo del año y de los cargueros responsables de sus realizaciones. De las festividades, se presenta una gráfica de su calendario religioso festivo, donde se ordenan por fechas de realización y se dividen tanto en festividades fijas como movibles. En un apartado posterior se desarrolla una descripción de las actividades efectuadas en cada una de ellas y los lugares donde se realizan. En la sección de los cargueros se describe las funciones y responsabilidades de acuerdo al cargo que desempeñen y los requisitos que deben cumplir para ser aspirantes. Es así que se hablarán de los albaceas y maestros como aquellos cargos de autoridad, de organización y orientación festiva, de los priostes que sirven a los cargos denominados “cofradías”, de los mayordomos que sirven a las vírgenes de Copoya, de los priostes que sirven en los cargos “menores”, así como otras personas que se consideraron cargueros por sus labores de asistencia y apoyo en actividades específicas. Se representa a todos ellos en una gráfica en la que se ordenaron de acuerdo a la escala jerárquica que ellos conciben con base en nociones de autoridad (maestros y albaceas) y la devoción profesada a los santos y vírgenes que sirven (priostes y mayordomos).

A partir del tercer capítulo se presentarán los análisis realizados a las fuentes orales y escritas. Se iniciará con la descripción de los trabajos académicos y de divulgación en los que se detectó información que dan cuenta o aludan a la mayordomía zoque de Tuxtla y sus festividades. Se describirán las formas que abordaron los temas y sus principales aportes. De igual manera, se presenta una breve descripción de los cargueros entrevistados, de los cargos que han servido y algunas de sus vivencias. La contrastación de la información obtenida permitió ordenar los cambios detectado de acuerdo a los principales aspectos en que lo hicieron. Es así que se hablarán de los cambios en los santos y vírgenes a celebrar, los rituales y las danzas, en los lugares que se han efectuado, en las fechas y los horarios, en algunas de las costumbres expresadas en

ellas y otros elementos festivos que se añadieron a la mayordomía zoque de Tuxtla como innovaciones o “rescates”. Los cambios en las funciones y existencias de los cargueros no podían faltar dada su relación con las prácticas festivas realizadas, además que las menciones de su pasada existencia pueden aludir a festividades desaparecidas.

El cuarto y último capítulo presenta una discusión acerca de las principales razones que han intervenido en los diversos cambios de las prácticas festivas expuestas en el anterior capítulo. Los apartados presentados responden a cuatro principales factores, circunstancias, agentes y sucesos que ayudan a interpretar el porqué de los cambios festivos sucedidos. En el primero se discute la posibilidad de cambio del conocimiento festivo producto de la reinterpretación que viven durante su proceso de apropiación y las modificaciones surgidas a partir de las formas de relación e interacción social que han entablado los cargueros durante las festividades. Como factor circunstancial, el segundo punto versa sobre la influencia de los cambios en las condiciones socioeconómicas y de estilos de vida de los allegados a la mayordomía, así como del proceso de urbanización de la ciudad y del crecimiento demográfico. El conflicto, como tercer punto, es estudiado como detonante de cambios abruptos, donde acciones de agentes externos como el gobierno chiapaneco y la Iglesia católica orillaron a los cargueros a tomar medidas cruciales e inesperadas. La quema de santos de 1934 y el conflicto con la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez en 2004 son los principales sucesos a tratar. El cuarto y último punto versa sobre las acciones que trajeron consigo la adición de elementos festivos a la mayordomía zoque de Tuxtla a manera de “rescates” e innovaciones. Danzas como las de San Miguel, San Roque, las pedidas posteriores a las bajadas de las vírgenes de Copoya en enero y la construcción de su nueva ermita serán los sucesos a discutir.

CAPÍTULO I. ESTADO DE LA CUESTIÓN SOBRE ALGUNAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN RELIGIOSA DE LOS ZOQUES DE CHIAPAS

De los zoques de Chiapas se cuenta afortunadamente con varias investigaciones plasmadas en tesis, artículos y libros de divulgación, que dan idea de varios aspectos suyos, desde su historia, vida cotidiana, medicina tradicional, festividades, cosmovisión, gastronomía, vestimenta, por citar algunos ejemplos. Por tal motivo, cada vez se vuelve incorrecta la afirmación de que existe una carencia de trabajos académicos de estos grupos. Esta investigación tiene la oportunidad de investigar nuevamente a los zoques de la capital de Tuxtla Gutiérrez. Basta con tener una oportunidad de acercarse a la literatura referida a ellos y a sus estilos de vida para darse cuenta que sus actividades religiosas son importantes para ellos como grupo. Para su realización, los responsables se apoyan del manejo de lo que denominan mayordomía zoque de Tuxtla o mayordomía de la virgen del Rosario. Esta mayordomía, que ha sido catalogada en ocasiones como “sistema de cargos” u “organización religiosa”, articula una serie de cargos cuyos ocupantes (priostes o mayordomos) tienen la responsabilidad de realizar los festejos al santo o virgen que sirven de acuerdo a lo que marca “el costumbre”. Ellos se organizan bajo la supervisión de otros cargueros con amplio conocimiento, conocidos como albaceas y maestros.

Al inicio de la investigación, surgieron algunas dudas con respecto a la temática abordar, como, por ejemplo, ¿cuáles han sido los temas principales a estudiar acerca de los sistemas de cargos de los zoques de Chiapas, así como de sus cofradías y *convinás*? Así también, sobre las investigaciones de estos sistemas, ¿se han realizado aproximaciones al fenómeno del cambio?, y, de ser así, ¿cuáles han sido las discusiones al respecto y las conclusiones obtenidas? Y por último y más importante, ¿ha existido investigaciones y discusiones sobre los cambios de la mayordomía zoque de Tuxtla y sus festividades? El siguiente capítulo tiene por propósito responder a estas interrogantes. Este ejercicio de discusión es pertinente pues no solo representa la revisión de las problemáticas resueltas y las propuestas derivadas para futuras investigaciones, sino además es la oportunidad para detectar interrogantes sin resolver. En total se recurrieron a dieciocho textos académicos relacionados al tema de investigación, entre los que se encuentran artículos de revistas de ciencias sociales, libros, tesis de licenciatura y maestría, todas ellas de carácter antropológico (en mayor medida) e histórico. El contenido del capítulo se ordenó de la siguiente manera. Se iniciará con las *convinás*, donde se ha hecho un esfuerzo por entender su naturaleza y orígenes a partir del estudio de su conformación actual y su comparación con instituciones

similares contemporáneas, del periodo colonial y prehispánico. Después se estudiará a las cofradías zoques de la época colonial y del siglo XIX. Aquí se expondrán los asuntos más discutidos, como la administración económica, sus bienes, los roces que tuvieron los cófrades con las autoridades eclesiásticas, así como el destino que pudieron tener tras la paulatina desaparición de sus libros en el siglo XIX. Y por último se referirá a los denominados sistemas de cargos zoque. La aproximación en sus investigaciones no obedeció solo para desarrollar un estudio general de su conformación, sino además para responder a interrogantes, como la función que desempeña con sus miembros en cuanto grupo, sus posibles orígenes, o para someter a crítica modelos de investigación y sus resultados con el fin de plantear nuevas propuestas de análisis.

1.1 Las *cowinás*

Se dará inicio a este apartado con la descripción de los textos que hacen referencia a las *cowinás* por ser estos los de menor número. La razón por la que se incluyó estos trabajos es porque estudian una organización religiosa de los zoques que posiblemente existieron a la par que las cofradías coloniales y de las que se sabe su funcionamiento en épocas recientes, como los casos de Ocozacoautla y Tuxtla Gutiérrez. Estos textos se caracterizan por enfocarse en las *cowinás* de esta última ciudad. Si bien es cierto que han encontrado rastros de su existencia actual, también se recurrió a su estudio histórico y comparativo para profundizar en su funcionamiento, tal como se verá en las siguientes líneas.

En cuanto a temas zoques, Dolores Aramoni Calderón ha sido una referente importante por sus numerosos trabajos y aportes; este tema no fue la excepción. Para este tema, ella se vio motivada a su acercamiento tras las comparaciones que realizó Norman D. Thomas en la década de 1970 entre la *cowiná* de Tuxtla Gutiérrez y las ermitas o capillas privadas de Rayón. Por su trabajo se sabe que ambas compartían similitudes, como el hecho de que ambas son formas de organización religiosa de tipo familiar o vecinal que rinden culto a una imagen católica, que la cabeza de familia es quien las dirige (en el caso de Tuxtla sería el *cowinabatá*), que se puede transmitir por herencia y que el culto se realiza en una pequeña capilla. La diferencia que encontró es que las imágenes a rendir culto en Tuxtla eran especialmente a la cruz o alguna advocación de Cristo, como el Señor del Pozo, Señor de Esquipulas o el Señor de las Ampollas (por citar

algunos ejemplos), y que festejaban a la Santa Cruz.²² Para ampliar su definición, acude también al caso de las *cowinás* de Ocozocoautla y San Fernando para concordar en que *cowiná* es también el lugar donde se resguardan las imágenes y los miembros que la integran.²³

Este ejercicio de comparación siguió siendo empleado por Aramoni también en el plano histórico para dilucidar sus antecedentes. Es así que por un informe parroquial de 1794 en el que se describe la existencia de cuarenta ermitas pequeñas denominadas “ermitas de la cruz”, intuye que, de referirse a la *cowiná*, su existencia dataría de unos 200 años aproximadamente.²⁴ Posteriormente, profundizó más al comparar características de la *cowiná* con el *calpul* prehispánico. Para la autora, los principios organizativos de la primera (la herencia, el parentesco y la residencia) coinciden con algunos elementos constitutivos del *calpulli* (demarcación territorial, pertenencia a un grupo desde nacimiento, trabajo comunal, sentido de familiaridad con la concepción de un antepasado mítico y la existencia de ermitas donde rendían culto a una deidad tutelar), por lo que sugiere que los orígenes de la *cowiná* pueden remitirse a la antigüedad mesoamericana.²⁵

Siguiendo con sus investigaciones históricas, Aramoni detectó registros de otra institución de la época colonial que guardaba semejanza con la *cowiná*: los *guachibales*. De ellos encontró que se ubicaban en la región de Antigua Guatemala y Chimaltenango a mediados del siglo XVII, que en ellos se realizaba el culto privado a un santo, que participaban principalmente grupos familiares y asistían vecinos del mismo *calpul* (en los que podía haber varios *guachibales*) y que se podían heredar por medio de testamentos.²⁶ De igual manera que la *cowiná*, la cabeza familiar era el dirigente de los *guachibales*. Una peculiaridad observada en esta institución es que en ocasiones los santos que se mandaban a hacer para rendirles culto eran los que tenían el mismo nombre que el de sus dirigentes. Es decir, el dueño se encargaba de que se mandara a hacer al santo que fuese de su mismo nombre. Y dado que con ello se buscaba perpetuar su

²² Dolores Aramoni Calderón, “La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis”, en Aramoni Calderón, Dolores, Thomas A. Lee Whiting y Miguel Lisbona Guillén (coords.). *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, p. 98.

²³ *Ibid.*, p. 99.

²⁴ *Ídem.*

²⁵ Dolores Aramoni Calderón, “Guachibales y cowinás: culto a los ancestros, devoción a los santos”, en *Anuario de Estudios Indígenas VIII*, p. 351.

²⁶ Dolores Aramoni Calderón, *La cowiná zoque... Óp. Cit.*, p. 101.

memoria, Aramoni deduce que esto fue una forma de culto a los ancestros familiares dentro de lo permitido por la Iglesia católica.²⁷

Otro método empleado para ahondar en el estudio de las *cowinás* es el de la historia oral. De esta manera, Juan Ramón Álvarez Vázquez logró recopilar algunos datos de la *cowiná* tuxtleca en fechas contemporáneas. Gracias a las entrevistas que realizó a personas que formaron parte de ellas o que sus familiares lo fueron, pudo descubrir más festividades realizadas, como lo eran la Semana Santa, la Ascensión de Jesucristo, la ensarta de flor de *musá* (flor de cempasúchil) el 25 de octubre, y en una que otra, la Navidad o sus Pascuas.²⁸ Coincidentemente, casi todas hacen referencia a Cristo. En total pudo ubicar nueve *cowinás* que estuvieron en el lado sur oriente y poniente de la ciudad, cuyas advocaciones fueron el Señor del Cerrito (que desde 1980 se convirtió en priostería), el Señor de la Agonía, de “La sangre de Cristo”, del Cristo de Acapetagua, del Cristo Señor con Diente o Esquipulas.²⁹ De las demás, varias desaparecieron o se volvieron cultos individuales o domésticos, en los que los dueños de las imágenes poco sabían de su funcionamiento. La única *cowiná* que pudo encontrar en funciones era de la advocación de la Sangre de Cristo, la cual estaba a cargo de don Ricardo Alegría Jamayote. Esta persona llevaba en ese entonces treinta años siendo *cowinahatá* y dicha *cowiná* estaba conformada por dieciséis miembros.³⁰

1.2 Cofradías coloniales y del siglo XIX

Las cofradías instauradas en los distintos pueblos indígenas de la región chiapaneca (y demás poblaciones colonizadas por los españoles) fueron una extensión del proyecto de evangelización religiosa implementada por los órdenes mendicantes. Con ellas se pretendió despertar y mantener el fervor religioso en torno a alguno de los muchos santos y vírgenes pertenecientes a la imaginería católica.³¹ Para tal empresa, se escogían a una serie de personas a las que se les designaba un cargo y responsabilidades, como salvaguardar las festividades del santo, virgen o dogma que tenían a cargo, de los preparativos correspondientes, así como de mantener y

²⁷ Dolores Aramoni Calderón, *Guachibales y cowinás... Óp. Cit.*, p. 357.

²⁸ Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución, un parteaguas en las formas de organización religiosa de los zoques de Tuxtla*, 1934, p. 57.

²⁹ *Ibid.*, p. 58.

³⁰ *Ibid.*, p. 61.

³¹ Para esta labor, se instauraron cuatro cofradías de manera obligatoria en los pueblos de indios debido a que eran misterios de la fe católica: Santísimo Rosario o Santísima Virgen del Rosario, Santísimo Sacramento, la Santa Veracruz y las Benditas Ánimas. María Dolores Palomo Infante, *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*, p. 215.

aumentar el capital monetario durante la gestión de sus cargos. Además de los propósitos religiosos, existieron intereses económicos de por medio, pues es sabido que su propagación durante el siglo XVII obedeció a las ganancias que obtenían los obispos durante sus visitas anuales por conceptos de celebración de misas de los santos festejados en las cofradías. No obstante, la adopción de esta institución y su proliferación se debió también a la buena disposición que les tuvieron los pobladores indígenas.

De los siguientes trabajos a retomar, Dolores Aramoni Calderón ha brindado importantes aportes para la región central de Chiapas, con especial énfasis en las cofradías zoques de los municipios de Tuxtla Gutiérrez y Ocozocoautla. Por su parte, Miguel Lisbona Guillén también ha destacado por sus análisis de estas instituciones del municipio de Tapilula y otros aledaños a la región de la sierra de Tecpatán. Dada la periodicidad de estas instituciones, las siguientes investigaciones a mencionar se enfocaron en la época colonial y parte del siglo XIX (de este periodo se constata la desaparición de sus fuentes y de ellas mismas como instituciones). Los ámbitos principales a tratados sobre las cofradías son el religioso, el económico y el social.

En estas investigaciones, las condiciones económicas de estas instituciones no pudieron faltar. Esto no solo porque ilustran el estado en el que se encontraban, sino también porque sus fuentes arrojaron luz a otras problemáticas o situaciones que vivían sus integrantes. Para las festividades, los conceptos de pagos eran por misas, vísperas, sermones y procesiones. Por lo general, estas se pagaban con tostones y reales, y en ocasiones en especie, como aves y mazorcas de cacao.³² El capital de las cofradías también ha sido un aspecto relevante presentado en las descripciones de estas. Del caso de Tuxtla en el siglo XVIII se sabe que, de las doce cofradías de indios en existencia, sus capitales sumaban un total de 930 pesos, y que las que más tenían era las de San Marcos Patrón con 100 pesos, la del Santísimo Sacramento con 176 pesos, la de las Benditas Ánimas con 200 pesos, y la del Rosario con 204 pesos 2 reales.³³

Uno de los casos más destacados sobre el manejo de recursos económicos de las cofradías zoques es la posesión de las estancias ganaderas de Copoya (vacuno) y Santo Domingo Hueczá (caballar) en el pueblo de Tuxtla. De la primera hacienda se sabe que las ganancias de la venta de sus ganados eran destinadas para solventar las festividades de la cofradía de la virgen

³² Miguel Lisbona Guillén, *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas... Óp. Cit.*, p. 117.

³³ Dolores Aramoni Calderón, "Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla". En *Anuario de Estudios Indígenas V*, p. 17.

del Rosario. También que entre sus compradores estaban sacerdotes y mayordomos de otras cofradías de Tuxtla, como del Santo Calvario, de San Jacinto y la Santa Veracruz, quienes adquirirían estas reses para sus propias festividades.³⁴ Es posible que sucedió similarmente con la de Santo Domingo en cuanto al solvente de sus festividades. Además de ello, se supo que el principal de estas dos cofradías fue empleado tanto como de la virgen o el santo de la cofradía, así como del común del pueblo debido a que ambas estancias eran consideradas de las dos maneras.³⁵ El hecho de que se usara el principal como común del pueblo sugiere que era encauzado para algunas necesidades de la comunidad.³⁶

Lo estudiado en el pueblo de Ocozocoautla llama la atención cuando se menciona que caciques y principales del pueblo (ambos se distinguen en los libros de cofradías porque en sus nombres les antecede la palabra “don”) sirvieron como sacerdotes y mayordomos en cofradías de calpul con estancias de ganado, como la de Nuestra Señora de Natividad, San Bernabé y San Antonio Abad. Con esto se propone que, mediante su acceso a los cargos en las cofradías, estas personas lograron acaparar y gestionar los recursos de la comunidad.³⁷ Incluso se puede advertir que estos principales pudieron tener la posibilidad de instaurar las mismas estancias de ganado, como lo deducido para el caso del gobernador y sacerdote Roque Martín con la fundación de la hacienda de Copoya en Tuxtla.³⁸

Los beneficios económicos que brindaban las estancias de ganado llegaron a ser motivo de conflictos con autoridades eclesiásticas. El caso de las haciendas de Copoya y Santo Domingo Hueczá llaman la atención porque los indígenas zoques, como se mencionó anteriormente, manejaban sus recursos de ambas maneras. Así, mientras los clérigos y denunciados buscaron

³⁴ Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, p. 352.

³⁵ *Ídem*. Para el caso de las cofradías de los pueblos tzotziles y tzeltales, Palomo Infante observó que esta ambigüedad entre bienes del común y bienes de los santos obedeció a que, para los pobladores indígenas, no existía esa distinción propia de la legislación colonial, razón por la que llevó en ocasiones a que no los registraran en sus libros de cofradías. María Dolores Palomo Infante, *Juntos y congregados... Óp. Cit.*, p. 164.

³⁶ Parece ser que esta práctica era más común de lo esperado. Para la región central de Jalisco a finales del siglo XVIII, algunos indígenas de esos poblados empleaban tierras y animales de sus cofradías como “nuestra propiedad” para dar de comer en tiempos de necesidad, así como usar el dinero de las ventas de dichos animales para pagos por litigios y deslindes de tierras, tributos indígenas, y las celebraciones de cultos. John K. Chance y William B. Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, en *Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia Número 14*, p. 11.

³⁷ Dolores Aramoni Calderón, “Las cofradías zoques: espacio de resistencia”, en *Anuario de Estudios Indígenas VII*, p. 101.

³⁸ Dolores Aramoni Calderón, “La cofradía del Rosario-Copoya: nacimiento y supervivencia de un culto”, en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, p. 267.

hacerse de los beneficios de sus ganancias, los zoques de Tuxtla hicieron lo posible por defender estos bienes cuyos recursos eran empleados para solventar los gastos comunales y para mantener su religiosidad (si se toma en cuenta la necesidad de estos recursos para financiar las festividades de las cofradías). Las discrepancias entre las autoridades católicas y los indígenas por la vida religiosa que estos llevaban se manifestaron desde inicios de la época colonial. Se sabe que existieron quejas por el gasto suntuoso de sus festividades, la proliferación del número de cofradías, por su fundación sin consentimiento clerical o sin aprobación de capital para poder rendir cuentas en las visitas parroquiales,³⁹ por la aparición de algunas danzas realizadas al interior de las iglesias o por cuestiones de idolatría. Estos sucesos fueron motivo para que trataran de limitar sus fundaciones y existencias en cada pueblo. Así se sabe que en 1637 el visitador de la Audiencia de Guatemala, Luis de las Infantas y Mendoza, recomendó que en cada pueblo no se fundaran más de cuatro cofradías y que moderaran sus gastos, pues según eran cubiertos por los indígenas más pobres.⁴⁰

En contraste, existieron también muestras de inconformidad de los indígenas hacia las autoridades religiosas, como el hecho de que no estuvieran de acuerdo en la manera en que los curas disponían de las festividades. En ocasiones las quejas fueron porque escondían a los santos más venerados por los pobladores y que condicionaban su desconfiamiento a cambio del pago de sus misas, o que se embolsaban el pago de algunas de estas sin oficiárselas (lo que era visto como un cambio en sus costumbres).⁴¹ Otras veces, ante el temor de que sus bienes de cofradías fuesen desamortizados, mantuvieron en privado sus fondos, se limitaban a ellos mismos en las elecciones de sus priostes y mayordomos, y restringían a los curas en el control general de sus cofradías.⁴² El recelo o disconformidad a la figura del cura fueron expresados más allá de las quejas. Tal es así que a veces no los iban a recibir cuando llegaba uno nuevo al pueblo, no los atendían como en tiempos anteriores, los insultaban cuando los pobladores se encontraban en estado de ebriedad e incluso daban muestras de que no los querían en dichos lugares.⁴³ Ya sea como causa o como consecuencia, lo cierto es que en los pueblos indígenas en el siglo XIX,

³⁹ Miguel Lisbona Guillén, *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas... Óp. Cit.*, p. 112.

⁴⁰ Dolores Aramoni Calderón, *Las cofradías zoques: espacios... Óp. Cit.*, pp. 93-94. Citado de Murdo J. MacLeod, "Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas" en *Mesoamérica*, p. 69, nota 7.

⁴¹ Dolores Aramoni Calderón, *La cofradía del Rosario-Copoya... Óp. Cit.*, p. 263.

⁴² Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado... Óp. Cit.*, pp. 358-359.

⁴³ Miguel Lisbona Guillén, *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas... Óp. Cit.*, pp. 124-125.

sobre todo en los más apartados o de más difícil acceso, la ausencia de los curas fue tan patente que derivó en una mayor autonomía en la religiosidad de los indígenas y sus cofradías.

Las discusiones sobre las cofradías también han sido realizadas sobre el aspecto de la resistencia, de la cohesión grupal y la identidad étnica. Los casos de idolatría durante la época colonial son considerados como la expresión de prácticas religiosas de origen prehispánico que los indígenas se negaron a abandonar. Dolores Aramoni expone, gracias al estudio de un juicio por idolatría, que en lugares recónditos (como cuevas o cerros) se fundaban cofradías a la manera particular de los indígenas. Tal es el caso de la cofradía de los doce apóstoles, donde participaban dos mujeres que se “transformaban” en diosas y en la que uno de los participantes era un indígena que era visto como buen cristiano.⁴⁴ También se ha planteado la trascendencia de la religiosidad indígena gracias al espacio de “refugio” brindada por las instituciones coloniales. Para ello, los especialistas rituales denominados “principales” habrían jugado un papel fundamental ya que, por medio de su acceso a los cabildos y cofradías, lograban esconder sus rituales y creencias bajo una apariencia católica para así salvarse de la represión eclesiástica.⁴⁵ Aquí mismo se puede mencionar de nuevo el caso de Roque Martín (aquel que supuestamente acudió ante la deidad *Jantepusi Ilama* por su apoyo con unas reses para fundar una estancia de ganado) quien llegó a ser prioste de cofradía y además gobernador indio.⁴⁶

Acercas del posible papel que jugaron las cofradías como mecanismo integrador o cohesionador grupal, se ha planteado que esto fue posible gracias a las funciones similares que desempeñaba previamente el calpul prehispánico, específicamente desde su carácter religioso. Dado que este generaba un sentido de unidad social dentro de un territorio demarcado y bajo la protección de una deidad tutelar o de un antepasado mítico común, los evangelizadores aprovecharon esta estructura para efectuar la congregación de indios en pueblos. No obstante, se intuye que los indios sacaron provecho de esta labor porque alrededor de las cofradías y los calpules (los españoles interpretaron al calpul como barrio y se fundaron cofradías de este tipo)

⁴⁴ Dolores Aramoni Calderón, *Las cofradías zoques: espacios... Óp. Cit.*, p. 93.

⁴⁵ Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado... Óp. Cit.*, p. 307.

⁴⁶ Dolores Aramoni Calderón, *La cofradía del Rosario-Copoya... Óp. Cit.*, pp. 265-266. La autora agrega que esta persona fue el iniciador de la estancia de Copoya perteneciente a la cofradía de la virgen del Rosario y que lo realizó durante su cargo como gobernador unos años antes del juicio por idolatrías en el que fue procesado en 1685.

reconstruyeron su vínculo comunal y siguieron expresando su religiosidad.⁴⁷ Los anteriores casos de las estancias de ganado de las cofradías de Tuxtla y Ocozocoautla, los beneficios económicos que representaban a los pueblos indios y su defensa ante los intentos de despojo también son interpretados como defensa de sus intereses comunales. En otro momento se ha planteado que las cofradías fueron la apertura de nuevos espacios de convivencia social y brindaron el asidero para la integración que necesitaban los indígenas tras las congregaciones, que la participación constante en distintas cofradías pudo generar un sentido de colectividad, y que incluso brindaba o reforzaba una conciencia identitaria, sea una de tipo diferenciadora ante los pobladores no indígenas, o también por el hecho de compartir recursos (como lo sucedido con los bienes que eran manejados tanto del común del pueblo como de la cofradía).⁴⁸

En algún punto de las investigaciones se ha discutido que la actual existencia de algunas festividades y danzas son producto de la trascendencia que permitieron las cofradías coloniales. En ocasiones, las danzas indígenas realizadas en la época colonial fueron condenadas por la autoridad religiosa porque manifestaban elementos prehispánicos que no eran bien vistos dentro de la ortodoxia católica. Tratando de hacer un seguimiento a algunos casos de este tipo, Dolores Aramoni se acerca a las danzas realizadas en el actual carnaval zoque de Ocozocoautla, pues afirma que los santos celebrados en este proceden de las cofradías coloniales.⁴⁹ De sus seis danzas, la del monito y el tigre en honor a las *convinás* de San Miguel y Santa Martha es la que, a su parecer, hace alusión a tradiciones prehispánicas y remiten a prácticas idolátricas coloniales.⁵⁰ Para el caso de las festividades y cargos, la misma autora sostiene como ejemplos las actuales festividades de la virgen de la Candelaria y de la virgen del Rosario de la mayordomía zoque de Tuxtla. Para sostener esta tesis, recurrió a algunos datos sobre las cofradías coloniales de la misma advocación del pueblo de Tuxtla, como el hecho de que ambas tenían estancias de ganado

⁴⁷ Dolores Aramoni Calderón, “Notas acerca de los calpules en algunos pueblos zoques de Chiapas”, en Lee Whiting, Thomas A., Víctor Manuel Esponda Jimeno, Davide Domenici y Carlos Uriel del Carpio Penagos (coords.). *Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el occidente de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec*, p. 245. Por su parte, Palomo Infante plantea que la cofradía, o bien dio oportunidad en cierta medida a la continuación de la organización del “antiguo calpul prehispánico” en cuanto a unidad básica de organización social, o bien abrió el espacio que la sustituyó o refuncionalizó (junto a la familia, los adoratorios y las autoridades prehispánicas). María Dolores Palomo Infante, *Juntos y congregados... Óp. Cit.*, pp. 140 y 143.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 139-141.

⁴⁹ Dolores Aramoni Calderón, *Las cofradías zoques: espacios... Óp. Cit.*, p. 96.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 98.

y que los indios zoques lucharon por mantener su control,⁵¹ que desde el siglo XIX se realizaba una procesión similar a las actuales “bajadas” de las vírgenes de Copoya a Tuxtla⁵² o que a inicios del siglo XX existieran en el ya “sistema de cargos entre los zoques tuxtlecos” un par de cargos que habrían tenido su origen en la cofradía del barrio de Santo Domingo y su estancia, como lo eran el de *coime cominá* de Santo Domingo y el prioste de la virgen de Candelaria.⁵³

Parece ser que en algún punto las cofradías han sido consideradas como el vehículo que posibilitaron la trascendencia de algunos cultos y creencias prehispánicas, como el caso de la deidad *Jantepusi Ilama* ya mencionada anteriormente. Siendo para Dolores Aramoni la posible deidad tutelar zoque y recordando el caso de Roque Martín sobre la fundación de la estancia de ganado de Copoya en honor a la virgen del Rosario, la investigadora trata de encontrar algún vínculo con las festividades actuales de las vírgenes de Copoya (Rosario, Candelaria y Olaechea). Dado que *Jantepusi Ilama*, al igual que otras deidades prehispánicas femeninas, tiene vinculación con la fertilidad (representado o relacionado con la luna y la tierra), considera que estos atributos se reflejan en los rituales de adivinación agrícola, de propiciación de fertilidad y lluvias de la Casita (8 de diciembre) y en la Robadera (bajada en enero de las vírgenes de Copoya en honor a Candelaria), ambas de la actual mayordomía zoque de Tuxtla. Por tales razones, la autora concluye que bajo la imagen de la virgen María se sustituyó el culto a esta deidad tutelar.⁵⁴

Por último, se ha cuestionado si las cofradías coloniales pasaron por un proceso de transformación que deviniera en los actuales sistemas de cargos zoques. Al respecto se ha postulado la tesis, para el caso de Tapilula y su denominado sistema de cargos, que antes de eso lo que ocurrió fue un replanteamiento y reforzamiento de las celebraciones de patronazgo, pues las mismas que existían a finales del siglo XVII son las que conforman su actual organización religiosa.⁵⁵ Las razones para sostener este argumento fueron que hubieran pocas referencias existentes de las cofradías y la baja demografía en Tapilula hasta mediados del siglo XX, las cuales

⁵¹ Hay que recalcar también que dicha hacienda de Copoya se encontraba en el actual poblado del mismo nombre perteneciente a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, y que en su iglesia se encuentran las tres vírgenes que dejaron de pertenecer a la mayordomía tras el conflicto con la diócesis de Tuxtla en 2004.

⁵² Dolores Aramoni Calderón, *La cofradía del Rosario-Copoya... Óp. Cit.*, pp. 263-264. De hecho, la autora menciona que era a la virgen del Rosario a la que supuestamente bajaban de Copoya como una costumbre y que, por tal razón, les negaron que se oficiara misa para su festejo allá. De ahí por qué se mencionó dicha práctica.

⁵³ Dolores Aramoni Calderón, *Indios y cofradías... Óp. Cit.*, p. 24.

⁵⁴ Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado... Óp. Cit.*, p. 367.

⁵⁵ Miguel Lisbona Guillén, *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas... Óp. Cit.*, p. 91.

son signos de una localidad desligada del control y administración eclesiástica y que era muy poco el manejo de cofradías.⁵⁶ También que se observó una adecuación de los cargos de alférez (proveniente de las celebraciones de los santos) y mayordomo (propias de las cofradías) en dicho sistema de cargos.⁵⁷ Además, la existencia del alférez en la época colonial como responsable de las festividades de San Bernardo y Santo Tomás, quien fungió el rol de patronazgo individual. El hecho de recurrir a dicho patronazgo obedeció a tres razones: la presión de los sacerdotes seculares para que se reforzara el culto, las políticas administrativas que restringían las contribuciones comunitarias, y la venta y apropiación por parte de particulares de tierras comunales durante el siglo XIX por mandato presidencial.⁵⁸

1.3 Los denominados sistema de cargos

Esta forma de englobar al tercer grupo de textos obedece en parte a una tradición antropológica ya que algunos autores no los van a designar como tal o incluso han hecho crítica de la pertinencia de esta denominación. Se revisó un total de once trabajos académicos, entre artículos, libros, tesis de licenciatura y maestría. De estos se observa que algunos se centran en la descripción general o particular de los sistemas de cargos zoques, o también se enfocan en alguna característica o función especial con respecto a sus miembros (sea generar cohesión grupal, identidad étnica, como intermediario de relación con los otros, de continuidad o resistencia cultural). Otros más se acercaron a estos sistemas para someter a análisis y crítica a algunas categorías o perspectivas de análisis empleadas con anterioridad y así proponer otras más idóneas para futuras investigaciones. Por último, algunos más abordaron estas instituciones para investigar su desenvolvimiento dentro de conflictos políticos y religiosos.

Uno de los propósitos principales al momento de abordar los sistemas de cargos es la descripción de estos, de su conformación, de sus cargos y festividades a realizar. La forma es la que por lo general varía, sea unas muy extensa y completa, sea otras de manera superficial o ciertos aspectos particulares. Uno de los primeros en cuanto a los sistemas de cargos de los zoques de Tuxtla es el efectuado por Donald B., y Dorothy M. Cordry en la década de 1940. A pesar de no emplear este término ni el nombre de la mayordomía zoque de Tuxtla (ellos solo

⁵⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 96-97. Citado de John K. Chance y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia Número 14*, pp. 11, 12-15.

mencionan la existencia de “organizaciones y fiestas religiosas”), el listado de festividades concuerda con algunas de la actual mayordomía zoque tanto en nombre como en su descripción general, como lo son la fiesta de San Roque, de San Miguel,⁵⁹ el carnaval, la fiesta de la virgen de Copoya en febrero (la bajada de las vírgenes de Copoya de enero), la de *Corpus Christi* y la de 8 días después de la anterior (la Octava de *Corpus*), así como una descripción general de la de San Roque en esos años.⁶⁰

En ocasiones, las aproximaciones a estas instituciones se limitaron a algunas de sus funciones y festividades debido al periodo breve que los investigadores tuvieron cercanía. Así como posiblemente sucedió con el ejemplo anterior, el trabajo de Andrés Fábregas fue igual ya que solo se limita a describir dos festividades de lo que denominó las “mayordomías de Tuxtla”: la fiesta de la virgen del Rosario (5 de octubre) y la de Copoyita (27 de octubre). Acerca de los elementos descritos de esta organización religiosa, comentó la existencia y funciones de los cargos de albaceas, priostes, mayordomos y sirvientes, así como ocho cargos vinculados con la celebración a los santos y vírgenes. Un par de funciones muy peculiares es la de los priostes y mayordomos, pues reportó que mientras los primeros se encargan de ser los guardianes de las imágenes y velar que los festejos se realicen bien, los segundos son quienes financian y se encargan de la celebración de estos festejos.⁶¹ Esto llama la atención ya que actualmente no existen cargos que se desempeñen de esta manera.

Las características descritas de los sistemas de cargos zoques pueden ser breves y generales cuando se intenta sostener un argumento o cuando son el preludio de futuras discusiones. Carolina Rivera Farfán presentó una descripción de las festividades de las *covinás* de Ocozocoautla y San Fernando con el fin de demostrar la capacidad de continuidad de ambas. Para el primer caso, destacó la creación del comité Pro Carnaval para recaudar recursos en apoyo a los festejos y así revitalizar las tradiciones. En cuanto al segundo, las listas de espera existentes para asumir los cargos para las festividades serían muestra de que, a pesar de los bajos recursos de sus cargueros, la continuidad de los festejos está asegurada en al menos cinco cambios de

⁵⁹ Estas dos, a pesar de no ser parte de la mayordomía zoque de Tuxtla (no hay un cargo que esté obligado a realizarlos), se mencionan ya que sus allegados los efectúan.

⁶⁰ Donald B., y Dorothy M. Cordry, *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*, pp. 77-89.

⁶¹ Andrés Fábregas Puig, “Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez”, en *Cuadernos culturales No. 5*, p. 6.

cargueros.⁶² La misma autora junto a Miguel Lisbona Guillén realizaron un acercamiento a las formas de organización religiosa de los municipios zoques de Chapultenango, Tapilula e Ixtapangajoya, ya que consideraron que estas organizaciones han sido punto nodal o de encuentro de los demás elementos socioculturales y que podrían acercarse a los procesos de identidad étnica, en caso de haberlos. Su labor tuvo el acierto de considerar otros factores como el contexto social, económico, político, y la tendiente intervención de otras adscripciones religiosas a nivel municipal como regional. Y si bien es cierto que del sistemas de cargos de Tapilula se habla someramente (dado que en los otros dos municipios era poca o nula su presencia), esta revisión les permitió asegurar que considerar la multidimensionalidad de un grupo es necesario al hablar de identidad étnica (si se pretende asirse solo del elemento religioso) y que en los casos estudiados no se encontró una homogeneidad sociocultural que implicara estrategias en común⁶³ (elemento relevante para la conformación de un grupo étnico).

Exponer los elementos de los sistemas de cargos zoques también ha sido la manera de demostrar su conformación peculiar y su distinción con respecto a otros sistemas de otras regiones. De nuevo se retoma el trabajo de Carolina Rivera cuando, al hacer un recuento de otros estudios sobre sistemas de cargos, destaca que en el de los zoques no existe una secuencia estricta en la escala jerárquica de cargos ni una unión con cargos civiles y, basándose en el funcionamiento del sistema de mayordomías de Tuxtla, que no tiende a la formación de una economía del prestigio, sino más bien obedece a un movimiento defensivo de la cultura local.⁶⁴ En el caso del sistema de cargos de Tapilula, las observaciones de Miguel Lisbona coinciden con la anterior acerca de la inexistencia rígida de la escala jerárquica y de la separación de los cargos civiles y religiosos, salvo por las particularidades de que no existe una participación plena de toda la comunidad, de que las personas ladinas tienen la oportunidad de participar en ella siempre y cuando muestren interés y respeto por los actos rituales, y de que no necesitan estar casados los cargueros, que pueden serlos tanto solteros, mujeres casadas, viudas y niños.⁶⁵

⁶² Carolina Rivera Farfán, "Prácticas religiosas e identidad en dos pueblos zoques", en *Anuario 1991*, pp. 106-107.

⁶³ Miguel Lisbona Guillén y Carolina Rivera Farfán, "La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área", en *Anuario 1992*, p. 96.

⁶⁴ Carolina Rivera Farfán, *Prácticas religiosas e identidad... Óp. Cit.*, pp. 102-103.

⁶⁵ Miguel Lisbona Guillén, "Entre la modernidad y la identidad: apuntes en torno al sistema de cargos y la etnicidad en una comunidad zoque de Chiapas", en *América Indígena*, pp. 112-114.

Por último, las descripciones de los sistemas de cargos pueden versar sobre sus ciclos festivos, así como lo realizado por Omar López Espinosa acerca de lo que denomina la “Antigua mayordomía de Tuxtla”. En su tesis de licenciatura describe las funciones de los cargueros, los tipos de cargos y los santos a servir, así como la forma para acceder a estos. La especial atención a dicho ciclo festivo en gran parte de su obra se debe a que su propósito es dilucidar la relación que mantiene este con un ciclo agrícola poco practicado en ese entonces por los campesinos tuxtlecos allegados a la mayordomía. Él propone que el ciclo festivo sea ordenado en relación al ciclo agrícola (el orden de las festividades se presentó de acuerdo a las estaciones del año) y considera que comienza con los festejos de noviembre y diciembre, desde el efectuado a las Chabelitas el 5 de noviembre. La razón radica en que este tipo de ciclos festivos tienen su elemento desencadenante ritual en la siembra, la germinación y cosecha, y porque en varias partes del mundo donde practican la agricultura, en diciembre es tiempo de reposo y se inician las festividades para propiciar a la tierra, las lluvias y asegurar las cosechas.⁶⁶

Los trabajos académicos han sido la oportunidad para discutir sobre los factores que han podido influir en la existencia o ausencia de los sistemas de cargos en algunos municipios zoques. De tal manera, estos pueden ser puntos a considerar al momento de analizar los antecedentes de estas formas de organización religiosa. Un factor determinante sería su capacidad de mediación e intercambio con grupos sociales (o étnicos) de manera intra y extra comunal. Así, para su existencia en municipios zoques históricos como Tuxtla Gutiérrez, Ocozocoautla, Tapilula y Rayón, la razón estribó en que los zoques fueron relegados de las funciones de mediación política con el gobierno y la Iglesia en distintos periodos de su historia.⁶⁷ Al darse esta pérdida de poder entre los zoques (entendido como la relación de la mediación dentro y los intercambios fuera de la comunidad), esto habría fortalecido la creación y funcionamiento de los cargos en lugares donde fueran fundamentales para las labores de relaciones e intercambio.⁶⁸

En cuanto a la interrogante de por qué en municipios zoques donde imperan su idioma y el sistema de parentesco (dos referentes de la identidad étnica en las investigaciones clásicas) no exista un sistema de cargos (si se toma en cuenta la tendencia a darle un peso determinante

⁶⁶ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías de Tuxtla*, p. 54. Citado de Marcello Carmagnani, *El regreso a los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglo XVII y XVIII*, p. 24.

⁶⁷ Miguel Lisbona Guillén, “Transformaciones históricas y reificación étnica: los sistemas de cargos y las cofradías zoques”, en Pérez Taylor, Rafael (ed.). *IV coloquio Paul Kirchhoff. Las expresiones del poder*, p. 71.

⁶⁸ *Ibid.*, pp.72-73.

al factor religioso como sostén de la identidad étnica), la explicación puede hallarse en que estas comunidades se adaptaron a nuevas realidades en las que se facilitaron las relaciones de poder extracomunitarias, o también cuando, por las presiones sociales y demográficas sobre las tierras, se inclinaron en favor de los jóvenes letrados con mayor capacidad para entablar relaciones con los poderes extracomunitarios. Esta tendencia traería como consecuencia que se trastocaran estructuras tradicionales, como la herencia y la gerontocracia, y se reformularan controles políticos y autoridades dentro de las mismas comunidades.⁶⁹

Y en cuanto a los orígenes de las mayordomías, algunos autores han llegado a proponer que estos se remontan a la época colonial. Un ejemplo de ello es la exposición de Dolores Aramoni acerca de una disposición del arzobispo de México con fecha 1794 en la que, por malversaciones de fondos en las cofradías o por las precariedades de ellas y sus bienes, se suprimieron 522 cofradías y sus fondos fueron entregados a los mayordomos responsables de esos bienes comunales para que se encargaran de las fiestas. Para la autora, mediante este suceso muchas cofradías se convirtieron en mayordomías.⁷⁰ Andrés Fábregas situó de manera similar la aparición de las mayordomías desde la época colonial al mencionar que, tras la clausura de las jefaturas durante la colonización, estas se convirtieron en estructuras de mediación entre el régimen colonial y la comunidad zoque.⁷¹ Aunque líneas posteriores mencionó que durante todo un proceso las formas de organización social (la mayordomía es considerada como tal) vinieron a ser lo que actualmente se denomina “sistema de cargos”. O las mayordomías a las que se refiere son distintas a las actuales o lo han sido como producto de un proceso histórico.

Los sistemas de cargos han sido estudiados desde el papel que desempeñan con los cargueros o la comunidad misma de la que es parte. Uno de ellos ha sido la capacidad de dar continuidad a elementos culturales o de conferir identidad a cada grupo. Para Fábregas, al momento de hablar de sistemas de cargos o mayordomías, la continuidad de las identidades se logra por las relaciones de poder personificados dentro de ellas. Como formas de organización social de los zoques, estas permitirían a través de las relaciones de poder fungir como mecanismo de preservación de la identidad en tiempos de coloniaje.⁷² Asimismo, en cuanto a la preservación

⁶⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁰ Dolores Aramoni Calderón, *Indios y cofradías... Óp. Cit.*, p. 17.

⁷¹ Andrés Fábregas Puig, “La transformación del poder entre los zoques” en *II Coloquio Internacional de Mayistas. Memorias 2*, p. 1054.

⁷² *Ídem.*

de elementos culturales, el autor menciona que es a través de las mayordomías (tanto de los zoques como los demás sistemas de mayordomías contemporáneos) donde se manifiestan elementos culturales prehispánicos, aunque también otros de carácter moderno que no pueden ser explicados de manera tradicional (aunque no especifica cuáles son).⁷³

Conclusiones similares son las que propuso Carolina Rivera en su estudio de las *cominás* de Ocozocoautla y San Fernando. A diferencia de Fábregas y las relaciones de poder, ella se enfoca en las prácticas rituales. Para ella, son estas el criterio definidor de la identidad y punto focal de los valores culturales, donde tradiciones de formación social prehispánica y colonial adquieren importancia a pesar de que sus componentes decaigan o se combinen.⁷⁴ Siguiendo el aspecto religioso, los objetos de culto de los sistemas de cargos también son considerados como elemento clave de las identidades étnicas. Esta es la deducción a la que llega Juan Ramón Álvarez Vázquez al afirmar que la salvaguarda de las imágenes religiosas por temor a que fuesen incineradas durante la Quema de santos de 1934 fue un intento por defender la identidad étnica de los zoques de Tuxtla, una especie de resistencia cultural. Como argumento del papel de la historia como elemento de la identidad, el autor asegura que en la imagen se encuentra el pasado de la etnia y que el hecho de su destrucción hubiese significado un atentado en contra de su ideología y de su historia comunal.⁷⁵

Estos argumentos de continuidad, refugio o resistencia de los elementos culturales y las identidades no son compartidos en otros trabajos, pues se considera que carecen de análisis histórico, o que no contemplan el particularismo local u otros factores en juego aparte del cultural y religioso. En ocasiones, este encasillamiento ha hecho que no se tome en cuenta la desaparición de la lengua zoque (considerada esta como elemento relevante en la conformación de las identidades). De igual manera se ha afirmado que prácticas rituales y culturales manifestadas en los sistemas de cargos no necesariamente son la expresión de una identidad étnica ni son el producto de una pervivencia cultural, pues, de ser así, se hablaría de ambos como supervivencias del pasado y se ignoraría el carácter dinámico de la cultura, sobre todo si se manifiesta en espacios sociales definidos como “modernos”.⁷⁶ Por otro lado, si se busca explicar las identidades étnicas a partir del mantenimiento de instituciones coloniales (como una

⁷³ Andrés Fábregas Puig, *Notas sobre las mayordomías zoques... Óp. Cit.*, pp. 11-12.

⁷⁴ Carolina Rivera Farfán, *Prácticas religiosas e identidad... Óp. Cit.*, p. 99.

⁷⁵ Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 135.

⁷⁶ Miguel Lisbona Guillén, *Entre la modernidad y la identidad: apuntes... Óp. Cit.*, p. 117.

explicación de los orígenes de los actuales sistemas de cargos), se recomienda tener cuidado de no considerar dichas identidades como una especie de “sustancia transhistórica”, cuando más que nada son *procesos* de identificación, de propiedad plástica, que cuentan con capacidad de variación o reacomodamiento a través del tiempo y las circunstancias.⁷⁷

Teniendo en cuenta estos argumentos, se puede abordar algunas críticas y propuestas de análisis en el estudio de los sistemas de cargos. Miguel Lisbona Guillén es de los investigadores que más los ha planteado con respecto a la etnicidad y las identidades étnicas gracias a su acercamiento a los sistemas de cargos zoques, con especial énfasis al de Tapilula. En su experiencia, tanto las identidades y los sistemas de cargos no podrían ser estudiadas si se deja de lado la influencia que tienen en ellas otras circunstancias, como las divisiones sociorreligiosas, los aspectos políticos y el desarrollo económico dentro de esas comunidades. Dos factores sustanciales que recomienda no pasar por alto al hablar de fenómenos culturales e identitarios son el de la acción social, que es guiada y significada por la cultura como proceso (misma que emerge a la vez de la anterior),⁷⁸ así como la intervención de otros agentes que interpretan y definen lo étnico, como lo son el Estado y sus instituciones, e individuos que por profesión o vinculación política pueden acceder a su análisis, crear opiniones y divulgarlas.⁷⁹

Para el caso del “sistema de cargos” de Tapilula, Miguel Lisbona Guillén determinó que recurrir a dicha definición no corresponde en cuanto a su funcionamiento, sino más bien a una tradición antropológica, a una necesidad de encasillarlo de tal manera. La razón de esta conclusión es que la forma en cómo se articulan los cargos no son de una rigurosidad ritual y jerárquica, sino más bien que, tras unos pasos conocidos, se incorporan y reestructuran elementos y acciones que facilitan su puesta en escena.⁸⁰ Más específicamente, que las concepciones ideales o normativas que tenían algunos de sus cargueros sobre los rituales (reflejado en las quejas que tenían de otros cargueros por su desconocimiento), contrastaba con lo efectuado en la labor colectiva, donde al final efectuaban improvisaciones o adecuaciones. Pero si bien se trajo a colación la afirmación de que los rituales son también “un lenguaje de discusión y no tanto un

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 118-119. Citado de Gilberto Giménez, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, pp. 27-28.

⁷⁸ Miguel Lisbona Guillén, *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas... Óp. Cit.*, p. 33. Citado de Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, p. 170.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 306.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 170.

coro de armonía”,⁸¹ es posible que se refiera a una condición propia de estos en mayor o menor medida. De ser así, ¿no sería mejor considerar otro elemento aparte de la rigurosidad ritual para definir los sistemas de cargos?

Para el mismo autor, circunstancias como la poca presencia de hablantes zoques o la fragmentación religiosa de la localidad causada por la introducción de las religiones protestantes y las campañas de la Acción Católica no permitirían hablar de una etnicidad entre los zoques de Tapilula o de su conformación étnica abarcadora, o al menos de una donde se sustente por un sentido de unidad u organización política o de proyecto. Más bien, propone que se sitúe a este grupo dentro de lo denominado como *categoría étnica*, es decir, la constitución de un grupo de personas que posee rasgos étnicos o de apariencia étnica, pero que no cuentan con un sentido de pertenencia entre ellos que pueda ser perceptible como base de algún tipo de “interacción social significativa”.⁸² Aparte de esto, el autor observó entre los zoques de esta localidad el manejo de un discurso de diferenciación “clasista” o discriminatorio vertical de un “nosotros” ante los “otros” que lo conforman vecinos de otras comunidades y municipios, pero también una al interior de Tapilula entre “indios” y “ladinos”, “pobres” y “ricos”. Así también, una autodefinición como “indígenas zoques” que los campesinos optan por emplearlo si les resulta conveniente al entablar relaciones con las instituciones estatales. Por tales motivos, lo que se manifiesta es más que nada una identidad plástica y situacional antes que una identificación étnica zoque.⁸³

Para cerrar este apartado se hará mención de los trabajos que se aproximaron a los sistemas de cargos en situaciones de conflicto con autoridades políticas y religiosas. Estos son trabajos que hablan específicamente de acontecimientos históricos específicos, de sucesos álgidos de mucha conmoción, de rupturas y bruscas transformaciones. El conflicto más reciente fue el ocurrido en 2004 por el control de la ermita de Copoya y las vírgenes que son resguardadas ahí (del Rosario, de Candelaria y Olachea). Los agentes en pugna a analizar lo conformaban la entonces Diócesis de Tuxtla y las agrupaciones laicas encargadas de la labor evangelizadora, y por el otro lado las organizaciones religiosas locales o católicos independientes (así denomina

⁸¹ *Ibid.*, p. 153. Citado de Edmund R. Leach, *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social kachin*, p. 300.

⁸² *Ibid.*, p. 279. Citado de James MacKay y Frank Lewis, “Ethnicity and ethnic group: a conceptual analysis and reformulation”, en *Ethnic and racial studies*.

⁸³ *Ibid.*, pp. 294-295.

Omar López Espinosa a la mayordomía del Rosario, a la Junta de Festejos de Copoya y de El Cerrito). Para poder explicar este suceso, el autor se apoyó en la teoría de los *campos sociales* de Pierre Bourdieu (en este caso, el campo religioso), en la que se explica que los agentes en juego dentro del campo luchan para hacerse del monopolio del capital simbólico (imágenes, lugares, feligreses y festividades), así como del control económico y político que estos confieren.

Para el autor, el debilitamiento de la Iglesia católica a raíz la aparición de otras agrupaciones religiosas dentro del campo y la existencia de grupos católicos que realizaban prácticas “heresiarcas” los motivó a implementar una nueva campaña de evangelización, lo que se traduce como la lucha por expandir su monopolio de los bienes simbólicos. Aunque un ejemplo curioso es lo sucedido con la supeditación de la cofradía de San Marcos (creada por la disidencia de algunos miembros de la mayordomía del Rosario) a la Diócesis de Tuxtla. El autor observó que, salvo las fechas y las liturgias de la Iglesia católica que deben cumplir, aunado a la prohibición de la ingesta de alcohol y gastos excesivos, los rituales continuaron realizándose conforme al “Costumbre”. Por tal razón, el autor concluye que el conflicto del 2004 no fue por cómo practicaban la religiosidad, sino porque sus organizaciones religiosas locales no eran controladas ni administradas por la Iglesia, como el caso antes citado.⁸⁴ Al respecto, aquí se propone que el conflicto fue más circunstancial que un posible plan premeditado como pudo ser una campaña de evangelización o de control de la religiosidad. Porque de ser así, ¿cómo se explica que no se ha intentado tomar control de los demás cultos y festividades religiosas de las organizaciones religiosas locales? ¿No será más bien que el despojo de las imágenes de las vírgenes de Copoya y su iglesia fue efectuado porque la Diócesis de Tuxtla se percató que las condiciones estaban a su favor? O quizás también, como se ha dicho en alguna ocasión, lo hicieron porque “vieron cuánto dinero entraba” durante las bajadas de las vírgenes de Copoya.⁸⁵

Él último trabajo tiene relación con una campaña iconoclasta emprendida por el gobierno chiapaneco en el año de 1934 denominada como la quema de santos. Cabe aclarar que si bien no es un conflicto directo con las formas de organización religiosas de los zoques de Tuxtla (así engloba Juan Ramón Álvarez Vázquez a las cofradías, las *convinás* y la mayordomía zoque de Tuxtla), sí es cierto que sus acciones las perjudicaron y pusieron en riesgo su

⁸⁴ Omar López Espinosa, *Las vírgenes de Copoya: conflictos por el control de un culto en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, p. 121.

⁸⁵ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

religiosidad. Por ello la investigación tuvo por objetivo investigar las desapariciones y continuidades de dichas organizaciones tras este acontecimiento. Entre los sucesos presentes en la memoria de los informantes destacan la destrucción de algunas imágenes religiosas importantes en la religiosidad zoque tuxtleca, como la virgen del Rosario, San Marcos (patrón del municipio), Santísimo Sacramento, San Roque y San Miguel. Otras imágenes, como la virgen del Carmen o San Pascualito pudieron ser rescatadas y escondidas con éxito. Por estos sucesos, algunos cargos de la mayordomía desaparecieron, mientras que otros se mantuvieron mediante el culto a las pertenencias que les quedaron a sus priostes, como el caso de la virgen del Rosario y el Santísimo Sacramento. Este tipo de culto fue posible ya que, para los creyentes, estas reliquias vinieron a ser los santos viviendo entre las personas, que por eso adquirieron la condición simultánea de *personas y cosas*.⁸⁶

De este acontecimiento quedó la costumbre de introducir las imágenes en las procesiones por entradas contiguas o secundarias de las casas de los cargueros, ya que de esta manera fueron rotadas clandestinamente en las noches para no ser detectadas por las autoridades.⁸⁷ Este ambiente provocó además que las festividades y rituales dejaran de realizarlas en la parroquia de San Marcos para celebrarlas en las casas de los priostes y mayordomos.⁸⁸ De igual manera, las imágenes rescatadas dejaron de ser resguardadas en las iglesias por temor a que fueran confiscadas. Como el caso de la virgen del Carmen que, por testimonio de doña Serapia de la Cruz, fue rescatada por sus abuelos quienes eran sus priostes y ya no lo devolvieron por ese mismo temor.⁸⁹ Actualmente no se festeja a esta virgen en la mayordomía zoque de Tuxtla.

1.4 Algunas reflexiones en torno a los aportes de las investigaciones

Con base en la literatura encontrada, se puede resaltar aspectos analíticos y metodológicos que fueron relevantes para abordar los temas de estudio. En el caso de las cofradías, fue necesario para su aproximación el recurrir a sus libros de cuentas, pero además a litigios, reportes de visitas, juicios e informes parroquiales. Dado que los libros de cofradías se limitan a estados de cuenta, gastos y cambios de cargos, su inexistencia deja muchos vacíos o sus contenidos ilustran poco sobre otros aspectos o funciones con sus miembros, como fue su labor de intermediación ante

⁸⁶ Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 90. Citado de Patrick Geary, "Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales", en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, pp. 211-219.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 128.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 101.

las nuevas circunstancias y autoridades coloniales, la importancia económica para la realización de sus festividades y la solvencia de gastos comunales. Desgraciadamente, en cuanto a las *covinás*, solo se dio con un documento que posiblemente alude a ellas, mas no con la contundencia para confirmar dicha hipótesis.

Algo importante a rescatar es la comparación de las organizaciones religiosas con otros casos fuera del territorio seleccionado o de la temporalidad a fin de profundizar en posibles significados, símbolos, funcionamientos similares o antecedentes. Haber recurrido a la revisión del caso de las *covinás* de Ocozocoautla o de las ermitas privadas de Rayón puede dar pauta, dadas sus similitudes, para acabar de entender a la *coviná* de Tuxtla cuando las fuentes del caso específico no dan para más. Asimismo, lo aportado por Juan Ramón Álvarez Vázquez sobre las *covinás* en el siglo XX fue importante ya que, dada su privacidad, no había mejor forma para comprender su funcionamiento que acceder a los recuerdos y experiencias de los anteriores cargueros y allegados.

Eso sí, debe tenerse precaución cuando se efectúan comparaciones para explicar o reafirmar que una institución, un tipo de organización social o sistema cultural se comporta de una forma por su similitud con otras de distintos lugares o tiempos. Sobre todo, si se quiere hacer saltos conclusivos del pasado al presente. Por ejemplo, afirmar que las *covinás* podrían tener su origen de la antigüedad mesoamericana (o prehispánica) por la similitud que guarda con el calpul es en parte apresurado si no se cuentan con más fuentes que respalden el argumento o si las fuentes disponibles no presentan información adicional. Además, llegar a esta conclusión al comparar una institución contemporánea con una del pasado prehispánico es sugerir que es producto de una continuidad inmutable. Es un salto considerable en el tiempo que ignora los cambios propios del paso del tiempo.

En cuanto a los sistemas de cargos, una de las consideraciones importantes a la hora de su análisis es el factor histórico. Como bien apuntaba Miguel Lisbona Guillén, las posturas evolucionistas sociales o la resistencia dejan de lado el elemento del cambio, o no explican el cómo y por qué estas organizaciones religiosas se reproducen o aparecen nuevas dentro de la vida social a manera de rivales o sustitutos.⁹⁰ Recuérdese la comprobación de la fragmentación social y religiosa que reveló las dificultades para definir la cuestión étnica solo por preceptos

⁹⁰ Miguel Lisbona Guillén, *Entre la modernidad y la identidad: apuntes... Óp. Cit.*, p. 120.

culturales o religiosos. El trabajo de campo fue imprescindible en las investigaciones, pero las anteriores observaciones refuerzan la necesidad de incluir el análisis histórico, pues los caminos que toman las organizaciones religiosas, las instituciones y los sistemas culturales son únicos e impredecibles y no necesariamente desembocan en secularización o continuidades inmutables.

De los sucesos que revelan de manera contundente las transformaciones de instituciones o sistemas culturales son los conflictos. Las investigaciones revisadas sobre la Quema de santos en 1934 y el conflicto por las vírgenes de Copoya y su iglesia en 2004 dieron cuenta que en momentos álgidos de confrontación entre posturas antagónicas se efectúan las modificaciones y pérdidas más abruptas dentro de las organizaciones de los bandos perdedores. En ambos estudios, las entrevistas ayudaron a comprender a mayor profundidad y detalle estos sucesos y sus consecuencias. Es cierto que la memoria puede estar sujeta a interpretaciones, a modificaciones en su discurso, a olvidos o a la influencia de la emotividad, pero en estos casos las fuentes escritas pueden aportar poco o nada al respecto. Además, se puede acceder al sentir, la experiencia personal o a los motivos que impulsaron ciertos actos que, en reportes, informes o notas periodísticas no se verían reflejados. La tesis histórica de la quema de santos tuvo la ventaja de la distancia temporal, pues dio oportunidad de vislumbrar las consecuencias de lo sucedido, como las desapariciones de cargos, santos, festividades, sus lugares, modos y tiempos de realización.

1.5 Recapitulación general

De la información obtenida a partir de los textos consultados, serán considerados los datos históricos de las festividades, los rituales y los cargos de la mayordomía zoque de Tuxtla (denominados en los trabajos como “Antigua mayordomía del Rosario”, las “Mayordomías de Tuxtla” o “Mayordomía de la virgen del Rosario”). Al enfocarse en esta institución, las descripciones que ilustren acerca de los cargos, los santos, los tiempos y espacios festivos tanto del pasado como en los tiempos recientes ayudarán a detectar cuáles han sido los cambios históricos y se contrastará con la memoria de los informantes.

Lo expuesto por Miguel Lisbona sobre los rituales como sucesos o espacios de improvisación, innovación o de estructuración serán tomados en cuenta ya que en ocasiones se concibe al cambio como producto de la acción de agentes externos o en un sentido negativo, hostiles a la estabilidad de instituciones o sistemas culturales, cuando no necesariamente son así. La innovación o las modificaciones festivas también puede obedecer a decisiones con pleno

consentimiento por parte de los grupos sociales. De igual manera, es necesario considerar los procesos de intercambios, de relaciones con los otros ajenos al grupo de estudio (la alteridad), sobre todo en entornos urbanos donde se ha vivido las consecuencias de la modernización.

El caso de los cambios de la denominada “Antigua mayordomía del Rosario” de Tuxtla Gutiérrez a causa de la paulatina desaparición de la agricultura, expuesto por Omar López, es un buen punto para someterse a discusión. No obstante, aquí se considera que los factores que llevaron al desuso de la agricultura pudieron ser igual o más determinantes en el proceso de la transformación de la mayordomía zoque de Tuxtla, de las festividades y los rituales; no necesariamente pudo suceder en el orden propuesto por el autor: que por ciertos factores se dejó de practicar la agricultura y esto provocó el cambio de los rituales y festividades.

En cuanto a los vacíos en la literatura, se considera que en lo trabajado con los sistemas de cargos es pertinente su abordaje desde un análisis histórico, sobre todo de manera diacrónica. De los trabajos seleccionados, la tesis de maestría de Juan Ramón Álvarez Vázquez es la única que estudia de tal manera a la mayordomía zoque de Tuxtla, aunque se enfoca en un acontecimiento histórico en específico, como la quema de santos de 1934. Los demás trabajos analizados son discusiones o aproximaciones de corte antropológico que, si bien de ahí se pueden retomar consideraciones metodológicas o teóricas, no profundizan sobre ese devenir en el tiempo. Incluso las obras extensas, aunque tienen en cuenta el factor histórico para entender los posibles cambios sociales y culturales, no profundizan más en ello ya que no es su objetivo principal, lo cual es comprensible. Si se va a hablar de los sistemas de cargos, de su naturaleza cambiante, de los agentes que intervienen a través del tiempo, del impacto de la modernización o las relaciones con una estructura social más amplia, con autoridades estatales, religiosas o con otros grupos sociales de distintos entornos, el análisis histórico debe realizarse plenamente.

Un vacío observado al revisar los textos es respecto a los templos que han perdido las “organizaciones religiosas locales” (retomando el concepto manejado por Omar López) por intervención de la Iglesia católica. En esta tesis se expuso algunos antecedentes, pero existe la posibilidad de que hayan sucedido otros más. Un recuento de estos espacios festivos perdidos y de las maneras en las que sucedieron sería un interesante estudio. Incluso existe la posibilidad que sea producto de una pugna entre organizaciones religiosas e Iglesia católica entablada desde años atrás. Otro recuento puede ser la “recuperación” de prácticas festivas, como lo expuesto por Omar López con la danza de San Roque, la cual desde décadas atrás había caído en desuso.

Parece que este no es el único caso. Se ha sabido que aparte de esta danza, se han añadido cargos, santos y festividades nuevas. En ese aspecto, surge la duda de cuáles han sido esos “rescates” o innovaciones, quiénes lo idearon y por qué, y si obedeció solo a la labor de los propios miembros de la mayordomía o si algún agente externo (como una institución o programa estatal) influyó en estas decisiones.

Con el siguiente trabajo se pretende aportar al estudio de los sistemas de cargos una ilustración de los cambios que han acaecido en sus festividades religiosas durante un periodo de tiempo. Más que abordar los diversos cambios, se investigarán los sucesos que los han propiciado, los agentes que intervinieron y en qué circunstancias, y las consecuencias que trajeron consigo. Este tipo de estudios pueden ser el medio para entender su existencia a través del tiempo y de los grupos que le dan vida. Es importante partir del presente porque es el tiempo de mayor certeza, en donde se constata la actual existencia de un grupo cuyos miembros se autodenominan “zoques de Tuxtla” y de la práctica de sus festividades religiosas gracias a su sistema de mayordomía. Y si este sistema y este grupo han venido a ser lo que son hoy en día, una buena manera de explicarlo es a través del estudio de sus cambios. No necesariamente debieron suceder por un sentido de adaptación, sino también por abrupta hostilidad, por conflictos internos, por improvisaciones o con pleno consentimiento. Por tal razón no se comulga con las ideas de las resistencias, de las instituciones y sistemas culturales inmutables ni con ideas evolucionistas sociales. La Historia como ciencia social ha demostrado que en cada periodo y lugar los caminos de los seres humanos se presentan inciertos y que sus destinos no tienen un rumbo definido.

CAPÍTULO II. CARGOS Y FESTIVIDADES DE LA MAYORDOMÍA ZOQUE DE TUXTLA EN LA ACTUALIDAD

La mayordomía zoque de Tuxtla o mayordomía de la virgen del Rosario (ambos nombres usados por igual entre sus allegados) es actualmente un sistema de cargos de carácter religioso (es decir, cuenta solo con cargos religiosos) cuya función principal es el cumplimiento de una serie de festividades religiosas y sus respectivos rituales, que están organizadas dentro de un calendario religioso y festivo. Estas festividades están dedicadas a varias imágenes de vírgenes y santos a las que se profesa devoción, que son propias de la imaginería católica, pero que su manejo no está supeditado a la Iglesia católica, sino a los mismos miembros de la mayordomía. El funcionamiento y organización de este sistema y sus actividades son llevadas a cabo por varias personas que para ello debieron recibir previamente un cargo. Desde jóvenes hasta ancianos, ellos reciben desde un inicio el reconocimiento, la responsabilidad y la facultad para desempeñar sus funciones por los demás miembros de la mayordomía. También deben contar como requisitos las posibilidades tanto económicas como de tiempo, el compromiso para cumplir sus deberes y la devoción a las imágenes y a las festividades a realizar. Por último, cabe mencionar que a dichas festividades acuden un número de personas que, aunque no tengan un cargo, tienen la devoción a las imágenes o se sienten identificadas con la recreación de las fiestas y los elementos culturales que las conforman.

Para las celebraciones festivas de la mayordomía, es fundamental el funcionamiento de esta organización religiosa porque les permite a sus miembros procurar la continuidad de dichas festividades mediante una labor colectiva de los cargueros, organizarse para trabajar en los preparativos y en la búsqueda de nuevos aspirantes. De aquí la necesidad de conocer en conjunto a la mayordomía y sus festividades en la actualidad. Con base en esto, se podrá contar con un grado de certeza para realizar una revisión diacrónica del presente al pasado, a fin de hallar las evidencias que permitan analizar cuáles han sido los cambios en sus elementos festivos y las razones que los propiciaron. Por ello, en este capítulo se expondrá una descripción de los cargos, sus funciones y las distintas festividades y rituales religiosos a fin de comprender este complejo sistema que aglutina a un sector de la sociedad tuxtleca, los hace sentirse parte de una colectividad y con una identidad grupal en específico.

2.1 Calendario festivo religioso

Para los fines de esta investigación, es necesario presentar una ilustración gráfica de lo que es el calendario festivo religioso de la mayordomía a fin de poder visualizar un panorama en conjunto de todas las celebraciones religiosas a lo largo del año. En el ordenamiento cronológico de este calendario no existe un inicio y fin distinto al usado hoy en día (calendario gregoriano). Por ello se emplea este para presentar el enlistado de fechas. Asimismo, se agruparon entre fechas fijas y movibles para su mayor comprensión.

Calendario festivo religioso

Fecha	Actividad a realizar
6 de enero	Desarmada de la casa de Belén ⁹¹ y resguardo de las imágenes.
15 de enero	Floreada del primer prioste madre de espera de Candelaria.
16 de enero	Floreada del segundo prioste madre de espera de Candelaria.
28 de enero	Floreada del primer mayordomo de Candelaria.
29 de enero	Floreada del segundo mayordomo de Candelaria.
30 de enero	Primera bajada de las vírgenes de Copoya, recepción y fiesta de ellas en casa del primer prioste madre de espera de Candelaria.
31 de enero	Fiesta de las vírgenes de Copoya en casa del segundo prioste madre de espera de Candelaria.
1 de febrero	Fiesta de las vírgenes de Copoya en casa del primer mayordomo de Candelaria.
2 de febrero	Fiesta de las vírgenes de Copoya en casa del segundo mayordomo de Candelaria.
24 y 25 de abril	Festejo a San Marcos Patrón.
1 y 31 de mayo	Ensarta de flor de mayo para las vírgenes de Copoya. Esta festividad se realiza en Copoya en casa del presidente de festejos.
14 de mayo	Limpiada de la imagen de San Pascualito.
17 de mayo	Festejo a San Pascualito y procesión de la imagen.
24 de junio	Festejo a San Juan Bautista.
8 de julio	Festejo de las Chabelitas.

⁹¹ Esta casa es parte de la representación del nacimiento del niño Dios que se construye como parte del Belén zoque, que en apariencia es similar a lo que acostumbran a representar la comunidad católica en las mismas fechas.

14 de octubre	Segunda bajada de las vírgenes de Copoya, recepción y festejo en casa del prioste-mayordomo de la virgen de Copoyita-Rosario.
15 de octubre	Festejo a la virgen de Oalechea María.
23 de octubre.	Segunda subida de las vírgenes de Copoya y tercera subida de almuerzo.
25 de noviembre	Festejo a Santa Catarina.
8 de diciembre	Elaboración de la Casita y ritual de siembra.
21 de diciembre	Levantada de salzacate y flor de siempreviva.
22 de diciembre	Elaboración de casa de Belén y visita de los pastores.
23 de diciembre	4ª subida de almuerzo a Copoya.
24 de diciembre	Elaboración del nacimiento, nacida de los niños del Belén y pronóstico de la cosecha.
31 de diciembre	Sentada de los niños del Belén.
Fechas movibles	
Primer domingo y lunes de enero. ⁹²	Lavado y planchado de las ropitas de las vírgenes de Copoya.
Segundo domingo y lunes de enero	Segunda lavada y planchada de las ropitas.
Fin de semana previo al miércoles de ceniza	Carnaval zoque y danza de la pluma de guacamaya (<i>napapók etz'é</i>). ⁹³
Quinto viernes de cuaresma	Festejo de la virgen de Doloritas.
Domingo previo al inicio de la Semana Santa	Primera subida de las vírgenes de Copoya y primera subida del almuerzo. ⁹⁴
Miércoles de Semana Santa	Segunda subida de almuerzo a Copoya.
60 días después de la Semana Santa.	Festejo de <i>Corpus Christi</i> y octava de <i>Corpus</i> . ⁹⁵
Primer domingo de agosto	Procesión de las vírgenes de Copoya a la Laguna en Montecristo de Guerrero

⁹² Ambas fechas pueden ser movibles cuando coinciden con otra festividad o ritual de mayor importancia (como la floreada del primer y segundo prioste madre de espera de Candelaria). En ese caso, se deben reubicar a un fin de semana libre.

⁹³ En este caso, el día del carnaval se rige por el calendario litúrgico que cambia cada año.

⁹⁴ La fecha varía porque depende del número de pedidas que se hacen después del día 2 de febrero. Lo que sí es un hecho es que deben subir un domingo anterior al inicio de la Semana santa.

⁹⁵ El jueves de *Corpus Christi* se realiza 60 días después de la Semana Santa y la octava de *Corpus* ocho días después del jueves de *Corpus*.

Primer domingo y lunes de septiembre.	Lavada y planchada de las ropitas de las vírgenes de Copoya.
Primer domingo de octubre y sábado anterior	Festejo a la virgen del Rosario.

Fuente: la mayoría de la información fue obtenida en trabajo de campo y en conversación personal con el maestro Juan Ramón Álvarez Vázquez. También del libro *Calendario festivo de la mayordomía zoque de Tuxtla*, de Sergio de la Cruz Vázquez.

Es interesante traer a colación la propuesta de Omar López Espinosa sobre el ordenamiento del calendario festivo de la misma mayordomía (él lo nombra “Antigua Mayordomía de Tuxtla”). Dado que su propósito es demostrar el vínculo que tiene esta con el ciclo agrícola, él presenta dicho calendario agrupando las festividades en cuatro secciones alusivas a las estaciones del año: fiestas invernales, fiestas de primavera, fiestas de verano y fiestas de otoño. Así también propone que su inicio y fin es similar al de otros pueblos cuyas costumbres están regidas por la agricultura y que inician con festividades para propiciar la tierra, las lluvias y asegurar las cosechas.⁹⁶ De ahí la razón que establezca su inicio desde noviembre-diciembre (invierno) con las festividades a Santa Catarina el 25 de noviembre y el ritual de la siembra el 8 de diciembre,⁹⁷ y culmine en octubre (otoño) con los festejos a la virgen del Rosario y Copoyita-Rosario.

2.2 Rituales y fiestas religiosas

Después de haberse presentado el anterior calendario festivo religioso, es menester una descripción de cada una de las festividades con sus respectivos rituales, en qué consisten, y presentadas de acuerdo al orden del cuadro anterior, a fin de ilustrar al lector de este conglomerado de actividades de la mayordomía. Los espacios donde se realizan estas son principalmente en las casas de los cargueros, en la del presidente de festejos en Copoya,⁹⁸ en las de los que solicitan las pedidas o las “casas de costumbre”,⁹⁹ así como las calles aledañas a estos hogares. Las casas de los cargueros generalmente cuentan con un altar grande en donde son colocadas las imágenes a festejar, junto con las otras que ya cuentan de por sí, con patios de diferente tamaño, pero con el suficiente espacio donde puedan reunirse los invitados y un lugar

⁹⁶ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías... Óp. Cit.*, p. 54.

⁹⁷ Aquí se hizo una corrección ya que el autor menciona que su inicio es con las festividades a las Chabelitas el 5 de noviembre, pero este festejo se realiza el 8 de julio. Por lo tanto, se considera que hubo una equivocación con las fechas.

⁹⁸ Su domicilio se ubica en la 6ª avenida sur esquina con 3ª calle poniente, número 353, colonia Llano del tigre, Copoya.

⁹⁹ Estas son casas de personas que han sido allegados a las festividades de la mayordomía desde hace muchos años, que han tenido cargos o que tienen imágenes religiosas antiguas.

especial (sea acondicionado con anterioridad o improvisado) para el desempeño de las comideras con todo lo necesario para la preparación de los alimentos y bebidas. Cuando el espacio dentro del hogar no es suficiente para los invitados y los cargueros, se hace uso de la calle para poner carpas de lona, mesas y sillas. Otros espacios empleados son el templo de San Pascual Bailón, ubicado en la 6ª calle poniente entre 4ª y 5ª avenida norte, y la ermita del Cerrito, sobre la 2ª avenida norte entre 6ª y 7ª calle poniente, ambas ubicadas en la ciudad capital. Caso especial es la procesión a la laguna, donde los participantes se dirigen a un entorno natural al aire libre cerca de la colonia Montecristo de Guerrero, en las orillas del lado sur poniente de la ciudad.

Aclaración: el día 6 de enero se realiza la desarmada de la casita del Belén, pero se optó por colocar su descripción al final del listado de festividades fijas ya que es la conclusión de una serie de festividades conocidas como el Belén zoque. De esta manera, se permite entender este periodo de actividades festivas de principio a fin.

2.2.1 Fechas fijas

15 y 16 de enero. Floreadas del primer y segundo prioste madre de espera de Candelaria.

Con el ritual de la floreada el carguero formaliza la obtención de su cargo, del compromiso de realizarle las festividades al santo o virgen a servir, y además obtiene el reconocimiento de los demás cargueros en turno y floreados (personas que, por un cargo anterior, pasaron por este ritual y por ello cuentan con el privilegio de brindar este reconocimiento). El primero en ser floreado es el primer prioste madre de espera de Candelaria el día 15 de enero. Para el día siguiente, es turno del segundo prioste madre de espera de Candelaria. Se comienza cuando los cargueros parten del domicilio del carguero saliente para ir a la del nuevo carguero. Todo el proceso se realiza frente al altar del nuevo y se pide para que este nuevo carguero pueda salvar su compromiso. Posterior a ello se felicita al floreado y se reparte comida.

28 y 29 de enero. Floreadas del primer y segundo mayordomo de Candelaria.

Como los ejemplos anteriores, se efectúan las floreadas en la casa del nuevo carguero y con el mismo procedimiento. El día 28 es para el primer mayordomo de Candelaria y el 29 para el segundo mayordomo de Candelaria.

30 de enero. Primera bajada de las vírgenes de Copoya, recepción y festejos en casa del primer prioste madre de espera de Candelaria.

Todos los cargueros de la mayordomía se reúnen en la casa del presidente de festejos en Copoya para efectuar los preparativos de la procesión para trasladar a las vírgenes de Copoya a la casa del primer prioste madre de espera. Cada virgen es puesta en unas cajas de madera especiales para su transporte. Para eso, las imágenes son cubiertas en unas especies de fundas de tela y unas mantas envueltas encima de las fundas. Posteriormente, se colocan dentro de las cajas, y se pone alrededor de las imágenes flores y plantas aromáticas. Al cerrarse las cajas, se les envuelve en petate y se les anuda con mecate para que quede bien sujetado. Cabe mencionar que en todo el proceso las cajas reposan sobre petates, no directamente en el piso. Tras asegurar el anudado, a los lados se amarran con el mecate unas bandas blancas que fungen a manera de mecapal¹⁰⁰ para que así las imágenes puedan ser cargadas y transportadas. Al final, se colocan flores de distintos tipos ensartados entre los mecates. Todo este proceso es realizado con música de tambor y carrizo.

Una vez concluido los preparativos, se procede a realizar lo que se conoce como la “levantada de las vírgenes”. La “levantada” es el procedimiento ritual por el cual se autoriza el transporte requerido de algunos objetos sacros, imágenes religiosas u otros objetos especiales para alguna festividad o ritual (como en el caso de una procesión), o el inicio de una danza y su respectivo recorrido. Por ello, se puede oír frases como “levantar la virgen” o “levantar el baile”. Para la levantada de las vírgenes de Copoya, se reúnen todos los cargueros frente a las vírgenes, se reza el *windacoy* y se dan unas palabras para avisar al presidente de festejos que las imágenes serán llevadas a la casa del primer prioste madre de espera, a lo que el presidente les encomienda que cuiden las imágenes y les desea que tengan buen recorrido.

Las imágenes son sacadas de la casa por una entrada alterna a la casa, mientras que afuera ya son esperadas con una procesión compuesta de los músicos de tambor y carrizo, danzantes del *napapok etzé* (que será descrito posteriormente), algunos parachicos contratados para el recorrido y devotos de las imágenes. Como parte del recorrido (que es realizado a pie), se baja

¹⁰⁰ El mecapal es un artefacto hecho generalmente de dos mecates horizontales que tiene en medio de su longitud una pequeña banda, la cual se pone en la frente y sirve para transportar cargas o bultos, la cual queda sobre la espalda y sostenida por la banda que cuelga de la frente. El peso de la carga asegura la posición de la banda y con ella se acostumbra a cargar cosas en las comunidades rurales o campesinas. Es usual ver en estos lugares personas cargando leña.

por la carretera a Villaflores y al descender de la meseta de Copoya, se dirigen a la casa del carguero. El recorrido puede durar alrededor de cuatro o cinco horas, pues depende de la ubicación de la casa del prioste a la que arribarán y la velocidad con que se avance. En la casa son recibidos por la familia del carguero y devotos que esperaban con antelación su arribo. Las vírgenes son sacadas de las cajas, desprovistas de las fundas y acomodadas en el altar de la casa.

Posteriormente las imágenes son llevadas dentro de una pequeña casita construida en la calle de manera temporal, hecha de vigas de bambú y cubierto de mantas color blanco, llamado *notetoc*. Fuera de ella se encuentra una especie de caja que simula una pequeña parcela donde se hallan productos de cultivo, como rábanos, cebollines, albahaca, plantas de tomate y chile, y en los costados, pencas de plátano, caña de azúcar y maíz. Todo esto se prepara para realizar *la robadera*. Ésta es una danza donde participan los danzantes del *napapók etzé* y las *yomo etzé* (mujeres vestidas de faldas rojas, blusas blancas con bordados, portan un paliacate que les rodea el torso de manera diagonal, y sombrero charro). En ella, estos danzantes bailan alrededor del *notetoc* con música de tambor y carrizo. Culminados los sones, todos los productos que yacen fuera del *notetoc* son “robados” por los danzantes (a excepción de las *yomo etzé*), pues parte de la creencia de que, al trasplantarlas en sus cultivos, las cosechas serán mejores al haber recibido estos productos las bendiciones de las vírgenes.¹⁰¹ Posteriormente los danzantes del *napapók etzé* continúan danzando algunos sones de carnaval. Al finalizar, las vírgenes son llevadas de nuevo al altar de la casa, y tanto cargueros como el público en general festejan con comida, bebidas y botanas en lo que resta del día.

31 de enero. Fiesta de las vírgenes de Copoya en casa del segundo prioste madre de espera de Candelaria.

En este día, las vírgenes son llevadas a la casa del segundo prioste madre de espera. Para esta ocasión, ya no son requeridas las cajas de madera para ser transportadas con mecapal, sino que solo son envueltas en sus fundas y con mantas, y cargadas por los cargueros y demás personas que deseen tener el honor de llevar las imágenes. Danzantes de *napapók etzé* y músicos de tambor y carrizo acompañan en esta procesión. Al llegar a la casa del carguero, se realiza nuevamente la robadera antes descrita.

¹⁰¹ Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado... Óp. Cit.*, p. 365.

1 y 2 de febrero. Fiesta de las vírgenes de Copoya en casa del primer y segundo mayordomo de Candelaria.

Para el recibimiento de las imágenes en la casa del primer y segundo mayordomo de Candelaria realizados el día primero y segundo de febrero, la llegada de las imágenes y los rituales celebrados son similares al realizado el día 31 de enero, con la excepción de que el segundo mayordomo realiza un festejo más ostentoso a la virgen de Candelaria por ser su día el 2 de febrero, y que tiene en su resguardo a las vírgenes hasta el día cuatro del mismo mes. Después de esta fecha, las imágenes de las vírgenes son transportadas constantemente como parte de lo que se conoce como “las pedidas”. Estas consisten en la recepción de estas en casas de devotos que con anticipación las han pedido para ahí poder festejarlas por un día. El número de pedidas puede sumar alrededor de un mes o más el tiempo en el que las vírgenes se mantienen en estas casas antes de regresarlas a la del segundo mayordomo para hacer los preparativos de su regreso a Copoya.

24 y 25 de abril. Festejo a San Marcos Patrón.

Los festejos comienzan el día 24 con la preparación del altar: se le pone flores, velas y se sahúma constantemente con copal. En medio del altar son colocadas las prendas y el resplandor que pertenecieron a la imagen del santo que fue incinerada en la Quema de santos de 1934, así como una imagen de bulto pequeña de este. En el trayecto del día se realiza la levantada de prioste¹⁰² y se baila costumbre. Como bocaditos (una forma de decirle a la comida que ofrecen) sirven *wacasís caldú* (caldo de res) y *putsasé* (un tipo de mole con carne de menudencia). Para el día 25 de abril, se realiza la “metida de somé” o enrama y se corona al santo. Se sirve de bocadito tamal de hoja de milpa y jocote. En ambos días, el maestro carricero y los tamboreros dedican sones como alabados a San Marcos. Ellos deciden qué sones se tocan y cuántas veces en el transcurso del día.

1 y 31 de mayo. Ensarta de flor de mayo para las virgencitas de Copoya.

En ambos días se realiza una actividad que se conoce como “ensarta”, esto es, la unión de varias flores por medio de una aguja con hilo. Con la aguja se atraviesan las flores por la parte del medio de la base que conecta con la rama, para salir por la parte de su centro, desde donde se abren los

¹⁰² Este ritual es realizado por las priestas y mayordomas, y se sabe muy poco ya que es algo muy privado.

pétalos; una por una y sobre el hilo a lo largo quedan ensartadas y unidas las flores. Al final queda una tira o hilera larga de flores unidas. Las flores a elegir para esta actividad son las flores de mayo y estas ensartas son ofrecidas a manera de ofrenda a las vírgenes de Copoya. Por tal razón, son colgadas por encima de su altar. Al culminar, se sirve pozol y comida. Este festejo no cuenta con toda la parafernalia característica de los otros festejos.

14 de mayo. Limpieza de la imagen de San Pascualito.

En el templo de San Pascual Bailón se encuentra la imagen de San Pascualito que reposa acostado dentro de una carreta. La imagen es una representación en madera de los restos óseos del santo. Para esta limpieza se reúnen en dicho templo desde las 6 de la mañana, donde el santo ya ha sido colocado en una mesa cerca del altar junto con las ropas a cambiar. El ritual se realiza a puertas cerradas. Cargueras y cargueros realizan todo el proceso de la limpieza. A la imagen le es retirada los “milagros”, el hábito, los guaraches, calcetas y guantes. Posteriormente se usa algodón con loción para limpiar al santo. Posteriormente, el hábito a poner (sahumado con anterioridad) le es colocado, misma que portará el día de su fiesta.

17 de mayo. Festejo a San Pascualito y procesión de la imagen.

Las festividades comienzan desde la mañana con una misa oficiada en su templo. Posterior a ello, la imagen con su carreta es conducida a la calle, adornada con ramilletes, ensartas de flor, juncia, albahaca y pétalos, para que se dé comienzo a la procesión de la imagen por las calles principales de la ciudad. Durante una parte del trayecto, hacen una parada frente al Panteón municipal. En ella aprovechan a hacer un pequeño descanso y tomar pozol. De ahí continúan la procesión y culminan en el mismo templo. Al finalizar todo esto, se reparte *wacasís caldú* a los presentes.

24 de junio. Festejo a San Juan Bautista.

Para este santo, la festividad es más sencilla. Ello puede deberse a que la imagen fue incorporada a la mayordomía de manera muy tardía (en el año de 2012). En ese día, aparte de preparar el altar, solo se realiza la metida de somé o enrama. La comida a servir es a elección libre del carguero. Asimismo, el maestro carricero y los tamboreros tocan sones como alabados y estos igualmente son de elección libre.

8 de julio. Festejo de las Chabelitas.

El festejo a estas imágenes está a cargo del prioste del Santísimo Sacramento. Sergio de la Cruz Vázquez afirma que las imágenes de las Chabelitas corresponden a Santa Isabel de Portugal y (posiblemente) Santa Isabel de Hungría.¹⁰³ Ambas imágenes se distinguen porque sobre sus cabezas portan unos canastos que por dentro les son colocados huevos, cacao y monedas. Para ese día, los cargueros se reúnen en casa del prioste para arreglar el altar en donde estarán ambas imágenes. Mientras que esta se adorna con clores, en una casa vecina es elaborado el somé que será colocado como ofrenda arriba del altar. Después de los arreglos, se reparte comida entre los invitados y el maestro carricero junto con los tamboreros tocan algunos sones en honor a las vírgenes celebradas.

16 y 17 de agosto. Danza de San Roque (o *hata Roque etzê*).

En ambos días esta danza es organizada principalmente por el maestro baile y sus ayudantes y, como en el caso del carnaval, existen varios grupos que ejecutan la danza el mismo día. El baile se levanta en casa de alguno de los danzantes o de alguien más allegado a la mayordomía que se ofrezca. Después de la levantada, se dirigen a la iglesia de San Roque, ubicada sobre la 4ª oriente esquina con 3ª sur. Se les da la oportunidad para danzar dentro de la iglesia, frente al altar,¹⁰⁴ para de ahí acudir a las casas de todos aquellos que han hecho pedidas. El día 16 se realiza la danza en casas ubicadas en el lado sur de la ciudad. Para el día 17, acuden a casas del lado norte de la misma.

Esta danza está compuesta por cuatro o seis danzantes vestidos con pantalones rojos con decorados similares al que tienen los paliacates (este mismo lo usan los danzantes de penacho en carnaval y en la danza de los pastores), huaraches, playera o camisa blanca, saco negro, y una manta blanca con decoraciones de bordados que llevan amarrado alrededor de los hombros. En la mano derecha llevan un cetro corto hecho de madera que tiene forma de lanza y en la mano izquierda llevan ramos de flores (unas bromelias que coloquialmente se les llama *patas de gallo*). En sus cabezas portan un sombrero forrado en tela roja que lleva como adornos un penacho de plumas de pavorreal y un espejo en medio; ambos, espejo y penacho, se muestra hacia la parte contraria al rostro o, dicho de manera coloquial, “quedan viendo hacia atrás”.

¹⁰³ Sergio de la Cruz Vázquez, *Calendario festivo de la mayordomía zoque de Tuxtla*, p. 27.

¹⁰⁴ Esta sería la única danza en honor a un santo que se efectúa frente al altar de una iglesia católica.

14 de octubre. Segunda bajada de las vírgenes de Copoya.

Para esta ocasión, la bajada es en honor a la virgen de Copoyita Rosario, y su prioste mayordomo es quien se encarga de este festejo. De manera similar a la bajada de enero, las imágenes son preparadas para la procesión. Al momento de llegar a la casa del carguero, y después de haberse sacado las tres imágenes de sus cajas en las cuales venían, el *notetoc* ya se encuentra preparado en la calle para poder efectuarse la robadera y la danza de carnaval. Las imágenes de las vírgenes se quedan nueve días en la casa del carguero, en los cuales deben preparar los alimentos y bebidas necesarios para recibir a todos los que gusten visitarlas en ese lapso de tiempo.

15 de octubre. Festejo a la Virgen de Olaechea María.

El festejo a esta virgen es organizado por el prioste mayordomo de Copoyita Rosario. Desde las 7 de la mañana se celebra una misa dedicada en su honor. Como en otras festividades, se realiza la metida de somé o enrama y de comida se sirve frijol con carne y *canané* blanco. Asimismo, el maestro carricero y los tamboreros tocan sones a manera de alabados a la virgen en ese día.

23 de octubre. Segunda subida de las vírgenes de Copoya y tercera subida de almuerzo.

El prioste mayordomo de Copoyita Rosario se presta, junto a los otros cargueros, a hacer los preparativos para el retorno de las imágenes de las vírgenes a la casa del presidente de festejos en Copoya. Se alistan las imágenes de la misma manera que ha sido descrito líneas atrás: con sus fundas y envueltas en mantas, con flores y plantas aromáticas, dentro de sus cajas, con el petate amarrado y las bandas sujetadas a manera de mecapal. Es este día cuando el carguero culmina con su compromiso y el nuevo carguero entra en funciones (se dice comúnmente que “van de salida”). Al llegar a la casa del presidente de festejos, las vírgenes son sacadas de sus cajas y son colocadas en los camarines donde se mantienen resguardadas gran parte del año. Al final se sirven alimentos, botanas y bebidas para todos los presentes.

Mientras la mayoría de los cargueros forman parte de la procesión de la subida, el prioste mayordomo de Copoyita-Rosario, el primer y el segundo mayordomo de la virgen de Candelaria se adelantan a la casa del presidente de festejos para realizar lo que es la subida de almuerzo. Según en palabras de Sergio de la Cruz Vázquez, esta subida de almuerzo rememora una antigua práctica de transportar alimentos de fiesta a Copoya cuando este era una estancia de ganado y la

población era poca o casi nula.¹⁰⁵ En todo el año se realizan cuatro subidas de almuerzo y los tres cargueros antes mencionados se encargan de todas. Esta mencionada es la tercera. Los alimentos a subir son *ningüijuti*, pozol blanco y de cacao.

25 de noviembre. Festejo a Santa Catarina.

El prioste de Santa Catarina se encarga de hacerle su festejo en su casa. Para ello se prepara el altar con flores, somés o enramas, velas y se sahúma con copal. Se cita a las personas a las once de la mañana. Se recibe a los invitados con café y pan, y con desayuno. Desde el mediodía se reparte pozol blanco y de cacao, y desde antes se va preparando la comida a repartir en la tarde. En una casa cercana se reúnen algunos cargueros para elaborar el somé. Se le añaden por lo común piña, plátano y panes con forma de muñeco. También se preparan dos velas grandes decoradas (ya sea de flores o listones), las cuales van amarradas entre dos varas cortas que son colocadas de manera horizontal a los extremos de las velas. Por su parte, las priostas y mayordomas (más conocidas como priostas), llevan flores a la casa donde están elaborando el somé. Estos tres elementos (somé, velas y flores) son preparados para llevarse en forma de procesión a la casa del carguero. El maestro carricero junto a los maestros tamboreros se reúnen con la procesión para ir tocando sones. Antes de llegar a la casa los recibe un carguero que se dirige a sahumar el somé y las velas. Esta procesión accede a la casa, cuelgan el somé en el techo lo más cerca del altar, se prenden las velas ofrendadas, y las priostas rezan un rosario frente al altar. Al terminar el rezo, se coloca una corona de flores en la cabeza de la virgen y se felicita por su día.

En la hora de la comida se reparten alimentos de acuerdo a lo que el carguero pueda ofrecer, es decir, no se exige una comida en específico. También se reparte refresco, botanas, cerveza y licor. En varios momentos del día, el maestro carricero y los tamboreros tocan varios sones o alabados para la virgen. Para amenizar el festejo, se suele contratar un tecladista.

8 de diciembre. Elaboración de la Casita y ritual de siembra.

El prioste del Santísimo Sacramento tiene el deber de realizar los festejos de lo que en conjunto se conoce como el Belén zoque. Cabe señalar que los miembros de la priostería del Cerrito y personas de Copoya realizan los mismos rituales y festividades por su cuenta. La casita, como su

¹⁰⁵ Sergio de la Cruz Vázquez, *Calendario festivo... Óp. Cit.*, p. 37.

nombre lo puede sugerir, es una construcción parecida a una casa con techo de dos aguas, sostenido con horcones y vigas de madera, con paredes y techo de hojas de plátano secas, y una pequeña puerta que permita el acceso al interior. Dentro de la casita es colocada sobre una mesa una especie de canoa rellena de tierra. Una cruz verde de unos dos metros de alto la acompaña en uno de los extremos de la canoa, pegada a la pared contraria a la puerta. Desde la mañana comienzan con su construcción. El espacio al interior es de unos tres metros por cuatro de área, suficiente para poder albergar la mesa con la canoa y que el grupo de cargueros pueda permanecer a su alrededor.

Simultáneamente a la construcción de la casita, otros miembros de la mayordomía rellenan unos pequeños trastes de plásticos con semillas de maíz, frijol, y se recolectan plantas de vegetales comestibles como cebollines, rábanos, lechugas, así como manojos de albahaca y matas¹⁰⁶ de guineo. Todos estos elementos son colocados sobre un petate que está en el suelo frente al altar junto a varias velas blancas, y el espacio es constantemente sahumado con copal. En algunas ocasiones, el maestro carricero y los tamboreros tocan algunos sones en este proceso.

Teniendo la casita ya construida y los elementos de la siembra sobre el petate listos, se procede a realizar el siguiente ritual. Las cargueras toman cada una un trastecito con semillas, una vela prendida y un racimo de alguna planta. Se acomodan en fila frente a la entrada de la casita, mientras los cargueros hombres se colocan alrededor de la casita por la parte de afuera, ya listos con varias cubetas o trastes grandes llenos de agua. Las mujeres acceden a la casa, cierran la puerta, y comienzan a sembrar las semillas y las plantas, así como colocar las velas y prenderlas, todas ellas en la canoa. Al mismo tiempo que ocurre esto adentro, los hombres por fuera arrojan agua con unas jícaras o trastes de plásticos sobre la casa para que esa agua se cuele sobre las aberturas y caiga dentro de ella a manera de simular una lluvia sobre la canoa de la siembra. Después de la siembra y el agua arrojada, proceden a realizar el mismo acto, pero con los papeles invertidos: los cargueros entran a realizar la siembra y las cargueras arrojan agua sobre la casita. Al concluir esto, los cargueros hombres dan unas palabras de festejo, y se reparte café y licor en unas pequeñas jícaras. La casita se mantiene hasta el día 6 de enero, cuando es desarmada, y la canoa permanece ahí dentro, a excepción del día 24 de diciembre, cuando se realiza el pronóstico

¹⁰⁶ Mata es una forma coloquial de referirse a una planta o árbol que está pequeño, ya sea en tamaño o en la edad, como un retoño.

de la siembra del año venidero. Para ello se saca de la casita y se pone frente al nacimiento del Belén zoque.

21 de diciembre. Levantada de salzacate y flor de siempreviva.

Para ese día, los cargueros se reúnen en casa del prioste mayor de la virgen del Rosario para de ahí acudir a casa del maestro sastre lavandero, en el cual se hace la levantada de salzacate. Con manojo en mano, deciden a ir a casa de la maestra baile a levantar la ensarta de siempreviva. Posterior a ello, se trasladan a la casa del prioste del Santísimo sacramento para la entrega del salzacate y la siempreviva, las cuales son colocadas frente al altar, sobre un petate. Ambos elementos servirán para la construcción de la casita de Belén.

22 de diciembre. Elaboración de casa de Belén y visita de los pastores.

En este día se realiza la construcción de la casita de Belén en casa del prioste del Santísimo Sacramento. Para ello se acude al maestro casitero con su ayudante. Las varas que sirven de soporte son adornadas con hojas de totomoste (o totomoxtle, hojas de maíz secas) pintadas de colores amarillo, rojo, morado, verde y algunas se dejan en su color natural. Por su parte, el maestro ramilletero y sus ayudantes elaboran una especie de red con las ensartas de siempreviva, las cuales se van entrecruzando a fin de que quede una malla con rombos. El salzacate es cortado a la medida del techo a poner, se amarran en manojos y son sujetadas a la estructura del techo de cuatro aguas,¹⁰⁷ a fin de que todo quede cubierto. Cuando la construcción del techo se ha terminado, se coloca la malla de ensarta sobre la parte del techo que queda al frente de la casita. Concluido todo esto, llegan los danzantes de pastores, junto con los músicos y demás cargueros, para “saludar” la casita y dedicarle la danza a ella.

24 de diciembre. Pronóstico de la cosecha, elaboración del nacimiento y nacida de los niños del Belén.

En esta fecha, se lleva la canoa de la cosecha empleada en el ritual de la casita, y se coloca al lado del nacimiento a fin de hacer el pronóstico de la cosecha del año venidero. Se tiene la idea de que el aspecto de los retoños que comenzaron a germinar en la canoa refleja cómo será la

¹⁰⁷ En la forma tradicional de hacer los techos de las casas con teja o lámina, las aguas son las inclinaciones que tienen el techo. Se dice que es de dos aguas cuando se sostienen ellas mismas dos de manera diagonal sobre el centro del techo, como una “V” invertida. Para el techo de cuatro aguas, son cuatro planos diagonales que se sostienen, solo que dos son más grandes y del mismo tamaño, y las otras dos son más pequeñas y del mismo tamaño.

temporada de cosechas del año que viene. Para el nacimiento, tres partes de la casita se tapan con una manta y se deja descubierto la parte frontal. Como base dentro y fuera de la casita se pone pashte¹⁰⁸ y heno. Dentro de ahí, se colocan las imágenes de la sagrada familia y de los reyes magos. Sobre el pashte, el heno y alrededores del nacimiento se ponen foquitos navideños y ramilletes atados a las bases frontales de la casita.

En la tarde se disponen a hacer la levantada de los niñitos Dios, los cuales son tres imágenes: el de representación de Candelaria, el de Año nuevo y el niño dormido. Estos se encuentran en cada una de las casas de las madrinas y se acude a la levantada con los pastores, los maestros que tocan guitarra y jarana, y el maestro cantor. Los pastores, conformados por cuatro personas, danzan en parejas un total de 16 sones y tres zapateados al compás que marca la guitarra, jarana y el tambor (este último y el canto son los que marcan el ritmo a los danzantes y demás músicos), así como de un canto muy peculiar que está conformado en tres idiomas: zoque, latín y español antiguo. Los danzantes visten un traje de rojo y blanco (similar al del penacho o los danzantes de san Roque) con una manta tejida atada alrededor de sus hombros, la cabeza cubierta con un paliacate, huaraches y una sonaja similar al chinchín¹⁰⁹ en la mano, misma que agitan para acompañar la música. En cada levantada (tres por el número de imágenes) se realizan solo los cuatros primeros sones, y después de haberse levantado, se dirigen a la casa del prioste del Santísimo Sacramento para recrear todos los sones y zapateados completos. Con ello se completa lo que sería la nacida de los niñitos Dios, los cuales son puestos en la nacida.

31 de diciembre. Sentada de los niños del Belén.

En esta ocasión se realiza similarmente el mismo procedimiento de la levantada de los niñitos Dios efectuada el 24 de diciembre, solo que en este caso los niñitos han sido vestidos y sentados (con excepción del Niñito Dormido). Levantan las imágenes en cada casa de las madrinas y en

¹⁰⁸ El pashte es el nombre coloquial para denominar a algunas especies de musgo que crecen en regiones húmedas de los bosques y selvas de la región chiapaneca. Por su parecido al pasto, se venden similarmente a este en forma de carpeta. En los nacimientos, son colocados en sus bases para caracterizar la vegetación del terreno y sobre el cual se hallarán las imágenes de los distintos personajes que recrean el nacimiento del niño dios.

¹⁰⁹ El chinchín es un instrumento de acompañamiento musical y dancística. Tradicionalmente está hecho de un calabacín silvestre (o jícara) de forma esférica, el cual contiene en su interior semillas y por el exterior está decorado con pintura o con listones (depende mucho de la región en la que se haga). Ello está unido a un palo que funge como mango para poder asirlo con la mano. De esta manera, se agita y las semillas generan el ruido. El portador se encarga de hacer los movimientos de agitación necesarias para acompañar el ritmo de los otros instrumentos musicales y de los pasos de la danza.

casa del prioste del Santísimo Sacramento danzan completamente todos los sones, para así efectuar la sentada de los niñitos. Al final, todos los cargueros y allegados se disponen a festejar con alimentos, botanas y bebidas, y de esa manera conviven para recibir al Año Nuevo.

6 de enero. Desarmada de la casa de Belén y resguardo de las imágenes.

En este día se reúnen el maestro sastre lavandero con sus ayudantes en casa del prioste del Santísimo Sacramento para desarmar el nacimiento y la siembra sobre el cayuco, limpiar todo el espacio empleado, así como guardar las imágenes de los niñitos Dios en sus camarines. Los manojos de salzacate, las ensartas de siempre vivas y las milpas de la siembra se regalan a los presentes a manera de reliquia.

2.2.2 Fechas movibles

Primer domingo y lunes de enero. Lavado y planchado de las ropitas de las vírgenes de Copoya.

El encargado de este ritual es el maestro sastre lavandero con apoyo de sus ayudantes, y en ambos días se realiza en casa del primer mayordomo de la virgen de Candelaria. Esta lavada y planchada se realiza a manera de preparativo para la bajada de las vírgenes en enero, en honor a la virgen de Candelaria. El día domingo se efectúa la lavada, enjuagada y secado de las prendas de las imágenes. Estas consisten en sus ropas, mantas, servilletas, manteles y bandadas. Tras haberse secado, estas son puestas sobre una mesa frente al altar. Para el día lunes se efectúa la lavada de las *joyitas* de las vírgenes, como son las coronas, monedas y demás accesorios de joyería. Para este caso son las mujeres que tienen o han tenido cargo quienes realizan este ritual. También en este día las prendas que el día anterior se lavaron son planchadas. Estas juntos con las joyitas son colocadas en un mismo lugar para ser sahumadas con copal. En estos días, se lavan ropas y alhajas de la virgen de Candelaria, de Doloritas y Candelaria de espera.

Segundo domingo y lunes de enero. Segunda lavada y planchada de las ropitas.

De manera similar a la primera lavada, se realizan todas las actividades de lavadas y secado de prendas y joyitas, y la planchada, pero en este caso de la virgen de Olaechea. Todo ello es en casa del segundo mayordomo de la virgen de Candelaria.

Sábado y domingo previo al miércoles de ceniza. Carnaval zoque y danza de la pluma de guacamaya (*napapok etzé*).¹¹⁰

Esta festividad es responsabilidad principal del maestro baile, la cual consiste en buscar y organizarse con los demás danzantes, de cerciorarse que cuenten con la indumentaria necesaria, de coordinarse con el maestro carricero y los tamboreros para que apoyen con los sones, y de conseguir la casa en la que se levantará el baile y en donde culminará. Aunque con el paso del tiempo se han formado otros grupos más que realizan la danza de manera independiente. Los días sábados y domingo antes del miércoles de ceniza, los “bailes” (nombre designado a los danzantes), se reúnen en casa de un allegado a las festividades zoques que se ofrece para que se levante el baile. Después de esto, los bailes acuden a las casas de las personas que hacen pedidas, donde efectúan la danza frente al altar de cada casa (en algunas ocasiones, cuando el espacio es reducido, se realiza en el área libre más cercano al altar), y al culminar los anfitriones de la casa reparten botana, refrescos, aguas frescas, cerveza o licor, sea lo que se guste y pueda repartir. El baile termina en la casa donde levantaron el baile, y se sirve tamales con café a los presentes. El día sábado el recorrido del baile es en el lado sur de la ciudad, y el domingo se dirigen a casas del lado norte de la misma. Cabe recordar que esta danza es recreada en las dos bajadas y subidas de las vírgenes de Copoya.

Los danzantes y sus indumentarias son las siguientes. Uno de los danzantes, conocido como “el penacho”, lleva un traje de color rojo, huaraches, un silbato de carrizo en una mano y en la otra un ramo de flor con una pequeña cruz verde que tiene una forma similar al número 7. Colocado en la espalda lleva un objeto similar a los que se usan para portar flechas, y en la cabeza un penacho muy vistoso decorado con plumas de guacamaya y pavorreal, y un espejo en medio, por encima de la frente del portador. Frente a él danza una niña que es conocida como “la reinita” o *Alacandú*. Ella está vestida de falda roja, blusa blanca y un tocado en forma similar a un triángulo cuadrado, que en cada uno de sus lados porta un espejo redondo, y en las manos

¹¹⁰ El maestro Francisco Velázquez de la Cruz discrepa en este nombre en zoque de la danza y su significado ya que él asegura que jamás escuchó que así se le denominara antes. De igual manera con el otro nombre, “*hata jama etzé mequé*”. Él refiere que, dado que lo aprendió de su padre quien habló el zoque, el nombre es “*napapopo etzé*”. “*Napa* es pluma, *popo* es blanco y *etzé* es baile: baile de la pluma blanca”. Lo de las plumas blancas viene a ser por unas que son colocadas en la punta de las plumas de guacamaya. Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021. Esto coincide con la versión del texto de Carlos Navarrete, donde lo denomina como “*napapopetzé*” o “*baile de la pluma blanca*”. Carlos Navarrete, “Un escrito sobre danzas zoques antes de 1940”, en *Revista Tlalocan*, p. 451. Caso curioso que en el zoque de Chapultenango, *popopä* significa blanco.

lleva un jicalpestle.¹¹¹ Alrededor de ellos danzan hombres vestidos de tal manera que representan mujeres ancianas, por ello son conocidos como “viejas”. Ellos portan falda, blusa, un rebozo en la cabeza amarrada con un paliacate, y un garabato.¹¹² Estos personajes danzan de forma circular en sentido contrario a las manecillas del reloj. Durante la danza las viejas realizan entre ellos comentarios y gestos en tono de burla, a veces juegan con el público con el garabato que portan en la mano o le ponen harina en el rostro de los conocidos.

Quinto viernes de cuaresma. Festejo de la virgen de Doloritas.

En casa de su prioste, se reúnen los demás cargueros para este festejo, los cuales fungen como procuradores o cooperadores de la festividad. Se sirve desayuno y comida para los presentes. En el primero es huevo en torta con chirmol¹¹³ y frijoles. En el segundo es pescado seco baldado con arroz.

Domingo previo al inicio de la Semana Santa. Primera subida de las vírgenes de Copoya y primera subida del almuerzo.

La fecha para la subida depende del número de pedidas realizadas en la ciudad capital para determinar el domingo a realizar la procesión. Para este momento, el segundo prioste mayordomo de Candelaria ya ha recibido con antelación las tres imágenes en su casa y con la partida de estas a Copoya se concluye el compromiso del carguero. El procedimiento de ambas festividades es similar a las descritas líneas atrás en la segunda subida de las vírgenes en octubre y en la tercera subida de almuerzo.

Miércoles de Semana Santa. Segunda subida de almuerzo a Copoya.

Esta subida de almuerzo es similar a los otros descritos anteriormente y es realizada por los mismos cargueros (prioste mayor de la virgen del Rosario, primer y segundo mayordomo de la virgen de Candelaria).

¹¹¹ Jicalpestle o jicalpextle es un artefacto similar a las jícaras, pero de mayor tamaño que son elaboradas a partir de unos frutos similares a las calabazas. Estas se decoran (son laqueadas) de varios colores y figuras (por lo general, flores), y son utilizadas como recipientes para diferentes cosas.

¹¹² El garabato es una rama en forma de bastón que utilizan las personas que limpian la tierra del zacate con machete para poder levantar el zacate y cortarlo con el machete.

¹¹³ El Chirmol es una salsa picante hecho con tomate rojo, cilantro, cebolla, chile jalapeño y generalmente es preparado en molcajete para que su consistencia sea espesa.

60 días después de la Semana Santa. Festejo de *Corpus Christi* y octava de *Corpus*.

En estas dos fechas se realizan festejos en honor al Santísimo Sacramento y la fecha es fijada de acuerdo al calendario litúrgico. El sacerdote del Santísimo Sacramento es el encargado de ambas festividades. La fiesta comienza en su casa, donde se hacen los preparativos para levantar el baile correspondiente, conocido como *nas etzé* o danza de la tierra. Los danzantes (cuatro o seis u ocho, los que puedan asistir y siempre en número par) están vestidos con pantalón y camisa de manta (o de otro material, pero de color blanco), saco negro, un paliacate alrededor del cuello, sombrero y la sonaja parecida al chinchín en la mano. Se pintan el rostro de blanco y llevan una iguana (ya sea real o de juguete, de este u otro lagarto) y una muñeca que es conocida como la Juanita. Ya después de haber levantado el baile, se dirigen al templo de San Pascual Bailón para recrear la misma danza frente al altar y realizar lo que se llama el casamiento entre la iguana y la Juanita. Posterior a ello, los danzantes se dirigen a casas que hicieron pedidas para realizar la misma danza.

Para la Octava de *Corpus*, una semana después del anterior festejo descrito, se realiza el *tonguy etzé* o danza de las espuelas. En esta ocasión, las parejas de baile lo conforman hombres y mujeres. Los hombres visten con camisa y pantalón de manta, sombreros, calzoneras de manta o *nacamandoc*, una manta bordada cruzada alrededor del torso y botas rancheras con espuelas. En cuanto a las mujeres, usan faldas rojas con bandas amarillas, blusa blanca con bordados, un paliacate en la cabeza y otro cruzado alrededor del torso. El baile se levanta en la casa de alguien que la ofrece para ello, para de ahí realizar recorridos en casas de las pedidas y a la casa del sacerdote del Santísimo Sacramento. El recorrido de los danzantes culmina en la casa en donde se levantó el baile.

Primer domingo de agosto. Procesión de las vírgenes de Copoya a la Laguna. Colonia Montecristo de Guerrero.

En esta procesión, la bajada de las vírgenes es distinta a la acostumbrada con las efectuadas en enero y octubre. Para esta ocasión, son transportadas en automóvil hasta el punto de reunión, que es en los linderos de la colonia Montecristo de Guerrero, ubicado en el lado sur poniente de la ciudad. Ya alistado todo, parten con rumbo a un predio al aire libre donde se supone que hubo una laguna anteriormente. Al llegar al lugar indicado, se realizan rezos y se danza en honor a las

vírgenes como una forma de petición de lluvias para las buenas cosechas. Al concluir las danzas, se reparten alimentos, bebidas y conviven los invitados.

Primer domingo y lunes de septiembre. Lavada y planchada de las ropas de las vírgenes de Copoya.

Este ritual es parte de los preparativos de la bajada de las vírgenes de Copoya en octubre y lo realizado es de la misma manera que ha sido descrita líneas atrás, en las dos anteriores veces en enero. Esto es en casa del prioste mayordomo de Copoyita-Rosario, y las prendas y alhajas a lavar son de la virgen del Rosario, de Copoyita-Rosario y de Santa Catarina.

Primer domingo de octubre y sábado anterior. Festejo a la virgen del Rosario.

El prioste mayor de la virgen del Rosario es el encargado de esta festividad. La fecha es distinta a la marcada en el calendario católico, pues en esta es el 7 de octubre. Son dos días porque se acostumbra en algunas festividades de santos o vírgenes comenzar desde el día anterior.¹¹⁴ Entre los miembros de la mayordomía es concebida esta festividad como la más importante de todas. Se pide el apoyo al maestro ramilletero en compañía de sus ayudantes para realizar los *joyonaqués* y los chocolillos. El altar es adornado con los ramilletes (que son colocados el domingo), con flores, velas, somés (de igual manera se hace metida de somé), y se sahúma con copal. La imagen de la virgen es puesta en el centro del altar, así como las joyas y prendas que quedaron de la antigua imagen que se incineró en la quema de santos en 1934. Dentro del mismo espacio donde está colocado el altar, el maestro guitarra y jarana, así como el maestro carricero y los tamboreros tocan sones en honor a la virgen. Estos sones son (tocados en el siguiente orden) de Rosario, Candelaria, Santa Cruz, *Corpus Christi* y Santa Teresa.

2.3 Cargos y funciones

Como fue descrito brevemente al inicio, la mayordomía está compuesto por un grupo de personas que tienen el deber de realizar la fiesta y los rituales necesarios ante el santo o la virgen que van a servir, de organizar los preparativos o de apoyar con alguna actividad en particular, según la labor a ejercer. Estas personas son conocidas como cargueros. El orden jerárquico de los cargos se establece con base a la importancia atribuida a la imagen a celebrar. Esto quiere decir que, más allá de ello, no existe una jerarquización política entre los cargueros que sirven a

¹¹⁴ Incluso en la región se tiene la costumbre de festejar a un cumpleaños o cumpleañosera desde el día anterior al obsequiársele una corona de flores.

los santos. La excepción a esto lo representan los albaceas (sobre todo el principal) y maestros, quienes llegan a tomar ciertas decisiones con las festividades y el desempeño de los demás cargueros. De ahí, los demás se enfoca en sus funciones y ninguno ordena a otro lo que debe hacer.

Los aspirantes para ostentar un cargo son seleccionados dependiendo del interés que tenga por servirlo, de la solvencia económica para enfrentar los gastos y de la percepción de buen prospecto que los demás miembros tengan de él, es decir, que observen que tiene respeto por la tradición zoque y que pueda realizarlo como lo marca “el costumbre”. En caso de que el interesado no conozca a cabalidad las funciones y responsabilidades del cargo, el albacea lo acerca con los cargueros durante las festividades para que vaya aprendiendo las labores que en un futuro desempeñará. Cuando se escogen cargueros, estos deben ser en parejas, un hombre y una mujer. Con anterioridad ambos debían estar casados, pero en la actualidad se puede escoger algún miembro familiar o conocido que funja la pareja del otro.

No existe una edad mínima fija para los aspirantes a cargo ni una experiencia previa con otros cargos o que los hayan desempeñado de manera escalonada (como se ha expuesto en otros casos de sistemas de cargos), pues se ha visto que jóvenes lo llegan a tener. Cuando no existe la posibilidad de conseguir un carguero o cuando este no puede asistir a las festividades, suele recurrirse a un representante, que en algunos casos han sido menores de edad, o se puede suceder que una persona ocupe dos cargos. Ello se da principalmente por emergencia, cuando un carguero ya no puede o no quiere seguir con sus funciones y alguien más debe suplirlo.

Al ser seleccionado el nuevo candidato a cargo, este debe pasar por un proceso de investidura conformado en dos partes. El primero, conocido como “la floreada”, es una ceremonia más íntima, donde el nuevo a recibir el cargo es visitado en su domicilio por un número determinado de miembros de la mayordomía (principalmente los albaceas), y se le agradece por la aceptación del cargo. El segundo es más abierto a la comunidad, pues es durante la fiesta del santo o la virgen al que van a servir. Aquí se presentan todos los cargueros, los cuales liderados por el albacea principal realizan lo que se le conoce como “recibir la flor” o “pasar la flor”. En él asisten y participan los cargueros vigentes y antiguos que ya han sido floreados. El ritual se realiza frente al altar del santo o virgen con quien se consagrarán a su labor, en el cual el albacea principal hace uso de un pequeño bastón llamado *joyosuctoc* (el cual está cubierto y costurado con hojas y pétalos de ciertas flores) y recita un rezo conocido como *windacoy*.

Posteriormente da un discurso donde se reconoce al nuevo carguero como ostentador de las responsabilidades del compromiso adquirido. Acto seguido, sostiene el *joyosuctoc* frente a las imágenes del altar y a continuación lo posa dos veces sobre la cabeza, hombros, pecho y manos del floreado a manera de dibujar una cruz. Después de lo realizado por el albacea general, vuelve a sostener el *joyosuctoc* frente al altar dibujando una cruz en el aire para posteriormente pasarlo a cada uno de los demás cargueros o los que han sido floreados, y que ellos repitan el mismo acto sobre el floreado. Al finalizar se dirigen unas palabras de conclusión y se felicita al carguero entrante.

Para los miembros de la mayordomía, el carguero contrae el compromiso durante el ritual y por ello “debe salvarlo”, esto es, saldar una especie de deuda en la cual se cumple con la preparación previa y la realización de las festividades de manera correcta. Pero también, por la lógica del ritual, con él se hace el reconocimiento de la persona en el cargo por parte de los demás cargueros, pues todos ellos deben posar el *joyosuctoc* sobre el nuevo carguero. Es decir, al pasarle la flor, cada uno de ellos acepta y reconoce al floreado como el nuevo carguero.

Así mismo, existen otros cargos que no encajan formalmente en el orden jerárquico, dado que no deben sus labores a alguna de las imágenes o en la organización general de sus festividades, pero son importantes en los preparativos. Son los sacerdotes y mayordomos quienes acuden a ellos para pedirles formalmente su apoyo. A continuación, se presentará un cuadro donde se muestran el ordenamiento de los cargos y posteriormente la descripción de cada uno de ellos. En él, los cargos estarán agrupados dentro de una lógica de similitudes o características en común para mayor comprensión, y posteriormente se describirá sus respectivas funciones.

Cargos de la mayordomía zoque de Tuxtla¹¹⁵

Albaceas y maestros: cargos vitalicios, de apoyo y organización.	Albacea principal o primer albacea
	Maestro sastre lavandero
	Segundo albacea
	Tercer albacea
	Cuarto albacea

¹¹⁵ Los cargos están ordenados en la columna derecha de acuerdo a la concepción jerárquica que tienen los miembros de la mayordomía. Así mismo, en la columna izquierda aparecen las categorías por las cuales están clasificados los cargos.

	Maestros: ¹¹⁶ maestro ramilletero, maestro músico, maestro baile, maestro casitero, maestro hace candela.
Priostes de cargos de cofradía	Prioste mayor de la virgen del Rosario
	Prioste del Santísimo sacramento del altar
	Prioste de San Pascualito
	Prioste de San Marcos patrón
Mayordomos sirvientes a las vírgenes de Copoya	Prioste mayordomo de la virgen de Copoyita-Rosario
	Primer mayordomo de la virgen de Candelaria
	Segundo mayordomo de la virgen de Candelaria
	Primer prioste madre de espera de la virgen de Candelaria
	Segundo prioste madre de espera de la virgen de Candelaria
Cargos menores	Prioste de la virgen de Doloritas
	Prioste de Santa Catarina
	Prioste de San Juan Bautista
Otros cargos	Maestra comidera, repartidor de licor, pone cielo, hace somé, sahumador, repartidor de comida.

Fuente: *La quema de santos en la postrevolución, un parteaguas en las formas de organización religiosa de los zoques de Tuxtla, 1934* (tesis de maestría), de Juan Ramón Álvarez Vázquez. La organización por grupos y la colocación de los maestros en el mismo que en el de los albaceas son propuestas del autor.

Otros autores han optado por presentar este ordenamiento de cargos de la mayordomía con ligeras variantes. Así se puede observar el cuadro de Juan Ramón Álvarez Vázquez en la que distingue especialmente solo a los cargos de cofradías y pondera en la cúspide al maestro sastre lavandero, a quien le agrega el título de “cabeza principal”. A los cargos de maestros los ubica en un apartado fuera del orden jerárquico.¹¹⁷ Por otro lado, Omar López Espinosa en su tesis de licenciatura presentó un cuadro similar, con las diferencias que sitúa al maestro sastre lavandero debajo del cuarto albacea y ordena a los maestros en la misma sección de los albaceas, pero con un orden jerárquico en específico. También menciona a la par a las cargueras, las parejas de los

¹¹⁶ Se decidió agregar a los maestros en esta parte porque son similares a los albaceas en cuanto a su cualidad de organizadores, apoyo, y por la experiencia y reconocimiento que deben contar para ejercer el cargo. Aparte que, en las descripciones de los cargos, se los sitúa por encima de los demás cargueros que sirven a los cargos. De igual manera, en la forma en que se sientan durante las festividades, el maestro sastre lavandero y los demás se sientan a la derecha del albacea principal en el mismo orden presentado, mientras que los maestros lo hacen a la izquierda de esta autoridad.

¹¹⁷ Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 51. Cuadro 1. Mayordomía

cargueros, y no presenta al sacerdote de San Juan Bautista dado que en ese entonces no existía todavía el cargo.¹¹⁸

Si uno observa el sistema de cargos de Tapilula descrito por Miguel Lisbona Guillén, puede notarse que existe una diferencia relevante a pesar de la similitud de los nombres de algunos cargos. En ella, los mayordomos son las máximas autoridades (mayordomos del Señor de Esquipulas), quien es liderado por un primer y segundo mayordomo. El cargo de albacea existe, pero se encuentra como figura de enlace o intermediario, debajo de los mayordomos. Se refiere como “enlace” porque fungen ese papel en cuanto a las solicitudes de cargos y el manejo de las reliquias de las imágenes, pues conocen los requerimientos rituales.¹¹⁹ Los alféreces son los que siguen en la escala y se encargan de realizar las festividades a los santos (el Señor de Esquipulas, el Señor Santiaguito, San Bernardo y Santo Tomás). Llama la atención que su número es variado (entre 12 y 40 pueden obtener el cargo en una de las cuatro solicitudes anuales) y que dos o tres de ellos se convierten en los principales responsables de velar por la realización de los rituales y la administración de los gastos de los festejos. Existen también mujeres que ocupan cargos, las priostas o prioras, y por último están los músicos, que para ese entonces estaban ya casi desaparecidos.¹²⁰

2.3.1 Albaceas y maestros: cargos vitalicios, de apoyo y organización

En la cúspide de la estructura jerárquica se encuentra el albacea principal o primer albacea. De ahí le siguen en orden el segundo, el tercer y el cuarto albacea. Todos ellos se presentan en las festividades para procurar que todo marche de acuerdo a la costumbre. En el orden y consideración de los cargos, sucede un caso curioso: hay personas que organizan los cargos de los albaceas de la manera antes expuesta, es decir, escalonadamente del primero al cuarto. Por el otro lado, también se consideran del segundo al cuarto albacea como ayudantes o quienes secundan al primer albacea en caso de que llegue a faltar. De ser así, solo existiría un albacea y los demás son sus ayudantes que le secundan.

Por el papel desempeñado, los albaceas son considerados como las máximas autoridades, ya que el ejercicio de sus actividades implica un alto grado de responsabilidad al ser estos los

¹¹⁸ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías... Óp. Cit.*, p. 21.

¹¹⁹ En la mayordomía zoque de Tuxtla los albaceas también se encargan de decidir sobre los posibles nuevos cargueros, así como el manejo de las reliquias y pertenencias de los santos y las vírgenes (solo el albacea principal), pero en este último interviene también el maestro sastre lavandero.

¹²⁰ Miguel Lisbona Guillén, *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas... Óp. Cit.*, pp. 149-152.

encargados de velar por las funciones de los demás cargos, y la forma de realización de las fiestas religiosas y sus rituales. Ellos supervisan que todo se realice de acuerdo “al costumbre”, esto es, al modo que se supone que debe de ser, y como conciben y recuerdan que sus antepasados lo hacían en generaciones pasadas. En este discurso, se refleja la intención de preservar los modos de realizar las festividades y los rituales, aunque también se pueden encargar de autorizar algún cambio si las circunstancias lo ameritan.

Estos cargos son vitalicios (o idealmente es contemplado así), y por ello se pensaría que la sucesión de uno de ellos sea solamente hasta la muerte, pero también se ha dado el caso donde se destituye a uno si se obtiene el consenso de varios miembros de la mayordomía. Es por ello que la persona considerada a ocupar uno de estos cargos, aparte de contar con el tiempo y los recursos necesarios, debe ser reconocida por la comunidad como alguien que tiene el compromiso, las ganas y la devoción. Aunado a ello, requieren que tengan mucho conocimiento de la costumbre, que se obtiene por medio de la experiencia de los demás cargos, para así saber orientar a los demás cargueros.

Los siguientes cargos son los maestros. Como su nombre puede sugerir, son los cargos que se destacan por un conocimiento amplio de un tema o actividad en particular (conocimiento adquirido a través de años de experiencia, observación, o le es transmitido por la misma familia), y por ello son los autorizados para dirigir en sus respectivos campos. Uno de los cargos más distinguidos es el maestro sastre lavandero, quien es el que se encarga principalmente del lavado de las prendas de las imágenes de los santos y las vírgenes, así como de la limpieza de las alhajas y ornamentos de plata y oro de las imágenes. De hecho, en la escala jerárquica es colocado debajo del albacea principal. Aparte del mencionado están el maestro baile, maestro músico, maestro ramilletero, maestro hace candela, y el maestro casitero.

Por lo general, cada maestro cuenta con un segundo al mando (por esta razón, se le conoce a cada uno como primer maestro y segundo maestro) y un grupo de personas a las cuales acudir si sus oficios lo necesitan. Ejemplo de ello son los maestros baile y ramilletero que, para sus labores, necesitan de varias personas que los apoyen, ya sea con las danzas o con la elaboración de ramilletes y chocolillos. Los maestros acuden al llamado en las fiestas y rituales religiosos siempre y cuando se les haga una petición formal para contar con su colaboración. También hay maestras, como lo son las tres maestras comideras, cada una con su respectiva

segunda, la maestra chocolatera (elabora el chocolate), la maestra pozolera y la maestra baile (encargada de la danza de *yomo etz'è*).

2.3.2 Priostes de cargos de cofradía

Los cargos de cofradías, siguiendo el orden jerárquico, son: Prioste mayor de la virgen del Rosario (1er. domingo de octubre), Prioste del Santísimo Sacramento del altar (jueves de *Corpus Christi* y octava de *Corpus*, las cuáles son movibles de acuerdo a la Semana Santa, festejos a las Chabelitas el 8 de julio y del Belén zoque, del 8 de diciembre al 6 de enero), Prioste de San Pascualito (5 de enero y 14 de mayo) y Prioste de San Marcos patrón (24 y 25 de abril).

Estos cargos de la mayordomía son conocidos también como *cofradías*. Una posibilidad al origen de esta denominación es que sus orígenes se remonten a las cofradías de indios que existieron en Tuxtla desde la época colonial, pero no está del todo claro a falta de un análisis histórico más profundo.¹²¹ Desde este punto de la estratificación, los cargos están vinculados directamente con la realización de las fiestas y rituales de las imágenes de santos, vírgenes y dogmas (como el Santísimo Sacramento). La duración del cargo es de un año y durante ese periodo deben solventar los gastos que implican las festividades, ejecutar los rituales necesarios, acudir con los distintos maestros para el apoyo (tanto en las danzas, la música y la comida, por citar algunos ejemplos) de la organización de la fiesta y hacerlo como marca la costumbre. Para ellos, al obtenerse el cargo automáticamente se adquiere una deuda simbólica que deben pagar ante el santo o virgen al que van a comprometerse. Por ello, “salvar el compromiso” es pagar la deuda contraída con los recursos y el modo de celebrar que dicta la costumbre.

2.3.3 Mayordomos sirvientes a las vírgenes de Copoya

Para las vírgenes de Copoya, son cinco los cargos los responsables de sus festejos en las respectivas fechas: Prioste mayordomo de la virgen de Copoyita Rosario (14 al 23 de octubre), Primer mayordomo de la virgen de Candelaria (1 de febrero), Segundo mayordomo de la virgen de Candelaria (2 de febrero), Primer prioste madre de espera de la virgen de la Candelaria (30 de enero), y Segundo prioste madre de espera de la virgen de la Candelaria (31 de enero). Ellos son los encargados de realizar las festividades a las tres vírgenes de Copoya: virgen de Candelaria,

¹²¹ La virgen del Rosario, San Marcos y Santísimo Sacramento tuvieron cofradía de indios en el pueblo de Tuxtla. No obstante, esto es insuficiente para determinar que estas cofradías se reestructuraron en los actuales cargos de la mayordomía. De aquí la necesidad de una discusión más profunda al respecto.

virgen de Copoyita Rosario y virgen de Olaechea (algunos miembros de la mayordomía le añaden “y Santa Teresita de Jesús”).

Es necesario aclarar de que hay dos festividades para la virgen del Rosario dentro de la mayordomía y por ello existen dos cargos distintos. Por un lado, está el prioste mayor de la virgen del Rosario (mencionado anteriormente entre los cargos de cofradía), quien está a cargo de los bienes y pertenencias que quedaron de la antigua imagen de la virgen del Rosario que se perdió durante la quema de santos en 1934 (las cuales consisten en las mudadas de ropa, la limosna o dinero, alhajas, y su corona), así como de la imagen que actualmente se venera en la mayordomía y que fue incorporada en la década de 1980 para sustituir a la anterior. Por su parte, el prioste mayordomo de la virgen de Copoyita-Rosario realiza la fiesta a la imagen de Rosario que en un principio fue la vicaria¹²² de la imagen “mayor” de la virgen del Rosario; es decir, mientras la vicaria se hallaba antes en la ermita de la hacienda de Copoya, la imagen mayor se encontraba en la parroquia de San Marcos.

2.3.4 Cargos menores¹²³

En esta escala, los cargos que la componen son las siguientes: Prioste de la virgen de Doloritas (quinto viernes de la Cuaresma, cuya fecha es movable según la calendarización de la Semana Santa), Prioste de Santa Catarina (25 de noviembre), y el prioste de San Juan Bautista (24 de junio). Estos cargos están ubicados en la parte inferior de la escalera jerárquica, y se les ha considerado “menores” debido a que su reglamento, protocolo de fiesta y gastos económicos son menores en comparación a los cargos denominados “de cofradía” o los relacionados a las vírgenes de Copoya.

Es posible que la ubicación de los cargos menores se deba también a que fueron los últimos santos y vírgenes integrados a la mayordomía. De la virgen de Santa Catarina, Sergio de la Cruz recogió el testimonio de don Paulino Jonapá quien le comentó que dicha imagen la trajeron desde antes de la quema de santos y que procedía de los rumbos de Jiquipilas, pero que no sabía cuándo fue donada a la mayordomía.¹²⁴ Por su parte, Álvarez Vázquez afirmó que el

¹²² La imagen vicaria era una segunda imagen del santo o virgen, pero de menor tamaño que generalmente se encontraban en alguna capilla o ermita y que el día del festejo eran llevadas a la iglesia en donde se encontraba su réplica de mayor tamaño.

¹²³ Cabe aclarar que el término “menores” es el empleado por los miembros de la mayordomía y no es un juicio de valoración o una conclusión del autor.

¹²⁴ Sergio de la Cruz Vázquez, *Calendario festivo... Óp. Cit.*, p. 34.

cargo de esta virgen se incorporó entre las décadas de 1950 y 1960.¹²⁵ La imagen de San Juan Bautista fue donada en el año del 2012 por el señor Pedro Ballinas Pérez y en ese mismo año se hizo su cargo. De la imagen de la virgen de Doloritas, no se cuenta con información al respecto.

2.3.5 Otros cargos

Los siguientes cargos son las comideras, el pone cielo, el casitero y el hace somé. Ellos ya no guardan un vínculo directo con la protagonización de los rituales o festividades de las imágenes, o la organización de la mayordomía, como el caso de los albaceas. No obstante, labor implica un compromiso importante ya que realizan ciertas labores que fungen como apoyo a sacerdotes y mayordomos en los preparativos de las fiestas a realizar, preparativos que por ser varios no se podrían dar abasto ellos solos. A ellos también se les pide formalmente su apoyo con antelación y la experiencia los avala como personas de confianza para asumir la responsabilidad.

Las más destacadas son las comideras. Ellas son las encargadas de preparar los alimentos y bebidas que se tienen que repartir con los invitados. Ellas preparan alimentos como tamales de bola, de mole, de hoja de milpa, *ningüijuti*, *sispolá* o *wacasís caldú*, pescado baldado, café, chocolate, pozol blanco y de cacao. Como los demás cargos, se les hace la petición con un presente¹²⁶ y una vez aceptado se le indica la fecha y lugar a apoyar, y se le hace entrega de los ingredientes necesarios para su realización. Ellas saben los tiempos necesarios y el número de comideras a requerir.

El hace somé se encarga de la elaboración de somés o enramas. Estos son una especie de ofrenda que se colocan en la parte superior de los altares, generalmente colgados en el techo. Estos se elaboran tradicionalmente con una vara de madera que es recubierto con hojas de chicozapote o mango, se le adorna con flores y se le cuelgan frutas como pencas de plátano, piña, rosquillas, y unos panes decorados que tienen forma de muñeco y son llamados *ponsoquí*, típicos de la región. En algunas ocasiones, les cuelgan productos de la cocina, como trastes, cucharones, platos, pailas (trastes grandes de aluminio), entre otros.

¹²⁵ Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 52.

¹²⁶ El presente, mejor conocido como *regalito*, es una especie de obsequio que se le da a la persona a pedir apoyo como parte de la formalidad de la petición, ya que no se les remunera con dinero como a manera de sueldo. Para los casos necesarios, hay de dos tipos: el de hombres y el de mujeres. El regalito de los hombres consiste en cuatro tortas de pan, cuatro rosquillas de pan, un kilo de azúcar, una botella de licor y una cajetilla de cigarros. Para el caso de las mujeres, este lleva cuatro rosquillas de pan, cuatro tortas de pan, cuatro tablillas de chocolate y un kilo de azúcar.

El “pone cielo” es el carguero que tiene el compromiso de poner el “cielito”. Este es una manta grande, puede ser blanca o de algún otro color, que lleva escrito una felicitación hacia el santo o la virgen que va dedicado, así como los apellidos de la familia que dona el cielito. Se coloca en la parte de atrás de la imagen, pegada a la pared y cubre una parte arriba de la imagen, como formando una “L” invertida. El casitero es la persona que tiene el cargo de armar el *notetoc* y la pequeña siembra para realizar la robadera en las bajadas de las vírgenes de Copoya. También se encarga de pintar los tomostes que son colocados en la casita de Belén en el mes de diciembre.

Como pudo observar el lector, son diversas las festividades que los cargueros de la mayordomía zoque de Tuxtla deben realizar durante todo el año. Curiosamente, los cargos menores hacen honor a su definición acuñada, pues solo es un día el que realizan sus festividades y los recursos económicos destinados son más cómodos en contraste con los demás. Posiblemente por ello el tiempo en funciones de estos cargueros sea de tres años. Caso contrario es el de los mayordomos de las vírgenes de Copoya y el prioste de Santísimo Sacramento, cuyas festividades se extienden varios días o se responsabilizan con más de una imagen. Los primeros organizan las dos bajadas de las vírgenes, las fiestas que se realizan en su estancia en Tuxtla (nueve días de la de octubre y seis días entre finales de enero e inicios de febrero) y las cuatro subidas de almuerzo a Copoya. En cuanto al prioste de Santísimo Sacramento, las festividades de *Corpus Christi* y octava de *Corpus*, el de las Chabelitas el 8 de julio y todo el Belén zoque, del 8 de diciembre al 6 de enero.

En cuanto a las condiciones para que alguien pueda acceder a un cargo, estos se adecuan o flexibilizan a favor de poder cumplir la fiesta y “salvar el compromiso”. Es sabido que los allegados a la mayordomía (cargueros e invitados) son porcentualmente un grupo minoritario con relación a la población total de la ciudad capital. También es cierto que costear los gastos de todo el ciclo de un cargo no es nada sencillo. En uno de los cargos con celebraciones más onerosas se puede gastar entre sesenta mil y cien mil pesos. Por ello, es posible que los requisitos como el número de cargos ocupados previamente o la edad (muy característicos de otros sistemas de cargos) ya no ponderen tanto y se consideren otros más prácticos como la solvencia económica y la disponibilidad de tiempo (sea que por eso acepten a jóvenes, solteros y representantes) por la necesidad de salvaguardar las festividades programadas. Aquí pueden suscitarse dos posiciones contrarias. Están los que no ven con buenos ojos que existan cargueros

o representantes muy jóvenes. En contraste, están los otros que no solo lo ven bien, sino además que consideran necesario que a temprana edad se integren y vayan aprendiendo todo lo concerniente al buen cumplimiento de las funciones del carguero, de decir, de hacerlo conforme “al costumbre”.¹²⁷

Se puede percibir que los cargueros de la mayordomía zoque de Tuxtla han hecho esfuerzos por darle una continuidad a sus celebraciones festivas y los rituales que conllevan. Aunque en ocasiones ellos conciben algunas circunstancias adversas a sus propósitos, como el hecho de que algunos de sus familiares manifiesten apatía o desinterés por heredar las tradiciones. Por otro lado, algunos consideran que otros cargueros ya no realizan los rituales y actividades festivas de acuerdo a las tradiciones. Esto se refuerza cuando rememoran el cómo lo realizaban antes, cuando hacen una evaluación en retrospectiva y notan lo que para ellos ya no es igual que antes. No hace falta desconfiar de estas opiniones porque el cambio es condición intrínseca de los rituales, festividades y organizaciones religiosas como constante producto de la acción humana a través del tiempo. Si bien se constata la actual existencia de estas tres manifestaciones culturales, queda preguntarse cuáles han sido esos cambios que han sucedido en ellos a lo largo del tiempo. Mediante el análisis historiográfico, se tratará de responder a esta interrogante en el siguiente capítulo.

¹²⁷ Plática personal con el maestro José Lucio Solís Ovilla.

CAPÍTULO III. ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS DIVERSOS CAMBIOS DE LAS FESTIVIDADES DE LA MAYORDOMÍA ZOQUE DE TUXTLA

Si algo caracteriza a la mayordomía zoque de Tuxtla es su vasta cantidad de actividades festivas y rituales realizados a lo largo de todo el año. Es un solo carguero, con la orientación de los albaceas, quien debe “salvar el compromiso” adquirido ante el santo o la virgen que sirven, aunque la mayordomía en cuanto una organización religiosa posibilita un grado de apoyo u orientación grupal y la posibilidad de organización previa de todos los preparativos. Y si bien es cierto que sus actividades festivas han estado orientadas en parte para realizarlas de acuerdo a la forma correcta que ellos conciben y con intenciones de darle una continuidad a futuro, también es cierto que los cambios se han presentado en ellas. Es casi un hecho axiomático de la cultura que no tiene sentido cuestionarse si se dan o no los cambios. Entonces, de ser así, queda por resolver cuáles han sido los cambios sucedidos en los diversos componentes de las festividades religiosas de la mayordomía zoque de Tuxtla. El siguiente capítulo tiene como objetivo responder a esta interrogante, pues de aquí se puede realizar un recuento de los distintos elementos que han posibilitado las celebraciones festivas de esta organización religiosa y qué de ellos se ha ido modificando a lo largo del tiempo.

Para tal empresa, fue necesario la obtención de fuentes orales por medio de entrevistas, así como la revisión de fuentes escritas. Por un lado, el recuerdo de las personas que tienen o han tenido cargo en la mayordomía y que pudieron presenciar esos cambios o han sabido de ellos gracias a lo que sus padres o abuelos les contaron. Por el otro, lo recabado y publicado producto de las investigaciones históricas o antropológicas realizadas desde la década de 1940 hasta hoy en día. Es cierto que ambas fuentes pueden tener sus inconvenientes, como el olvido o reinterpretación de los sucesos recordados o el conocimiento limitado o parcializado al que pudieron alcanzar los investigadores, pero también lo es que el análisis y la discusión a través de la comparación de ambas fuentes pueden arrojar importantes resultados. El conocimiento de los diversos cambios puede dar idea de cuáles han sido las acciones emprendidas por cargueros y allegados que han dado forma a las festividades de la mayordomía a través del tiempo. Es decir, también puede ser considerado como un estudio de la historia de los cargueros y allegados a la mayordomía, que en conjunto se les puede considerar como la comunidad zoque de Tuxtla o los zoques de Tuxtla (como se autodenominan).

3.1 Características de las fuentes históricas sobre la mayordomía zoque de Tuxtla

3.1.1 Publicaciones académicas y de difusión: temas particulares a desarrollar, principales discusiones y contribuciones

La mayordomía de los zoques de Tuxtla Gutiérrez como forma de organización religiosa ha sido objeto de interés de algunos investigadores desde la década de 1940 hasta la fecha. Afortunadamente se cuentan con varias obras producto de esta labor científica, en las que se puede observar que en ocasiones se ha optado por presentar una descripción general y completa de esta organización religiosa, mientras que en otras se enfocan en particularidades muy específicas, sea en una discusión más profunda o de manera superficial. Unos más, dada la forma de su redacción, son de un carácter más informativo, apto para el público en general. Esto no es motivo para ser excluidos de la discusión; al contrario, es importante tenerlos en cuenta para dilucidar de qué manera y con qué intenciones un investigador decide aproximarse a los zoques de Tuxtla y sus formas de expresión religiosa, así como sopesar las conclusiones a las que llegaron.

A continuación, se presentará por orden cronológico las obras que directa o indirectamente abordaron y aportaron datos de la mayordomía zoque de Tuxtla. Se iniciará con el artículo *Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla* de Dolores Aramoni Calderón (1995). Antes que nada, esta obra no es específicamente de la mayordomía zoque de Tuxtla, pero se incluyó dado que, en sus conclusiones sobre la continuidad del culto a la virgen de Candelaria desde las cofradías coloniales de Tuxtla, trae a colación algunos datos de la conformación de los cargos y la estructura de lo que denomina “el sistema de cargos entre los zoques tuxtlecos” a inicios del siglo XX (de ahí la razón del porqué iniciar con esta obra). Se prosigue con el artículo *Un escrito sobre danzas zoques antes de 1940* de Carlos Navarrete. Este es un breve pero interesante artículo con varias fotografías que dejan evidencia visual de la indumentaria empleada en algunas de las danzas descritas, como *yomo etzé*, *tonguy etzé*, danza de San Roque y de carnaval o *napapok etzé*. Si bien es cierto que el mismo autor menciona que los datos presentados provienen de una copia de las descripciones que obtenía Fernando Castañón de algunos docentes de varios pueblos de Chiapas, no es menos cierto que se puede obtener información valiosa para someterse a comparación con las demás fuentes y lo observado en la actualidad. El libro *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México* de Donald B., y Dorothy M. Cordry coincide con la de Navarrete cronológicamente, pues se sabe que su trabajo de campo en tierras chiapanecas fue cercano a

1941, año de su publicación. Su principal interés fue, como el título lo deja ver, los trajes y tejidos de los zoques de Chiapas, pero dedica varias páginas especialmente a describir a los zoques de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Por la información presentada, se asume que su aporte es fruto de lo recabado en el tiempo que pudieron estar en la ciudad capital y lo indagado con los zoques de ese entonces. A pesar de no ser una vasta obra, es una valiosa fuente dado que habla a manera general de algunas festividades y danzas realizadas en Tuxtla y otros municipios zoques, y brinda una descripción de la fiesta de San Roque.

De aquí es hasta 1980 cuando se vuelve a ver aportes de la posible mayordomía de ese entonces. El primero es un artículo que salió a la luz en 1982 bajo la autoría de Andrés Fábregas Puig con el título *Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez*. Su propósito es abordar algunos aspectos generales de lo que denomina “mayordomías” y para ello se vale de datos de sus cargos, de sus funciones, de los santos a los que se servía y una breve descripción de dos festividades realizadas en octubre: “fiesta de entrega de la mayordomía del Rosario” y “fiesta de la virgen de Copoya” (posiblemente fue el periodo en el que realizó su trabajo de campo). Dado que es un artículo, la obra consta de 14 páginas y por ello el análisis no es de mayor profundidad. Su intención era presentar cómo las “mayordomías” de Tuxtla eran de una particularidad moderna, aunque al final las descripciones generales y de las festividades fueron su principal aporte. Ya para 1989 contaríamos con la obra de Braulio Sánchez, *Coyatokmó, Tuxtla de Gutiérrez. Gajos de su historia y los zoques, primeros pobladores*. La obra versa mayoritariamente sobre la historia de Tuxtla Gutiérrez y algunos datos sobre personajes destacados, lugares y sucesos relevantes. En el último apartado es donde se encuentra la descripción de los zoques y su mayordomía. Su principal objetivo sería el de ilustrar y describir los cargos, los santos a servir y las festividades, así como de sus sones (presenta algunas partituras), de la gastronomía y de la lengua zoque. Este apartado se destaca por una importante muestra fotográfica que ilustra la vestimenta de los danzantes, de las fiestas y de cargueros que bien pueden compararse con lo que actualmente se manifiesta en la mayordomía. Algo que adolece en esta parte de la descripción es que la información no está presentada de manera organizada. Aun así, hace referencia de nombre de cargos (posiblemente en zoque) y funciones que no se ven en la actualidad, por lo que se someterán a análisis en páginas posteriores.

Es a partir del 2000 cuando se presenta una mayor proliferación de obras que den cuenta de la mayordomía y sus festividades. Uno que presenta una exposición amplia, detallada y

estructurada ambas es la tesis de licenciatura de Omar López Espinosa titulada *Etnografía de las mayordomías de Tuxtla* (2001). El principal propósito de su obra fue dilucidar el vínculo entre el calendario festivo de la “Antigua mayordomía de Tuxtla” y el calendario agrícola, develar el sentido agrícola expresado en las formas de realizar sus fiestas y rituales en la actualidad y cómo también lo anterior comenzaba a perderse a raíz de que la agricultura dejó de ser la actividad económica principal de los allegados a la mayordomía. La obra cuenta con la presentación de gráficas donde ilustran la estructura jerárquica de los cargos de la antigua mayordomía y otras organizaciones religiosas como la Junta de Festejos de Copoya, la priostería del Cerrito y la cofradía de San Marcos, la descripción de las funciones de sus distintos cargos, así como danzas y sones efectuadas en las principales fiestas. La presentación del calendario festivo de la antigua mayordomía lo dividió en cuatro partes por cada estación del año (dado que su intención es demostrar su vínculo con el ciclo agrícola) y propone a esta un inicio y fin, que vino a ser la primera en el mes de noviembre con el festejo a las Chabelitas y el segundo en el mes de octubre, a las de Copoyita-Rosario.¹²⁸

En el 2007 se publicó un trabajo en conjunto entre Omar López Espinosa, Félix Rodríguez León, Gustavo Ruiz Pascacio y Omar Zea Sánchez, que lleva por título *Los zoques de Tuxtla. Como son muchos dichos, muchas palabras, muchas memorias*. El título deja ver que su propósito es hablar de los rasgos generales de esta comunidad. Aparte de la conformación de sus organizaciones religiosas, de los elementos rituales y festivos que componen a las celebraciones religiosas a nivel general y su calendario festivo, describe también aspectos sobre su gastronomía, danzas, música, indumentaria y vida cotidiana. La descripción en cuanto a lo que la mayordomía zoque de Tuxtla concierne no es extensa ni de un lenguaje especializado. Por el contrario, tiene el propósito de brindar una presentación sencilla, lo que le confiere la posibilidad de dirigirse al público en general y que por primera vez se acerca a este grupo.

El siguiente estudio fue considerado de manera especial para los fines de esta obra ya que no presenta descripción alguna en sí sobre la mayordomía zoque, su estructura o funcionamiento, ni de sus festividades, pero es imprescindible si se busca entender cómo un acontecimiento como el conflicto por el control de las vírgenes de Copoya y su iglesia trajo consecuencias sustanciales a esta mayordomía y provocó un momento de crisis a sus cargueros

¹²⁸ Destacamos esto ya que en la actualidad no se maneja un inicio y fin en especial o distinto al que se puede considerar del calendario gregoriano, aparte que no se encontró festejo a las Chabelitas en dicho mes.

y allegados. La tesis de maestría de Omar López Espinosa, *Las vírgenes de Copoya: conflictos por el control de un culto en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas* (2012), tuvo la fortuna de abordar este hecho a través de los testimonios orales y escritos que dieran cuenta de una descripción detallada de todo lo acontecido. De los hechos ocurridos, se narra las primeras inconformidades entre las autoridades de la mayordomía y el sacerdote Cevero Castellanos, la toma de control de la iglesia de Copoya por la Diócesis de Tuxtla, la lucha jurídica por la recuperación de este recinto, el resguardo de las vírgenes en casa del presidente de Festejos y la presión ejercida por los grupos pro-diocesanos que devino en la pérdida de las tres imágenes.

En cuanto al tema de los conflictos, coincide la tesis de maestría *La quema de santos en la revolución, un parteaguas en las formas de organización religiosa de los zoques de Tuxtla, 1934* (2014) de Juan Ramón Álvarez Vázquez. El objetivo primordial de esta obra es dilucidar las consecuencias que trajo este hecho en las tres formas de organización religiosa de los zoques de Tuxtla: cofradía, mayordomía y *conviná*. Las descripciones sobre la mayordomía en sí y sus festividades no son el tema central, sino solo se brinda una descripción ilustrativa que permita situar al lector sobre las organizaciones religiosas a tratar. El elemento fundamental a considerar en esta investigación es la variedad de testimonios de los entrevistados que dan razón de algunos cargos y santos a servir de la mayordomía de ese entonces, así como las consecuencias que trajo la quema de santos en la religiosidad de los zoques de Tuxtla. Dada la temporalidad del suceso, muchos de los recuerdos datan de la infancia o adolescencia de los entrevistados, de tal manera que fueron tanto testigos directos o indirectos. Las narraciones corresponden también a lo que sus padres o abuelos les contaban ya que algunos de ellos estuvieron involucrados por ser priostes y tomaron medidas para tratar de salvaguardar las imágenes. Es por ello que se recabaron narraciones sobre el acto mismo de los despojos y quema de los santos, de la conmoción de los devotos, de los lugares y las formas en que escondieron las imágenes religiosas mientras eran buscadas, como el caso de San Pascualito o las vírgenes de Copoya.

Por último, se revisó el texto de la autoría de Sergio de la Cruz Vázquez, *Calendario festivo de la mayordomía zoque de Tuxtla* (2017). En una doble presentación de contenido tanto en español como en zoque de la variante de Chapultenango, la obra se centra exclusivamente en el calendario festivo de dicha organización religiosa. Este calendario está ordenado y dividido por cada mes del año, de enero a diciembre (distinto a la propuesta de Omar López Espinosa). De hecho, se intuye que posiblemente esté presentando el calendario festivo del año más próximo

a su publicación ya que las festividades movibles son presentadas con una fecha fija. Esto en parte supone una desventaja para los que se acercan por primera vez ya que el lector puede pensar que esas fechas son las exactas cuando en realidad dependen del año y las circunstancias que se puedan presentar. En algunas ocasiones se expone una breve descripción explicativa de los significados de los rituales o los antecedentes históricos de alguna festividad o imagen religiosa. Además, cuenta con un acervo fotográfico contemporáneo de los santos o vírgenes celebrados, rituales, festividades y danzas, todas ellas ordenadas de acuerdo al mes en las que se celebra.

La particularidad de las obras hasta aquí mencionadas es que se tratan en general de aproximaciones académicas y descriptivas sobre la mayordomía zoque de Tuxtla. A pesar de que algunas de ellas tienen un fin ilustrativo, de mostrar al lector una descripción accesible y general de uno o varios aspectos de esta organización religiosa, otras intentan demostrar hipótesis, desarrollar discusiones y dirigir sus esfuerzos para llenar un vacío de conocimiento, que viene a ser la problemática en sí a resolver. La ventaja de estas últimas son sus descripciones y explicaciones detalladas propias de la formación en las ciencias sociales. Pero también es cierto que en ocasiones los autores pudieron desarrollar interpretaciones erróneas o parciales, sobre todo si se considera el tiempo que ha transcurrido desde la publicación de cada obra. Esto sirve de advertencia para tener precaución y no dejar de observar con ojos críticos sus contenidos y conclusiones, así como someterse a comprobación con la versión de los informantes cuando la temporalidad lo permite.

3.1.2 Cargueros y allegados entrevistados: datos generales y su participación en la mayordomía

Para la parte de la historia oral, se acudió a cuatro personas allegadas a la mayordomía. Afortunadamente estas personas son destacadas por su amplio conocimiento en la materia dado los años que han tenido cercanía a la mayordomía (con excepción de uno, todos rondan o están cerca de la tercera edad), por los cargos que han ocupado (solo uno de ellos no ha tenido cargos de maestro o albacea), por el estudio que han realizado sobre su mismo grupo y organización religiosa o por su acercamiento con antiguos cargueros y autoridades que sabían sobre la mayordomía en tiempos pasados y de los que pudieron obtener información. De tal razón que más de una ocasión se escuchaba en las entrevistas frases como “mi papá me platicaba”, “los viejitos de antes me contaron” o “tal persona me contaba”, refiriéndose a veces a un personaje

importante de la mayordomía que ha fallecido. A continuación, se presentará algunos datos de cada uno de ellos.

El primero de ellos es el maestro Cecilio Hernández Hernández. Actualmente está floreado como maestro hace candela (es decir, elabora las velas que se usan en las fiestas de la mayordomía) tanto en la mayordomía zoque de Tuxtla como en la priostería del Cerrito. Aparte de esto hace ramilletes, toca la guitarra y el tambor en las festividades, también levanta algunas danzas como las de Santa Cruz y el *nas-etzé* de *Corpus Christi*. Anteriormente tuvo el cargo de maestro casitero, llegó a ser albacea por un año después del fallecimiento de don Paulino Jonapá y en sus inicios fue “ayudante de lavandero” (del maestro sastre lavandero) de su papá. Refiere que desde el año de 1958 ha estado dentro de la mayordomía sirviendo, con excepción de dos o tres años que se ausentó por cuestiones laborales. Él tuvo acercamiento a mayordomía gracias a su familia. Dice que su padre desde soltero ya estaba dentro de ella, que cuando fue la quema de santos en 1934 ya se encontraba ahí y que accedió porque el abuelo del maestro Cecilio lo metió, quien se llamaba Luciano Hernández y era ramilletero. El padre del maestro Cecilio fue también ramilletero, ayudante de sastre lavandero con don Martín Alias y después fue maestro sastre lavandero.

La segunda persona a entrevistar fue el maestro José Lucio Solís Ovilla. Con 63 años de edad, tiene el cargo de maestro sastre lavandero desde hace dos años. Dice que comenzó teniendo cargo de pedida de las vírgenes alrededor de tres años. De ahí tuvo el cargo de segundo prioste madre de espera de la virgen de Candelaria, segundo mayordomo de la virgen de Candelaria, prioste de San Pascualito, prioste de San Marcos, prioste mayor de la virgen del Rosario. Para el año 2009 obtuvo el cargo de cuarto albacea (también conocidos como ayudantes de albacea) mientras don Paulino Jonapá era el albacea principal. Después llegó a ser tercer albacea cuando el principal lo era don Samuel Ramos. Recuerda que desde la década de 1980 ha estado ocupando cargos de la mayordomía. Es gracias a su familia que tiene acercamiento con las festividades ya que sus papás y abuelos también tuvieron cargos. Recuerda que era su abuelita quien lo llevaba a las subidas de las vírgenes de Copoya. Posteriormente lo comienzan a invitar y por gusto sigue asistiendo.

Para la tercera entrevista se obtuvo el apoyo del maestro Francisco Velázquez de la Cruz. Con 58 años de edad, él tuvo acercamiento a la mayordomía zoque de Tuxtla gracias a sus padres, en especial su papá, quien tuvo todos los cargos y llegó a ser albacea principal. También

menciona que él llegó a bailar casi todas las danzas que se realizaban antes. Sus hermanos llegaron a tener cargos, menos él. Los únicos cargos que ostentó fueron de la cofradía de San Marcos, una organización religiosa similar a la mayordomía, pero que estaba supeditada a la autoridad de la Iglesia católica. En esos cargos sirvió al Santísimo Sacramento, a San Marcos y a la virgen de Doloritas. Si bien no tuvo cargos que sirvieran a santos o de autoridad en la mayordomía, sí ha estado cercano a ella en la participación de las danzas (excepto la de San Miguel y la Malinche, ha bailado todas las danzas), y ahora como cantor de la danza de pastores. Aparte de esto, sabe tocar carrizo, tambor, es baile (danzante), sabe hacer el telar de cintura, tambores, flautas de carrizo, velas floreadas, entre otras cosas.

Y por últimos se entrevistó a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Con 27 años de edad, él sirve en la mayordomía zoque de Tuxtla con el cargo de albacea general (el cargo más alto de la mayordomía). Él comenzó su recorrido en los cargos sirviendo como prioste a San Marcos Evangelista durante tres años cuando contaba con trece años de edad. Después fue segundo prioste madre de espera de la virgen de Candelaria. Posterior a ello fue el primer prioste de San Juan Bautista, de ahí fue segundo mayordomo de la virgen de Candelaria y después prioste mayor de la virgen del Rosario. Dice que es alrededor de los cinco o seis años cuando comenzó a tener acercamiento a la mayordomía ya que su mamá lo llevaba. Don Paulino Jonapá, su padrino, le facilita su acercamiento a los priostes cuando tenía ocho o nueve años. Recuerda que también su abuela tuvo cargo en la priostería del Cerrito como priosta de San Pedro y segundo ramillete. Aparte de su abuela y su madre, nadie más de su familia se ha acercado con frecuencia a las festividades por la falta de tiempo y el trabajo.

Se tuvo la fortuna de que los informantes contaban en general con un buen grado de lucidez en sus recuerdos y de haber tenido un gran recorrido cercano a la mayordomía. Así también de que sus padres y abuelos hayan tenido cargos en la misma organización religiosa ya que en ocasiones se supo de información importante de la mayordomía de antes gracias a los testimonios que les legaron. Esto permitió que se rebasara el límite temporal propio (de mediados de las décadas de 1960 a 1980) hasta llegar a testimonios que los databan incluso desde la quema de santos en 1934. En algunas ocasiones tuvieron la amabilidad de señalarlos cuando algo no sabían o nunca habían oído. Un caso curioso es que los datos sobre los cambios surgían a veces a partir de comentarios a manera de queja o inconformidad por la manera en cómo se realizan las actividades festivas en la actualidad. Es posible que se deba a algo similar a la

percepción de “lo de antes era mejor”, postura manifiesta en cada generación ante las innovaciones que se gestan dentro de las más jóvenes. En otras ocasiones se dieron la oportunidad de proponer algún tipo de respuesta para alguna interrogante a manera de reflexión. Dada la naturaleza de las palabras, se percibe que hubo explicaciones sobre significados de algunas festividades o rituales que pudieron nacer de un análisis más exhaustivo debido a la oportunidad o el privilegio que tuvieron algunos para acceder a lecturas académicas o fuentes de información similares. De aquí surge la duda de si este conocimiento adquirido y su consecuente análisis fue empleado como modelo de orientación para emprender acciones de reformulación de sus festividades o su misma organización religiosa. A continuación, se desarrollará el análisis comparativo entre la información obtenida de los trabajos académicos y las entrevistas de los allegados a la mayordomía zoque de Tuxtla.

3.2 Los diversos cambios sucedidos en las festividades y los cargos de la mayordomía zoque de Tuxtla: discusión de las fuentes escritas y orales

En esta discusión fue necesario partir desde el presente, desde la conformación actual de la mayordomía, para así adentrarse en la revisión de los trabajos académicos y por último a las entrevistas con los miembros y allegados a esta organización religiosa. Este recorrido de lo conocido a lo desconocido fue necesario dado que solo las conversaciones con los maestros y albaceas no habrían arrojado resultados satisfactorios, ya que las discrepancias halladas en las fuentes escritas sirvieron de guía para indagar en los cambios a través de las entrevistas. Aparte se debe tener en cuenta que la memoria es un elemento que puede tornarse complicado de trabajar dada la posibilidad de olvidos, omisiones, interpretaciones o reelaboraciones de discursos. Las siguientes temáticas son presentadas de acuerdo a los diversos cambios hallados en la comparación de las fuentes. Asimismo, se tomó la oportunidad de hacer una discusión de las versiones de los testimonios cuando estos discrepaban, a fin de poder llegar a una resolución.

3.2.1 Santos celebrados, rituales y danzas

Santos y fiestas desaparecidas, las pérdidas por las quemadas de santos y lo mencionado por los entrevistados.

Se comenzará este análisis con las fiestas de los santos que actualmente ya no se ven en la mayordomía zoque de Tuxtla. Uno de los más antiguos mencionados por los Cordry (así se referirá de ahora en adelante a Donald B., y Dorothy M. Cordry) es la festividad de Santo

Domingo. Ellos mencionaron que se realizaba el día 4 de agosto.¹²⁹ Desgraciadamente no hay mayor mención de ello salvo la fecha y una danza que para ese entonces ya no se realizaba. Así también comentan que “en tiempos pasados” se celebraban fiestas a San Jacinto y San Andrés.¹³⁰ Se ignora de cuánto tiempo atrás se referían ellos, pues solo lo mencionan a manera de dato. De San Jacinto se menciona en la tesis de Omar López que según se festejaba el 17 de julio y a San Luis en 25 del mismo mes. Incluso le mencionó don Ramón Chacón que los festejos de ambos se realizaban en la década de 1930 y que se extendían hasta agosto por ser hermanos de San Roque.¹³¹ Y Braulio Sánchez señaló que había cargueros de “las mayordomías” que celebraban a Santo Domingo, San Jacinto y San Roque,¹³² pero no brinda mayor información.

Se cuenta con información de pérdidas de algunas imágenes que, por sus cargos, pueden hacer referencia a festividades de la posible mayordomía de tiempos pasados. En su investigación, Juan Ramón Álvarez Vázquez supo que una de las imágenes incineradas fue la de San Miguel. De este santo obtuvo el testimonio de don Fernando Sol Gómez, quien afirmó que su abuelo, don Luis Sol, fue su último prioste y que trató de rescatarlo (dado que su función era custodiar la imagen a la que servía) sin tener éxito.¹³³ Los Cordry lo mencionan como una festividad de ese entonces (con fecha del 29 de septiembre) y describe someramente la danza que se le realizaba.¹³⁴ Otra posible festividad de la mayordomía es la de la virgen del Carmen. En la tesis de Álvarez Vázquez se presentó el testimonio de doña Serapia de la Cruz en la que asegura que sus abuelos fueron los priostes de dicha imagen durante la quema de santos y que pudieron rescatarla de ese suceso. La virgen se hallaba resguardada en la catedral de San Marcos, pero por temor a perderla jamás la devolvieron a su antiguo recinto.¹³⁵ Para los tiempos de la investigación todavía contaban con la imagen. Actualmente no existe fiesta ni cargo que se celebre en su honor en la mayordomía.

De la imagen de San Roque se ha mencionado que también se perdió en la quema de santos. Álvarez Vázquez recogió el testimonio de don José María Pechá quien no solo refirió a

¹²⁹ Donald B., y Dorothy M. Cordry, *Trajés y tejidos de los indios... Óp. Cit.*, p. 86.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹³¹ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías... Óp. Cit.*, p. 90.

¹³² J. Braulio Sánchez C., *Coyatokmó, Tuxtla de Gutiérrez. Gajos de su historia y los soques, primeros pobladores.*, pp. 188-190.

¹³³ Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 98. Nota al pie número 90.

¹³⁴ Donald B., y Dorothy M. Cordry, *Trajés y tejidos de los indios... Óp. Cit.*, pp. 86-87.

¹³⁵ Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 101.

esta pérdida, sino además que durante su niñez los sacerdotes del santo fueron sus padres.¹³⁶ En otro testimonio se menciona que se le siguió haciendo fiesta al santo después de la quema, pero por parte del barrio y que para ello pedían prestada otra imagen del santo.¹³⁷ Los Cordry, por su parte, brindan una descripción de su festividad y la danza que se realizaban. Narran que se le hacía el *meké* (la fiesta) y también hacen mención de la existencia de la figura de un mayordomo.¹³⁸ Eso sí, tuvieron dificultades antes de presenciar la danza porque los danzantes no querían participar (les dieron un incentivo económico para que accedieran) y el mejor carricero no se encontraba bien de salud.¹³⁹ Los entrevistados no recuerdan que hayan visto sacerdote de Santo Domingo ni de San Roque y, por consecuencia, sus fiestas en la mayordomía. Así que es más probable que las desapariciones de estas dos festividades se remonten a fechas cercanas a la década de 1940 o antes y que los datos de Braulio Sánchez no se refieran a los tiempos cercanos a la publicación de su obra.

Las danzas desaparecidas de Santo Domingo y la Malinche.

Sobre las danzas que ya no se practican actualmente, hay dos de los que se halló registro y testimonio. El primero es la danza de Santo Domingo, donde en la obra de los Cordry lo mencionan de manera breve. Refieren que participaban cuatro danzantes sin máscara y que se tocaba música de tambor y pito. La danza se llamaba *Hata Domingo Etzé* o danza del padre Domingo, pero que para ese entonces ya no se bailaba.¹⁴⁰ Los informantes no mencionaron nunca si alguna vez vieron o supieron de esta danza. De la danza de la Malinche sí se obtuvo más referencias. De igual manera los Cordry lo mencionan con fecha de realización en la fiesta ocho días después de *Corpus Christi* (coincide con la actual fiesta de Octava de *Corpus*). Lo denominan como *Malinchi-etzé*. Describen que participaban cinco hombres y una niña, todos sin máscaras y que se tocaba música de tambor y pito.¹⁴¹ En la obra de Carlos Navarrete no se menciona fecha de realización y difiere del primero porque dice que eran seis danzantes, aparte del Rey o *Güinán* y la *Malinchi*. En esta versión sí se bailaba con máscaras y la música era de violín y guitarra.¹⁴² La tercera fuente escrita es la de Braulio Sánchez. Esta cuenta con la fortuna de

¹³⁶ *Ibid.*, p. 105. Testimonio de don José María Pechá. Fecha de entrevista: 27 de agosto de 2011.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 113. Testimonio de doña Elena Vélez. Fecha de entrevista: 12 de agosto de 2008.

¹³⁸ Donald B., y Dorothy M. Cordry, *Trajes y tejidos de los indios... Óp. Cit.*, pp. 83-84.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 78-79.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 86.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 88.

¹⁴² Carlos Navarrete, *Un escrito sobre danzas... Óp. Cit.*, p. 452.

presentar una foto de los danzantes, con lo que se observa que no empleaban máscaras. En esta descripción mencionan que participan tres parejas de hombres (aunque en la foto solo aparecen cinco danzantes), una niña (que posiblemente era la Malinche) y se describe los atuendos y parte de los pasos a bailar. Aquí mencionan que la música que se tocaba era jarana y violín.¹⁴³ Por lo observado, los que más coinciden son el segundo y el tercero por el número de hombres danzantes y por los instrumentos de cuerda que empleaban (que por cierto en las danzas todavía se tocan sones con guitarra y jarana). Aunque al final el número de participantes hombres discrepa por uno menos en la descripción de los Cordry, pero sí coinciden todos en la única figura femenina: la niña o *Malinchi*.

En cuanto a los testimonios de los entrevistados, todos coinciden en que jamás vieron la danza, que no tienen idea de cómo era, pero sí de que existió. El maestro Francisco comentó que “mi padre fue uno de los bailadores. Yo no la vi. Esa danza tiene desaparecida cerca de noventa años [alrededor de la década de 1930]. [...] también ya los músicos no hay, que esa música era con jarana, violín y guitarra. [...] tengo una foto, por ahí está guardada, donde está mi padre bailando”.¹⁴⁴ Aquí coinciden con los instrumentos mencionados por Carlos Navarrete y Braulio Sánchez. No obstante, es difícil imaginar que lleve tanto tiempo en desuso si es que su padre todavía lo danzó. Por su parte, Óscar de la Cruz mencionó lo siguiente: “la danza que no han rescatado y se parece mucho a la vestimenta de San Roque es Malinche. En el Cerrito hay una foto de la danza de Malinche. Malinche sí era de la mayordomía, creo que para Santísimo también [posiblemente fiestas de *Corpus* o su Octava], o creo que en agosto se bailaba Malinche”.¹⁴⁵ De hecho, si se compara la foto mostrada por Braulio Sánchez con la de los danzantes de San Roque, tanto los de antes como los actuales, sí se observa mucha similitud.

Los apóstoles y los siete potajes.

El maestro Francisco aportó un dato interesante sobre una práctica propia de la mayordomía que ya no se realiza en la actualidad. Menciona, a manera de corrección de otra versión, lo siguiente:

En la Semana Santa los apóstoles son siete comidas. Es uno por cada día de la semana que comen. Si le llamaban los siete potajes. Decía mi papá, porque mi papá fue apóstol,

¹⁴³ J. Braulio Sánchez C., *Coyatokmó, Tuxtla de Gutiérrez... Óp. Cit.*, p. 209.

¹⁴⁴ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

¹⁴⁵ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

que es medido el tiempo. Pasan el platillo y la campanita para que empiece. Y no ha pasado ni un minuto si no lo comiste, la campanita ya te lo recoge. Pero son siete comidas de cuaresma. No hay carne, pura... siete comidas. Ellos le llamaban “los siete potajes”. [...] Acabó lo de los apóstoles. En Semana Santa llegaban a hacer la guardia en Santo Entierro que está en ta’ el Calvario. Ahí lo atendían porque había prioste de Santo Entierro. O sea, del Señor del Calvario, le decían, había un prioste. Y anteriormente decía mi papá que cada prioste se encargaba de conseguir uno o dos apóstoles para formar los doce apóstoles que van a custodiar al Señor el jueves y viernes santo. Era obligación de cada prioste conseguir un apóstol joven, chamacos. Que mi papá sí fue apóstol, por eso lo platicaba.¹⁴⁶

Por lo mencionado, se hablaría de un santo y una festividad de la organización religiosa de los zoques años atrás.

3.2.2 Espacios festivos

Las floreadas y pasadas de flor.

Se comenzará esta parte con dos rituales muy vinculados realizados actualmente a los que van a obtener un cargo: las floreadas y la pasada de la flor. La primera consiste en la asignación del cargo al nuevo prioste o mayordomo frente al santo a quien va a servir. Esto se realiza en casa del carguero entrante un día antes de la fiesta del santo. La pasada de la flor se realiza al día siguiente en casa del prioste saliente, quien es el que le realiza la fiesta al santo en turno. La pasada de la flor es el reconocimiento que le realizan los cargueros vigentes y los que ya tuvieron cargos (los que ya han sido floreados) al que va a entrar. Sobre las fuentes escritas, Omar López expuso algunos datos en su tesis de licenciatura. En primer lugar, que la floreada se realiza frente a la imagen de la virgen del Rosario que se encuentra en la catedral de San Marcos.¹⁴⁷ Después menciona que para la floreada del prioste de San Marcos en ese entonces se reunían en casa del prioste mayor de la virgen del Rosario porque ahí se alojaba “esta imagen”.¹⁴⁸ También menciona que después de 1936 las floreadas se dejaron de hacer en las iglesias.¹⁴⁹ Posteriormente afirmó que observó el 25 de abril de 1999 que en la catedral de San Marcos se llevó ramilletes y se floreó al nuevo prioste de San Marcos.¹⁵⁰ El detalle de la primera mención es que es algo ambigua ya

¹⁴⁶ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

¹⁴⁷ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías... Óp. Cit.*, p. 18. Nota al pie número 12.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 76. Nota al pie número 86.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 85.

que no especifica si todos los cargos debían florear ahí o si solo el vinculado a esa virgen, que en su caso sería el prioste mayor de la virgen del Rosario. Aparte que coincide con el cuarto punto acerca de la catedral como el lugar para realizarlo. Pero también se contradice con el segundo punto ya que menciona que es en casa del prioste mayor donde se reúnen. Del tercero no se sabe de dónde obtuvo la información pues remite fuente alguna. Entonces, ¿cómo entender esto? Se recurrirá a la información brindada por los entrevistados para aclarar estos puntos.

Todos los entrevistados estuvieron de acuerdo en algo: lo que se hacía antes en la iglesia era la pasada de la flor el día de la fiesta del santo, no la floreada. Pero hay algo que aclarar, y es que no todos los cargueros podían hacerlo y no en cualquier iglesia. En general concordaron que eran al prioste de San Marcos y al prioste mayor de la virgen del Rosario y que se realizaba en la catedral de San Marcos. No obstante, conviene resaltar unas especificaciones. El maestro Cecilio afirmó que:

[...] de la iglesia de San Marcos, ahí se le pasaba su flor al prioste, pero de una florecita. En su casa se le llevaba los *joyosuctoc*, los de tres y los de dos. Ya cuando se iba a dejar las velas y los ramilletes, el nuevo, y ya ahí se le pasaba su flor. El único que yo miré de ahí en la iglesia de San Marcos. De ahí en los demás ya en su casa de donde es el mayordomo o prioste. [...] la verdad tendrá como unos cincuenta años que te cuento [a mediados de la década de 1970].¹⁵¹

Por su parte, don Francisco Velázquez narró que en un momento el compromiso se adquiría ante una imagen en específico:

[...] el carguero cuando lo van a nombrar, la floreada es en su casa, pero el reconocimiento al otro día es en catedral, ante el Santísimo Sacramento. Ya hace un compromiso, ahí termina de amarrar el compromiso. La floreada se hizo en su casa, allá recibió el nombramiento. Aquí ya lo van a reconocer ante la comunidad y ante el Santísimo Sacramento. Ya se lo presentan al Santísimo. Porque ahora lo hacen en la casa, pero normalmente es en catedral. Porque después del conflicto religioso de quitar las virgencitas, se alejaron también. Fue en 2004 creo, algo así. Se alejaron también de la iglesia.¹⁵²

¹⁵¹ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

¹⁵² Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

Óscar de la Cruz refiere lo siguiente de las pasadas de flor de los cargos de San Marcos, virgen del Rosario y Santísimo Sacramento:

[...] que el día 24 por la mañana, muy tempranito, llegan los priostes a levantarlo. Así se le dice, llegan con el tambor. Y de su casa se iban caminando hacia catedral de San Marcos. Llegaban tempranito y se le pasaba su flor. Ya pasando lo de su flor en la catedral, ya salían afuera en el atrio, pasaba su copita, que está recibiendo su compromiso, y posterior ya iban a casa de donde estaba el señor San Marcos del prioste saliente. Ya entraban con el nuevo. [...] Y así era el del prioste mayor que también son dos días de fiesta de la virgen del Rosario [...]. Entonces a través del conflicto del 2004 con la Iglesia ya no se hizo. [...] así era la fiesta de *Corpus Christi* el jueves de *Corpus*, si había nuevo prioste [...].¹⁵³

Por último, de las pasadas de flor menciona que hay dos cargos que marcan la excepción, uno que todavía se sigue realizando en la iglesia y otro que todavía mantiene el horario con el que se realizaba los demás:

[...] hasta la fecha se ha floreado el prioste de San Pascualito en la catedral de San Pascualito el día 5 de enero. El día 4 de enero es la floreada y el día 5 llegamos tempranito a la limpia del señor San Pascualito y ya terminando la limpia ya pasa su flor de nuevo. Y ya tampoco se van a levantar temprano a los priostes porque ya no se le pasa su flor temprano, pero antes sí se iban a levantar temprano. [...] al único que levantamos temprano, que quedó arraigado y no se ha perdido, es al prioste mayordomo de Copoyita-Rosario, el prioste de Copoyita. [...] nos reunimos a las 5:00 de la mañana en la casa del prioste para que a las 6:00 ya estemos subiendo a Copoya y ya con tambor.¹⁵⁴

Por las palabras de los entrevistados, se puede suponer que lo que se refería Omar López con respecto a lo que se realizaba en las iglesias (específicamente en catedral) era la pasada de la flor y no las floreadas. Pudo haber una confusión o combinación de datos ya que en las descripciones de la floreada el autor incluye la de la pasada de la flor, pero sin diferenciarlos. Entonces, a los ojos de un primerizo en el tema, puede parecer que se habla de lo mismo y no queda claro que son dos actos distintos. En cuanto a la catedral como lugar donde se pasaba la flor, es curioso que en ese recinto estaban las imágenes de San Marcos, Santísimo Sacramento y virgen del

¹⁵³ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

¹⁵⁴ *Ídem*. Lo último mencionado ha de deberse a que la bajada de las vírgenes se realiza ahora alrededor de las 10:00 u 11:00 de la mañana. Por tal motivo, la pasada de la flor debe de ser antes.

Rosario que rendían culto en la mayordomía y que perdieron en la quema de santos en 1934. Esto puede ser prueba de que llegó a ser un espacio importante del culto a estos santos y vírgenes. Por último, si con el dato de que se vio la pasada de la flor al prioste de San Marcos en catedral hace cincuenta años se quiso decir que después ya no se realizaba ahí, conviene tener en cuenta lo mencionado por Óscar de la Cruz ya que él afirma que “Mi compadre Lucio [José Lucio Solís Ovilla] fue prioste de San Marcos con su hermano y ahí le pasaron su flor en catedral”,¹⁵⁵ así como el testimonio de Omar López del año de 1999 (que lo menciona como floreada). Por tal motivo, lo más seguro es que la pasada de la flor se hiciera en catedral hasta antes del conflicto del 2004, a menos que previos roces con la diócesis de Tuxtla lo hayan impedido desde antes.

Festividades en las iglesias, el alojamiento de las vírgenes de Copoya en las iglesias y la pérdida del templo de Copoya.

Por lo general y salvo sus excepciones, actualmente se realiza las festividades del santo o virgen en casa de su carguero. Pero en algunos trabajos académicos se afirma que antes no fue así, que estas se hacían en las iglesias, específicamente en la catedral de San Marcos.¹⁵⁶ Y más de uno coinciden en que la razón principal fue la quema de santos ocurrido en 1934 dado al temor de perder las imágenes que lograron resguardar.¹⁵⁷ De acuerdo a esto, se estaría hablando que desde hace ocho décadas no se realizan dichas actividades ahí. Pero ¿qué se mantiene en la memoria de los cargueros? En el caso del maestro Lucio Solís, no recuerda haber visto que en las iglesias se hiciera la fiesta. Lo que sí recuerda como algo que le contaron es que “sí lo hacían la fiesta era de Santísimo Sacramento, los niñitos del Belén, que ahí lo hacían a un costado, al lado de la iglesia. Ahí se hacía lo que es la siembra, lo que se hacía lo del Belén, pero ya tiene años, añísimos, que no lo llegué a ver tampoco”.¹⁵⁸ Por ser del Santísimo Sacramento, puede que haya sido en la catedral de San Marcos. Don Francisco Velázquez comentó que “Todas las fiestas eran en catedral, en donde estuviera el santo [refiriéndose a las iglesias]. Luego se venía a comer en la casa del prioste y se volvía a regresar para terminar la fiesta. Así se hacía antes de la quema de

¹⁵⁵ *Ídem.*

¹⁵⁶ Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 50. Testimonio de don José María Pechá Martínez. Aquí el informante lo menciona a manera general (la fiesta), no se sabe si en realidad se refería a todas las fiestas de lo que vendría a ser la mayordomía en ese entonces o algunos santos en específico, como el ejemplo de la pasada de la flor.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 128; Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías... Óp. Cit.*, p. 55. Nota al pie número 58. Testimonio de don Isaac Hernández.

¹⁵⁸ Entrevista a José Lucio Solís Ovilla. Fecha realizada: 20 de abril de 2021.

los santos. Después de la quema de los santos ya quedó en [casas] particulares”.¹⁵⁹ El maestro Cecilio mencionó que

[...] anteriormente, mi papá me decía cuando fue del hambre, del cólera, en las iglesias se hacía las fiestas por motivos que había enfermedad o del hambre, o cuando fue un gobernador, no sé qué cosa, que era evangelista y por eso es que se hacía en escondido [¿acaso no se refería a Victórico Grajales?], y cuando fue la quema de los santos. Entonces en escondido. Muchos lo enterraron sus santos en aquel tiempo. Todo eso me lo contaba mi papá, yo no lo vi. Eso que te digo fue como en el 1925.¹⁶⁰

De estos tres testimonios, en uno se dice que fue hace muchos años atrás y en los otros dos se coincide en que la quema de santos determinó el cambio de lugar a realizar las festividades. Se puede decir por todo esto que sí fue muy probable que la quema de santos obligó a abandonar los templos para realizar la fiesta en las casas de los cargueros, aunque el maestro Cecilio dice recordar que “ahí en San Marcos celebraban el señor San Marcos y en la iglesia Niño de Atocha ahí estaba el señor San Marcos. Me tocó ir a cambiar su ropita con mi papá porque le ayudaba. Yo andaba de ayudante de él y se cambiaba su ropita del señor San Marcos, pero allá en la iglesia Niño de Atocha, como en 1962”.¹⁶¹ Si con esta fecha se refiere a los dos casos, ¿acaso esto fue un momento de laxitud con las autoridades eclesiásticas o habrá sido una excepción?

Aunque se haya perdido la costumbre de festejar a los santos en las iglesias, se sabe que todavía se acudía a estos recintos por otros motivos, como por ejemplo el resguardo de las vírgenes de Copoya. Acerca de la estancia en Tuxtla de las vírgenes de Copoya tras la bajada de enero, se mencionó que

[...] como no era tan popular, había veces no había gente para cargar la virgen [refiriéndose ya a la subida]. Entonces trataban los viejitos de dejarlo, alargarlo... si caía jueves, nos aguantábamos hasta el domingo pa’ que hubiera más gente y nos ayudaran a cargar. Hubo noches en que ya no lo quería tener el prioste, [por] el gasto. Llegó a dormir la virgen en el Calvario, en catedral, en Niño de Atocha, en San Roque.¹⁶²

¹⁵⁹ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

¹⁶⁰ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

¹⁶¹ *Ídem*.

¹⁶² Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

Testimonio similar brindó Óscar de la Cruz al referir que cuando comenzaron a realizar las pedidas de las vírgenes de Copoya “llegaba la virgen en la tarde y ya en la noche, en la tarde ya la llevaban a la iglesia a dormir y ya temprano se iba a otra casa saliendo de la iglesia, pero ya buscaban donde dormía la virgen. Pero ya ahorita la virgen duerme en casa de quien pide la virgen”.¹⁶³ El maestro Lucio Solís refirió un asunto similar con las mismas vírgenes, pero en la bajada en octubre para las festividades a Copoyita-Rosario, al comentar que “cuando bajaba en octubre, el día 22 de octubre, ahí pasaba una noche la virgen, ahí en la iglesia del Calvario. Ahí estaba el 22, ahí pasaba la virgen y el 23 ya se iba a Copoya. Ahora ya no. No sé qué problema hubo. Ahora en ‘ta su prioste sale”.¹⁶⁴ En las fuentes escritas no se encontró registro alguno de ello.

Por último, se abordará lo sucedido con la pérdida del templo de Copoya. Durante el conflicto sucedido en 2004 se sabe que a partir de que el templo fue erigido como parroquia por órdenes del obispo de Tuxtla en turno, Monseñor José Luis Chávez Botello,¹⁶⁵ su control pasó a manos de la Iglesia católica. Posteriormente las imágenes de las vírgenes les son arrebatadas por medio de presiones y amenazas a algunas autoridades de la mayordomía zoque de Tuxtla el 27 de abril del mismo año.¹⁶⁶ Esto trajo como consecuencia que el templo de Copoya sea un espacio perdido para el manejo de los miembros de la mayordomía. En las entrevistas, tanto el maestro Cecilio como Óscar de la Cruz mencionaron que no se realizaba ahí las festividades de las vírgenes de Copoya, sino en casa del presidente de festejos de Copoya. Lo que sí sucedía es que “Ahí se llevaba a guardar la virgen, ahí en la iglesia. Ya la fiesta era así a la vuelta”,¹⁶⁷ y que cuando las llevaban a resguardar “ahí quedaban los socios cuidadores y de ahí la fiesta siempre ha sido en casa del presidente de festejos”, y sobre los preparativos en la iglesia para las bajadas se mencionó que “se juntaban en casa del presidente muy temprano, ya para que a las 8:00 de la mañana se fueran a la iglesia ya desayunados, ya comidos, y nada más llegaran a la iglesia a guardar a las virgencitas en sus cajitas y ya bajarlas a Tuxtla”.¹⁶⁸

¹⁶³ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

¹⁶⁴ Entrevista a José Lucio Solís Ovilla. Fecha realizada: 20 de abril de 2021.

¹⁶⁵ Omar López Espinosa, *Las vírgenes de Copoya... Óp. Cit.*, pp. 87-88.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 96-97. Para más información detallada de todo el conflicto, se puede revisar el capítulo 3.

¹⁶⁷ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

¹⁶⁸ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

Cambios y tendencias en las ubicaciones de los hogares donde se han celebrado las festividades religiosas.

Algo que también puede considerarse como cambio de los lugares donde se hacía la fiesta es la tendencia de las ubicaciones de las casas de los cargueros y de los devotos que han solicitado las pedidas de las vírgenes de Copoya. En más de una ocasión, tanto en las entrevistas como en charlas, los allegados a la mayordomía refieren que antes las casas en las que hacían las fiestas se ubicaban más al centro de la ciudad. Si bien todavía hay varias casas “de costumbre”¹⁶⁹ en las colonias céntricas de la ciudad, también es cierto que una buena cantidad de actuales y anteriores cargueros residen en sus orilladas. Ejemplo de ello son las colonias San José Terán, Montecristo de Guerrero, Plan de Ayala, Loma Bonita, Las granjas, Patria Nueva, Vida Mejor o la Azteca, por mencionar algunos. Como uno de los lugares más lejos se ha dicho que “la virgen [vírgenes de Copoya] ha llegado ya incluso hasta Plan Chiapas, que es municipio de Chiapa de Corzo. Pedregal San Antonio se llama el fraccionamiento, pero es parte de la colonia Plan Chiapas”.¹⁷⁰ Otra tendencia observada en tiempos anteriores era que las vírgenes de Copoya llegaban por temporadas a ciertas colonias durante las pedidas de enero. Óscar de la Cruz mencionó lo siguiente:

Hace como 10 años en San Francisco la virgen dilataba como quince días porque había mucha pedida ahí en San Francisco. Ahorita ya de tres, dos. Sí, ya no porque mueren los viejitos o venden la casa, se van a vivir a otro lado y ya los piden a donde vivan. Por ejemplo, una señora que pedía la virgen ahí en San Francisco, esta muchacha ya vive en Vida Mejor, y la virgen ya se fue hasta Vida Mejor. La mamá de esta muchacha vive en Arroyo Blanco, ya se fueron en Arroyo Blanco. Entonces ya la virgen ha recorrido las orilladas porque en las orilladas se ha ido la gente del centro.¹⁷¹

Por su parte, el maestro Cecilio comenta como tendencia de las pedidas que después de estar en Tuxtla “se iba a Terán. Siempre, a veces se iba el 20 de febrero en Terán, o el 19 o 22 de febrero, que cayera un domingo ya lo llevaban a Terán y San José. Ahí llegaba la virgen. Ya después de

¹⁶⁹ Con “casas de costumbre” los entrevistados se refieren a casas de personas que han tenido cargos previamente, que tienen santos antiguos, que han recibido por años algunas danzas o que, por todo lo anterior, son conocidos de muchos años entre los allegados a la mayordomía.

¹⁷⁰ *Ídem.*

¹⁷¹ *Ídem.*

San José a Plan de Ayala. Ya de allá hasta el Aguacate [...]. Ahí lo llevaban, era una semana que estaba allá la virgen”.¹⁷²

Reubicación del lugar de destino de la procesión a la Laguna.

Para terminar este apartado, se abordará la procesión de las vírgenes de Copoya que se realiza actualmente el primer domingo de agosto en un lugar conocido como la Laguna, a medio kilómetro de la colonia Montecristo de Guerrero. En la obra del maestro Sergio de la Cruz se narra que la procesión llegaba a una vertiente de agua de un paraje conocido como El Capulín, pero que, tras los conflictos con la diócesis de Tuxtla del 2004, se decidió cambiar al lugar donde actualmente se realiza.¹⁷³ En cuanto a las entrevistas, se presentará las distintas narraciones de cada uno. Comenzando con el maestro Cecilio, él refiere, como todos los demás, que no comenzó desde 1980:

[...] me tocó llegar, estaba yo como de unos quince o dieciséis años. Íbamos aquí por el Llano del Tigre. Por ahí llegamos con las virgencitas que están en la iglesia. [...] llegábamos hasta allá abajo donde había un aguaje [...]. Ahora ya después dijeron que ya no, que ya nada más ahí donde hay una ermita. Allá hay una laguna, pero cuando llueve es que nada más se llena, y un pozo que hay. Y antes llegábamos hasta los Capulines. Le decían ahí los Capulines porque puro capulín había ahí, pero era más retirado. Caminábamos como casi dos horas. Ya como lo quitaron las vírgenes, ya se puso de acuerdo el maestro Paulino que ya se llevara aquí en la Laguna, aquí por rumbo a Guadalupe Victoria.¹⁷⁴

El maestro Lucio comentó lo siguiente:

Se llegaba la virgen a un lugar que le llaman el Capulín, el Aguaje. O sea, así para allá, pasando el Llano del Tigre, más hacia adentro. Había un aguaje, ahí asentaban, descansaba la virgen. Ahí cadí quién de los priostes, mayordomos y priostas llevaban su desayuno. Ahí llegaban, era como un paseo de campo. Ahí comíamos todos, nos convidábamos un poquito de cada quien lo que llevábamos. Pero ahora ya como ahí las vírgenes de la iglesia ahí lo llevan, sí lo sacan también. Y ya las vírgenes de nosotros ya lo llevamos ahí por, se llama La Laguna, ahí por Montecristo.¹⁷⁵

¹⁷² Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

¹⁷³ Sergio de la Cruz Vázquez, *Calendario festivo... Óp. Cit.*, pp. 28-29.

¹⁷⁴ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

¹⁷⁵ Entrevista a José Lucio Solís Ovilla. Fecha realizada: 20 de abril de 2021.

Se puede observar que en estos dos testimonios se hablaron de dos posibles lugares donde antes se hacía la procesión: el Capulín y un sitio denominado “el Aguaje”. El maestro Francisco Velázquez dio una versión más clara de estos dos sitios:

Desde hace ya muchos años, no sé cuántos, pero estamos hablando de antes de 1980 [...] llegábamos hasta El Capulín. Estamos hablando como cerca de tres kilómetros pa’ abajo. Eran las virgencitas que están en la iglesia, las primeras, las originales [...]. Donde ya intervino la iglesia y ya tuvo que ver, entonces ya se sacó y se le hace misa en la represa. Ya no se lleva hasta allá abajo. La represa está aquí como a un kilómetro y medio. Hasta ahí se lleva, ahí se le hace su misa, se le baila y todo el primer domingo, estas virgencitas de la iglesia. Imagínate qué pasaría que sacaran las otras virgencitas y las llevan para allá también. Va a haber un pleito. [Entonces] mi compadre Paulino lo que hizo es llevarlos pa’ Terán, y en Terán lo sacan pa’ Rancho Viejo, todo por ahí.¹⁷⁶

El pleito al que se refirió en la anterior cita es el que podría gestarse tras del conflicto del 2004. Óscar de la Cruz brindó información con respecto a las modificaciones que se realizaron con la procesión tras este conflicto:

Se hacía en la represa, allá en Copoya. Es que esto se empezó a raíz de que la virgen la quitaron allá. Ya la virgen de la iglesia de la parroquia se va a la represa, a donde de por sí ha sido la procesión. Y ya aquí empezó como en el 2005. [...] ahí la procesión de la laguna comienza de la siguiente manera. Quitan la virgen allá. En el 2004 no recuerdo la verdad si hay procesión, pero para el 2005 sí. Bajan la virgen a San José Terán viernes temprano y hay fiesta, para que el sábado tempranito se vaya a la laguna y allá dormía la virgen en un rancho. Y el domingo tempranito regresaba a San José y ya se iba en carro a Copoya. 2005, 2006, 2007, 2008 y 2009 así fue. Para el 2010 igual así fue. Para el 2011 nada más bajó el domingo porque nada más era un día de procesión el domingo.¹⁷⁷

En los testimonios de las entrevistas se puede apreciar que se especifica que la razón del cambio en 2004 no fue solo la pérdida de las imágenes, sino que en el lugar antes acudido llegaban los feligreses de Copoya. De tal sentido que así se evitarían futuros conflictos. El lugar en el que se realizaba antes fueron dos y no solo uno: el Capulín y después un sitio denominado el Aguaje o

¹⁷⁶ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

¹⁷⁷ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

la Represa (al parecer son el mismo sitio). Y por lo dicho por el maestro Cecilio y Francisco Velázquez, la procesión se hacía desde antes de 1980.

3.2.3 Fechas y tiempos

Las dos semanas de la bajada de las vírgenes en octubre y el establecimiento de su fecha.

Se traerá a colación una descripción realizada por Andrés Fábregas Puig de su artículo de 1982. De las dos festividades mencionadas, una era en honor a “la virgen de Copoya”, la cual era realizada el 27 de octubre. De lo mencionado resalta el hecho de que las imágenes quedaban en casa del prioste por dos semanas y que se realizaba una procesión para regresarlas al poblado de Copoya.¹⁷⁸ Por la denominación de la fiesta, su fecha y la mención de una procesión, coincide con lo que actualmente es la bajada y subida de las vírgenes de Copoya de octubre en honor a Copoyita-Rosario. Casi todos los entrevistados dijeron que nunca vieron que las vírgenes bajaran dos semanas a Tuxtla, sino que han sido nueve días desde que recuerdan, del 14 al 23 de octubre. En cambio, el maestro Francisco Velázquez brindó información interesante. Él refiere que si bien es cierto que no vio que se quedaran las vírgenes dos semanas, sí que “se prolongaba tres, cuatro días más, que cayera domingo, pa’ que hubiera gente y ayudara a subir... la cargara la virgen”. Para lo comentado por Fábregas, responde que “No se ha alterado. Nomás que sí te digo: mucho que le daban tres días más en octubre, pero no dos semanas. Entonces, si bajaba... si 23 era jueves o miércoles, esperaban que fuera domingo y ahí lo subían”.¹⁷⁹ Pero algo curioso es que, de cumplirse el ejemplo citado, serían un total de doce o trece días, uno o dos menos que lo propuesto por Fábregas. En este caso, puede que lo afirmado por el autor sí haya podido suceder, pero no como regla general, sino como un hecho circunstancial que él pudo observar en su investigación de trabajo de campo. Otra anécdota mencionada por el maestro Francisco Velázquez es que antes la estancia en la bajada de octubre no tenía fecha fija. Él atribuye que por esos días de más los de Copoya se molestaron y reclamaron a las autoridades de la mayordomía en Tuxtla.

Entonces mandaron a llamar los de aquí a los de allá, se juntaron. Y una vez aclararon “qué onda, ¿es que va a ser juguete o qué?, ¿cuando quieren lo suben o qué?”, los de aquí. Y aquellos también contestaron. “Miren, en la bajada de enero por esto, esto y esto. Ustedes a pesar de que estos pueblos no están preocupados, nosotros sí”. “Sí, pero

¹⁷⁸ Andrés Fábregas Puig, *Notas sobre las mayordomías zoques... Óp. Cit.*, p. 8.

¹⁷⁹ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

tampoco en octubre”. “Bueno, ¿entonces qué?, ¿baja 14 y sube 23?”. “Sí”. “Bueno, que quede apuntado”. Levantaron un acta. Firmaron los presentes, los que pudieron firmar; los que no, sus huellas. “En octubre se respeta, baja 14 y sube 23. En enero sí se les permite que quede”.¹⁸⁰

La nacida de los niños del Belén.

Sobre la realización de la nacida de los niños del Belén el día 24 de diciembre, se cuenta con lo siguiente de las fuentes escritas. En una de ellas se mencionó que la hora de comienzo de la procesión para levantar a los niños y su posterior nacida dependía de qué horario habían establecido para realizar esta última. Incluso se recurrió a un testimonio en el que se afirmó que ya no se respetaba el horario anterior, que era a las 12:00 de la noche y que en ese entonces se hacía más temprano porque muchos de los asistentes deseaban celebrar la Navidad con sus familiares.¹⁸¹ Líneas más adelante comentó que la adivinación de la canoa de la siembra (del ritual de la siembra realizado el 8 de diciembre) que se efectúa después de la nacida de los niños de igual manera se hacía a las 12:00 de la noche, pero por los motivos ya señalados, se llevaba a cabo a las 10:00 de la noche.¹⁸² Ahora bien, los entrevistados comentan no recordar que la hora de la nacida se haya modificado, que ha sido a las 12:00 de la noche y que todavía lo sigue siendo. Por su parte, el maestro Francisco comentó acerca de cómo se dio cambio de horario de la danza y posterior nacida, y refirió dos motivos adicionales como razones:

Anteriormente los viejitos exigían que mero las 12 de la noche se naciera el niño [...]. Anteriormente se despedía el año, el 24 y 31, con balazos. Era común, echaban bala. Nosotros pasábamos entre los balazos. Fue uno de mis primeros cambios que yo hice en la priostería y sí era el que yo lo hice en que se hiciera más temprano [...]. Así es que lo meditaron entre todos y aunque no tan de buena gana, pero tuvieron que hacer que bajara, que se naciera el niño a las 11:00. Fue un principal elemento el cambio. El otro fue que los que ayudaban a bailar de pastores querían ir a sus casas porque ya se empezó a hacer costumbre las cenas de Navidad [...]. Entonces hay cosas que se van mezclando y no le puedes decir a la gente que no. Entonces te digo, si ya los muchachos se quieren ir, “pero yo te voy a acompañar a tal hora”, ¿qué haces? Modificar esto [...]. Ahora, iban viejitos. Mi papá era el cantor, te estoy diciendo. Ya estaba mal de la pierna. Iban tres

¹⁸⁰ *Ídem.*

¹⁸¹ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías... Óp. Cit.*, p. 67. Testimonio de don Isaac Hernández. Fecha: diciembre de 1998.

¹⁸² *Ibid.*, p. 105. Nota al pie número 125.

viejitos más acompañando a mi papá en la cantada. A ellos fueron los primeros que empezamos a mandar en carro, pedir favor quién nos llevaba en carro. Que nos esperaran allá, que nos fueran... porque anteriormente todo era caminado. No permitían que se llevaran a los niños en el carro. Todo era caminado.¹⁸³

Aparte de las razones de los disparos de arma de fuego y el deseo de los danzantes de festejar la Navidad con sus familiares (que concuerda con el testimonio de Isaac Hernández), comentó además la aparición de otro lugar a danzar que modificó el horario de la danza de pastores de la mayordomía:

De igual manera, en el señor del Cerrito no tenía baile de pastores. Le hicieron baile de pastores. Y entonces te pregunto, ¿formaron otro cantor?, ¿formaron otro jaranista? No. Bailes hay un chingo, pero músicos y cantores no hay [...]. Ahora lo tenemos que hacer. Con mucha más razón el que ahora se hace más temprano, ¿y qué hago entonces si voy a bailar en dos lados? A las 4:00 estamos levantando el baile. Pues vamos a dejar nacidos los del Cerrito y de ahí nos vamos a la mayordomía [...]. Que a las 7:00-7:30 estamos naciendo los niños en el Cerrito y de ahí nos vamos a levantar a los otros. Pero como ahora ya se permiten en carro, pues ahora es más rápido. Si yo lo modifiqué a las 11:00, ahora a las 10:00 ya están nacidos los niños.¹⁸⁴

De acuerdo a todo lo anterior, es probable que el horario de la danza no ha sido uno realmente fijo. Por lo expuesto por Omar López, la hora de la nacida era variable (sea que se diga un “más temprano” o a las 10:00 pm), pero lo dicho por don Isaac Hernández puede obedecer a que ha existido un horario normativo o ideal. Por tal motivo, mientras se concibe lo que debe ser, lo realmente hecho no siempre corresponde con lo planeado, sea por imprevistos o contratiempos durante la realización de la danza y los traslados. El deseo por hacerlo más temprano para convivir con los familiares aparece tanto en lo dicho por don Isaac como por el maestro Francisco. El interés por festejar de forma distinta a la realizada por la costumbre zoque llevó a que se ajusten a las exigencias de los allegados cuando su opinión se volvió en mayoría. Y con el uso del automóvil pudo llevar a que se agilizará el traslado, aunque también por las dos nacidas puede suceder lo contrario y se termine más tarde de lo previsto.

¹⁸³ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

¹⁸⁴ *Ídem*.

El establecimiento de la fecha de la procesión a la Laguna.

Se retomará el tema de la procesión a la Laguna del primer domingo de agosto, pero esta vez concerniente a la fecha en la que se realiza. En el libro de don Sergio de la Cruz se relata que la procesión comenzó a realizarse a mediados de 1980 por exigencia de los ejidatarios para pedir lluvias para sus cosechas.¹⁸⁵ Pero los maestros más grandes de edad refieren que la procesión se realizaba desde tiempo atrás. De hecho, no tienen recuerdos sobre su origen. El maestro Francisco Velázquez menciona que incluso antes no tenía una fecha en específico para su realización. La procesión se hacía en las temporadas de sequía o cuando querían que no lloviese demasiado, que solo por eso las sacaban.

Pero hubo una iniciativa de un mi padrino, Arturo Escobar. Él dice “oye, Paquito, pienso una cosa”. “¿Qué, padrino?”. “Mira, ¿por qué solo lo sacamos la virgen cuando tenemos necesidad? ¿Por qué no se especifica una fecha para que la saquemos? Solo cuando tenemos necesidad sacamos la virgencita”. “Estaría bueno, padrino, pero mire, ya viene la subida de la virgen. Ahí vienen todos los componentes de Tuxtla, los mayordomos, los priostes, viene el albacea. Expóngalo usted y ahí le van a decir”. Estaba de autoridad mi papá [...]. Ya platican. Mi papá se para, “señores, disculpen, pero aquí mi compadrito tiene una inquietud y lo queremos expresar para ver qué dicen ustedes”. Se está poniendo en consideración del grupo. Así fue de que expresó mi padrino el sentir que tenía y todo, y se especifica una fecha: el primer domingo de agosto. Se levantó un acta, no sé si lo guarden todavía, donde quedó el primer domingo de agosto estas virgencitas.¹⁸⁶

Los horarios de las festividades y danzas.

Estas actividades festivas y sus preparativos también sufrieron modificaciones en los horarios realizados. Más de uno de los entrevistados menciona que las fiestas se iniciaban más temprano del día. Líneas atrás se expuso que la pasada de la flor del prioste mayordomo de Copoyita-Rosario era el único que se realizaba desde muy temprano, pero que antes las demás eran realizadas así. Óscar de la Cruz narraba que antes las comideras llegaban “a las 3:00 de la mañana [...] por eso el pozol se ponía de madrugada porque era el maíz nuevo, era pa’ tamal. Todo era de madrugada. Por eso a las 11:00 del día ya estaba el *putzazé* hecho para servir. Ahorita ya no, a la 1:00 se viene dando. Ya las comideras llegan a las 9:00, los priostes ya llegan a la 1:00 de la

¹⁸⁵ Sergio de la Cruz Vázquez, *Calendario festivo... Óp. Cit.*, p. 28.

¹⁸⁶ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

tarde”.¹⁸⁷ El maestro Francisco menciona que por lo mismo que se comenzaba más temprano, “por ahí de las 4:00 o 5:00 ya es que se está yendo la gente también. Ahorita las 5:00 está agarrando vuelo la gente”.¹⁸⁸ El maestro Cecilio coincide con lo dicho por don Francisco (dice que la hora de salida era a las 4:00 pm), pero agrega que a “las siete de la mañana ya está”, refiriéndose a la llegada de los cargueros, cuando actualmente por lo general es entre las 11:00 y las 12:00 del día. También comenta como ejemplo del cambio de horario de las danzas que “antes mi papá levantaba el baile de *Corpus*, y yo lo levanté también, a las tres de la mañana ya estaba yo ontá el prioste. A las cinco estábamos saliendo. A las seis ya estábamos allá en la iglesia de San Juan. Eran tres bailes de *Corpus*”.¹⁸⁹

3.2.4 Modos específicos de realizar la fiesta

Animales silvestres y personajes participantes en la danza del *nas etzé*.

En las siguientes líneas se comentarán algunos datos interesantes obtenidos la mayoría en las entrevistas. Se iniciará con el *nas etzé* o baile de la tierra realizada el Jueves de *Corpus*. Actualmente los danzantes emplean muñecos de lagartos o iguanas durante el baile y en un momento chocan sus panzas. Omar López en su tesis de licenciatura describió que antes se empleaban iguanas de verdad, las cuales eran cazadas en terrenos baldíos y se les cosía la boca para que no mordieran.¹⁹⁰ Actualmente se pudo contar con el testimonio del mismo Cecilio y afirma que ahora usan esos muñecos como remplazo “porque ya no hay” [iguanas de verdad].¹⁹¹ Por su parte, el maestro Francisco Velázquez narra que no solo se empleaban iguanas de verdad: “Yo vi un resto de animales: tlacuaches, gato de monte, tejones, conejo, paloma llevaban. Y llevaban mazorcas, calabazas”.¹⁹² Explica que la razón se debía a que “casaban todo contra todo para la reproducción. [...] era todos los animales con las semillas que se casaban para la reproducción”¹⁹³ (haciendo referencia a la fertilidad de la tierra). Asimismo, recuerda que

¹⁸⁷ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

¹⁸⁸ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021. Con “agarrando vuelo” se quiso decir que tanto los participantes siguen entusiasmados o alegres por seguir festejando, como que la ingesta de alcohol los pone en un estado que les incita a continuar bebiendo y celebrando.

¹⁸⁹ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

¹⁹⁰ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías... óp. Cit.*, p. 88. Testimonio de don Cecilio Hernández.

¹⁹¹ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

¹⁹² Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

¹⁹³ *Ídem*.

Todavía vi unas personas que hasta se vestía de sacerdote y lo está casando [los elementos antes descritos] y como que le está dando la bendición a modo de hacer reír a la gente [...]. De igual manera en Tuxtla, en la danza de *Corpus*, habían chamulas. Yo vi gente vestida de chamulas. Ahora ya no, pero es la visita de los pueblos en días de fiesta [...]. Así venían los de otros lados y los tenían que atender.¹⁹⁴

Para don Francisco, esta fue la manera en cómo este personaje fue integrado en un momento a la danza de *Corpus*. Pero además agregó que esto trajo la modificación de una parte de los sones de *Corpus*.

[...] en el son de *Corpus* todo es corrido. A través de un pitido avisas que vas a cambiar el zapateado. Pero al final del son se toca una música de traslado, que le llaman, o que es pa' camino, le decimos nosotros. Pero entre el son y el traslado hay una parte del *bolom chon*. Y *bolom chon* no es de acá. *Bolom chon* es de los Altos. ¿Y qué hace esa parte ahí? Por lógica es: vinieron a visitar aquellos, “le toquemos un pedacito de su música de estos cabrones”.¹⁹⁵

La manera de introducir las imágenes en las casas de los cargueros.

Actualmente, cuando se traslada una imagen de algún santo o virgen de una casa a otra se tiene la costumbre de introducirlas por alguna entrada secundaria o alterna y no en la principal, siempre y cuando sea posible. De esto se recogió el testimonio de don Paulino Jonapá, el cual contó que esa costumbre quedó a raíz de la quema de santos de 1934 ya que, dado que las autoridades gubernamentales buscaban las imágenes religiosas para incinerarlas, los miembros de la mayordomía las escondían, transportaban y festejaban en secreto. De ahí por qué usaban las entradas de los costados de las casas durante las noches a fin de no ser descubiertos.¹⁹⁶

Modificaciones en las celebraciones de la Robadera y el ritual de la siembra, así como en la ingesta de bebidas alcohólicas en las festividades.

Durante la robadera realizada en las dos bajadas de las vírgenes de Copoya, participan dos grupos de danzantes: los de carnaval y las *yomo etzé*. Al respecto el maestro Cecilio mencionó que “anteriormente de la casita y la robadera, primero bailaban las priostas con jaranita los tres sones

¹⁹⁴ *Ídem*.

¹⁹⁵ *Ídem*.

¹⁹⁶ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías... Óp. Cit.*, p. 69; Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 134.

de Candelaria [...]. Ya de ahí ya entraba el baile de carnaval con *yomo etzé*. Ahí ya era la Robadera. Ahorita ya no bailan las priostas. ¿Por qué? Porque [las actuales] ya no lo vieron”.¹⁹⁷ Por otra parte, Óscar de la Cruz relata que “los viejitos de antes [...] mencionan que antes el festejo era en la cantina. Saliendo de la catedral [tras la pasada de la flor] se iban a buscar un barcito para celebrar. Pero ya llegaban entonados a la fiesta. Lucio lo vio, don Paco lo vio, Cecilio lo vieron, todos ellos sí lo vieron”.¹⁹⁸ Y en cuanto al licor y otras bebidas que se ofrecían antes, narró lo siguiente:

[...] ¿por qué los viejitos daban *pox*? Porque estuvo prohibido en la época de Calles. No era tan fácil conseguir una botella de licor, de tequila. Entonces, ¿qué dabas? El *pox*, el curadito porque ese era el trago de la fiesta, el curadito. Y entonces cuenta la gente que empezaban a juntar licor todo el año porque iba a llegar la virgen y eso era el trago. No había ni cerveza, no había ni refresco. Si tenías sed, te bajabas la sed con pozol. Por eso el pozol se hace en demasiada cantidad, porque no había refresco. Con pozol quedabas.¹⁹⁹

El maestro Francisco hizo una observación sobre el ritual de la siembra realizada el 8 de diciembre. En ese día se construye una pequeña choza con horcones y vigas de madera y cubierta de hojas de plátano. Por dentro se coloca una canoa con tierra donde se van a sembrar semillas y algunas hortalizas. Así, dependiendo de la forma en que crezcan, se interpreta cómo será la temporada de cultivo del año venidero. Para él, se ha desvirtuado el ritual porque se desconoce la función de la casa construida:

La casita no se hace así como que “vamos a vivir ahí”. Se va a meter adentro la canoa, pero es un invernadero. Si vamos a un vivero, hay invernaderos, pero le entra luz y le entra aire. Aquí lo dejan tan socado que ya no le entra aire ni luz, y una semilla germina mal porque necesita de esos elementos: luz, aire y humedad. Entonces ya no podemos saber si es verdad cómo va a estar la siembra. Antes de eso se guiaban los viejitos, pero hacían el ritual como ellos lo pensaban. Y eran campesinos.²⁰⁰

Por lo comentado, los cambios no obedecieron solo en cuanto a la forma de construir la casita, sino además que se pierde la eficacia de la predicción de la temporada de cosecha venidera. Por su explicación, las causas del pronóstico errado obedecen a un factor biológico (el hecho de que

¹⁹⁷ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

¹⁹⁸ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

¹⁹⁹ *Ídem*.

²⁰⁰ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

las plantas no crezcan adecuadamente) y porque los “viejitos” que lo realizaban eran campesinos. Con eso se refería a “como ellos lo pensaban”. De ahí por qué al final se cuestiona que “uno que no siembra maíz, oye, ¿cómo sabe cómo va a estar la milpa?”.

3.2.5 “Rescates” y nuevas incorporaciones

Danza de San Roque.

Para iniciar este apartado, se discutirá acerca de dos danzas que son consideradas como “rescates”, pues cayeron en desuso y actualmente los están realizando de nuevo. Cabe aclarar que ambas no son parte de la mayordomía, es decir, no hay un cargo que se responsabilice de ellas y no son realizados para algún santo de los que se sirven ahí. Pero se optó por abordarlos ya que son los allegados a la mayordomía quienes la realizan y son un buen ejemplo de la “recuperación” de prácticas festivas. Se comenzará con la danza de San Roque. Sobre las fuentes consultadas, las obras de los Cordry y el artículo de Carlos Navarrete hacen mención de su existencia. Del segundo se muestran dos fotografías de los danzantes, una posando frente a la cámara y la otra durante el baile. La foto data de 1939.²⁰¹ En la primera fuente se muestra una fotografía de los danzantes, se menciona que la fiesta del santo lo realizan los días 23 al 25 de agosto y que su danza se llama *Hata Roque etzé* o danza del padre Roque. Además, se incluye una breve descripción de su fiesta a la que los autores pudieron asistir. Se detalla las actividades en la iglesia, la vestimenta de los danzantes, la fiesta después del baile en la iglesia y las posteriores en otras casas.²⁰²

En otras dos obras se refirió a la danza de San Roque como una que cayó en desuso y que en un punto se comenzó a hacer de nuevo. Omar López hace mención de dos fechas. Primero, que desde 1996 un grupo de entusiastas de la Antigua mayordomía del Rosario comenzaron a conmemorar de nuevo esta imagen.²⁰³ Líneas adelante apuntó que el 16 de julio de 1997 un grupo de danzantes de *napapok etzé* y *suyu etzé* de la mayordomía volvieron a bailar en la iglesia de San Roque.²⁰⁴ Este segundo es el que para el autor ha de hacer referencia a la actual danza ya que en el primero no especifica de qué manera conmemoraron al santo y en la actualidad la mayordomía ningún carguero sirve a este santo ni mucho menos se le festeja. Otra

²⁰¹ Carlos Navarrete, *Un escrito sobre danzas... Óp. Cit.*, figura número 4.

²⁰² Donald B., y Dorothy M. Cordry, *Trajes y tejidos de los indios... Óp. Cit.*, pp. 78-86.

²⁰³ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías... Óp. Cit.*, pp. 48-49.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 89-90. Nota al pie número 104.

versión la brinda Sergio de la Cruz, en la que afirma que es en 1991 cuando vuelven a hacer danza, después de que a mediados de 1960 se dejó de hacer, y nombró a los encargados de “revivir” la danza: don Ramón Chacón (músico), Fernando Alegría (músico y danzante), Emilio Gutiérrez (danzante) y Adán Palacios (maestro).²⁰⁵

De acuerdo a los testimonios de los entrevistados, todos tienen conocimiento de que la danza cayó en desuso. Óscar de la Cruz recuerda que desde que entró a la mayordomía vio que se realizaba. Tanto el maestro Cecilio y Lucio no recuerdan el año exacto en que lo volvieron a hacer ni lo vieron cuando se hacía antes de su desaparición. De los inicios de la danza, el maestro Lucio mencionó que “nomás era un grupo”, mientras que el maestro Cecilio contó que “antes salíamos nada más los de aquí y los de Copoya”, a diferencia de ahora que son unos cinco grupos aproximadamente. El maestro Cecilio agregó que en un inicio “Que ya empezó a bailar fue el difunto Nando [Fernando] Alegría, de San Roque. En paz descanse. Y me tocó tocar tambor”.²⁰⁶ Después, cuando se le mencionó la lista de nombres presentada por Sergio de la Cruz, asiente que “Ellos fueron los bailes” [a excepción de don Ramón Chacón por ser el maestro carricero], “pero el que lo organizó fue Fernando Alegría. Y ya ahí le hablaron a tío Ramón. Ya tío Ramón me vino a hablar a mí. ‘Ceci, Fernando quiere levantar el baile de San Roque, ¿qué decís?, ¿nos vas a echar la mano?’. ‘Claro que sí’”.²⁰⁷

El maestro Francisco Velázquez relata un testimonio diferente y da a entender que la danza se comenzó a hacer más años atrás que las versiones de la década de 1990.

[...] tenía yo alrededor de 15 años cuando se volvió a hacer. Si soy del sesenta y tres [1963], quince años después [1978] por ahí, cuando se empezó a hacer nuevamente la danza de San Roque. En los noventas es lo que ya vieron nuevamente los que escribieron y ya se adjudicaron que ellos lo empezaron. Pero sí, la danza desapareció [...]. Adán Palacios era un maestro de danza folclórica de la Normal Superior. Y él empezó “tío Pancho [refiriéndose al padre de Francisco], que la danza de San Roque, que no se hace. Mire usted que la danza de San Roque, que lo hiciéramos”. Dice mi papá “velo, Adán, para empezar, ya el que lo sabe la música es Miguel, nada más”. Miguel Pérez, de apodo le decían Miguel “Chilú”. “Y solamente que se le hablara”, dice, “y hay que buscar a los bailes”. Así es que en la casa se empezó a ensayar. Yo vivía en la 8ª poniente y 4ª sur, una

²⁰⁵ Sergio de la Cruz Vázquez, *Calendario festivo... Óp. Cit.*, p. 29.

²⁰⁶ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

²⁰⁷ *Ídem.*

casona grande, ahí está todavía de la esquina, una casona grande de adobe [...]. Entonces tío Miguel le enseñó a tío Ramón a tocar el sonido de San Roque. Y nosotros queríamos ir para que bailáramos de San Roque, pero en vez de baile nos hicieron tamboreros ahí por la música de San Roque. Entonces aprendimos juntos ahí. Le enseñaron a tío Ramón el carrizo y a nosotros el tambor tío Miguel y los bailes los enseñó en la casa de mi papá. Así que se empezó a organizar la danza. De ahí se volvió a dejar de hacer otro tiempcito y se volvió a hacer.²⁰⁸

Sobre las dos versiones expuestas por Omar López y Sergio de la Cruz, dice que no es que en la década de 1990 se volvió a hacer por vez primera, sino que “fue antes. Ellos ya son de la nueva generación que sí lo hicieron, pero ya no quisieron llevar asesoría de nosotros”.²⁰⁹ Y de los danzantes menciona haber visto a Adán Palacios, a Fernando Alegría y Ricardo Sánchez “Chumbelito”. Por último, cuando se le mencionó sobre las versiones de Omar López y Sergio de la Cruz, dedujo que la de 1991 es la más probable ya que “todavía vivía Fernando y vivía Adán. Como en el 95 [1995] murieron uno y el otro... Adán murió como en el 95 y Fernando murió como en el 2000”.²¹⁰ Por lo presentado hasta ahora, la versión de 1991 cuenta con dos versiones aceptadas, tanto en la coincidencia de la fecha (una por deducción) y en los nombres de los participantes. Se vio además que hubo una primera recreación años atrás y el informante fue testigo directo. La duda que queda es, si en 1997 era el año en que Omar López hacía su trabajo de campo, ¿de dónde se basó para afirmar que la danza comenzó a hacerse en ese año?

Danza de San Miguel.

Sobre esta danza se detectó algunas menciones realizadas en algunos textos. En la obra de Carlos Navarrete se describe que el grupo de danzantes está compuesto por dos bandos: los ángeles y los lucíferos, que usaban máscaras y penachos con plumas, que danzan con música de tambor y carrizo frente a la iglesia de San Roque y que se representaba la lucha entre San Miguel y el Diablo.²¹¹ La descripción en la obra de los Cordry es un poco más detallada. Menciona que se hace para la fiesta de San Miguel el 29 de septiembre. Con la obra de Navarrete coincide con el número de danzantes (tres lucíferos y tres ángeles), de los bandos, de la lucha representada, el uso de máscaras y los instrumentos musicales que tocaban, pero agregan que al final uno de los

²⁰⁸ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

²⁰⁹ *Ídem.*

²¹⁰ *Ídem.*

²¹¹ Carlos Navarrete, *Un escrito sobre danzas... Óp. Cit.*, p. 452.

lucíferes es sentado a una silla y se le prende unos cohetes con los que este personaje comienza a saltar.²¹² Ambas fuentes lo manejan como danzas que se realizaban en ese entonces (década de 1940).

De la danza de San Miguel se sabe que igual se dejó de realizar y que tiene escasos tres o cuatro años que comenzaron a hacerlo de nuevo. Algunos afirman que no lo vieron realizar antes de que lo “rescataran”. El maestro Francisco mencionó que su padre participó en la danza y que por él sabe algunos datos:

[...] él decía que eran dos grupos de pitero, eran dos grupos de ángeles: ángel bueno y ángel malo. Y como dijera mi papá: “¿Y quién era el más bonito? Su nombre lo dice”. Pelean dos ahí [...]. Pelean Miguel y Luzbel [...]. En la religión católica existen cuatro arcángeles, pero uno se pasó de lanza. Entonces queda Miguel, Gabriel y Rafael, pero Luzbel era el primer arcángel. Y su nombre lo dice: luz bella. Era el más bonito de los ángeles. Por eso decía mi papá: “Ahí ve, están cambiados”, dice. “¿Qué?”. “Luzbel está muy fiero y es el más bonito”. Sale feo cuando ya lo vence San Miguel. Ya se convierte en malo [...]. Entonces eran dos grupos de músicos, unos van con el demonio y otros van con el ángel Miguel. Entonces entran y van a pelear [...] y ya se unen los dos grupos tocando. Tiene su música cada parte.²¹³

El maestro Cecilio afirma que sí llegó a ver una vez la danza. De esa ocasión recuerda lo siguiente:

[...] de San Miguel lo vi que lo bailó Martín Alias y don Miguel Pérez. Lo bailaron allá por la 11ª sur y 8ª poniente. Estaba yo chamaco, pero lo bailaron así de civil, no usaron trajes. No sé cómo eran los trajes, pa' qué te voy a engañar. Nomás que en una silla de esas de doblar lo sentaban el diablo y le quemaban un trique, un paquete de trique [...]. Digamos en la silla aquí, así. Ahí está sentadito y ahí le echaban lumbre y ya salía bailando ahí [...]. pero fue una vez nomás que lo vi, y con jaranita. Pero de ahí ya no volví a ver.²¹⁴

Este relato coincide con lo narrado por los Cordry sobre el uso de pirotecnia en uno de los personajes de diablo o lucifer. Sobre la realización de la danza en la actualidad, se define como producto de una labor de “rescate”. Entre los nombres que figuran como los responsables de organizar esta labor surgieron el de Frank Ruiz y Juan Ramón Álvarez Vázquez. Algo

²¹² Donald B., y Dorothy M. Cordry, *Trajes y tejidos de los indios... Óp. Cit.*, pp. 86-87.

²¹³ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

²¹⁴ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

interesantes es que refieren que esa danza fue aprendida en otro lado, que uno de ellos “lo fue a aprender en Copainalá y ahí en Copainalá es distinto al baile de aquí”.²¹⁵ Óscar de la Cruz agrega que se fue a este municipio zoque y “fueron a otros lados, no solo... En Coapilla, en las partes zoques donde hay baile de San Miguel” y que con la información obtenida “más o menos sacaron conclusiones [de] cómo era la danza”.²¹⁶ También se comentó que acudieron con personas grandes allegados a la mayordomía quienes sus abuelos lo habrían visto. No obstante, se ha denunciado que a pesar de ello la danza no es la misma, ya sea porque lo aprendieron de otro lado o, como dijo el maestro Francisco, “nos informamos con gente que se lo imagina o que le platicaron. Y él le puso de su cosecha [refiriéndose a uno de los organizadores] y ya está más distorsionado”.²¹⁷

Las pedidas de la bajada de enero.

Actualmente una práctica común durante la bajada de las vírgenes de Copoya en enero son las pedidas. Esto consiste en que se les permite a devotos de las vírgenes que puedan recibir en sus casas estas imágenes mínimo por un día. Estas pedidas se dan después de las fiestas a la virgen de Candelaria (después del 4 de febrero) y se extienden hasta una semana previa al comienzo de la Semana Santa. En uno de los trabajos académicos se cita que antes en las bajadas de enero las vírgenes quedaban solo unos días después de la fiesta a la virgen de Candelaria, pero que después comenzaron a realizarse las pedidas. Se apuntó que comenzó en la década de 1970 con la intención de recaudar fondos para la construcción de la iglesia de Copoya.²¹⁸ Los fondos se habrían obtenido a través de las limosnas que dejaban los asistentes en las cajas de alcancía que todavía se colocan frente al altar de las vírgenes.

Sobre las versiones de los entrevistados, todos están de acuerdo en que hubo un tiempo que no se hacían las pedidas, salvo el maestro Cecilio que mencionó que “Las pedidas [se hacían] de por sí, de años”.²¹⁹ Por su parte, el maestro Francisco Velázquez comentó que “como en el setenta [1970] se empezó a construir el templo, que ‘por qué no darlo para, aunque sea algo,

²¹⁵ *Ídem.*

²¹⁶ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²¹⁷ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

²¹⁸ Félix Rodríguez León, Gustavo Ruiz Pascasio, Omar López Espinosa y Omar Zea Chávez, *Los zoques de Tuxtla. Como son muchos dichos, muchas palabras, muchas memorias*, p. 68. Nota al pie número 21.

²¹⁹ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

recuperar su limosnita”²²⁰. Estas razones de dar a las vírgenes de Copoya fue respaldada por Óscar de la Cruz. Otro punto en el que ambos concuerdan es que antes de que se hiciera costumbre las pedidas se dejaban a las vírgenes de Copoya unos días más de lo previsto. El primero mencionó que “si caía jueves, nos aguantábamos hasta el domingo pa’ que hubiera más gente y nos ayudaran a cargar”,²²¹ mientras que el segundo agregó que “se iba el 4 de febrero o se alargaba el domingo, o llegaba a la casa de los mayordomos o ya se iba a alguna iglesia para que completara la semana y ya el domingo ya subía a Copoya”²²² (similar a lo sucedido en la bajada de octubre). Lo que sí concuerdan todos es que se utilizó el dinero de las limosnas para los materiales de la construcción de la iglesia de Copoya.

Un dato a destacar es que se apunta que las pedidas fueron una práctica que se salió de control, en el sentido de que comenzó a tomar fuerza al punto de durar los días que actualmente lo realizan. Para el maestro Francisco, una detonante de ello fue el siguiente suceso:

Hubieron gentes muy generosas aquí que ayudaron, si no económicamente, a dirigir la construcción y entre ellos estuvo el maestro Antonio Megchún, le decían de apodo “carnaval”, “maestro carnaval”. Ese viejito tiene mucho dinero, era un maestro contratista de obra. Y de repente se necesitaba puerta. Como estaba abierto [el templo en construcción]... Entonces dice el maestro Antonio “¿por qué no mandan a hacer las puertas?”. Dice mi papá “porque no hay paga”. “¿Cuánto valen las puertas?”. “Saber”. “Presupúéstelo” dice “y yo lo voy a prestar la paga”, dice el maestro Antonio. Lo presupuestaron las puertas, “sale tanto”. “Aquí está la paga. En cuanto lo tengan, ahí me lo reponen”. Se apuraron a buscar el apoyo, pidieron limosna, lo juntaron la paga y lo fueron a entregar [...]. Ese señor pide las virgencitas de Copoya. ¿Crees tú que lo van a negar? Pues si es un gran favor, ¿no? “Sí, y se lo damos sábado y domingo. Si quiere, tres días se lo dejamos” [...]. Este señor tenía dinero. ¿Sabes quién mandó a traer para la velación? La corona de Tapachula. [...] ¿por quién fue la gente?, ¿por la virgen o por la marimba? [...] Pero dejaron un chingo de paga. Entonces aquellos, ¿pues qué van a decir? Necesitaban la paga [...]. Entonces así fue como se iniciaron las pedidas. Ahorita ya hasta turno, pedidas pa’ no sé cuántos años.²²³

²²⁰ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021. Esta fecha concuerda con la mencionada en la obra de Omar López.

²²¹ *Ídem*.

²²² Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²²³ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

Da a entender además que las pedidas se salieron de control por una especie de competencia por ver quién amenizaba mejor sus pedidas y porque “las pedidas no la controlan los priostes, los mayordomos, lo controlan aquí el presidente de la junta de festejos. [Él] ya lo organizaba las pedidas. Entonces por más que se le decía [...]”.²²⁴ Esto puede entenderse como una descentralización del control de las pedidas por parte de las autoridades de la mayordomía. Óscar de la Cruz narró una anécdota que le fue contada por el maestro Francisco Velázquez. Curiosamente, historia es la misma a la anterior en cuanto al grupo de marimba contratada y la onerosa fiesta realizada por la solvencia económica (con excepción del apoyo económico para las puertas de la iglesia), solo que en esta versión “una señora lo pidió la virgen y que era allá por el 5 de mayo. Y que quería la virgen y no se lo daban. Y ya los viejitos de ese tiempo, los que estaba encargados, dicen ‘se lo demos’”.²²⁵ Aparte comentó de las pedidas que “la virgen empezó a quedar más tiempo para que en ese tiempo le pudiera trabajar en la capilla, en la iglesia”.²²⁶

Fiesta a San Juan Bautista.

Para finalizar, se hablará del último santo agregado a la mayordomía zoque de Tuxtla: San Juan Bautista. De las fuentes consultadas, solo en la tesis de Álvarez Vázquez se menciona como parte de los cargos de la mayordomía. Sobre su integración escribió que fue en junio de 2012 gracias a una donación del señor Pedro Ballinas.²²⁷ En las entrevistas se asintió que este fue el cargo y la fiesta que fueron agregados más reciente a la mayordomía. Afortunadamente se contó con el testimonio de Óscar de la Cruz, quién fue el primer prioste de este cargo. Él narró lo siguiente:

El albacea que estaba, don Samuel Ramos Castro, en el 2011 más o menos, hace mención de que van a donar un santo a la mayordomía para que se le busque prioste [...]. ¿Por qué lo acepta? Porque anteriormente eran los doce cargos. Ahí se cumplía con el número doce, que tiene mucho que ver en la mayordomía. Entonces se cumplía con los doce cargos y ahí cerraban con el ciclo de los cargos menores. Entonces San Juan lo dona el señor Pedro Ballinas Pérez. Estaba enfermo y no quería que su santo pasara desapercibido porque, si algún día llegara a morir, que su santo estuviera en las manos de la mayordomía para que se le hiciera su fiestecita [...]. Entonces San Juan es donado en

²²⁴ *Ídem.*

²²⁵ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²²⁶ *Ídem.*

²²⁷ Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 52. Nota al pie número 32.

el 2012, hacen la entrega del santo. En el 2012 es mi floreada, el 23 de junio, para que así el 24 de junio la fiesta [...]. Tuve la oportunidad de servirle dos años: 2013 y 2014.²²⁸

3.2.6 Cargos: estructuración y funciones

Cargos actualmente desaparecidos y algunos con posibles nombres zoques.

Para esta parte del análisis, se comenzará con algunos cargos mencionados en los libros académicos y que actualmente no existen en la mayordomía zoque de Tuxtla. Posteriormente se irá mencionando lo comentado por los entrevistados. Braulio Sánchez expuso en su obra que algunos cargueros de la mayordomía (priostes y mayordomos) servían a San Roque, San Jacinto, Santo Domingo y el Señor del Calvario.²²⁹ Como se citó líneas atrás, los Cordry mencionaban que había una fiesta a Santo Domingo realizada el 4 de agosto y que tuvo una danza que ya no se practicaba. Para el caso de San Roque, Álvarez Vázquez se refiere a ella como una de las imágenes que fueron incineradas en la quema de Santos de 1934. De hecho, don José María Pechá le mencionó que en su niñez sus padres eran los priostes de San Roque.²³⁰ Y por San Jacinto, anteriormente se trajo a colación el testimonio de don Ramón Chacón, que se celebraba en la década de 1930 a este santo y a San Luis. Omar López especificó que al primero se le celebraba el 17 de julio y que se extendía hasta el 25 para el festejo del segundo santo.²³¹

Ahora bien, el maestro Cecilio y Francisco Velázquez comentan que esos cuatro cargos sí existieron, que no los vieron ellos, pero que sus padres le contaron al respecto. El segundo agregaba que el prioste del Señor del Calvario se encargaba de velar al Santo Entierro (anteriormente se mencionó ello sobre los doce apóstoles y los siete potajes de Semana Santa). Óscar de la Cruz confirma igual su pasada existencia, pero se refiere a ellas como las cofradías coloniales que fueron desapareciendo por distintos sucesos históricos:

Sí, eran las cofradías que te digo [...]. Había varios cargos. Según eran treinta y dos, pero no sé cuándo ya se perdieron. Por ejemplo, había de los antiguos San Andrés, San Miguel, San Jacinto, Santo Domingo, San Roque, el Calvario tenían... la virgen de la Soledad tenía su... [...]. todo eso se fueron perdiendo con las Leyes de Juárez. Hay muchos cargos que desaparecieron. Primero en las Leyes de Juárez, en las Leyes de Reforma, posterior

²²⁸ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²²⁹ J. Braulio Sánchez C., *Coyatokmó, Tuxtla de Gutiérrez... Óp. Cit.*, pp. 188-190.

²³⁰ Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 105.

²³¹ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías... Óp. Cit.*, p. 49.

en la revolución, la Guerra Cristera y la Quema de Santos. Por eso se fueron disminuyendo.²³²

El maestro Lucio comentó que nunca vio esos cargos, pero señaló que “Sí salen en el rezo [el *windacoy*]. Sale San Jacinto confesor, San Roquito, el señor del Calvario”.²³³ En este punto, es pertinente revisar este rezo. En él se mencionan los siguientes santos y priostes: “María Santísima del Rosario / Santísimo Sacramento del altar [...] Señor San Pascual Bailón Camposanto dichoso / Señor San Marcos patrón evangelista [...] Virgen santísima de Copoyita Rosario / Virgen santísima de Candelaria / Virgen santísima de Olachea María y señora [...] Señor del Calvario / Señor San Roquito / Señor Santo Entierro / Padre Maldonino del Niño Salvador / Señor Santo Domingo de Guzmán [...]”.²³⁴ Como se puede observar, la mayoría de los santos mencionados son parte de la actual mayordomía. No es mencionado San Jacinto, pero sí los otros tres. El hecho de que sean mencionados no solo es muestra de que han sido santos de mucha devoción para la comunidad zoque, sino además de que Santo Domingo, el Señor del Calvario y San Roque habrían sido celebrados por la mayordomía antes.

En la investigación de Álvarez Vázquez se mencionó dos posibles cargos desaparecidos más de la mayordomía. Uno de ellos es San Miguel. El autor obtuvo el testimonio de don Fernando Sol Gómez quien dijo que su abuelo, don Luis Sol, fue el último prioste de San Miguel Arcángel y que trató de salvar su imagen de que la incineraran en la quema de santos, algo que no logró al final. La imagen estuvo en la iglesia de San Roque.²³⁵ Otro cargo desaparecido podría ser de la virgen del Carmen. En la misma obra se cita las palabras de doña Serapia de la Cruz. Ella narró que su abuela, doña María Megchún, fue su priosta y que se encargó de rescatar la imagen de que la incineraran. Al final no la devolvió por temor a que la quemaran.²³⁶ Si bien es cierto que no hay más testimonios de este posible cargo, tanto a San Miguel como a la virgen del Carmen se mencionan que tuvieron priostes, un tipo de cargo que actualmente hay en la mayordomía. Vale la pena tenerlos en cuenta como evidencia que sustente esta posibilidad.

²³² Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²³³ Entrevista a José Lucio Solís Ovilla. Fecha realizada: 20 de abril de 2021.

²³⁴ Félix Rodríguez León, Gustavo Ruiz Pascasio, Omar López Espinosa y Omar Zea Chávez, *Los zoques de Tuxtla... Óp. Cit.*, pp. 49-51.

²³⁵ Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 98. Nota al pie número 90.

²³⁶ *Ibid.*, p. 101.

Ahora se mencionarán algunos cargos expuestos por algunos investigadores y que llamaron la atención por sus nombres, funciones e inexistencia en la actualidad. El primero es el de “Señor Justicia” mencionado por Andrés Fábregas Puig. Todos los entrevistados dijeron que nunca habían visto y escuchado algo al respecto, con excepción del maestro Cecilio que recuerda haberlo oído, pero “Saber qué tiempo. Casi viene dando como de la quema de los santos”.²³⁷ El maestro Francisco deduce que “por el nombre que es más apegado al ayuntamiento”.²³⁸ De manera similar, Óscar de la Cruz supone en parte que “era el del policía. Creo porque... sí había el cargo, pero era parte del ayuntamiento y del cabildo”.²³⁹

Braulio Sánchez comentó la existencia de dos cargos peculiares. El primero era el *Llumi*. Según el autor, lo obtenían los priostes que han pasado por todos los cargos, que contaban con mucha experiencia, razón por la que orientaban a los mayordomos, y que conformaban un grupo denominado *llumi-jatapá*.²⁴⁰ De esto, ninguno de los entrevistados había escuchado o sabido de ese cargo, pero, dada la descripción de las funciones, el maestro Francisco intuyó que se refería al concejo de ancianos que existió, el cual estaba conformado por aquellos que habían ocupado todos los cargos y que ofrecían una labor como consejeros. Posteriormente expuso el ejemplo de su padre y otros datos más de ese grupo:

[...] así decía mi papá que había los viejitos. Es más, mi papá, cuando él recibió de albacea, no solo dijo “sí porque tengo ganas de ser albacea”, sino que fue a consultar a los que quedaban de viejitos si lo iban a apoyar. Y le dijeron que sí. Por eso siempre está visto de que una autoridad no es solo su palabra, sino que se consulta a los más viejos. A eso se refiere el maestro Braulio [...]. Yo de lo que te estoy contando, estoy hablando de cuarenta años atrás, pero más pa’ atrás, no. Sí te digo, mi papá me decía que había viejitos que orientaban al albacea y ellos estaban, así como te dije, a la izquierda del albacea. Porque para la derecha están los cargueros y aquí a la izquierda los que, o fueron autoridades o tienen mucho conocimiento. Ahí los sentaban.²⁴¹

No se tiene mayores certezas de si existió ese grupo con ese nombre exacto, pero se entiende que existía un grupo de ancianos a los que se podía consultar (y que había una costumbre de consulta a los mayores) por su experiencia y prestigio. Sobre este concejo Óscar de la Cruz

²³⁷ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

²³⁸ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

²³⁹ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²⁴⁰ J. Braulio Sánchez C., *Coyatokmó, Tuxtla de Gutiérrez... Óp. Cit.*, p. 189.

²⁴¹ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

afirmó también su anterior existencia y dice que actualmente está trabajando en restablecerlo, que ya ha designado a dos personas para que lo integren.

El segundo cargo a tratar es el de *cobuiná* o *coimé* prioste. Braulio Sánchez refiere que este cargo lo adquiriría el mayordomo que ha servido a San Roque, San Jacinto, Santo Domingo y que llega a servir al Santísimo Sacramento.²⁴² De este cargo se obtuvieron datos interesantes. Óscar de la Cruz explica que se refiere al prioste del santísimo sacramento por los siguientes motivos:

[...] en el rezo [el *windacoy*] está “virgen santísima del Rosario, *coimis* priostes...”. El *coimis* prioste era el segundo, del Santísimo. Entonces estaba diciendo que, por ejemplo, la jerarquía así pasa, porque por jerarquía te sientan primero Rosario, Santísimo, San Pascualito y San Marcos. Ese es la jerarquía para sentarse los priostes. Entonces en el rezo dice “virgen santísima del Rosario, *coimis* priostes”. El *coimis* prioste es el Santísimo. Entonces se le conoce como *coimi* prioste al Santísimo. ¿Qué significa? No sé qué significa.²⁴³

El maestro Francisco Velázquez, al hablar de algunos cargos desaparecidos narrados por su padre, mencionó algo similar a lo dicho por Óscar de la Cruz: “Es como el del Santísimo, eran dos priostes: el prioste y el *coimi* prioste. Uno hacía la fiesta de Jueves de *Corpus* y uno la fiesta de diciembre”.²⁴⁴ Y el maestro Cecilio comentó sobre el cargo de *cobuiná* o *coiná* que sí existió ese cargo, pero ni él ni su padre lo vieron. Después al mencionársele el cargo de *coimé* prioste refirió que antes a unos cargos se le conocía como *coiná*: “*Coiná* es el que era el prioste, pero ahora ya no le dicen *coiná*, ahora prioste. *Coiná* prioste. Eran... es de Santísimo, San Marcos, San Pascualito y la virgen del Rosario. Eran, son cuatro. No todos eran así, *coiná*. [...] pero yo ya no lo vi. Mi papá nos contaba”.²⁴⁵

De todo esto se puede comentar lo siguiente. La palabra *coiná* o *coimi* están presentes en los cargos de cofradía (el primero para Santísimo Sacramento y el segundo para los cuatro). Llama la atención que las versiones de Óscar de la Cruz y Francisco Velázquez coincidan con el Santísimo Sacramento (sea *coimi* o *coimis*). De lo dicho por el primero, si se revisa el *windacoy* presentado en la obra de *La quema de santos en la posrevolución* de Álvarez Vázquez como en *Los zoches de Tuxtla* de Omar López Espinosa y otros autores, se lee que el rezo dice “María Santísima

²⁴² *Ibid.*, p. 188.

²⁴³ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²⁴⁴ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

²⁴⁵ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

del Rosario / Santísimo Sacramento / con mis priostes”. La única posibilidad de que antes haya sido “*coimis* priostes” es que se haya modificado con el paso del tiempo. Igual existe una posibilidad de que se refiera al “*coimi* prioste” del segundo cargo de Santísimo Sacramento referido por el maestro Francisco, ya que es mencionado después del Santísimo Sacramento. Porque también surge la duda: ¿Por qué en el rezo se refiere a “con mis priostes” después de haber mencionado a dos de los cuatro cargos de cofradía?

Uno de los antecedentes de la mayordomía planteados con anterioridad es que, al parecer, esta organización religiosa tuvo una relación en conjunto con autoridades civiles, similar a otros sistemas de cargos conformados por la unión de cargos civiles y religiosos. Esto llama mucho la atención porque actualmente la mayordomía está conformada solo por cargos religiosos. En uno de los trabajos ya citados se ha dicho que los cargos políticos dentro de la mayordomía dejaron de existir desde que desapareció el cabildo indígena en 1930.²⁴⁶ El detalle es que en la obra de la que se basó no se menciona que de este cabildo surgieran los cargos políticos y no se muestra mayor evidencia sobre esta institución. Álvarez Vázquez en su tesis hace mención que a inicios del siglo XX existía el cabildo zoque y que sus miembros conformaban la cofradía del Santísimo Sacramento. Se intuye que para sustentar su argumento se apoyó en dos testimonios. El primero de doña Serapia de la Cruz, la cual afirmó que su padre había sido de los últimos regidores zoques del cabildo y que todos sus miembros eran priostes de la mayordomía.²⁴⁷ El segundo es de Dolores Aramoni Calderón, la cual narró que su abuela le contó que los regidores del cabildo indígena hacían guardia de honor a la imagen del Santísimo Sacramento dentro de la iglesia de San Marcos. Cabe agregar que en ambas obras no se menciona ninguna fuente escrita que pueda avalar la existencia de dicho cabildo, incluso cuando se afirma que de su existencia en la década de 1930 está constatado que al tomar posesión el Ayuntamiento se mandaba a llamar a los alcaldes y regidores zoques.²⁴⁸ Eso sí, el hecho de que haya dos testimonios orales que hablen de los regidores y aludan una relación con la mayordomía y sus festividades es razón para tenerlos en cuenta, sobre todo cuando ha habido otros sistemas de cargos en los que los cargos civiles y religiosos han ido de la mano.

²⁴⁶ Félix Rodríguez León, Gustavo Ruiz Pascasio, Omar López Espinosa y Omar Zea Chávez, *Los zoques de Tuxtla... Óp. Cit.*, p. 31. Citado de Dolores Aramoni Calderón, *Indios y cofradías... Óp. Cit.*, p. 23.

²⁴⁷ Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 103. Testimonio de doña Serapia de la Cruz. Fecha de entrevista: 8 de marzo de 2008.

²⁴⁸ Dolores Aramoni Calderón, *Indios y cofradías... Óp. Cit.*, p. 23.

En las entrevistas salieron a la luz algunos cargos más que pudieron existir antes. El maestro Francisco Velázquez recordó una anécdota con su padre, quien le dijo que antes existió el prioste de la Cruz Alta.

Había otro, de la Cruz Alta decían, que era una Santa Cruz grandota que se ponía en Semana Santa o se crucificaba el Señor en Catedral. Decía mi papá, eso no lo vi, pero platicaba mi papá. [...] en una ocasión que estábamos en una danza de *Corpus*, entramos a bailar en catedral. Al fondo en el ala izquierda, ahí donde estaba el Santísimo, donde está la virgen del Rosario, en la pared de arriba ahí están unas argollas bien grandotas en catedral ensambladas en la pared. Y yo le pregunté a mi papá “oye, ¿y para qué serán esas argollas?”, le digo. “Ahí estaba la Cruz Alta, hijo. Ahí estaba, pero cuando lo quemaron los santos, lo quemaron”. Ahí se hacía un Calvario, como se hace en el Cerrito [...]. Así se hacía en Semana Santa el Calvario en catedral para crucificar al Señor en esa cruz. Es lo que platicaba mi papá.²⁴⁹

El maestro Cecilio en un listado de antiguos priostes menciona que también hubo prioste del Señor de los Milagros: “Señor de los milagros también, pero, ¡uh!, saber qué tiempo. Mi papá me contó que sí lo oyó él. [...] Fueron cuando se quemó los santos, dijo. Fue como en 1910”.²⁵⁰ Por último, Óscar de la Cruz comentó que su abuela tuvo el cargo de maestra costurera: “Ella anteriormente tenía el cargo de maestra costurera. Un cargo de que ya ahorita nada más está visible para la ropita de los niñitos del Belén. Pero antes se visitaba la costurera para que hiciera las ropas de las imágenes cuando llegara su fiesta”.²⁵¹

El título/cargo de “cabeza principal”.

Dentro de los cargos, llamó la atención que en uno de los trabajos académicos al maestro sastre lavandero se le agregó el título de “cabeza principal”.²⁵² Sobre la razón de que se les denomine así, el maestro Francisco refiere a dos razones:

[...] “cabeza principal” porque para ser un sastre lavandero, en otras culturas, en otros pueblos, les han llamado “los hombres santos”, porque son los únicos que tocan a los santos, sus ropas de los santos, arreglan a los santos, pero se consagran a eso. Pero

²⁴⁹ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

²⁵⁰ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

²⁵¹ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²⁵² Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... óp. Cit.*, p. 51. Cuadro 1.

también son gentes que tienen mucho conocimiento. Es más, puede tener más conocimiento que el albacea. Por eso le llaman “cabeza principal”.²⁵³

El maestro Lucio, refiriéndose a él mismo por el cargo de sastre lavandero, apela también a que se sigue manejando y que debe por la experiencia, porque “supuestamente sé todos los compromisos, todos los cargos. Por eso me sientan al lado del albacea [...]. Es cabeza principal porque yo tengo que ver todo el resguardo de todas las imágenes de la mayordomía, todas”.²⁵⁴ Aunque también se comentó que actualmente no hay quién ostente ese título. Al respecto, Óscar de la Cruz refiere lo siguiente:

[...] antes, cuando yo entré, el sastre lavandero era el cabeza principal. Pero le daban “cabeza principal” al señor porque era el más viejito de todos y sabía bastante de las costumbres [...]. Fue sastre lavandero mi compadre Tito, pero él se autonabraba “cabeza principal”, pero los viejitos le dijeron “es que tú no eres cabeza principal, tú eres sastre lavandero”. Cabeza principal era tío Isaac. [...] ahorita no tenemos cabeza principal porque no hay quién ocupe esa jerarquía [...]. El último cabeza principal fue tío Carlos Juárez, que fue nombrado, pero porque era el más viejito de su tiempo [...] pero [fue] ayudante de albacea. Nunca fue sastre lavandero.²⁵⁵

De acuerdo a su explicación, lo de “cabeza principal” no ha sido exclusivo del maestro sastre lavandero, pues se debía al conocimiento adquirido, pues “tenía que ver con todo el arraigo de la fiesta”. Por último, agregó que “cabeza principal” era un cargo “porque también está el cargo de concejo, el concejo de los viejitos. Entonces antes había concejo, el concejo de ancianos, pero el que dirigía el concejo de ancianos era el cabeza principal”.²⁵⁶

Requisitos para ocupar los cargos y los designados por obligación.

En la revisión de las fuentes escritas se ha detectado descripciones de un orden para acceder a los cargos en la mayordomía. El primero y más antiguo viene a ser el expuesto por Dolores Aramoni. Según ella a inicios del siglo XX la ocupación en el “sistema de cargos de los zoques tuxtlecos” era de manera escalonada y, dada la mención de los cargos de “regidor de campo

²⁵³ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

²⁵⁴ Entrevista a José Lucio Solís Ovilla. Fecha realizada: 20 de abril de 2021.

²⁵⁵ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²⁵⁶ *Ídem*.

santo” y “alcalde de la virgen del Rosario”, sería intercalados entre los de tipo civil y religioso.²⁵⁷ Braulio Sánchez dijo por su parte que el orden de ocupación era del menor hasta llegar al mayor, al más costoso, ceremonioso y duro para realizar la fiesta.²⁵⁸ En la actualidad, al preguntarse a los entrevistados, ellos mencionan que en la práctica no se ocupan en un orden en específico, que incluso “hay veces que entran con cargos a veces más grandes y terminan más chicos”²⁵⁹ de acuerdo a la escala jerárquica que ellos conciben. El maestro Lucio refiere que antes sí era requisito el orden, pero que ahora “como va cambiando la situación, económicamente a veces también a veces no. Ya lo va pidiendo la gente así y ya. Ahorita ya como se pueda”.²⁶⁰ A pesar de ello, manifiestan el ideal de que debería seguirse dicho orden de menor a mayor o se presentan casos de que “muchas gente tiene esa visión de subir. Por ejemplo, si ya serviste segundo mayordomo, ya por qué vas a servir primer madre si ya tuviste un cargo de mayor rango”.²⁶¹ En cuando a lo ideal se considera que debe ser un remanente de lo que antes fue la norma de ocupación de cargos. Sobre la aspiración al ascenso puede obedecer a la búsqueda de prestigio o estatus dentro de la comunidad zoque.

El gusto, la buena voluntad y la solvencia económica son motivos y condiciones que impulsan a la obtención de un cargo. Pero en las entrevistas se mencionó que antes los cargos eran designados por alguna autoridad y su servicio se convertía en una obligación. El maestro Francisco refirió que anteriormente autoridades civiles y religiosas en conjunto eran los encargados de dicha labor:

Es que anteriormente era unido. Te digo, cuando estoy hablando de los alcaldes es que eran del ayuntamiento [...] pero ahí eran autoridades indias que tenían cargo en el municipio. Eran los alcaldes. Ellos andaban con los albaceas para buscar los priostes. Eran la autoridad. Por eso te digo, eran obligados los cargos. Decía mi papá que nomás te vieron que tenías tu paguita, ya tenías que gastar pa’... porque eran obligados. Eso hacía mención mi papá de mi abuelo, su papá de mi mamá, que le fueron a obligar a servir un cargo. Y que no quería, pero tuvo que aceptarlo porque ya venía de la presidencia.²⁶²

²⁵⁷ Dolores Aramoni Calderón, *Indios y cofradías... Óp. Cit.*, pp. 23-24. Citado de Tomás Martínez, “Interesantes datos acerca de Tuxtla Gutiérrez”, en *Gaceta Municipal*, p. 3.

²⁵⁸ J. Braulio Sánchez C., *Coyatokmó, Tuxtla de Gutiérrez... Óp. Cit.*, p. 189.

²⁵⁹ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²⁶⁰ Entrevista a José Lucio Solís Ovilla. Fecha realizada: 20 de abril de 2021.

²⁶¹ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²⁶² Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

Posiblemente el compromiso era algo que no se querría rechazar si había un castigo físico de por medio. Esa es una de las consecuencias que Óscar de la Cruz mencionó cuando se negaban a recibir un cargo: “te iban a traer, pero si no aceptabas el compromiso, te chicoteaban en la pochota, en la ceiba en el centro. Entonces te avergonzaba el Justicia, te iba a levantar. Te avergonzaban porque no habías recibido el cargo. Ya eras vergüenza para el pueblo”.²⁶³ De haber sido así, se puede estar hablando que sucedió a mediados de la década de 1930 o antes, si se retoma los testimonios que refieren la posible unión de cargos civiles y religiosos en la entonces mayordomía y la existencia del cabildo indígena.

Ahora se analizará uno de los requisitos para ocupar el cargo de albacea o maestro: los cargos ocupados previamente. Omar López Espinosa en su tesis de licenciatura apuntaba que para acceder a alguno de estos dos cargos era indispensable que se ocupase todos los demás de la Antigua mayordomía del Rosario.²⁶⁴ Posiblemente con “todos” se refirió a los cargos que custodian imágenes. Entre los entrevistados se encontró que este requisito es un ideal, algo que desearían que fuese así, aunque en la práctica no se realiza. Eso sí, lo que sigue imperando a pesar de no cumplirse lo anterior es el conocimiento que debe tener: “Con que reciba dos, tres cargos mayores, ya puede servir [como albacea] porque volvemos a lo mismo, de que hay gente que tiene mucha experiencia y no ha servido cargo”.²⁶⁵ Óscar de la Cruz, para explicar que no se necesitan todos los cargos previos, expuso su caso: “yo tuve cuatro: prioste mayor, San Marcos, segundo mayordomo y San Juan, fueron los cargos que yo serví. Y de prioste mayor fui dos veces representante de uno, de mi compadre Rafa y mi compadre Teco [...]. Fui segundo albacea de Samuel, del que fue albacea”.²⁶⁶ Se ha dado el caso que ya siendo uno albacea se debió ocupar un cargo faltante para cumplir con el mínimo requerido. Así se expuso dos casos en los que coincidió como el cargo faltante el prioste mayor de la virgen del Rosario:

[...] en el caso de mi papá, no había servido ni a los niñitos ni a Rosario. Ya siendo albacea recibió a los niñitos y después recibió a Rosario. Entonces ya cumplió con [...] un tío, tío Pancho Juárez, que quedó después de tío Chember Juárez, estaba sirviendo de albacea y sirvió de prioste mayor, le faltaba ese, de prioste mayor de Rosario. Y yo anduve sirviendo a él porque él no puede hacer dos cosas. Entonces estaba de albacea él y yo

²⁶³ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²⁶⁴ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías... Óp. Cit.*, pp. 18-19.

²⁶⁵ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

²⁶⁶ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

como su cargo que estaba sirviendo, de prioste mayor. Entonces, sea como sea, indirectamente sí, yo serví cargo, pero apoyando a otra persona [...]. Entonces sí hay gentes que han servido así, sin tener los cargos completos, pero ya lo acompletan estando en su servicio. Eso sí es cierto.²⁶⁷

Óscar de la Cruz señaló que para ser maestro no es obligación tener todos los cargos, que “sí se debe, pero no necesariamente. ¿Por qué? Porque el maestro te va amoldando en el mismo grupo”.²⁶⁸ Es decir, el conocimiento principal para ser maestro se obtiene en el grupo y la actividad específica a desempeñar. La excepción ha sido el maestro sastre lavandero ya que “es dentro del mismo grupo de priostes que te desenvuelves”.²⁶⁹ Y por último considera que antes sí existía la posibilidad de ocupar todos los cargos porque la vida de campesino y la duración de los cargos lo facilitaban:

[...] fíjate que antes era más fácil porque, como dabas vaca, tú mismo... el campesino criaba su vaca, criaba su cochí, su maíz, todo. Entonces no gastaba tanto porque él lo tenía. Y antes los cargos eran de un año. Podías empezar a servir como madre de espera un año, descansabas un año y agarras mayordomo un año, descansas un año y agarras prioste de San Marcos un año, descansas un año y agarras San Pascualito y así puedes agarrar los niñitos. Es cargo de un año, pues.²⁷⁰

Los representantes y los cargos simultáneos.

Hoy en día es común ver en las festividades la presencia de los representantes. Estos personajes, como su nombre lo indica, acuden en representación de un carguero. Las razones se pueden deber a limitaciones laborales (es decir, que por sus trabajos no puedan acudir a los compromisos) o físicas (sea por la avanzada edad o por problemas de salud). El representante solo acude y participa en las actividades a realizar en la fiesta, mientras que los gastos los cubre el carguero. Pero en las entrevistas se ha externado que el prioste o mayordomo debe asistir a las festividades y no otra persona en su lugar:

Mucha gente recibe un cargo, pero no tiene tiempo para ir a la fiesta, que porque está trabajando, que porque tiene estudios, no sé, pero busca un representante. Para los viejos antes no lo aceptaban porque “estás floreado tú, el que va a servir eres tú y si no tienes

²⁶⁷ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

²⁶⁸ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

²⁶⁹ *Ídem.*

²⁷⁰ *Ídem.*

tiempo tú, pues entonces no es tuyo el cargo”. Porque en realidad no es una autoridad, es un carguero común y corriente. Entonces como carguero tiene obligación de responder a su cargo. [...] no vas a buscar otra persona para que te releve. Se supone que estás pidiendo un cargo. Es para servir.²⁷¹

Por ello se podía escuchar comentarios como “si no vas a andar vos, entonces lo floremos a él” (al representante).²⁷² Por lo comentado aquí, parece ser que la idea del compromiso adquirido era algo serio como para no ser delegado a otras personas.

Sobre el número de cargos a tener, lo común es que sea una persona por cargo. Se puede decir que en parte es una norma, aunque también la solvencia económica, el esfuerzo y la disponibilidad de tiempo son factores que impedirían principalmente que se tenga más de uno. Aun así, es algo que se puede dar en contadas ocasiones y por motivos especiales, como lo puede ser que un carguero deje el cargo por un repentino problema de salud, por su fallecimiento o por un asunto personal (esto último si no se justifica, es reprobado entre los demás cargueros y allegados). Es aquí cuando un carguero puede ocupar otro más. Aunque el maestro Lucio apuntaba que también se puede dar esto si se “tiene gusto y buena voluntad, que quiere tener cargo”,²⁷³ se intuye que puede ser en caso de que uno termine su ciclo y no se haya encontrado al siguiente. Para el maestro Francisco esto es una práctica que no debería realizarse salvo excepciones especiales que comentó con anterioridad:

Últimamente he visto que hay gente que tiene hasta dos cargos, pero no debería ser así. Normalmente es un cargo el que van a servir. Es más, el ayudante entra cuando en este caso, como lo que estaba yo explicando, que está de albacea y recibió un cargo. Pero no recibió el cargo porque le hayan obligado, sino por cumplir con el requisito para ser albacea. Entonces está de albacea, pero tiene que buscar una persona para que le ayude a representarlo.²⁷⁴

Si este “deber ser” fuese remanente de lo que antes era la norma, una explicación viable es que anteriormente hubo mayor disponibilidad de candidatos para los cargos o el desgaste económico

²⁷¹ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

²⁷² *Ídem*.

²⁷³ Entrevista a José Lucio Solís Ovilla. Fecha realizada: 20 de abril de 2021.

²⁷⁴ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

fuese menor (así como lo expuesto por Óscar de la Cruz sobre la duración de los cargos y la autosuficiencia de los alimentos).

Funciones y formas de proceder de los cargueros en el pasado.

Para finalizar esta parte del capítulo se mencionarán algunos datos brindados por los entrevistados con respecto a ciertas prácticas y actitudes que veían con anterioridad. Por lo narrado, las autoridades y las formas de los comportamientos de los cargueros eran más estrictos que ahora. Lo de los cargos obligados ya mencionados es un ejemplo de ello. Algo que se denunció es que los priostes y mayordomos tienen menos participación activa y por lo mismo ya no se adquiere pleno conocimiento de las festividades:

Las priostas, los priostes, desde que llegan en la mañana van a ayudar al anfitrión, al que está celebrando el santo ese día. Pero llegan solo a sentarse y ya. ¿De dónde están aprendiendo? De nada se fijaron. Cómo se hace esto, cómo se hace el otro, no saben porque no están llegando a servir. Están representando un cargo que piensan que es poder, no servicio [...]. La fiesta no lo hace una persona, la hacemos todos. Y como tal tenemos que llegar a ayudar para esa fiesta. Ese es el servicio de cada prioste, de cada mayordomo: tiene que ir a ayudar.²⁷⁵

El maestro Cecilio hizo algunos comentarios que dejan ver una actitud más estricta de las anteriores autoridades y su actual relajamiento, así como un cambio en las formas de comportamiento permitidos dentro de las festividades:

[...] solamente los albaceas podían rezar la oración del rezo [el *windacoy*]. Ahorita ya hasta los mayordomos, todos llevan los rezos. Y antes no. Por eso no cualquiera lo sabía la oración. Ya ahorita ya hasta un socio ya lo sabe cómo es el rezo. A veces está rezando el albacea y aquellos están contestando también. Y antes era un respeto. Hasta para estornudar lo regañaban, cuantimás que esté uno riendo o platicando. Ahorita no: están rezando y están platique y platique. Ya no hay respeto. Y ahorita manda uno, manda el otro, manda el otro y ya. Ahorita están uno en una reunión haciendo relajo, riendo, y antes no [...] En la fiesta debe de haber respeto al albacea, a los mayordomos [...]. Y antes los ramilleteros hacían sus ramilletes, lo embrocaban, no dejaban que lo miraran [...]. Lo ibas a levantar, “¿quién te está diciendo que lo levantes?”. Te pegaban la mano.²⁷⁶

²⁷⁵ *Ídem.*

²⁷⁶ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

Por lo dicho en la anterior cita, se puede pensar que sucedieron dos cosas: que los roles de los cargueros pudieron cambiar en cuanto a la permisión de actitudes, comportamientos o facultades, o que ha habido un juego de poder en el que se busca beneficios, como la posibilidad de ordenar o dirigir los pasos rituales, festivos o incluso a otros cargueros, si es que se dio el caso.

Con base en la labor de comparación de los datos obtenidos en los trabajos académicos y las entrevistas, se observó que por lo general los cambios detectados ocurrieron en seis diversas formas principales. Se comenzó con las referentes a las festividades de los santos y vírgenes, las danzas y rituales, que generalmente obedecen a su antigua existencia y, por ende, su actual desaparición en la mayordomía zoque de Tuxtla. Las excepciones fueron el culto a las pertenencias de los santos perdidos durante la quema de santos de 1934, lo cual significó una modificación que posibilitó las celebraciones festivas a la virgen del Rosario y Santísimo Sacramento. Los cambios relacionados con los espacios tienen la característica de que varias fueron por el repliegue de las festividades, al pasar de celebrarlas en las iglesias a las casas particulares, así como una modificación del patrón de ubicación de las casas de los cargueros que lo realizan. En cuanto a las fechas y tiempos, se pudo observar que se modificó en cuanto a la fijación y reordenamiento de algunos días en las que se realizaban las festividades, en su duración y los horarios de inicio y conclusión. Los modos o costumbres obedecieron a elementos muy específicos de las fiestas y rituales que surgieron principalmente durante las entrevistas y que se recordaron como datos interesantes. Para el apartado de los rescates e innovaciones, el carácter de los cambios fue de añadidura, de suma y no de pérdida, y que fue presidido de una labor organizada o de discusión en conjunto. Y por último no se podía olvidar los cambios sucedidos en los cargos dada la estrecha relación que han guardado con las festividades realizadas, especialmente los que sirven directamente a los santos, porque su desaparición implicaba la misma suerte con su fiesta.

No obstante, a pesar de este ordenamiento, sería imprudente asegurar que todos estos han sido los cambios acaecidos y que todos hayan obedecido a las formas ya enlistadas. Como toda investigación histórica, este trabajo tiene como límite el que le dictamina sus fuentes. De parte de las escritas, porque los investigadores tuvieron un rango de tiempo para la investigación de trabajo de campo y hacerse del conocimiento de la mayordomía. Y de las orales, porque con

el paso del tiempo muchas vivencias se olvidan o porque en algún punto lo recordado puede ser reinterpretado. Una última interrogante que surge tras todo lo expuesto es acerca de las razones y motivos que impulsaron todos estos cambios. En algunas discusiones surgieron pistas que podrían responder a ello, incluso como propuestas de los mismos entrevistados, pero este ejercicio de análisis se realizará el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV. DISCUSIÓN EN TORNO A LAS PRINCIPALES RAZONES DE LOS CAMBIOS HISTÓRICOS DE LAS FESTIVIDADES DE LA MAYORDOMÍA ZOQUE DE TUXTLA

Se ha tenido la oportunidad de revisar y comparar los distintos cambios que se ha podido observar gracias a tres medios o fuentes: lo presenciado actualmente en la mayordomía, las publicaciones previas fruto de las investigaciones históricas y antropológicas, y lo recordado por los miembros y allegados a la mayordomía. La variedad de sucesos y testimonios dieron pauta para que se organizara lo analizado de acuerdo a los diversos aspectos en los que sucedieron los cambios; aspectos que también son los elementos que confluyen para que las festividades puedan celebrarse como tal: santos y vírgenes, danzas, rituales, espacios o lugares, tiempos y la labor de los cargueros. Pero este trabajo quedaría incompleto si no se realiza un ejercicio de discusión sobre las razones, causas, elementos o circunstancias que incidieron o detonaron los cambios históricos de las festividades y, por ende, los cargos, que van muy de la mano.

El siguiente capítulo tiene como objetivo hacer un análisis de interpretación de los cambios desde su condición misma de proceso, como lo es propio de la cultura en cuanto producto de lo recreado y reformulado constantemente a través del tiempo y no como algo consumado o ya dado. También se discutirá hasta qué punto los cambios fueron obra principal de los cargueros y autoridades de la mayordomía, así como allegados, y en qué grado influyeron en ello agentes, sucesos y circunstancias externas. El capítulo está dividido en cuatro partes, las cuales corresponden a los que fueron considerados como los factores principales que intervinieron en dicho proceso (por lo mismo son además propuestas de explicación), como lo son las reinterpretaciones festivas mediante el proceso de apropiación y las formas particulares de interacción y relación social entabladas por los cargueros durante las actividades festivas, la influencia ejercida por los cambios socioeconómicos, de estilos de vida y del proceso de urbanización, los cambios abruptos consecuencia de los conflictos en los que la mayordomía se vio envuelta y la aparición de nuevos elementos festivos producto de las labores de “rescate” e innovación.

4.1 La modificación de las festividades religiosas producto de la reinterpretación cultural y la interacción social

Cambios en el conocimiento festivo y sus normas a través de la apropiación y reinterpretación.

Uno de los sucesos considerados como causantes del cambio festivo es el proceso de apropiación y reinterpretación por el que su conocimiento tuvo que pasar. Examinar este punto puede brindar una explicación al porqué en un punto dichas festividades comenzaron a ser realizadas de manera diferente en comparación a tiempos anteriores. La crianza familiar puede ser una de las primeras formas de relación social por las que se efectuó la enseñanza y aprendizaje del conocimiento ritual y festivo. Por lo general, los padres o abuelos tuvieron la intención de acercar a sus hijos o nietos a los entornos festivos. Casi todos los entrevistados tuvieron familiares que ocuparon cargos en la mayordomía y eran ellos mismos quienes los llevaban al festejo de un santo o alguna procesión (como las bajadas de las vírgenes de Copoya). Así también se supo de lazos de parentesco ritual como padrinos o compadres y por quienes se pudo facilitar el acercamiento a las festividades, como el caso de Óscar de la Cruz, quien en su niñez tuvo ese acercamiento cuando su padrino, don Paulino Jonapá, fue albacea general.

No obstante, también sucedieron casos donde los padres trataron de no transmitir ese conocimiento cultural a sus hijos o de impedirles su acercamiento y participación a estas festividades. Tal fue el caso de doña Carmen Chacón que acompañaba a la primera oportunidad a su padre, don Ramón Chacón, para tocar tambor. Ella recuerda que “desde que estaba yo como de catorce años empecé con su música a acompañarlo cuando podía yo. Porque él no le gustaba que yo anduviera ahí, porque son puros hombres los músicos, y yo era la única mujer que había ahí”.²⁷⁷ En la actualidad es más común ver mujeres participando al tocar tambor y, por lo visto, los maestros carriceros no tienen inconveniente alguno con esto. Esta actual tendencia pudo deberse a una paulatina ruptura de la norma festiva que habría dictado que las mujeres no debían ser partícipes de ciertas actividades que antes era exclusivo de los hombres.²⁷⁸ Dicha integración a partir de la ruptura de esta norma pudo lograrse mediante un proceso de selección social. Con “selección social” se define a las mayores probabilidades que adquieren ciertos tipos de conducta

²⁷⁷ Entrevista a María del Carmen Chacón Ramírez. Fecha de entrevista: 16 de noviembre de 2015.

²⁷⁸ En una plática con un miembro de la mayordomía se comentaba sobre un ritual realizado en la cueva del ramillete cada último domingo de abril. Ahí se mencionaba que antes no se miraba bien que las mujeres acudieran a ese ritual, cosa que en épocas recientes no representa mayor inconveniente.

y de cualidades personales para que puedan acceder a una determinada relación social.²⁷⁹ Para que ello sucediera, el orden legítimo que ha orientado las relaciones sociales de la mayordomía tuvo que modificarse para que las mujeres, como en el suceso antes mencionado, pasaran de ser mal vistas en actividades exclusivas de los hombres, a ser personas que puedan acceder a las relaciones sociales de los músicos durante las festividades. De hecho, la actitud del padre de doña Carmen Chacón puede ser un reflejo de este tránsito de modificación, pues si bien el señor no estaba plenamente de acuerdo, tampoco impedía su asistencia, tal vez por ser su hija.

La lengua zoque fue otro de los elementos que se sabe que los padres de los cargueros no les quisieron transmitir. Es cierto que no es un elemento festivo en sí, pero no cabe duda que estuvo presente en dichas celebraciones y que actualmente quedan remanentes de ellos en algunas palabras que se han mencionado a lo largo de la obra. El maestro Francisco Velázquez mencionó que no aprendió a hablar el zoque porque su padre no le enseñó, “porque decía mi papá ‘usted no va a ser indio’”.²⁸⁰ Lo anterior pudo ser parte del proceso del abandono de una lengua, en este caso, del zoque de la variante del centro. Y las razones de su desaparición se asemejan a lo sucedido en los municipios zoques de la Vertiente del Mezcalapa (Tecpatán, Copainalá, Coapilla, Chicoasén, Osumacinta y Quechula) durante las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX. Los resultados de esta investigación realizada por María del Rocío Ortiz Herrera arrojaron que, si bien existió una adopción del español por un valor comunicacional y simbólico (el primero por ser útil como lenguaje comercial y el segundo por ser considerado un factor de prestigio y movilidad social),²⁸¹ la razón crucial para el abandono del zoque se debió al valor negativo que le fue designado por su estigmatización. Es decir, mientras al español se percibía como factor de avance social, el zoque comenzó a ser considerado con una escasa importancia económica y social, que con su uso no podrían aspirar a las ventajas económicas que ya mantenían con el español.²⁸² La desaprobación también vino del exterior pues en algunos

²⁷⁹ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, p. 31.

²⁸⁰ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

²⁸¹ Las razones por las que valorizaron de tal manera el español fueron principalmente dos. El primero, el desarrollo socioeconómico que vivieron algunos pobladores zoques con la comercialización de productos como el cacao, el café y la caña de azúcar dentro y fuera de la región, y que fue posibilitado mediante la obtención de tierras de cultivo tras la fragmentación de los ejidos en terrenos de propiedad privada y el reparto agrario. El segundo, que más bien fue un refuerzo del proceso de castellanización iniciado años atrás, fue el papel desempeñado por la educación asimilacionista y castellanizante.

²⁸² María del Rocío Ortiz Herrera, *Lengua e historia entre los zoques de Chiapas. Castellanización, desplazamiento y permanencia de la lengua zoque en la Vertiente del Mezcalapa y el Corazón Zoque de Chiapas (1870-1940)*, p. 307.

testimonios se evidenció que el hablarlo en público era motivo para recibir la burla de los demás, incluso dentro del seno familiar, como de los hijos hacia los padres.²⁸³ Ahora bien, el testimonio del maestro Francisco evidencia que la lengua zoque lo vinculaban estrechamente con la imagen denigrada del “indio”. El hablar la lengua zoque pareció ser un impedimento para su movilidad social, o específicamente, para acceder a ciertas esferas laborales ya que, como agregó el maestro ya citado, “si aprendías idioma y te vestías como indio, no te daban trabajo”.²⁸⁴ Entonces, a raíz de la presión ejercida por los otros y en un momento donde los hablantes del zoque en Tuxtla Gutiérrez conformaban un grupo minoritario (para 1950, el porcentaje de este grupo era del 1.68 y en 1970, del 1.22),²⁸⁵ pudo resultar en que este grupo desarrollara una identidad social negativa y el abandono (y en este caso, la negación de su enseñanza) del zoque por el uso y transmisión del español fuese el intento de cambiar su posición inferior y obtener un mayor prestigio social.²⁸⁶

Así como la negación de la enseñanza de la lengua zoque, ¿pudo suceder lo mismo en algún punto con las festividades religiosas de la mayordomía? Entre los actuales cargueros y allegados a la mayordomía parece ser que no, ya que a pesar de que no les enseñaron la lengua, sí los acercaron a las actividades rituales y festivas. En dado caso de haber ocurrido lo contrario, no se cuenta con testimonio de ello. Por lo observado en la actualidad, se puede intuir que las festividades, rituales y en parte las danzas (con excepción de algunas de estas y de las procesiones celebradas en espacios públicos) se han realizado en lugares con un grado de privacidad. Esto brindaría la ventaja de que uno como individuo o como grupo no sea víctima de discriminación por celebrar dichas festividades si es que en un momento fueron calificadas como “indígenas”. Lo que parece más verosímil es que los descendientes de algunos cargueros no quisieran ser partícipes de las actividades festivas de la mayordomía. En ocasiones se explica esta inasistencia por cuestiones de trabajo, de la falta de tiempo para acudir o simplemente porque no es de su agrado.

Durante las entrevistas, los albaceas y maestros dieron su propia explicación de por qué algunas prácticas festivas dejaron de hacerse o su conocimiento se fue “perdiendo”. Recuérdese las palabras de los maestros Cecilio Hernández y Francisco Velázquez que, para el baile de las

²⁸³ *Ibid.*, pp. 295-296, 308. Entrevistas realizadas a Fidel Domínguez Domínguez y a Mauricio Santos Sánchez, ambos en agosto de 2004.

²⁸⁴ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

²⁸⁵ María del Rocío Ortiz Herrera, *Lengua e historia entre los zoques... Óp. Cit.*, p. 14.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 24. Citado de Óscar Uribe Villegas, “Sobre lo social en el lenguaje y lo lingüístico en la sociedad”, en *La sociología actual: algunos de sus problemas, planteamientos y soluciones*, pp. 58-61.

priostas antes de la robadera o la paulatina disminución de las comideras, comentaron que sucedió porque las priostas dejaron de presenciar estas actividades (la danza y la preparación de los alimentos). Así también el segundo maestro atribuyó de manera similar lo sucedido con los priostes y mayordomos que, por no tener una participación más activa en apoyo al carguero anfitrión, dejan de adquirir el conocimiento ritual y festivo. En estos argumentos, la falta de observación e involucramiento ha propiciado que ciertas actividades dejen de realizarse porque su conocimiento no es adquirido. Al final lo anterior tiene sentido porque no se puede realizar una actividad en específico de la que se desconoce su procedimiento, pero se propone que además las actividades rituales y festivas han venido modificándose desde el momento en que su conocimiento es apropiado. En este proceso de apropiación, dado su carácter comunicacional, lo adquirido es influenciado por factores de selección e inferencia que provocan su interpretación. De tal razón que, lo que en un principio era ajeno para uno, sea haga propio con las adaptaciones o transformaciones del conocimiento cultural que conlleva como consecuencia de ello. En este proceso habrían estado involucrados todos los acercados a las festividades de la mayordomía y que, sea observando, interactuando con los demás cargueros o participando en el servicio de un cargo, han ido adquiriendo conocimiento constantemente. Es decir: todo lo desconocido representa un elemento ajeno al sujeto. Por consiguiente, adquirir el conocimiento ritual y festivo, de sus significados y formas de realizarlo supone apropiarse de ello a la manera de cada uno, con el grado de reinterpretación que implica. Es por ello que no debe extrañar que con el paso del tiempo estas actividades comenzaran a efectuarse de manera distinta.

Estas modificaciones festivas o la desaparición de algunas de ellas fueron comentadas en las entrevistas a manera de denuncia o desacuerdo. Este sentir se puede entender desde el punto de vista de algunos cargueros que consideran que hay un “deber ser” en las formas de realizar las actividades festivas, es decir, una serie de pasos preestablecidos a seguir. Las actividades de la mayordomía en cuanto producto de las relaciones sociales han estado guiadas por la representación de un orden legítimo. Para que dicho orden tenga “validez” (es decir, que tenga probabilidades de que suceda de hecho), esta debe sustentarse tanto en una idea de que su trasgresión acarreará prejuicios, como además que debe cumplirse por un sentimiento del deber.²⁸⁷ Ahora bien, por más que un orden legítimo trate de perpetuarse, se pueden dar casos en los que su sentido se vea trasgredido o eludido. Cuando ambos se convierten en regla, la

²⁸⁷ Max Weber, *Economía y sociedad... Óp. Cit.*, p. 25.

validez del orden se vuelve limitada o deja de subsistir.²⁸⁸ Con base en lo anterior, se considera que afirmaciones sobre las realizaciones festivas en cuanto a lo que “deberían ser”, de lo que “no es” o “no debería ser así” son reflejos de un orden legítimo cuya validez se ha limitado o va en camino a desaparecer. Ejemplos de ello se detectó en algunas denuncias ya citadas anteriormente sobre acciones incorrectas realizadas por sacerdotes y mayordomos, como el hecho de que no deben asumir más de un cargo, que no se justifica en ocasiones que acudan a la ayuda de los representantes, que deberían asumir los cargos en un orden ascendente o que lo ideal es que asuman todos los concernientes al servicio de los santos si se aspira a ser albacea. Como se observó anteriormente, todas ellas ya no se cumplen a plenitud.

Llama la atención que en las observaciones formuladas por los entrevistados sobre el inconveniente de las modificaciones de las normas (la pérdida de validez de un orden legítimo) se emplee discursos cuyos argumentos procedan de normas o códigos morales que no sean propios de los que orientan el actuar de los miembros de la mayordomía. Con respecto a la posibilidad de que los solteros puedan acceder a un cargo, se comentó lo siguiente:

La mayor parte he visto últimamente [que] hay cargueros que no tiene esposa. ¿Y on'tá? [...] te digo yo veo ahora que hay muchos hombres solteros ahí. [...] si estamos hablando que el origen de la priostería y mayordomía fue la evangelización, es precisamente para mantener unida a la familia. Porque el carguero, cuando le hablan [...] le dicen que quieren hablar con su familia. Si te dan la ligera esperanza de que vas a recibir, “en tal fecha visitamos a tu casa. Llama a tu mujer, a tus hijos”. O sea, es un cargo familiar porque de cierta manera está involucrada toda la familia. Es precisamente para mantener la unidad de la familia, no para desintegrar la familia. Entonces tienes que estar de acuerdo. ¿Estás de acuerdo tú?, debe de estar de acuerdo tu esposa.²⁸⁹

Nociones como la procuración de la unidad de la familia y la desaprobación de su desintegración pueden proceder de la moral católica donde se concibe al matrimonio como el sacramento por el cual, a partir de la unión de una pareja heterosexual, se busca procrear una familia y la posterior crianza de los hijos. Si en algún punto la Iglesia católica intervino anteriormente para que los miembros de la mayordomía actuaran de tal manera, no se tiene certeza de qué momento fue ya que las relaciones entre ambas instituciones han sido pocas o nulas desde muchos años atrás.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 26.

²⁸⁹ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

Modificaciones en los roles y *status* de los cargueros a partir de sus formas de interacción social durante las festividades religiosas.

A partir de los testimonios recopilados en las entrevistas, se pudo vislumbrar que han sucedido modificaciones en los roles y *status* (como la figura de autoridad) que han desempeñado los cargueros de la mayordomía zoque de Tuxtla. El maestro Cecilio comentó que antes no cualquiera podía y tenía permitido rezar el *windacoy*, sino solo el albacea. Las razones expuestas por el maestro eran que solo entre albaceas se compartían el conocimiento del rezo y que solo este carguero tenía la facultad de rezarlo. Otros comentarios a manera de denuncia reflejan que algunas formas de comportamiento o funciones realizadas actualmente por los cargueros eran impensables que se hicieran años atrás. Así el maestro mencionó que suceden casos donde se platica durante el rezo, donde estos están “haciendo relajo” en momentos donde no deberían o que quieren asumir roles de mando que no les corresponde. Acerca de este último comportamiento, el maestro Francisco Velázquez brinda su explicación por la que los cargueros no deben adjudicarse esas facultades:

Están representando un cargo que piensan que es poder, no servicio. Y la mayor parte, veo ahorita, que están ansiosos de tener cargo para tener poder, no pa' tener conocimiento [...]. La fiesta no lo hace una persona, la hacemos todos. Y como tal tenemos que llegar a ayudar para esa fiesta. Ese es el servicio de cada prioste, de cada mayordomo: tiene que ir a ayudar.²⁹⁰

El hecho de que los cargueros presenten en un punto actitudes y actúen de una forma que con anterioridad no era la norma se debe a las constantes relaciones de lugar que entablan estos como interactuantes. La relación de lugar, a rasgos generales, es la posición que cada uno desea ocupar dentro de las interacciones y las que designan a otros. Estos pueden ser determinados por factores externos como el *status* o rol de cada uno o la identidad social, así como internos, como el lugar subjetivo asumido.²⁹¹ Las posiciones asumidas por los cargueros (expresado actualmente en las festividades y de acuerdo a lo reflejado en los testimonios) parece que han sido de complementariedad, pero en parte también de tipo jerárquica, al haber una posición de superior e inferior (sobre todo en la diferencia entre priostes y mayordomos, y los cargos de autoridad) así por una cierta relación de poder. Cabe apuntar que, si ha existido una aparente estabilidad,

²⁹⁰ *Ídem.*

²⁹¹ Edmond Marc y Dominique Picard, *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación*, p.43.

ello no es más que resultado de “un juego de fuerzas, de acciones y reacciones, de tensiones y ajustes”.²⁹² Entonces, si la mayordomía en cuanto a una forma de organización²⁹³ ha establecido los *status* y roles por las que los cargueros deben relacionarse, también es cierto que en dichos roles se albergan tendencias a una expresión singular, concerniente a la personalidad de cada uno. Esto es similar a dos aspectos de lo que se definió como “personaje” quien, a pesar de que se comporta de acuerdo a un rol estereotipado (el deber ser), también actúa por su ideal personal (el querer ser).²⁹⁴ De tal razón se puede afirmar lo siguiente: el albacea dejó de tener la exclusividad de recitar el *windacoy*, pero tanto esto como las otras formas de conducta citadas anteriormente se lograron obtener por medio de la constante aspiración de los cargueros de actuar de una manera que ha obedecido a ese “querer ser”, a la espontaneidad propia de su personalidad. Si uno como prioste o mayordomo no podía ser partícipe de este rezo o conversar o reírse en determinados momentos rituales por ser considerado una falta de respeto, el hecho de que ahora lo pueda hacer es consecuencia de la búsqueda por comportarse sin el inconveniente de ser reprobado ni sancionado de acuerdo a la norma preestablecida.

En cuanto a las observaciones de algunos entrevistados sobre las acciones de algunos cargueros de “quieren mandar” (que es probable que ha sido una constante a lo largo de la historia de los miembros de la mayordomía), se puede decir que dichas acciones son parte de una lucha pacífica de competencia. Se ha dicho que una relación social es de lucha cuando esta se orienta a imponer la propia voluntad aun en contra de la resistencia de las otras partes y son pacíficas cuando en ellas no se emplea violencia física efectiva.²⁹⁵ Son de competencia porque en estas relaciones se aspira a obtener formalmente un “poder de disposición propio” sobre ciertas probabilidades que también son pretendidas y deseadas por otros.²⁹⁶ Puede intuirse que estas probabilidades (cabe agregar, de acciones sociales) anheladas han sido las de disponer y ordenar en la manera de realizar las festividades y rituales, así como de dirigir sobre los demás cargueros. El poder de disposición sobre los elementos festivos y los cargueros ha la facultad propia de la autoridad de los albaceas y maestros, pero en algún punto dicha disposición ha sido objeto de

²⁹² *Ibid.*, pp. 44-45.

²⁹³ Se define como “una forma estructurada y estable de institución” así como el marco dentro del cual se llevan a cabo gran parte de las interacciones sociales mismas, y por la cual estructura las posiciones que tomarán las personas en relación con las demás. *Ibid.*, pp. 91-92 y 95.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 97. Citado de J. Maisounneuve, *Introduction á la psychosociologie*, p. 77.

²⁹⁵ Max Weber, *Economía y sociedad... Óp. Cit.*, p. 25.

²⁹⁶ *Ídem.*

competencia por los demás cargueros cuando se ha dicho que “quieren mandar” o “quieren poder”. La existencia de un orden legítimo que oriente las relaciones sociales de la mayordomía o su norma propia de su contexto institucional no habrían sido impedimento para que los cargueros actúen de esta manera.

En el anterior capítulo se presentaron testimonios en los que se aludió a que las disposiciones de las autoridades de la mayordomía se hacían valer por medio de una amenaza latente de recibir una sanción en caso de su incumplimiento. El caso más llamativo fue el de los cargos designados por obligación, donde el albacea y las autoridades del cabildo escogían a los nuevos cargueros, mientras que estos se veían en la necesidad de aceptar so pena de sufrir una sanción física, como el azote público. Otras formas de sanciones referidas en los testimonios orales fueron el ser regañados por platicar o ponerse a reír en un momento ritual o festivo que era prohibido, así como cuando le golpeaban la mano a aquella persona que volteara los ramilletes. El maestro Francisco Velázquez hizo mención de una sanción en público aplicado a las priostas que llegaban tarde a su compromiso:

[...] no sé si viste que entre las mujeres se pasan el chocolate a probar. Le dan su chocolate y luego lo pasan con todas. Me decían “no, es que se pasa el chocolate como es costumbre”. “¿Por qué dices que es costumbre?”. “Pues es el ritual”. “Ningún ritual, cabrón. Ese es un castigo cuando la priosta llega tarde”. Anteriormente las albaceas, donde están las mujeres, a media sala lo está esperando a la carguera. Y si a las 9:00 llegó... 8:00 de la mañana, “qué bárbaro, cabrona. ¿Qué no sabés que tenés cargo? Mirá qué hora son. ¿Vas a ayudar? Te lo advertimos”. ¡Jol!, una gran puteada le arrimaban. “Traigan su chocolate y lo pasás, cabrona, que te lo baboseen todas para que te dé vergüenza que viniste tarde”. Es un castigo.²⁹⁷

Dado que prácticamente estas sanciones ya no se aplican, queda claro que hubo una modificación en las formas de acción que han emprendido las autoridades de la mayordomía para asegurar el “correcto” desempeño de los demás cargueros. El actuar de estas autoridades se asemeja a lo que se ha denominado como *asociación*. Esta consiste en una forma de relación social de carácter regulada al exterior (es decir, que no cualquier sujeto puede ser partícipe de ella) en la que el orden legítimo por la que se orienta está garantizado por la acción de personas específicas que tratan de cumplir este propósito, como lo son un dirigente y su posterior cuadro

²⁹⁷ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

administrativo.²⁹⁸ Las acciones dirigidas y planeadas por las autoridades de la mayordomía (en cuanto cuadro administrativo) en favor de sus relaciones sociales de asociación entran en lo que se definió como “acción de la asociación”.²⁹⁹ Ahora bien, de haberse efectuado las sanciones físicas por negarse a asumir un cargo por obligación, estas formas de actuar habrían sido propias de las *asociaciones políticas* (en cuanto a su carácter de “asociación de dominación”)³⁰⁰ porque, dentro de un ámbito geográfico determinado, la existencia y validez de sus ordenaciones se garantiza continuamente por la amenaza y la aplicación de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo.³⁰¹ Las autoridades de la mayordomía en conjunto con los miembros del cabildo (sobre todo estos) habrían actuado como asociaciones políticas en la medida que garantizaran sus disposiciones dentro de un territorio definido (como lo es el municipio de Tuxtla Gutiérrez), si es que como autoridades civiles tenían dentro de dicho territorio la jurisdicción de impartir sanciones. Como puede observarse, las acciones de tipo asociación propias de la mayordomía se han modificado en cuanto a su orden y el actuar de su cuadro administrativo en la medida que ya no se aplican sanciones físicas, mientras que otras pasaron de la reprobación a la permisión. Las trasgresiones al orden convertidas en reglas han hecho que las anteriores órdenes hayan desaparecido y que ahora solo se evoquen a manera de recuerdos. Al final no puede decirse que haya dejado de ser en parte una asociación de dominación dado que el cuadro administrativo compuesto por los albaceas y maestros sigue vigente.

El hecho de que un prioste o mayordomo acate las disposiciones de sus autoridades es signo de obediencia o disciplina, pero en ocasiones lo contrario puede llegar al grado de ir en contra de estas figuras de autoridad. De la siguiente anécdota proporcionada por doña Carmen Chacón, si bien sucedió dentro de la priostería del Cerrito, puede ilustrar hasta qué grado se puede cuestionar a una autoridad de una organización religiosa similar a la mayordomía zoque de Tuxtla:

Hay un determinado tiempo que la gente ya no obedece, ya no deja que uno lo oriente como es. Le gusta cambiar las cosas y entonces empezaron a haber problemitas aquí con

²⁹⁸ Max Weber, *Economía y sociedad... Óp. Cit.*, p. 39.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 40.

³⁰⁰ Una asociación es de dominación cuando “sus miembros están sometidos a relaciones de dominación en virtud del orden vigente”. De hecho, toda asociación es en cierta medida una de dominación por la existencia de su cuadro administrativo. *Ibid.*, p. 43. Ahora bien, por “dominación” Weber entiende como la probabilidad de que a un mandato de determinado contenido se le encuentre obediencia entre personas dadas. *Ídem.*

³⁰¹ *Ídem.*

personas nuevas que llegaron [...]. Las personas que son nuevas, no están acostumbradas a la fiesta, no están acostumbradas a obedecer [...]. El albacea de ahí ya está grande, ya está cansado. Ya claro dice él pues que ya no quisiera seguir porque no lo obedecen. Es lo mismo que pasó conmigo [cuando tuvo cargo de albacea]: perdieron el respeto y ya no obedecen. Y ahí igual le hacen a él [...]. Yo lo he visto cuando a veces que él comenta algo y le contestan más duro y se ríen, como si se burlaran de él.³⁰²

El grado de disidencia manifestado en las acciones antes descritas es algo difícil de aceptar para algunos allegados a la mayordomía y a la priostería del Cerrito porque el albacea es concebido como una autoridad que no debe ser cuestionada, al que “se debe respetar y obedecer”,³⁰³ y que también debe “ponerse en su lugar”, hacer valer el respeto a la autoridad que se le confiere, pues “el respeto vale mucho”.³⁰⁴ Para doña Carmen, el que sus miembros sean muy nuevos para desconocer las normas de la organización fue la raíz del alto nivel de desobediencia. Tiene sentido que la ignorancia sobre las normas festivas y de conducta de los cargueros impida que se acaten los lineamientos, pero tampoco su conocimiento condiciona que se actúe de tal modo. Estas acciones pueden encasillarse en lo que se ha definido como “desviación”, pues esta consiste en una afirmación de opiniones, valores, actitudes y comportamientos manifiestos en ruptura con las normas dominantes.³⁰⁵ En el caso antes citado, estas afirmaciones se expresaron principalmente en la decisión de no obedecer las órdenes del albacea y de tratarlo irrespetuosamente. No se tiene pruebas de si estas desviaciones trajeron como consecuencia cambios decisivos en las formas de sus celebraciones festivas o al nivel estructural de su organización religiosa (se sabe que la desviación es una manifestación de la influencia en cuanto proceso de innovación), pero el que se diga que a los cargueros “les gusta cambiar las cosas” indica que estos comenzaron a hacerse de ciertas facultades (como beneficios) para realizar las actividades festivas de diferente manera.

El ya descrito cambio de horario de la nacida de los niños del Belén celebrado el 24 de diciembre sucedió a raíz de otra forma de influencia. El maestro Francisco relató que, para lograr que se hiciera más temprano la nacida, “tuve que pelear no te imaginas con quién, porque los viejitos... hasta que les puse ‘miren, y si hubiera un muerto, ¿qué?’. Así es que lo meditaron entre

³⁰² Entrevista a María del Carmen Chacón Ramírez. Fecha de entrevista: 16 de noviembre de 2015.

³⁰³ *Ídem*.

³⁰⁴ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

³⁰⁵ Edmond Marc y Dominique Picard, *La interacción social... óp. Cit.*, p.180.

todos y aunque no tan de buena gana, pero tuvieron que hacer que bajara, que se naciera el niño a las 11:00”.³⁰⁶ Otra de las razones referidas por el anterior maestro y don Isaac Hernández es que algunos de los asistentes a las nacidas (el primero se refirió a los danzantes y el segundo, a los participantes en general) querían festejar la Navidad con sus familiares y por ello se cambió la hora. Lo destacado del asunto es que un grupo en específico de participantes manifestó un interés que devino en una contraposición con la norma del horario de la festividad. Se desconoce el número de personas que conformaba este grupo. No obstante, a pesar de que fuese uno pequeño, no impidió que pudiera ejercer la presión suficiente para provocar un cambio si se toma en cuenta que la influencia puede ser aplicada por las mismas minorías. Al afirmar una postura discordante al consenso de la mayoría, la existencia de una minoría genera en sí un conflicto. Por lo tanto, cuando es necesario restablecer el consenso y evitar una posterior ruptura, la mayoría se ve obligada a acercarse al grupo de la minoría para hacer concesiones.³⁰⁷

Para una resolución de las tensiones producto de las influencias antes referidas se tuvo que pasar por una fase de negociación, si se entiende esta como la relación de fuerzas en la que cada protagonista ejerce presión al contrario para atraerlo a sí mismo al cambiar de posición.³⁰⁸ La negociación que en un punto encabezó el maestro Francisco refleja a grandes rasgos que había un grupo de ancianos que en un primer momento no aceptaba la modificación del horario. No se sabe si este grupo expresaba el consenso de la mayoría, pero se intuye que tenían una investidura de autoridad, pues con ellos se tuvo que negociar. Al final cedieron a las demandas de la contraparte a pesar de no estar plenamente de acuerdo. La influencia efectuada por los danzantes fue fundamental para este proceso de cambio ya que eran ellos mismos quienes realizaban la danza. De aquí que sus demandas no pudiesen pasar desapercibidas, así como el maestro Francisco opinaba al respecto al decir que “si ya los muchachos se quieren ir, ‘pero yo te voy a acompañar a tal hora’, ¿qué haces? Modificar esto”.³⁰⁹ Ahora bien, lo sucedido con el establecimiento de la fecha de estancia en Tuxtla Gutiérrez de las vírgenes de Copoya en la bajada de octubre también se concretó a partir de un proceso de negociación. Recuérdese que hubo un desacuerdo entre las personas de Copoya y los de Tuxtla (posiblemente autoridades de la mayordomía) porque los primeros se molestaron que los segundos disponían del tiempo de

³⁰⁶ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

³⁰⁷ Edmond Marc y Dominique Picard, *La interacción social... Óp. Cit.*, p.180.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 181.

³⁰⁹ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

manejo de las vírgenes de una manera que no les pareció correcta. Aquí lo interesante es que se llegó a un mutuo acuerdo porque debió existir una necesidad compartida de aminorar el conflicto. Esta forma de resolución (sobre todo en los dos anteriores casos de la nacida del Belén) es lo que se conoce como “influencia como negociación tácita”.³¹⁰

Es muy probable que muchas modificaciones festivas sin registro de los hechos sucedieron de acuerdo a las tres formas de influencia antes referidas: por disidencia, la ejercida por una minoría o como negociaciones tácitas. Por último, cabe agregar que la razón por la que los procesos de influencia u otros periodos de tensión dentro de la mayordomía no atentaron en contra de la estabilidad de las relaciones por las que se fundamentan las festividades religiosas (y de la organización religiosa en sí) se debió posiblemente a que sus participantes entablaron relaciones estratégicas de manipulación. Estas se distinguen porque sus participantes buscan suficientes beneficios por las cuales continuar la relación, pues su finalidad es que no se agote la fuente de poder.³¹¹ Se intuye que los beneficios buscados por los cargueros de la mayordomía habrían sido hacerse de un protagonismo que vaya más allá de su rol preestablecido o de facultades para disponer tanto de la realización de las festividades como de dirigir a los demás cargueros, así como su consecuente prestigio. Al final, dichas relaciones han sido limitadas en la medida que no se busca generar una ruptura definitiva que acabe con la fuente de poder.

4.2 La influencia de las circunstancias socioeconómicas, laborales y del entorno urbano **La falta de recursos para solventar algunos de los gastos realizados en las fiestas.**

Uno de los requisitos de los cargueros (principalmente los que sirven directamente a los santos y las vírgenes) es contar con la solvencia económica para afrontar los gastos y así “salvar su compromiso”. Los gastos dependen del tipo de cargo a ocupar porque en ocasiones hay alimentos que específicamente deben servirse en una festividad a todo carguero e invitados que asistan. Entre ellos están los desayunos y las comidas, botanas, refrescos de soda, aguas frescas, pozol, cerveza, el licor para las copitas, y en ocasiones se reparte tamal, chocolate y pan. Algunos contratan grupos musicales de teclado o marimba para amenizar el ambiente. Para solventar los gastos festivos se debe ahorrar y también contar con una considerable fuente de ingresos. Por pláticas personales con algunos cargueros y allegados se sabe que algunos tienen negocios como

³¹⁰ Edmond Marc y Dominique Picard, *La interacción social... Óp. Cit.*, pp.180-181.

³¹¹ *Ibid.*, p. 103. Y es que el poder, antes de ser un atributo de los actores, es “una relación de intercambio y de negociación que les implica”. P. 102.

venta de comida, talleres mecánicos, bares o cantinas, por citar unos ejemplos. Esta situación indica que solo las personas con buenos ingresos económicos tienen oportunidad de acceder a un cargo. El inconveniente de esto es cuando no se encuentra con un candidato a cargo, lo que obliga a que un carguero deba aceptar uno extra.

Los entrevistados refirieron que la falta de dinero ha ocasionado que se rompa el protocolo de los alimentos a servir, lo que obliga a que el carguero anfitrión ofrezca lo que alcance su presupuesto. Y si todavía algunos pueden solventar todo lo necesario para la festividad, en ocasiones puede ser con muchas dificultades o a costa de su endeudamiento. Por estos problemas de solvencia se ha propuesto acudir a ciertos mecanismos de apoyo económico:

[...] cuando mi papá estuvo de autoridad, yo insistí en formar un fideicomiso para apoyar precisamente tanto a las personas que tal vez no puedan en cierto momento, que han tenido un problema, o para ayudar las personas que están dentro de la mayordomía que de repente se enferman y no tienen para curarse. Eso sería uno. Otra: no sé si ya esté sucediendo esto, que CONECULTA designe un presupuesto para algo de las fiestas [...]. Y cuando el conflicto dentro de la mayordomía se formaron asociaciones. Hay asociaciones [...]. Y que esas asociaciones se hicieran solo una, que puedan bajar un recurso legal para ciertas cosas, necesidades que tiene la mayordomía [...]. Pero como antes que se servía por gusto, pues imagínate, andar todos los días ahí. ¿Y de qué voy a comer? La fiesta quiere tiempo y lana.³¹²

Esta carencia económica también pudo orillar a que se flexibilizaran los tiempos en funciones de los cargueros. Óscar de la Cruz explicó, con base en su experiencia, cómo ha sucedido esto: “Ahorita la mayoría [de cargos] son tres años. Pero, por ejemplo, yo San Marcos le serví tres, pero mayordomo es solo un año, San Juan lo tuve dos y la virgen del Rosario dos. Hay gente que nada más un año le sirve a los cargos o tres [...]. Depende del bolsillo del prioste”.³¹³ En este sentido, la capacidad de solvencia determina el tiempo en funciones del carguero a pesar de que exista un periodo preestablecido. El número limitado de posibles aspirantes a cargo puede ser otro factor que influya en esto actualmente, aunque no se cuenta con suficientes elementos para afirmar si esto sucedió décadas atrás.

³¹² Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

³¹³ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

Los cambios de oficios y la transición de la vida campesina a la vida de ciudad.

Las festividades religiosas se han visto modificadas a partir de las condiciones que imponen los trabajos u oficios a los que se dedican los cargueros y allegados. El maestro Cecilio comentaba cómo en las danzas que él ha levantado (como la del *nas etz'é* en jueves de *Corpus*) ya no participan tantos “bailes” (danzantes) como años atrás: “Antes sacaba yo bastante baile, como treinta bailes. Ahorita ya son como quince, dieciséis. Por sus trabajos [...] otros se recibieron, ya no pueden salir a bailar, otros ya ni viven acá, se fueron a otros lados. Ya me voy quedando sin bailes también ya”.³¹⁴ Las jornadas laborales también han orillado a que se replanteen las fechas de ciertas celebraciones festivas, como sucedió para las subidas de las vírgenes de Copoya, cuando se esperaba unos días más hasta que fuese domingo (día de descanso) para contar con un mayor número de personas que ayudasen a cargar las vírgenes en la procesión. Caso similar fue lo sucedido con la celebración del carnaval:

Son tres días, que es domingo de carnaval, lunes y martes. Porque ya miércoles ya es miércoles de ceniza [...]. Pero ahorita como casi todos trabajan, ya empiezan sábado y domingo. Ya el lunes ya no bailan, ni martes porque ya se van a trabajar. Que ahorita ya todos son profesionistas, como decimos, ya no hay albañil o campesino que puede dejar su trabajo ahí pa' otro día.³¹⁵

Por lo afirmado en la parte final de la anterior cita, el no trabajar bajo las órdenes de un jefe o hacerlo con uno que otorgue permisos para faltar a laborar permitía disponer de mayor tiempo disponible para cumplir con los compromisos festivos de la mayordomía. Tiene sentido que el dedicarse a ciertos oficios limite la posible participación en las festividades ya que trabajar para un negocio, empresa o institución gubernamental sujeta al empleado a laborar de lunes a viernes o sábado ocho horas al día (donde se respete el horario legal) y durante toda la mañana, por lo común. Y muchas veces las festividades de la mayordomía se celebran entre semana. Bien se ha afirmado que las sociedades denominadas modernas se caracterizan fundamentalmente por presentar un tiempo social de fragmentación rígida, donde el de tipo laboral se convierte en el tiempo dominante, razón por la cual alrededor de ella se estructura el empleo del tiempo.³¹⁶ De aquí se explica cómo este tiempo dominante impide que algunos no puedan asistir o condicionó

³¹⁴ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

³¹⁵ *Ídem*.

³¹⁶ Edmond Marc y Dominique Picard, *La interacción social... Óp. Cit.*, p. 87.

a replantear las fechas a realizar de las procesiones y danzas ya referidas. Además, este tipo de tiempo fue una razón más de la aparición o mantenimiento de la figura del representante cuando el carguero no podía asistir por limitaciones laborales.

El oficio de campesino y su estilo de vida eran elementos que caracterizaban por lo general a los cargueros de la mayordomía en el pasado. El maestro Cecilio comentaba, como ventaja de ser campesino para el cumplimiento de los compromisos festivos, que “Si fuera mi trabajo mío, como un campesino, quiero, voy a trabajar; si no quiero, no voy a trabajar. Y antes, como le digo, cualquiera trabajaba de campesino. Toda la gente. Hasta [tenía] sus ganados, todo. Si se levantaban temprano y a mantener sus ganados y ya, a la fiesta”.³¹⁷ Óscar de la Cruz refirió en un comentario ya citado que el dedicarse a este oficio facilitaba el acceso a todos los cargos que sirven a los santos (se dijo que antes era condición para ser albacea), pues como tal podía criar sus vacas, puercos, así como sembrar maíz, y así no gastar tanto dinero. Es decir, el ser campesino permitía una capacidad de autosuficiencia alimentaria que podía ser destinada para los alimentos servidos en las festividades. Prueba de ello es que la gran mayoría de los alimentos tradicionales que se preparan en la mayordomía a grandes cantidades emplean ingredientes que se obtienen con la siembra y la cría de ganado, como el maíz y frijol, carne de puerco y de res.

Parece ser que la paulatina desaparición del oficio de campesino influyó en un cierto punto en la modificación de alguno de los rituales, como el de la siembra el 8 de diciembre. Cabe recordar la ya citada explicación que brindó el maestro Francisco Velázquez al argumentar que la casita del ritual es construida de manera incorrecta porque no permite la entrada de luz y aire, lo que impide cumplir su función de invernadero. De tal razón, concluyó que los brotes de maíz y frijol no crecen bien y que ello no permite que los cargueros puedan hacer un pronóstico acertado de la temporada venidera de cosecha. Añadió además que el mismo pronóstico ya no es acertado porque los que lo realizaban anteriormente eran los ancianos que se dedicaban a la agricultura. Se considera que la modificación de la construcción de la casita pudo suceder, de acuerdo a las razones expuestas por el maestro Francisco, en la medida que se fue desconociendo las razones para elaborarlo como un invernadero, lo que aumentó las probabilidades para que pudiera ser modificado con el paso del tiempo. En otras ocasiones, sucedió una reinterpretación del sentido de los rituales, como el que se realiza en la cueva del ramillete el último domingo de abril. Al dejar de ser la agricultura una práctica común de los allegados a la mayordomía, se

³¹⁷ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

explica ahora que el ritual es para que los campesinos de la región o el estado tengan una buena temporada de lluvias, de tal manera que no falten alimentos en los mercados, así como flores para poder ofrendar a los santos en sus fiestas.

Para concluir este apartado, se discutirá la explicación dada por Omar López Espinosa de por qué la desaparición de la práctica agrícola provocó los cambios festivos de la mayordomía. La razón de las modificaciones festivas se debió a que estaban regidas por el ciclo agrícola y explicó que el abandono de la agricultura fue consecuencia del proceso de modernización de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez manifestado en el crecimiento urbano y poblacional, las migraciones, y la decisión de los campesinos y sus descendientes de elegir otros oficios. Los elementos modificados habrían sido los lugares, las melodías rituales, danzas, rezos, el idioma zoque, la reordenación y desaparición de cargos y santos (San Roque, San Jacinto, San Miguel y San Luis), así como los horarios de las festividades.³¹⁸ Lo primero que se puede apuntar de lo anterior es que habría sido interesante explicar cómo las melodías y el idioma cambiaron, y cómo sucedió la desaparición de los cargos a causa de la disminución de la práctica agrícola. De las desapariciones de cargos y santos se tiene conocimiento que algunos fueron a raíz de la quema de santos de 1934, como San Roque y San Miguel. En cuanto al cambio de los horarios, cabe agregar lo siguiente. Se mencionó líneas atrás que las celebraciones festivas ya no se comienzan tan temprano como antes y puede deberse a que el día del campesino comenzaba desde las 4:00 am. Y si recordamos que el tiempo laboral (y estudiantil en el caso de los jóvenes) es el imperante en la fragmentación rígida del tiempo social de las sociedades modernas, no extraña que, tras el reordenamiento del tiempo social en torno al horario laboral y estudiantil, las actividades diarias ya no comiencen tan temprano (tómese en cuenta que, por lo general, ambas actividades comienzan entre las 7:00 y las 9:00 am).

El crecimiento urbano y poblacional y los cambios de lugares.

Como ciudad capital del estado, Tuxtla Gutiérrez ha tenido un crecimiento considerable desde la segunda mitad del siglo XX. Para entender este proceso de crecimiento tanto demográfico y urbano, se presentarán algunos datos estadísticos que lo ilustran, pues ayudará a comprender mejor las circunstancias que impulsaron las modificaciones de los lugares utilizados para las celebraciones festivas de la mayordomía. Las migraciones arribadas a la capital fueron unos de

³¹⁸ Omar López Espinosa, *Etnografía de las mayordomías... Óp. Cit.*, pp. 118-119.

los sucesos que impulsaron considerablemente el crecimiento demográfico. Una oleada migratoria que marcó una tendencia significativa del aumento poblacional fue la de los trabajadores que participaron en las construcciones de las presas La Angostura (1969-1974) y Chicoasén (1974-1980), ya que la base de operaciones de ambas obras se estableció en dicha ciudad. De aquí que en la década de 1970 la tasa de crecimiento poblacional se elevó al 7 % anual.³¹⁹ Otras oleadas migratorias fueron propiciadas por conflictos políticos y desastres naturales, como las conformadas por los campesinos que se quedaron sin tierras tras el crecimiento de agua de las presas Malpaso, Chicoasén y La Angostura, la de los propietarios de los Valles de Simojovel y Huitiupán que fueron desalojados por invasores de organizaciones agraristas, la de los vecinos de Chiapa de Corzo que se quedaron sin hogar tras el sismo de 1975 y los desalojados zoques por la erupción del volcán Chichonal de 1982.³²⁰ Durante la década de 1980, según datos de Malo Balboa, el 78 % del crecimiento demográfico lo conformaron las migraciones y entre los años 1990 y 1995, esas mismas contribuyeron en un 50 %. No obstante, Viqueira advierte que los datos de la década de 1980 no son precisos porque no se contempló la conurbación de varias localidades, como la de la colonia Terán.³²¹ Para finalizar con los datos poblacionales, se sabe que la población en Tuxtla Gutiérrez ha pasado de 41 000 habitantes en 1960 a casi 490 500 en 2005 (prácticamente se multiplicó por doce)³²² y que para el 2010 la ciudad estuvo habitada por alrededor de 600 000 personas.³²³

El crecimiento urbano, como se puede intuir, se vio impulsado por el crecimiento poblacional antes mencionado. La mancha urbana de Tuxtla Gutiérrez ha aumentado al pasar de 1 595 hectáreas en 1970 a 5 760 en el año de 1992, todo ello de manera caótica debido a la

³¹⁹ Juan Pedro Viqueira, "Cuando no florecen las ciudades. La urbanización tardía e insuficiente de Chiapas", en Lira Vázquez Ramos y Ariel Rodríguez Kuri, *Ciudades mexicanas del siglo XX. Siete estudios históricos*, p. 104. Citado de Héctor Escobar Rosas, *Espacio y sociedad en Tuxtla Gutiérrez. La producción de una ciudad media*, p. 122.

³²⁰ *Ibid.*, p. 106. Citado de Clodoveo Malo Balboa, "La dinámica de crecimiento demográfico de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez" en *Cuadernos de Arquitectura y Urbanismo* núm. 3, pp. 31-32; Héctor Escobar Rosas, *Espacio y sociedad en Tuxtla Gutiérrez. La producción de una sociedad media*, pp. 153-156; y Arturo Mérida Mancilla, *Cien años de evolución urbana en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas (1892-1992)*, pp. 149 y 160.

³²¹ *Ibid.*, p. 107. Citado de Clodoveo Malo Balboa, "Dinámica demográfica y espacialización económica en Tuxtla Gutiérrez" en Héctor Escobar Rosas, *Espacio y sociedad en Tuxtla Gutiérrez. La producción de una ciudad media*, p. 206.

³²² *Ibid.*, p. 92.

³²³ Moisés Silva, Antonio García y Ana Hernando, "Crecimiento de la mancha urbana en la Zona Metropolitana de Tuxtla Gutiérrez (Chiapas, México)", en *Quehacer Científico en Chiapas*, p. 35.

invasión de terrenos.³²⁴ Ahora bien, de acuerdo al término de “suelo de uso residencial”, se ha observado que el de la ciudad ha aumentado al pasar de 2 948 hectáreas en 1986 a 7 427 en 2014 (el uso de este tipo de suelo se ha multiplicado por 2,5 veces en un lapso de 28 años).³²⁵

Gracias a estos datos, se entiende por qué algunos miembros de la mayordomía aludieron que las casas de los cargueros en las que se hacían las festividades se localizaban anteriormente en el centro de la ciudad. Es cierto que todavía viven personas cerca del centro de la ciudad que han tenido cargos o que, por ser “casas de costumbre”, reciben algunos bailes, como de San Roque, carnaval o *nas etzé*, pero basta con observar esta zona para percatarse que los negocios son los inmuebles que más proliferan ahí. Sus construcciones debieron realizarse a partir de la venta y destrucción de los antiguos hogares de esa zona. De hecho, el panorama del actual centro es muy distinto del que presentaba décadas atrás. Así el maestro Francisco Velázquez comentó que en su infancia vivió sobre la 8ª poniente y 4ª sur y que en esos tiempos (década de 1960 aproximadamente) la apariencia de su hogar y sus alrededores era el siguiente:

[...] este terreno, acá donde yo nací, eran terrenos de cultivo. Acá tenían más de un cuarto de manzana, mi papá, de terrenos. Y se cultivaba aquí, teníamos animales. Mi padre, que fue campesino, tenía su carreta, tenía su mancuerna, y se sembraba la mayor parte del terreno. Independientemente de que teníamos otro terreno allá por el libramiento sur, que es donde cultivaba maguey y cultivaba maíz [...]. Todos los terrenos eran en mancomún. No había corrales. Eso lo vi yo todavía.³²⁶

Actualmente, esos rumbos pueden ser considerados parte del centro o muy cercanos a este y ya no se observan rastros del paisaje descrito anteriormente. Al contrario, se puede presenciar una cantidad considerable de edificios, negocios de todo tipo y algunas escuelas, junto con pocas casas de apariencia antigua y techos de teja.

En el capítulo anterior se expuso la tendencia de la estancia de varios días de las vírgenes de Copoya en la colonia San Francisco durante las pedidas de febrero. Óscar de la Cruz

³²⁴ Juan Pedro Viqueira, *Cuando no florecen las ciudades... Óp. Cit.*, p. 108. Citado de Arturo Mérida Mancilla, *Cien años de evolución urbana en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas (1892-1992)*, pp. 153, 173 y 185.

³²⁵ Moisés Silva, Antonio García y Ana Hernando, *Crecimiento de la mancha urbana... Óp. Cit.*, p. 38. En esta obra se presentan mapas que ilustran los datos antes presentados. Se recomienda revisar “Cuadro 1. Variación temporal de las coberturas de suelo en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas”, “Figura 3. Incremento de la mancha urbana de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas”, y “Figura 4. Crecimiento urbano y periurbano de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas (20014)”.

³²⁶ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 16 de noviembre de 2015.

mencionó que, por la venta de los domicilios o el fallecimiento de algunos adultos mayores allegados a la mayordomía, el periodo de las pedidas ya no es tan largo como antes. El caso de la señora y su madre que vendieron sus casas para mudarse a las colonias Arroyo Blanco y Vida Mejor y que en esos lugares han pedido a las vírgenes de Copoya son un ejemplo de cómo las festividades comenzaron a realizarse en la zona periférica de la ciudad. Los mapas recomendados en la nota al pie 325 de la página anterior ilustran que una zona a la que ha tendido a expandirse la ciudad es la norte-oriental, la misma en donde se ubican las dos colonias anteriores. Otras colonias donde comúnmente se realizan las festividades son Kilómetro 4, las Granjas, Chiapas Solidario, Patria Nueva, la Azteca, Terán, San José, Plan de Ayala, Montecristo de Guerrero, Loma Bonita y Plan Chiapas (este del municipio de Chiapa de Corzo). Curiosamente, estas colonias se hayan en el rumbo de expansión horizontal que ha tenido la ciudad, hacia los lados oriente, poniente y poniente-sur. Por lo anterior se puede afirmar que, a pesar que las celebraciones festivas de la mayordomía se realizan en algunas casas céntricas de la ciudad, las realizadas en las colonias periféricas ya es una tendencia actual.

Modificaciones de horarios festivos por la aparición y coincidencia de otras formas de celebraciones.

Para finalizar este apartado, se discutirá una explicación dada por el maestro Francisco Velázquez sobre una razón más que provocó el cambio de horario de la danza de pastores. Él dio a entender que los danzantes comenzaron a manifestar su deseo de festejar con sus familiares la cena de Navidad, una forma de celebración ajena a ellos años atrás: “Cuando empezamos te dije que hemos importado cultura y lo hemos metido aquí. Aquí no creíamos en Santa Claus, mas que en los Reyes magos tal vez. No teníamos arbolito de Navidad y se introdujo el arbolito de Navidad. Entonces hay cosas que se van mezclando y no le puedes decir a la gente que no”.³²⁷ No se cuenta con otro testimonio que confirme o contradiga que el tipo de festejo de Navidad o sus símbolos representativos fueran ajenas a los allegados zóques a la mayordomía. Lo que sí se puede constatar en la actualidad es que la celebración de la nacida de los niños del Belén del 24 de diciembre es distinta a lo realizado en una cena navideña en familia (una de apariencia comercial difundida en la publicidad televisiva u otros medios masivos de comunicación), pues lo principal es la realización de la danza, la levantada de los niños en las casas de los padrinos para concluir con la nacida. Posteriormente algunos invitados continúan conviviendo como

³²⁷ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

hasta la 1:00 o 2:00 de la mañana. Para los asistentes, esta es su forma de pasar las fechas de Nochebuena y Navidad. Entonces, la adopción del festejo navideño entre los allegados a la mayordomía interpretado como “importación cultural” pudo ser consecuencia de su difusión publicitaria a través de los medios masivos de comunicación y de la apertura a múltiples manifestaciones culturales que posibilitan los entornos urbanos.³²⁸ Con el paso del tiempo, se manifestaría entre los danzantes un mayor consenso por acudir a un festejo distinto a la nacida de los niños de la mayordomía a tal punto que no pudo ser ignorado.

4.3 El conflicto como agente transformador

El conflicto, la pugna, el choque de intereses o el uso de la fuerza representaron otras de las razones que obligaron las modificaciones festivas y rituales, pero de manera abrupta y con consecuencias lamentables para el bando perdedor. Llama la atención que los bandos contra los que se confrontaron los miembros de la mayordomía zoque de Tuxtla fueron agentes externos, como la Iglesia católica y el gobierno estatal. Para entender la naturaleza de estas acciones, se recurrirá al apoyo de dos conceptos sumamente importantes. El primero es el “poder”, por el cual se define como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”.³²⁹ De tal suerte que una relación social es de lucha cuando esta es orientada a la imposición de la propia voluntad a pesar de la resistencia que pueda presentar la otra u otras partes.³³⁰

La quema de santos de 1934.

Por orden cronológico, se comenzará con la discusión de las consecuencias de las actividades festivas de la mayordomía tras la quema de santos de 1934. De este suceso se puede decir que la mayordomía resultó perjudicada indirectamente por las acciones tomadas por el gobierno del general Víctorico Grajales, pues es sabido que ellas iban en contra de la Iglesia católica y su

³²⁸ Estas circunstancias son similares a lo que se definió en un momento como *ciudad contemporánea* en cuanto al cruzamiento de dos tendencias básicas: “la primera es la confrontación entre el orden local – sustento de identidades primordiales de mayor duración temporal– y el orden global –más fugaz pero estrechamente ligado al desarrollo de lo masivo y lo mercantil–. La segunda es otra cara de este mismo proceso: la ciudad como espacio de contacto de múltiples culturas marcadas por su desigual relación con el espacio público”. Eduardo Nivón Bolán, “Conexiones urbanas: cultura, metrópolis, globalización”, en *Sociología*, p. 118.

³²⁹ Max Weber, *Economía y sociedad... Óp. Cit.*, p. 43.

³³⁰ *Ibid.*, p. 31.

feligresía. Los cambios inesperados fueron principalmente el resultado de la destrucción de las imágenes religiosas a las que se les rendían culto y que se encontraban resguardadas en los templos, y el cierre de dichos recintos que se llevó a cabo previamente en gran parte del territorio chiapaneco. Las autoridades estatales y su cuadro administrativo, al ostentar facultades para designar órdenes y garantizar sus acciones mediante las amenazas y la aplicación de fuerza física, pudieron imponer su voluntad y en ocasiones tuvieron éxito. Los feligreses, ante la capacidad de acción del gobierno estatal (fundamento de la probabilidad para que estos pudieran imponer su voluntad), solo tuvieron la posibilidad de esconder sus imágenes y practicaron su religiosidad en la clandestinidad.

Gracias a la labor de Álvarez Vázquez se cuentan con testimonios sobre las imágenes de la mayordomía que se perdieron en las incineraciones. Ellas fueron la de la virgen del Rosario, San Marcos, Santísimo Sacramento, San Roque y San Miguel. Por lo presentado en el anterior capítulo, la virgen del Carmen era parte de las imágenes celebradas dentro de la mayordomía (en el testimonio ya citado se refería a que tuvo sus priostes), pero no se devolvió la imagen a la iglesia de la que fue extraída por el temor de que la fueran a incinerar. En este caso, la desaparición de la fiesta y su cargo se debió no a la pérdida de la imagen por incineración, sino al resguardo que hicieron los que la rescataron (a menos que fuese por otro motivo del que no se sepa ni quede testimonio). Para los casos de San Miguel y San Roque, se sabe que las danzas todavía se realizaban alrededor de la década de 1940. Tanto en el artículo de Carlos Navarrete y en el libro de los Cordry no se refiere que la danza de San Miguel fuese realizada por alguna organización religiosa como la mayordomía zoque de Tuxtla. En cuanto a San Roque, se mencionan dos cosas en las descripciones de su fiesta y danza: la primera, que se realizaba el *mequé* o fiesta (término aún empleado dentro de la mayordomía); la segunda, según lo descrito por los Cordry de uno de los días festivos, narraron que llegaron a la casa del mayordomo antes de que los danzantes partieran a bailar a otras casas. Ambos puntos son pruebas que llevan a considerar que la fiesta de San Roque era posiblemente celebrada en ese tiempo por la entonces mayordomía zoque de Tuxtla. Una posible prueba más es la serie de fiestas que los Cordry presentan con el título “Festividades principales de Tuxtla Gutiérrez”. En su listado aparecen los siguientes: “Fiesta de Santo Domingo. 4 de agosto; fiesta de San Roque. 23-25 de agosto; fiesta de San Miguel. 29 de septiembre; fiesta de carnaval. Fecha movable; fiesta de la virgen de Copoya. Febrero; fiesta de *Corpus Christi*. Fecha movable; fiesta ocho días después de *Corpus*

Christi. Fecha movable”.³³¹ De esto, lo que permite suponer que se referían a las festividades de la entonces mayordomía zoque de Tuxtla es que, a excepción de las que no se celebran en la actualidad (San Roque, Santo Domingo y San Miguel), las demás sí se realizan hoy en día y sus fechas prácticamente coinciden.

Este conflicto habría alterado la forma y los lugares donde se festejaba a los santos. En cuanto al segundo se ha mencionado que después de la quema de santos se dejó de festejar en las iglesias para realizarlo en las casas de los sacerdotes y mayordomos³³² (como lo realizado hoy día). Dada la naturaleza del suceso, la medida fue tomada debido a que, tras la incineración de algunas imágenes, existía el miedo de perder las demás si exhibían estas y sus festividades nuevamente en las iglesias (Juan Ramón Álvarez Vázquez presenta en su tesis de maestría testimonios del resguardo exitoso de las imágenes de las vírgenes de Copoya, la virgen del Carmen y San Pascualito). Es decir, no fue principalmente que se les privara por la fuerza el espacio sino un repliegue por seguridad. Como se citó antes, las imágenes se introducen en entradas contiguas (cuando se puede) por una costumbre que quedó de la forma de esconder las imágenes en las casas de los cargueros y festejarlas en la clandestinidad. De ser así, lo que comenzó como una medida de seguridad se convirtió en una costumbre festiva.

Algunas modificaciones festivas fueron sobre los objetos de culto. Ejemplo de ello es el festejo que les siguieron realizando a las pertenencias que quedaron de los santos que fueron incinerados y que no se perdieron porque estaban en manos de sus sacerdotes. Así mencionó Álvarez Vázquez que del Santísimo Sacramento quedó una alcancía con una estampa o litografía de la imagen, y de la virgen del Rosario, su corona, resplandor y cabellera del niño Dios.³³³ Estas pertenencias a las que se les festeja son colocadas en el altar, de la misma manera que a los demás santos. La posibilidad de este tipo de culto radica en que, por ser pertenencias de los santos o vírgenes, son conferidas de una condición sacra, razón por la que vienen a ser el santo mismo viviendo entre las personas, que adquieren la condición simultánea de “persona” y “cosa”.³³⁴ Por

³³¹ Donald B., y Dorothy M. Cordry, *Trajes y tejidos de los indios... Óp. Cit.*, pp. 86-89.

³³² Juan Ramón Álvarez Vázquez, *La quema de santos en la posrevolución... Óp. Cit.*, p. 128. El autor refiere específicamente a la parroquia de San Marcos. De hecho, el maestro Lucio y Francisco mencionaron sobre algunas fiestas en el mismo lugar. No se cuentan con pruebas de que solo haya sido en ese lugar o si solo recuerdan que haya sido en la parroquia (se ha mencionado que las imágenes de San Roque y San Miguel estaban en la iglesia de este primer santo).

³³³ *Ibid.*, pp. 113-114.

³³⁴ *Ibid.*, p. 90. Citado de Patrick Geary, “Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales” en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, pp. 211-219.

tal motivo, el cambio consistió en el objeto representante a venerar, un cambio de apariencia pero que en el fondo representa al mismo santo. Aunque un caso curioso sucede con la virgen del Rosario, pues a pesar de que se consiguió una nueva imagen de bulto, se sigue colocando junto a ella las pertenencias de la anterior imagen. Esto puede deberse al valor afectivo que ha tenido para los creyentes la virgen que se perdió.

El conflicto con la diócesis de Tuxtla Gutiérrez en 2004.

En el segundo conflicto a discutir sí hubo una confrontación directa con la mayordomía, pero el bando con el que entraron en pugna fue la diócesis de Tuxtla Gutiérrez: específicamente, el párroco José Cevero Castellanos Valencia, el obispo José Luis Chávez Botello y los grupos católicos pro-diocesanos.³³⁵ Al inicio del conflicto, los miembros de la mayordomía fueron privados del control de la iglesia de Copoya a raíz de que fue erigida al rango de parroquia por decisión del obispo ya citado, y como tal entró en funciones el 2 de febrero del 2004.³³⁶ Tuvo que pasar poco más de dos meses para que sucediera el conato por el que las autoridades de la mayordomía cedieron el control de las vírgenes de Copoya. En este suceso la imposición de la voluntad de las autoridades eclesiásticas se aseguró a través de actos de coerción y amenazas de muerte realizados por los grupos pro-diocesanos a fin de presionar a las autoridades de la mayordomía para que entregaran las imágenes. Cabe aclarar que estos tenían resguardadas las imágenes en casa del entonces presidente de festejos de Copoya, don José Paredes Jiménez, por el temor que tenían de perderlas si se depositaban en la iglesia de Copoya.

Ambos sucesos orillaron a las autoridades de la mayordomía a tomar las siguientes medidas. En primer lugar, conseguir otras imágenes de las vírgenes de Copoya que sustituyeran a las anteriores y así continuar con sus acostumbradas celebraciones. Se supo que el encargado de esto fue el albacea general en turno, don Paulino Jonapá: “El difunto Paulino lo buscó. Y lo donaron, pero ya ves que en la donación hay que aportar algo. Y así se hizo. Supuestamente fueron donadas, pero tuvo que dar algo de limosnitas. Y son antiguas las vírgenes, no son nuevas”.³³⁷ En segundo lugar, al no contar más con la ahora parroquia de Copoya para resguardar

³³⁵ Dicho grupo estaba conformado por “jóvenes ‘copoyeros’ que participan en el grupo de pastoral juvenil y adultos que forman parte de distintos movimientos laicos como la Pastoral Familiar, Apóstoles de la Palabra, Pastoral Litúrgica, Damas Guadalupanas y Peregrinos, Legión de María, Ministros (Díaconos), Pastoral Profética, Movimiento Familiar Cristiano, Pastoral de Social, Pastoral de Salud, Encuentristas, Pastoral Vocacional, Adoración Nocturna y Catequistas”. Omar López Espinosa, *Las vírgenes de Copoya... Óp. Cit.*, p.93.

³³⁶ *Ibid.*, pp. 87-88.

³³⁷ Entrevista a José Lucio Solís Ovilla. Fecha realizada: 20 de abril de 2021.

las imágenes de las vírgenes que consiguieron (lugar donde además se realizaban los rituales preparativos para las dos bajadas a Tuxtla y la procesión de agosto), se decidió que su nuevo lugar de resguardo fuera la casa del presidente de festejo de Copoya.³³⁸ En tercer lugar, se cambió el lugar de arribo de la procesión del primer domingo de agosto. Como los de la parroquia de Copoya seguían yendo a la represa para esa procesión, no convenía que los cargueros de la mayordomía llegasen ahí con sus vírgenes para evitar conflictos. De tal razón que don Paulino Jonapá buscó un nuevo sitio y se optó por el lugar conocido como la Laguna, ubicada en la colonia Montecristo de Guerrero. Durante los meses posteriores al conflicto, los cargueros vivieron momentos difíciles porque temieron que se perdieran las festividades a falta de las vírgenes, pues ellas son de las más importantes para las personas cercanas a la mayordomía.

No es de extrañar que por este tipo de sucesos los allegados a la mayordomía muestren recelo y desconfianza hacia las autoridades religiosas de la Iglesia católica. Entre ellos son vistos como aquellos que “querían acabar con las costumbres”,³³⁹ que solo “quieren imponer”,³⁴⁰ o son con los que no se puede restablecer relaciones plenas: “el año pasado [2020] hubo una apertura de parte de catedral, pero por la junta de festejos de la catedral. Por eso se hizo la apertura, mas nosotros no nos hemos sentado a dialogar con los sacerdotes porque hay límites. Queremos respetar [lo] que los antiguos pusieron cuando [sucedió] el conflicto”.³⁴¹ De este suceso existe la versión de que buscaron quitar las imágenes para hacerse del control de su festejo por intereses económicos: “vieron cuánto dinero entraba. ‘No es posible que ese dinero esté fugando pa’ otras cosas’. Por eso fue el conflicto”.³⁴²

Similar a lo anterior descrito, se sabe que la Iglesia católica en Tuxtla Gutiérrez tiene antecedentes de intentos por hacerse del control de templos y festividades ajenas a su autoridad. Omar López Espinosa hizo mención que las iglesias del Niño de Atocha, del Señor con Diente y de Guadalupe, las cuales estaban bajo el control de vecinos o juntas de festejos de barrio,

³³⁸ De hecho, esta casa había sido designada desde antes de perder las anteriores vírgenes de Copoya, cuando en la subida de las vírgenes el 28 de marzo de 2004 se optó por llevarlas ahí y no a la iglesia por temor a que las perdieran a manos de grupos pro-diocesanos después de dejarlas en ese recinto. Omar López Espinosa, *Las vírgenes de Copoya... Óp. Cit.*, p. 94.

³³⁹ Entrevista a José Lucio Solís Ovilla. Fecha realizada: 20 de abril de 2021.

³⁴⁰ Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

³⁴¹ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

³⁴² Entrevista a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha realizada: 28 de abril de 2021.

fueron despojadas de su control por la Iglesia católica.³⁴³ Otro suceso que no fue un intento de apropiación de templo, pero que sí puso en riesgo su manejo, el culto y sus festividades, fue lo ocurrido con la iglesia de San Pascualito. Este recinto que comenzó a recibir una considerable afluencia por parte de los devotos al santo, se vio envuelto en una disputa entre los que estaban a favor de San Pascualito y los que estaban a favor de la Iglesia católica (algunos eran de la iglesia de Guadalupe). Lo que inició como una discusión por la legitimidad del santo desembocó en la clausura de su templo por denuncias de supuestas malversaciones de fondos.³⁴⁴ Para resolverlo se acudió a la Cámara de Diputados y la resolución presentada por el secretario de la Presidencia de la República fue la siguiente: como culto no existía inconvenientes pues tenía razón legal, pero su manejo como expresión pública debía recaer en manos de alguna congregación religiosa reconocida y no en el de particulares. La Iglesia católica no la aceptaría a menos de que se deshicieran de la imagen de San Pascualito y por ello se recurrió al apoyo de la Santa Iglesia Ortodoxa Católica Mexicana, con aprobación de los magistrados de justicia del Estado. Fray Agustín de la Cruz, miembro de esta congregación, arribó a esta iglesia para convertirse en cabeza del culto, tomó control del recinto y ofició su primera misa en 1960.³⁴⁵ Y por último podemos mencionar el caso de la ermita del Cerrito. Actualmente no es administrada por la Iglesia católica, pero se ha comentado que hubo intentos de intervención para administrarla: “Allá quería entrar Guadalupe [la iglesia], pero los del barrio no lo han dejado”.³⁴⁶

4.4 Cambios en la mayordomía zoque de Tuxtla a partir de la adición de nuevos elementos festivos

Danza de San Roque.

Y como último punto de discusión en torno a las razones de los cambios, se observó que a nivel de la mayordomía se añadieron nuevos elementos festivos en calidad de innovaciones o “rescates de las tradiciones”, como algunos de sus miembros lo definen. Es cierto que no se trata de modificaciones de alguna festividad en particular, pero se tomaron en cuenta dada la peculiaridad de las acciones y los posibles motivos que las orientaron. Para dar comienzo se abordará el caso

³⁴³ Omar López Espinosa, *Las vírgenes de Copoya... Óp. Cit.*, pp. 98-99. Información obtenida de los testimonios de don Julio Aquino Tondopó y don Pedro Juárez, ambos recabados en julio de 1997. De la iglesia del Niño de Atocha se mencionó que se despojó del lugar y las festividades porque, a consideración de las autoridades católicas, sus rituales caían en excesos y gastaban mucho en comidas y bebidas.

³⁴⁴ Carlos Navarrete, *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, p. 42.

³⁴⁵ *Ibid.*, pp. 42-43.

³⁴⁶ Entrevista a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha realizada: 20 de mayo de 2021.

de la danza de San Roque. De ella se supo que un grupo de personas se organizó para volver a recrear una danza que había caído en desuso. Por lo comentado por el maestro Francisco Velázquez, fueron dos ocasiones las que se organizaron para realizar nuevamente la danza: a mediados de la década de 1970 y en la década de 1990 (después de que se dejó de hacer tras el primer intento). En el primero tuvieron la fortuna de que hubiera una persona que recordara los sones, como el maestro Miguel Pérez, y de otra que manifestara la iniciativa y propuesta, como el maestro de danza folklórica Adán Palacios. Algo que se deja entrever es que no nació como una decisión de las autoridades de la mayordomía zoque de Tuxtla, pues el maestro Francisco no lo menciona y Omar López se refiere a los responsables como “un grupo de entusiastas”. De hecho, la danza en la actualidad no es parte de las festividades de esta organización, pero algunos cargueros y allegados participan en ella como danzantes. Por último, cabe agregar que tanto la obra de Carlos Navarrete como la de los Cordry presentan registros fotográficos de los danzantes de la década de 1940 cuyos atuendos son muy similares a los empleados actualmente.

Danza de San Miguel.

La danza de San Miguel es de reciente “rescate”. En las entrevistas no se reveló muchos detalles sobre el proceso (en el caso de San Roque, el maestro Francisco presencié los preparativos y los ensayos realizados en casa de su padre). Parece ser que aquí fue más complicada la labor de reconstrucción ya que no se mencionó que hubiese personas que recordaran cabalmente los pasos y los sones. Si se compara esta danza y la de San Roque, la segunda contó con mejores condiciones a su favor por el menor tiempo que transcurrió desde que se dejó de practicar. De todos los entrevistados, solo el maestro Cecilio recuerda que lo presencié una vez en su niñez, que los danzantes no contaban con la vestimenta que se empleaba. El maestro Francisco Velázquez solo sabe lo que su padre le contó, quien participó como danzante. Aparte de ello, él refirió que en esta labor de rescate se indagó con personas que tenían idea de la danza gracias a testimonios de familiares que lo presenciaron, mas no lo bailaron. Es probable que estos testimonios no hayan sido suficiente; de lo contrario, no habrían acudido a la investigación de otras danzas de San Miguel de los municipios zoques como Copainalá o Coapilla. A pesar de estas labores de investigación, se ha opinado que la danza realizada actualmente no es la misma que se bailaba antes, sea porque piensen que es una copia de la danza de Copainalá o porque no se indagó con personas que lo hayan danzado anteriormente. No obstante, para los realizadores han de existir razones suficientes de legitimidad para llevarla a cabo hoy día.

Otra labor que puede considerarse como rescate es la efectuada por Óscar de la Cruz para conformar nuevamente un concejo de ancianos: “Ahorita ya estoy en la forma de armar el concejo de ancianos [...]. Por ejemplo, ahorita al que se le da su reconocimiento es a don Rodrigo y don Paco, que yo les he dado. Pero ahí hay más [...]. Con que quede unos seis. ¿Por qué? Porque cuando haya algún problema, se reúnen a ellos y ellos nos aconsejan”.³⁴⁷ El hecho de que lo mencione el actual albacea general habla no solo de su consentimiento, sino además que es en parte responsable de ello dada las facultades de su cargo como máxima autoridad. Así también él habló de una labor por continuar con el uso de ciertas palabras en zoque:

[...] hay palabras que estamos recuperando. Por ejemplo, el *endregú*. *Endregú* significa la entrega de la limosna, entrega de la paga del santo. *Cutucmín*, el *cucutmín* es el cinturón de monedas antiguas que se le pone a las vírgenes. [...] en el rezo se dice, cuando es carnaval, padre *hata jama etzé*, baile del padre sol [...]. Y las cositas que han quedado así arraigadas en comidas, el *putzazé*, el *wacasís caldú*, el *sispolá*, *canané*, *joyonaqué*, *joyosotoc*, toda esa parte que han quedado arraigadas.³⁴⁸

Propuestas como la creación de un fideicomiso o de una asociación civil, o de acudir a instancias gubernamentales para obtener apoyos económicos han sido ideas concebidas con el objetivo de dar una continuidad a las festividades, rituales y danzas de la mayordomía. De hecho, se ha sabido que han presentado proyectos ante instancias gubernamentales para obtener recursos económicos. El maestro Cecilio cuenta que, para recibir apoyo para la realización de algunas danzas, “yo metí un proyecto de centros, huarachos, sombrero y camisa y calzón. Ya eso yo se lo dí a todos mis bailes”.³⁴⁹ Estas acciones son reflejo de una toma de consciencia por los allegados a la mayordomía de hacerse de herramientas, apoyos o mecanismos que les permita reforzar sus prácticas culturales con miras a futuro. Personas que cuentan con una formación académica o que han tenido acercamiento al conocimiento producto de las investigaciones de las Ciencias Sociales (como el maestro Francisco Velázquez, Adán Palacios, Óscar de la Cruz y Juan Ramón Álvarez Vázquez) son prueba de que el acceso a un conocimiento especializado les dio la posibilidad de reflexionar detenidamente sobre situaciones y circunstancias de la organización religiosa de las que son parte, y las prácticas culturales que realizan. Ese conocimiento y la posterior reflexión, así como la intención de preservar sus festividades y

³⁴⁷ *Ídem*.

³⁴⁸ *Ídem*.

³⁴⁹ Entrevista a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de entrevista: 17 de abril de 2021.

rituales por el valor que le han conferido, ha permitido que se organicen y propongan planes a manera de conservación y rescate.

La fiesta de San Juan Bautista, las pedidas de las vírgenes de Copoya y la construcción de su nueva ermita.

Los últimos casos a tratar serán catalogados como innovaciones dado que son una festividad, un santo y un espacio festivo que no eran propias de la mayordomía zoque de Tuxtla. Por orden cronológico, se iniciará con la realización de las pedidas en las bajadas de las vírgenes de Copoya en enero. Se comentó que esto inició como una manera de recaudar fondos para la construcción de la iglesia de Copoya. El cambio consistió en que, posterior a los festejos de la virgen de Candelaria el 2 de febrero, las vírgenes no serían regresadas inmediatamente a la ermita de Copoya, sino que podrían ser recibidas en las casas de devotos que desearan festejarlas por un día. Al ser una práctica que anteriormente no se realizaba, bien se puede considerar como una innovación. Lo que comenzó como una manera de obtener recursos económicos desembocó en una forma más de celebrar a las vírgenes. Algunas observaciones apuntan que esta práctica se salió de control por el interés que tuvieron los cargueros hacia los ingresos que percibieron por concepto de limosnas, y porque el responsable de organizar las pedidas ha sido el presidente de festejos de Copoya y no el albacea general (lo que se traduce como una descentralización del control de esta festividad). No obstante, no se olvide que la popularidad de esta forma festiva se debe también a la devoción que los creyentes les profesan a las vírgenes. De no ser así, no se entendería cómo actualmente las pedidas duran desde el 4 de febrero hasta el domingo previo al inicio de la Semana Santa, así como por qué no se dejó de realizar posterior a la construcción de la iglesia. Aunque también es cierto que se sigue recabando limosnas para los gastos mismos de las festividades de las vírgenes o para la construcción de su nueva ermita, de la que se hablará al final de este apartado.

Del cargo y fiesta de San Juan Bautista, se ha dicho que fue el último añadido a la mayordomía zoque de Tuxtla en el año 2012. La adición de este nuevo elemento festivo es distinta a lo sucedido con las danzas de San Miguel y San Roque, pues no fue una festividad realizada anteriormente por los allegados a la mayordomía ni fue un santo o cargo que perteneció a esta organización religiosa (en las obras académicas revisadas, en las entrevistas y charlas con los demás miembros de la mayordomía no se ha referido ni sabido algo al respecto). Como se puede recordar, las dos razones que motivaron la adopción del santo fueron para completar el

número de cargos en general y los denominados cargos menores, y (considerado aquí el más importante) por la petición especial del donante que, tras una enfermedad, buscaba que se le diera continuidad a su festejo, sobre todo el día en que él llegara a faltar. Aquí la condición de salud del donante habría sido motivo para que su petición fuese considerada muy importante. Las circunstancias son distintas a las danzas de San Roque y San Miguel, que nace como una propuesta por parte de los allegados a la mayordomía y se concreta en una especie de proyecto o trabajo en conjunto. De haber sido como estas danzas, hubiera sido más factible escoger alguno de los santos que pertenecieron a la mayordomía en el pasado.

Y por último se mencionará que en fechas recientes se encuentra en construcción una ermita para que sea el nuevo recinto de las vírgenes de Copoya. Recuérdesse que en 2004 se perdió el control de la iglesia de Copoya y de las vírgenes que estaban ahí, y que las imágenes adquiridas posteriormente comenzaron a ser resguardadas en la casa del presidente de festejos. La ubicación de la futura ermita es cerca del Llano del tigre, en el poblado de Copoya. De los avances de construcción, el maestro Lucio comentó que “ya tiene su baño, ya tiene un tinaco y ya tiene una parte una barda. Le falta la otra parte. [...] por esta misma enfermedad [el coronavirus] ya no se ha hecho nada, no hay movimiento [...], pero ahorita ya que se componga ya vamos a empezar otra vez, primeramente Dios”.³⁵⁰ Los recursos para financiar la obra se obtienen de las limosnas recabadas en las festividades. Sobre la conclusión de la construcción de la capilla, Óscar de la Cruz prevé que para mediados del año 2022 se encuentre lista. Es posible que una de las razones de su construcción estribe en la costumbre que existió hasta hace 17 años de contar con una iglesia o capilla como recinto para las anteriores vírgenes de Copoya; al haber transcurrido pocos años, se buscó un nuevo lugar para construir dicha ermita. Cabe agregar que existen pocas probabilidades que en un futuro suceda algo similar a los dos últimos casos expuestos. Se ha comentado que añadir otro cargo como el de San Juan Bautista sería difícil por los gastos económicos que implican las fiestas y la búsqueda de sacerdotes. Por parte del segundo, la construcción de la ermita obedeció a un asunto especial dada la importancia que tienen las vírgenes de Copoya para los sacerdotes y allegados a la mayordomía y por ser una de las últimas imágenes que se resguardaban en templo o capilla (actualmente solo se da el caso de San Pascualito en la iglesia del mismo nombre).

³⁵⁰ Entrevista a José Lucio Solís Ovilla. Fecha realizada: 20 de abril de 2021.

En los párrafos anteriores se propusieron cuatro razones que son interpretados como los principales agentes o fuerzas que han generado las condiciones idóneas para detonar los cambios en las festividades religiosas de la mayordomía. De manera similar al anterior capítulo, los concernientes a las innovaciones y los rescates fueron los únicos sucedidos a manera de adición, donde la modificación sucedió a nivel de organización religiosa y que en ocasiones se concretaron tras una organización previa y un trabajo en conjunto. Acerca de las danzas de San Roque y San Miguel, el rescate puede implicar la noción de recuperar lo propio que se ha perdido, lo que explica por qué dirigieron sus esfuerzos por reconstruirlo y recrearlo de la manera más fiel a las realizadas anteriormente. El análisis de los conflictos demostró que los cambios festivos sucedieron a partir de que agentes externos a la mayordomía impusieron su voluntad en diferentes grados debido a las probabilidades que contaban para ejercerlo. De tal motivo que las relaciones sociales entabladas entre los miembros de la mayordomía con el cuadro administrativo gubernamental y las autoridades religiosas de la Iglesia católica durante ambos sucesos históricos fueron de lucha, de acuerdo a lo definido por Max Weber. Las festividades religiosas también sufrieron cambios desde el momento mismo en cómo se ha apropiado su conocimiento cultural y por ello reinterpretado, ya sea que a uno se le sea inculcado o lo adquiriera con la constante observación y práctica de las actividades rituales y festivas durante las funciones como carguero. Y muy vinculado con lo último, las formas de relacionarse entre los cargueros durante sus actividades festivas han suscitado cambios de sus roles y *status*, así como de otros elementos festivos. Es importante recordar que ambos elementos han sido determinados en cierto grado por un contexto institucional propio de la mayordomía y que las relaciones sociales de tipo asociación que han entablado los cargueros han sido orientadas por un orden legítimo. No obstante, estas personas han aspirado a ciertos beneficios competidos por otros y que se refleja en las acciones de influencia que propiciaron procesos de innovación, como la desviación y la ejercida por las minorías. Por último, las modificaciones fueron resultado de la presión ejercida por circunstancias sociales de naturaleza cambiante, como las condiciones socioeconómicas de los cargueros, el proceso de urbanización y crecimiento demográfico de la ciudad, así como la aparición de nuevos empleos y oficios, y su tiempo social de fragmentación rígida. No cabe duda que quedan algunas reflexiones más por realizar, pero este ejercicio está destinado al apartado final de las conclusiones generales.

CONCLUSIONES

A partir de los objetivos planteados al inicio de la investigación, se puede hacer un recuento de los resultados obtenidos en cada capítulo. Como requisito de toda investigación, se realizó una revisión de las investigaciones académicas previas que se aproximaron a la temática a abordar, como los referentes a los sistemas de cargos de los zoques de Chiapas y, dada su semejanza o posible relación, de sus cofradías coloniales y decimonónicas y *covinás*. Tras la discusión de estas obras se destaca la observación acerca de que el factor cultural no puede ser abordado desde una idea de inmutabilidad o de supervivencias del pasado, sino desde su condición cambiante a través del tiempo. Esto mismo se aplica a las organizaciones religiosas referidas anteriormente. Aparte de ello, que los aspectos culturales y religiosos no deben ser los únicos considerados en los estudios de los sistemas de cargos, ya que factores como el económico, político, los procesos de “modernización” y las relaciones de intercambio con otros grupos sociales inciden de manera considerable en su constante conformación. Y en cuanto a las explicaciones de los cambios suscitados tanto en los sistemas de cargos de los zoques tanto de Tuxtla como a nivel general, se detectaron algunas propuestas planteadas a manera de reflexión o a rasgos generales, pero eso mismo demostró la necesidad de estudios históricos de mayor profundidad y con un enfoque diacrónico.

En el segundo capítulo se expuso la conformación actual de la mayordomía zoque de Tuxtla. Fue necesario describir todos los cargos que la conforman, las funciones que desempeñan cada uno de los ocupantes y representarlos en la estratificación jerárquica concebida por ellos, esto es, de acuerdo a la importancia que tienen sus imágenes religiosas (priostes y mayordomos), así como la figura de autoridad que representan (albaceas y maestros). Se pudo observar que es una organización en la que se ha adoptado ciertas medidas con la intención de asegurar su continuidad, como la aceptación de cargueros más jóvenes, la flexibilidad en la duración de los cargos o en los alimentos y bebidas que por norma festiva deben ser brindados, o el apoyo de los representantes cuando el carguero no puede asistir por cuestiones laborales, de salud o edad avanzada. La vasta cantidad de celebraciones religiosas y rituales de la mayordomía fue expuesta tanto en su descripción particular como la representación de su calendario religioso festivo. Con base en ello se puede entender la necesidad de un carguero de contar con una ocupación que le permita cumplir con los compromisos, tanto en asistencia como en la solvencia de los gastos para el festejo del santo o virgen al que sirven. Para cargueros y allegados, las

celebraciones religiosas de su mayordomía pueden ser uno de los referentes fundamentales por el que se asuman como zoques de Tuxtla debido a que en dichas actividades confluyen muchos de los elementos culturales con los que se sienten identificados: música, gastronomía, vestimenta, danzas, rituales, formas de comportamiento y de socialización, creencias y religiosidad.

El tercer capítulo fue producto de la detección de las discrepancias entre la información expuesta en los textos académicos y lo observado actualmente en las actividades festivas de la mayordomía zoque de Tuxtla. De aquí la necesidad de comparar lo anterior con las versiones brindadas por los cargueros y allegados de esta organización religiosa que fueron entrevistados. La presentación de los resultados se agrupó de acuerdo a las seis formas principales en los que sucedieron los diversos cambios, como los referentes a los santos celebrados, danzas y rituales, los lugares de celebración, las fechas y tiempos en los que se organizan, los modos particulares de hacerlos, los elementos festivos producto de “rescates” o innovaciones y por último los cambios de los cargos y sus funciones. A rasgos generales, los cambios de los elementos festivos detectados sucedieron tanto por modificaciones, por desapariciones o integraciones en calidad de nuevos o “rescatados”. Debida la estrecha relación entre cargos y festividades, los cambios acaecidos en los primeros no pudieron faltar. De ello se pudo deducir la posible existencia de antiguas festividades hoy desaparecidas por la mención de sus priostes, como San Miguel, San Roque, Santo Domingo o el Señor del Calvario, por citar unos ejemplos.

En el último capítulo se desarrolló una discusión acerca de los principales agentes, circunstancias y sucesos que incidieron en la detonación de los cambios festivos. De los cuatro puntos desarrollados, destaca lo siguiente. Algunas modificaciones festivas sucedieron desde el momento mismo en que se ha apropiado y reinterpretado su conocimiento, así también a partir de las formas de relación o interacción que han entablado entre los cargueros como parte de sus actividades rituales y festivas. En el primer punto, se tomó en cuenta que la apropiación, en cuanto proceso comunicativo y psicológico, intervienen filtros, disposiciones, selección e interpretación de lo adquirido. De tal razón que al final un elemento cultural determinado se “hace propio”, es decir, modificado a la manera del que lo ha aprehendido. La reinterpretación a partir de la apropiación debió suceder tanto de lo que a uno se le fue inculcado en el seno familiar, como de la constante observación, aprendizaje y realización de las actividades rituales y festivas efectuadas como cargueros o allegados. En cuanto a las formas de interacción o relación social, llamó la atención que, a pesar de que los cargueros actúen de acuerdo a ciertos roles y

status relativamente determinados por un contexto institucional propio de la mayordomía y el orden legítimo de sus relaciones sociales de asociación, también entablaron otras acciones que detonaron modificaciones. La búsqueda de asumir una posición social particular o de obtención de intereses y beneficios emanados en estas relaciones y que pudieron ser competidos por otros (sea prestigio, poder de disposición sobre las celebraciones festivas o sobre otros cargueros) los motivó a emprender actos de desviación e influencia de minorías. La fase de negociación fue un proceso crucial debido a la naturaleza de lucha de estas relaciones y de las innovaciones que resultan de las concesiones que pudieron ceder con tal de restablecer un consenso entre los involucrados. Esto da una idea de cómo también los elementos festivos se modificaron por acciones de este tipo, cuando se buscaba realizarlas de una forma distinta a la acostumbrada.

Las modificaciones festivas sucedieron también a raíz la influencia que han ejercido ciertas circunstancias o condiciones en el desenvolvimiento de la vida social de los cargueros y allegados a la mayordomía. Así se observó como en un momento la carencia económica orilló a permitir excepciones en el cumplimiento de la norma alimenticia de las festividades o que la duración de los cargueros en funciones se ajuste a sus posibilidades económicas y ya no estrictamente a un periodo estricto. La proliferación de oficios y el tiempo laboral rígido e imperante propio de la vida de las sociedades “modernas” fue una condicionante que orilló en parte al aminoramiento de participantes en danzas, a reubicar celebraciones a fines de semana o que algunos cargueros se apoyen en las figuras de los representantes. Parece ser que las dos circunstancias anteriores estuvieron ligadas con la desaparición gradual del oficio de campesino entre los cargueros, el cual facilitaba una mayor disponibilidad de tiempo y un grado de autosuficiencia alimentaria que era destinada a los platillos y bebidas servidos en las festividades. El abandono de este oficio y su estilo de vida implicó que las festividades no se realicen más temprano, que se modifiquen rituales en cuanto a su realización y discurso al desdibujarse su vínculo simbólico con el ciclo agrícola, o que se torne más complicado ocupar todos los cargos que sirven a los santos para ser albacea. La transformación del entorno de Tuxtla Gutiérrez, al pasar de uno rural a uno urbano, y su crecimiento poblacional acelerado desde la década de 1970 influyó en que las festividades dejaran de realizarse solo en la zona centro y se creara una tendencia de las celebraciones en colonias de la periferia de la ciudad.

La quema de santos de 1934 y el conflicto con la diócesis de Tuxtla Gutiérrez en 2004 fueron sucesos de punja donde la mayordomía se vio involucrada directa e indirectamente y las

consecuencias más sustanciales para esta organización fueron las pérdidas de algunas imágenes religiosas y cargos, así como del control o uso de los templos como espacios festivos. La desaparición de estos elementos festivos fue resultado de la efectiva imposición de la voluntad de los agentes externos (gobierno estatal y diócesis de Tuxtla Gutiérrez) sobre los cargueros de la mayordomía, a pesar de la resistencia que impusieron, y que se logró por el uso de la coerción y la violencia. El conflicto acaecido en 2004 fue la culminación de la paulatina ruptura sucedida entre esta organización religiosa y la Iglesia católica. Se observó además que esta institución cuenta con antecedentes de tomas de control de otros templos y las prácticas religiosas efectuadas ahí, o de acciones que pusieron en peligro lo segundo, como lo sucedido con de la imagen de San Pascualito. El último punto, acerca de las innovaciones y las labores de rescate, destacan que algunos son cambios a nivel de organización religiosa porque fueron elementos festivos que se añadieron en calidad de nuevos o “rescatados”. Las danzas de San Roque y San Miguel no son parte de las actividades de la mayordomía, pero sí es realizado por algunos de sus allegados, razón por la que se incluyó en el análisis. Ambas danzas recreadas se caracterizaron por una previa labor de planeación y organización y la noción de recuperar algo propio que se había perdido pudo ser el motivo tras sus acciones. Casos distintos fueron las pedidas, pues surgieron como una medida para recaudar fondos para la construcción de la iglesia de Copoya, mientras que el cargo y festejo a San Juan Bautista obedeció a la consideración especial que tuvieron a la petición del donante de la imagen. La nueva ermita a las vírgenes de Copoya llama también la atención ya que, si bien es un lugar y una construcción nueva, existía una previa costumbre de resguardar las imágenes en un templo o capilla y esto pudo motivar su construcción.

La labor de investigación plasmada en estas páginas fue posible a la existencia y alcance de la información de los trabajos académicos previos que abordaron a la mayordomía zoque de Tuxtla, y a los recuerdos y la disposición de compartirlo de los miembros y allegados a la mayordomía que fueron entrevistados. De la información de los primeros surgieron los posibles cambios sucedidos a comprobar y brindaron la guía para las entrevistas, que sin aquella solo se habría obtenido en estas recuerdos o ideas vagas. Y lo aportado por los entrevistados se vio enriquecido por las respuestas que dieron ellos a algunos porqués de las modificaciones festivas a partir de su interpretación, postura y elaboración de discursos, aparte que ofrecieron información adicional propia de su experiencia de la que no había registro alguno en trabajos previos. Por último, pero no menos importante, el trabajo fue la oportunidad de presentar un

panorama general de la mayordomía zoque de Tuxtla en la actualidad, de sus cargos y festividades, que fue producto de la labor de campo, de las diversas charlas con sus miembros y el apoyo de algunos trabajos académicos. Sin este paso primordial, el análisis diacrónico de los cambios y las acciones de los involucrados, así como de esta organización religiosa se habría sido prácticamente imposible.

Acerca de los límites de esta investigación, uno de ellos es el conocimiento de la actual conformación de la mayordomía zoque de Tuxtla. A pesar de la apertura brindada por sus cargueros y allegados, existe una vastedad de elementos culturales, rituales y simbólicos que componen cada festejo, danza, música, así como los roles y formas de comportamiento. La amplia comprensión de algunos cargueros es producto de la experiencia de casi toda una vida cercana a estas actividades festivas y en el breve periodo de acercamiento durante trabajo de campo, uno como investigador se queda con la sensación de que falta mucho por conocer de este pequeño mundo. Las fuentes orales y escritas también determinaron los alcances de esta obra. Los trabajos previos (así como esta investigación) son prueba de que se presentó el conocimiento obtenido durante un periodo determinado y los elementos de cambios detectados surgieron más que nada de la información y descripción que discrepaba con lo manifestado actualmente. Por ello es más que probable que existieron muchas modificaciones y desapariciones festivas de las que no quedaron registro alguno. Esto mismo se reflejó en la información recabada en las entrevistas, pues los testimonios surgieron en gran medida de la indagación de los posibles cambios detectados en las obras anteriores. El olvido fue otra condición limitante durante la indagación oral porque en ocasiones las explicaciones eran breves y no adentraban en mayores detalles. La postura del investigador y su manera de interpretar lo analizado representó otro reto cuando se tuvo que cuestionar con los entrevistados lo que en ocasiones ellos no conciben con términos, conceptos y teorías de las ciencias sociales. De ahí la razón por la que en ocasiones las preguntas formuladas no fuesen comprendidas del todo y se replantearan en el acto más de una vez.

Y en cuanto a los temas inconclusos o interrogantes por responder, uno de ellos fue la obtención de la versión de los responsables de la nueva recreación de la danza de San Miguel, con el fin de comprender los motivos que los impulsó y el desarrollo de su labor de proyecto. Quedaron dudas sobre las razones de las desapariciones de algunas danzas, como la de San Roque, San Miguel, la Malinche o la de Santo Domingo, así como de algunos priostes y sus

respectivas fiestas, como la del Señor del Calvario y San Jacinto. Sobre los antecedentes de despojo de templos realizadas por la Iglesia católica surge la duda de si hubo más sucesos similares, sobre todo con alguna capilla o templo que hubiese sido controlada por los cargueros de la mayordomía y que se los hayan despojado, como lo sucedido con la iglesia de Copoya en 2004. Por último, queda por responder a la interrogante de si existió proceso de continuidad o replanteamiento de las cofradías de indios de Tuxtla que haya desembocado en la actual constitución de la mayordomía en cuanto sistema de cargos, o si este tuvo un proceso de conformación distinta, como lo planteado por Miguel Lisbona Guillén en el caso de Tapilula. Esta discusión quedará pendiente para otra investigación.

Y para finalizar este apartado, se puede comentar como respuesta a la interrogante principal de esta obra, que el proceso de los diversos cambios festivos estuvo conformado por una variedad de sucesos de disímiles formas, con variadas frecuencias de realización y distintas formas de consecuencias, pero no de una sola manera. Las reinterpretaciones del conocimiento festivo a partir de su apropiación y las modificaciones de los roles y *status* de los cargueros fueron de los detonantes de cambios con mayor frecuencia de irrupción porque fueron resultado de las constantes acciones propias de sus actividades festivas. Por estas razones, los agentes de cambio fueron internos y curiosamente en un marco de interacción social donde el actuar de sus participantes ha estado relativamente determinado a cumplir un “deber ser”, como las normas festivas del contexto institucional de la mayordomía o el orden legítimo que orienta las relaciones sociales de tipo asociación que entablan los cargueros. No obstante, el hacer propio un conocimiento es un proceso psicológico inherente de cada persona, independientemente del grado de interpretación y modificación, así como las aspiraciones al “querer ser” como un aspecto de los roles de cada participante. De esta segunda razón se explica las denuncias de una actitud frecuente a “querer mandar” entre los cargueros: porque aspiran a beneficios que son competidos por otros cargueros que también lo desean. Competencias de este tipo son formas de interacciones sociales que, por un principio de estabilidad, no van a tender a su fractura pues ellas mismas son la fuente de poder, porque solo siendo partícipes de ellas los cargueros (en su *status* de prioste, mayordomo, albacea o maestro) pueden tener posibilidades de ejercer poder y obtener los beneficios anhelados. Por todo lo anterior, no sería del todo errado clasificar estas relaciones e interacciones sociales como formas de luchas o conflictos internos si en parte consisten en juegos de fuerzas e influencias (como las desviaciones, las influencias de las minorías y las negociaciones).

Las modificaciones en las condiciones socioeconómicas de los cargueros, de sus estilos de vida y de su entorno urbano fueron factores que incidieron en el proceso de los cambios festivos de manera paulatina, como circunstancias en las que se encontraban los cargueros y sus celebraciones festivas. Debido a los cambios de oficios por la proliferación de estos a la par de la progresiva desaparición del oficio de campesino y su estilo de vida, la aparición de una división rígida del tiempo social, la transformación del entorno de tipo rural a uno urbano y su crecimiento exponencial, y la desaparición de una práctica agrícola vinculado simbólicamente con el ciclo festivo de la mayordomía, las modificaciones se generaron cuando los anteriores supusieron un grado de obstaculización para celebrar las festividades y rituales de acuerdo a su norma preestablecida, por lo que los cargueros se vieron en la necesidad de realizar dichos ajustes. Esta serie de circunstancias ejercieron tal grado de influencia debido a que la sociedad está inmersa en esas fuerzas y no se puede eludir plenamente de sus efectos: uno como individuo no tiene control del crecimiento urbano ni poblacional, de los altibajos de la economía nacional, de la aparición de nuevos oficios y ocupaciones que se manifiestan más atractivas en comparación a una actividad campesina más difícil de realizar por la paulatina desaparición de tierras de cultivo dentro de la ciudad. Estos cambios pueden interpretarse como un intento de adaptación de los cargueros debido a que no tuvieron control de las circunstancias en las que ellos se iban desarrollando, pero sí de sus celebraciones festivas, razón por las que las modificaron para así darles una continuidad con miras a futuro.

Los conflictos en los que se vieron envueltos los cargueros de la mayordomía con agentes externos fueron parte de este proceso como sucesos que detonaron cambios de escasa frecuencia, que fueron “estallidos” de corta duración, pero de gran impacto por sus considerables consecuencias. Las acciones efectuadas por los agentes externos (autoridades gubernamentales e Iglesia católica) cuyo sentido se orientaba en la imposición de su voluntad resultaron en momentos de crisis para los cargueros y allegados a la mayordomía dada las consecuencias que trajeron: el despojo y destrucción de sus santos y vírgenes, y la pérdida del control de los templos como espacios de resguardo y celebraciones religiosas. Debido a la emergencia de los sucesos, las medidas efectuadas por los cargueros fueron en ocasiones con poco rango de maniobra y planeación debido al nivel de coerción y violencia empleada para hacerse del control de las imágenes. Si se considera que las imágenes religiosas han sido elemento fundamental de las festividades debido a que son representación del festejado o la manifestación de ellos mismos, en cierto sentido, es comprensible la urgencia de esconderlos para evitar su destrucción, de

rotarlos clandestinamente en las casas de los cargueros, la imperiosa necesidad de reponerlas (como las vírgenes de Copoya) y la continuidad del culto a través de las pertenencias que se salvaron.

Las acciones que derivaron en innovaciones o “rescates” de elementos festivos son similares a los conflictos en cuanto a su poca frecuencia y destacan por proceder de una labor organizada y planeada previamente y porque no fueron modificaciones de otros elementos festivos, sino más bien adiciones de estas a la mayordomía en calidad de nuevas o “rescatadas” tras haber caído en desuso. Aparte de los casos anteriormente expuestos (danza de San Miguel y San Roque, el cargo y fiesta de San Juan Bautista, y las pedidas y la nueva ermita de las vírgenes de Copoya), se desconoce por ahora si existieron otras adiciones bajo las circunstancias ya descritas. Llama la atención que una característica de algunos implicados en estas labores fue el acceso que tuvieron a un conocimiento especializado, sea por su acercamiento a publicaciones académicas de las ciencias sociales, o por la formación universitaria. En algunos testimonios se reflejó este grado de conocimiento adquirido en la elaboración de sus discursos para explicar ciertos cambios acaecidos. Cabe agregar que las recreaciones de las danzas de San Miguel y San Roque y la construcción de la nueva ermita para las vírgenes de Copoya habrían sido motivadas por ser consideradas como parte de sus tradiciones, pues de las primeras sabían que sus antepasados lo danzaban décadas atrás (razón por la que pudieron considerarlas como históricamente propias) y de la segunda, existía la no tan lejana costumbre de resguardar dichas imágenes en un templo o capilla, aunado a la gran devoción que les han tenido.

El proceso de los diversos cambios festivos acaecidos hasta ahora es también el mismo que tanto las festividades religiosas de la mayordomía zoque de Tuxtla y esta misma organización religiosa han vivido como parte de su constante conformación y por el que los ha llevado a ser lo que son actualmente. Es cierto que han existido otras acciones que han contribuido a dicha conformación a través del tiempo, como los “rescates” e innovaciones, o las realizadas mediante la guía de normas o roles preestablecidos o el orden legítimo de las relaciones de tipo asociación que han entablado, y que tienen el objetivo de darle una continuidad a sus celebraciones religiosas y la organización que los enarbola, pero los cambios acaecidos son los que principalmente han quedado registrados en la memoria de los cargueros y allegados y en la labor de las investigaciones previas. Los diversos cambios expuestos en estas líneas son también reflejo de una parte de la historia de los cargueros y allegados a la mayordomía zoque de Tuxtla. Esta obra

es en parte la narración de la historia de estas personas en cuanto a cómo han hecho y rehecho constantemente sus festividades y mayordomía, y donde el cambio de estas ha sido la principal consecuencia a tratar. Asimismo, es el recuento de los motivos que orientaron sus acciones hacia sus festividades y mayordomía: sea para ejercer su voluntad tanto de manera grupal como individual, o para adaptarse ante circunstancias de las que no tuvieron mucho control, como respuesta a una imposición de voluntad por parte de agentes externos a su grupo que tuvieron muchas probabilidades de hacerlo efectiva, o de optar entre acatarse a normas y roles preestablecidos o de competir por hacerse de beneficios ansiados por los demás involucrados. No cabe duda que quedan muchos sucesos de este grupo por narrar y que pueden ser abordadas desde otras perspectivas. Por ello queda el deseo de que las dudas surgidas en esta labor y los vacíos que no se pudieron llenar brinden motivos y pistas para estas futuras investigaciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez Vázquez, Juan Ramón (2014). *La quema de santos en la posrevolución, un parteaguas en las formas de organización religiosa de los zoques de Tuxtla, 1934* (tesis de maestría en Historia). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Aramoni Calderón, Dolores (1994). “La cofradía del Rosario-Copoya: nacimiento y supervivencia de un culto”, en *Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*. México, CEM-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 260-269.
- Aramoni Calderón, Dolores (1995). “Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla”, en *Anuario de Estudios Indígenas V*. México, Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas, pp. 13-26.
- Aramoni Calderón, Dolores (1998). “La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis”, en Aramoni Calderón, Dolores, Thomas A. Lee Whiting y Miguel Lisbona Guillén (coords.). *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*. México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 97-104.
- Aramoni Calderón, Dolores (1998). “Las cofradías zoques: espacio de resistencia”, en *Anuario de Estudios Indígenas VII*. México, Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas, pp. 89-104.
- Aramoni Calderón, Dolores (2000). “Guachibales y cowinás: culto a los ancestros, devoción a los santos”, en *Anuario de Estudios Indígenas VIII*. México, Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas, pp. 347-361.
- Aramoni Calderón, Dolores (2009). “Notas acerca de los calpules en algunos pueblos zoques de Chiapas”, en Lee Whiting, Thomas A., Víctor Manuel Esponda Jimeno, Davide Domenici y Carlos Uriel del Carpio Penagos (coords.). *Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el occidente de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec*. México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Colección Selva Negra), pp. 237-248.

- Aramoni Calderón, Dolores (2014). *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. 2ª ed. México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas (Colección Biblioteca Chiapas. Serie Andando el tiempo; 15).
- Chance, John y William B. Taylor (1987). “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, en *Antropología, Boletín Oficial del INAH*, México, núm. 14, pp. 1-24.
- De la Cruz Vázquez, Sergio (2017). *Calendario festivo de la mayordomía zoque de Tuxtla*. México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Donald B., y Dorothy M. Cordry (1988). *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*. México, Gobierno del estado de Chiapas, Miguel Ángel Porrúa.
- Fábregas Puig, Andrés (1982). “Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez”, en *Cuadernos culturales No. 5*. México, Gobierno del estado de Chiapas, Subsecretaría de Educación Media y Superior.
- Fábregas Puig, Andrés (1989). “La transformación del poder entre los zoques” en *II Coloquio Internacional de Mayistas. Memorias 2*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, pp. 1049-1058.
- González Martínez, José Luis (2011). *La fuerza de la identidad. Religión popular, cultura y comunidad*. México, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, Universidad Autónoma de Coahuila (Colección Intersecciones, 26), 199 p.
- Lisbona Guillén, Miguel (1995). “Entre la modernidad y la identidad: apuntes en torno al sistema de cargos y la etnicidad en una comunidad zoque de Chiapas”, en *América Indígena* vol. 55, núm. 1-2, pp. 103-118.
- Lisbona Guillén, Miguel (2004). *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas. Cargos, intercambios y enredos étnicos en Tapilula*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.
- Lisbona Guillén, Miguel (2005). “Transformaciones históricas y reificación étnica: los sistemas de cargos y las cofradías zoques”, en Pérez Taylor, Rafael (ed.). *IV coloquio Paul Kirchhoff*.

- Las expresiones del poder*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 63-81.
- Lisbona Guillén, Miguel y Carolina Rivera Farfán (1993). “La organización religiosa de los zoques. Problemas y líneas de investigación en el área”, en *Anuario 1992*. México, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 71-103.
- López Espinosa, Omar (2001). *Etnografía de las mayordomías de Tuxtla* (tesis de licenciatura en Antropología social). San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, Campus III.
- López Espinosa, Omar (2012). *Las vírgenes de Copoya: conflictos por el control de un culto en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas* (tesis de maestría en Ciencias Sociales con opción en Estudios Fronterizos). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Marc, Edmond y Dominique Picard (1992). *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación*. España, Ediciones Paidós.
- Navarrete, Carlos (1982). *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones antropológicas (Serie Antropológica, 46).
- Navarrete, Carlos (1985). “Un escrito sobre danzas zoques de antes de 1940”, en *Revista Tlalocan*, vol. 10, pp. 449-456.
- Nivón Bolán, Eduardo (2000). “Conexiones urbanas: cultura, metrópolis, globalización”, en *Sociológica*, año 15, núm. 42, pp. 115-142.
- Ortiz Herrera, María del Rocío (2012). *Lengua e historia entre los zoques de Chiapas. Castellанизación, desplazamiento y permanencia de la lengua zoque en la vertiente del Mezcalapa y el Corazón zoque de Chiapas (1870-1940)*. México, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Palomo Infante, María Dolores (2009). *Juntos y congregados. Historia de las cofradías de los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Publicaciones de la Casa Chata).

- Rivera Farfán, Carolina (1992). “Prácticas religiosas e identidad en dos pueblos zoques”, en *Annuario 1991*. México, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 96-111.
- Rodríguez León, Félix, Gustavo Ruiz Pascasio, Omar López Espinosa y Omar Zea Chávez (2007). *Los zoques de Tuxtla. Como son muchos dichos, muchas palabras, muchas memorias*. México, Gobierno del estado de Chiapas, Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.
- Sánchez C., J. Braulio (1989). *Coyatokmó, Tuxtla de Gutiérrez. Gajos de su historia y los zoques, primeros pobladores*. México.
- Silva, Moisés, Antonio García y Ana Hernando (2015). “Crecimiento de la mancha urbana en la Zona Metropolitana de Tuxtla Gutiérrez (Chiapas, México)”, en *Quehacer Científico en Chiapas*, vol.10, núm. 2, pp. 35-41.
- Subercaseaux Sommerhorf, Bernardo (1989), “Reproducción y apropiación: dos modelos para enfocar el diálogo intercultural”, en *Diálogos de la comunicación*, Lima, núm. 23, pp. 97-102.
- Viqueira, Juan Pedro (2009). “Cuando no florecen las ciudades: la urbanización tardía e insuficiente de Chiapas”, en Lira Vázquez, Ramos y Ariel Rodríguez Kuri (Coords.). *Ciudades mexicanas del siglo XX. Siete estudios históricos*. México, El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 59-178.
- Weber, Max (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, España, Fondo de Cultura Económica, 2ª reimp., de FCE-España de la 2ª ed., en español de la cuarta edición en alemán, 1964.

Entrevistas realizadas

Entrevista número 1 realizada a Cecilio Hernández Hernández. Fecha de realización: sábado 17 de abril del 2021. Transcripción de David Alejandro Nataren Cruz.

Entrevista número 2 realizada a José Lucio Solís Ovilla. Fecha de realización: martes 20 de abril de 2021. Transcripción de David Alejandro Nataren Cruz.

Entrevista número 3 realizada a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha de realización: miércoles 28 de abril de 2021. Transcripción de David Alejandro Nataren Cruz.

Entrevista número 4 realizada a Óscar Fernando de la Cruz Mendoza. Fecha de realización: jueves 20 de mayo de 2021. Transcripción de David Alejandro Nataren Cruz.

Entrevistas complementarias

Entrevista realizada a María del Carmen Chacón Ramírez. Fecha de realización: lunes 16 de noviembre de 2015. Transcripción de David Alejandro Nataren Cruz.

Entrevista realizada a Francisco Velázquez de la Cruz. Fecha de realización: lunes 16 de noviembre de 2015. Transcripción de David Alejandro Nataren Cruz.