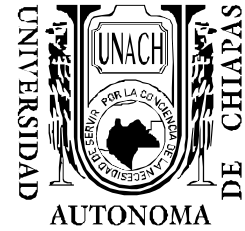




**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
CHIAPAS
UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y
ARTES DE CHIAPAS**



MAESTRÍA EN HISTORIA UNACH-UNICACH

T E S I S

**La quema de santos en la postrevolución, un parteaguas en
las formas de organización religiosa de los zoques de
Tuxtla, 1934**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HISTORIA

PRESENTA

JUAN RAMÓN ÁLVAREZ VÁZQUEZ

DIRIGIDA POR

DR. MIGUEL LISBONA GUILLÉN

DR. CARLOS URIEL DEL CARPIO PENAGOS



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

SECRETARÍA ACADÉMICA
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO



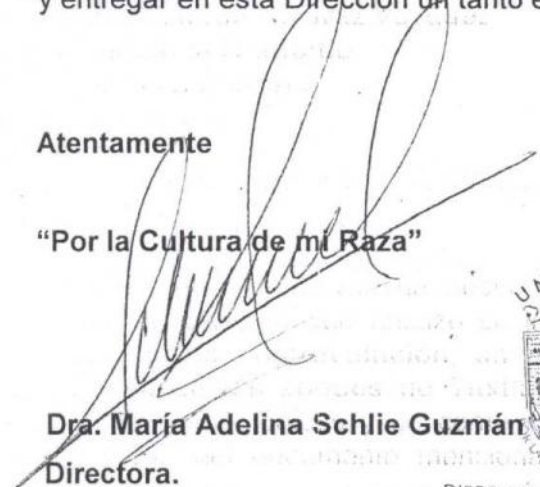
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
17 de junio de 2014
Oficio No. DIP-347/2014

C. Juan Ramón Álvarez Vázquez
Candidato al Grado de
Maestro en Historia
Presente.

En virtud de que se me ha hecho llegar por escrito la opinión favorable de la Comisión Revisora que analizó su trabajo de tesis denominado **“La quema de santos en la postrevolución, un parteaguas en las formas de organización religiosa de los zoques de Tuxtla, 1934”** y que dicho trabajo cumple con los criterios metodológicos y de contenido, esta Dirección a mi cargo le **autoriza la impresión** del documento mencionado, para la defensa oral del mismo, en el examen que usted sustentará para obtener el Grado de Maestro en Historia. Se le pide observar las características normativas que debe tener el documento impreso y entregar en esta Dirección un tanto empastado del mismo.

Atentamente

“Por la Cultura de mi Raza”


Dra. María Adelina Schlie Guzmán
Directora.



DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN
Y POSGRADO

C.c.p. Expediente

Libramiento Norte Poniente 1150 C.P. 29039
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México
Tel: 01 (961) 61 70440 ext. 4360

Dedicatoria

Les dedico este humilde trabajo de investigación a todos aquellos hombres y mujeres que ayudaron a enriquecer con sus acciones y decisiones el mundo e imaginario zoque de Chiapas. Aquellos que resguardaron sus imágenes religiosas y a la vez su tradición, salvándolas para así seguir vivos en la posteridad. Aquellos quienes me compartieron su imaginario y su anhelo por contribuir a su propia historia cultural, y que espero sigan presentes a través de este texto.

Simona Sol, Luis Sol, Vicenta Flores, María Megchún, José María Pechá

José Alías, Pío Quinto Pechá, Francisco Cipriano, Paulino Jonapá

Ramón Chacón, Pedro Napavé, Felisa Sol, Silvano Velázquez

Felisa Ballinas, Damiana Tondopó, Martina Velázquez,

Antonio Escobar, Juan Vázquez, Serapia de Aquino,

Ricardo Alegría Jamangapé, Julio Espinoza

Elena Mundo, Celestina Álvarez

Mercedes Galdámez

AGRADECIMIENTOS

A mi madre la señora María Esthela Vázquez Galdámez quien en todo momento me exhortó a seguir mis estudios y siempre me ha apoyado en mi vida profesional. ¡Gracias Mamá por la confianza, el cariño y la paciencia que siempre tienes para mí!

A mis hermanos Rosario, Javier y Alejandra, por el apoyo e impulso que siempre me brindan.

A la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y a la Universidad Autónoma de Chiapas por haberme dado el apoyo y la oportunidad de cursar este postgrado en Historia.

A mis directores de tesis:

Al Dr. Miguel Lisbona Guillén y al Dr. Carlos Uriel del Carpio, por haber aceptado ser mis asesores y dirigir este trabajo. Gracias por sus consejos, sugerencias, apoyo y dedicación constante, todo aquello que me determina ahora en lo académico.

Al Dr. Morelos Torres Aguilar, quien en un primer momento me acompañó en mi investigación, confió en mi tema y siempre tuvo interés en proporcionarme las herramientas y medios necesarios para lograr este trabajo. Le agradezco su asesoría, colaboración y sugerencias.

Al Dr. Sergio Nicolás Gutiérrez Cruz, le agradezco sus consejos y asesoría.

A mis maestros del postgrado, Dra. Ana María Parrilla Albuerne, Dra. Rocío Ortiz Hernández, Dr. José Martínez Torres, Dra. María Eugenia Claps Arenas, Dr. Jordán Orantes, quienes contribuyeron a mi formación siempre pendientes y apoyando mi investigación.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas (COCYTECH), Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) y Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) por las becas otorgadas a través de la duración de esta investigación.

A mis compañeros de la maestría: Magda, Edilberto, Gloria, Oscar, Alla, Benjamín y Alejandro, por haber compartido esta etapa profesional y académica en donde juntos nos forjamos para construir conocimiento, de todos ustedes aprendí de la constancia, la disciplina, el respeto por la investigación.

A mis amigos y maestros de la licenciatura en Antropología de la Universidad Veracruzana, todos ellos que siempre estuvieron al pendiente de esta investigación, motivándome en lo necesario para su conclusión.

A mis alumnos de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, de la Licenciatura en Historia, de la licenciatura en Arqueología, de la licenciatura en Lenguas con Enfoque Turístico y de la licenciatura en Alimentos, todos aquellos a quienes he tenido la oportunidad de compartirles el conocimiento dentro del aula y durante el trabajo de campo. Pues esta labor como docente me ha permitido conocer otros aspectos académicos, ya que la investigación y la enseñanza van de la mano, siendo mis alumnos los mejores jurados y demandantes de ello. Les agradezco siempre el estar interesados en mi trabajo recepcional y en aprender de la historia oral, así como del trabajo interdisciplinario.

Y... a todas aquellas personas que siempre contribuyeron en mayor o menor medida para la realización de esta tesis... mi más sincero agradecimiento.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO I	
APROXIMACIÓN A LAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN RELIGIOSA DE LOS ZOQUES DE TUXTLA DURANTE LA ÉPOCA COLONIAL.....	19
1.1.- LOS ZOQUES DE TUXTLA Y SUS FORMAS DE ORGANIZACIÓN RELIGIOSA.....	23
1.2.- LA COFRADÍA.....	25
1.2.1.- CARACTERÍSTICAS DE LAS COFRADÍAS.....	33
1.2.2.- LAS COFRADÍAS EN TUXTLA.....	34
1.3.- LA MAYORDOMÍA ZOQUE DE LA VIRGEN DEL ROSARIO.....	45
1.3.1.- ANTECEDENTES HISTÓRICOS.....	46
1.3.2.- ORGANIZACIÓN DE LA MAYORDOMÍA, LOS SERVIDORES DE LOS SANTOS.....	50
1.4.- LA COWINÁ ZOQUE, EL LUGAR DEL CULTO A LOS ANCESTROS.....	53
1.4.1.- POSIBLE ORIGEN Y DEFINICIÓN DE LA COWINÁ.....	54
1.4.2.- LA COWINÁ EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS.....	60

CAPÍTULO 2

LA QUEMA DE SANTOS EN CHIAPAS.....	65
2.1.- ANTES DE LA QUEMA DE SANTOS.....	71
2.2.- LA SITUACIÓN RELIGIOSA EN CHIAPAS DURANTE LOS AÑOS 30'S.....	75
2.3.- LA CAMPAÑA ANTICLERICAL EMPRENDIDA POR EL GOBIERNO DE VICTÓRICO GRAJALES.....	76
2.4.- LA DESTRUCCIÓN Y QUEMA DE LOS SANTOS.....	81

CAPITULO III

RECONSTRUCCIÓN DE LOS HECHOS.....	87
3.1.- ¿QUE FUE LA QUEMA DE SANTOS?.....	88
3.1.1.- EL AVISO, EL PÁNICO Y LA INCERTIDUMBRE ANTE LA POLÍTICA DE DESTRUCCIÓN DE LAS IMÁGENES RELIGIOSAS.....	93
3.2.- EL CIERRE DE LOS TEMPLOS.....	106
3.3.- ¿DONDE OCULTARON A LOS SANTOS? EL IMAGINARIO Y LA RECUPERACIÓN DE LAS IMÁGENES.....	108
3.4.- EL REGRESO DE LOS SANTOS A LOS ALTARES Y LA VENERACIÓN PÚBLICA.....	112

CAPITULO IV

LA MODIFICACIÓN DEL CULTO Y DE LAS ORGANIZACIONES FESTIVO-RELIGIOSAS.....	115
4.1.- LOS NUEVOS ESPACIOS Y FORMAS DE ORGANIZACIÓN RELIGIOSA... 116	
4.1.1.- LAS JUNTAS DE FESTEJOS Y LOS PATRONATOS.....	120
4.1.2.- LAS FERIAS COMERCIALES.....	124
CUADROS COMPARATIVOS.....	127
CONCLUSIONES.....	131
ABREVIATURAS.....	138
BIBLIOGRAFÍA.....	139
A MANERA DE APÉNDICE.....	145

INTRODUCCIÓN

Desde hace ya varios años he centrado mi interés por realizar estudios antropológicos en el área zoque. Sin embargo, el radicar fuera del estado de Chiapas me limitó el acceso al trabajo de campo, situación que mermó mis propósitos de investigación.

El regresar a Chiapas en 2011, y participar en el Programa Interinstitucional de Maestría en Historia UNACH-UNICACH, me brindó la oportunidad de desarrollar un proyecto de investigación enfocado en la religiosidad de la etnia zoque, cultura que durante mis estudios profesionales constituyó mi trabajo de titulación. Empero, los inicios del presente trabajo se remontan al invierno de 2007, cuando realicé trabajo de campo en varias colonias situadas a las orillas de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, durante la llamada fiesta de “Pascuas”.

Dicha festividad es de práctica zoque, y es celebrada en el mes de diciembre, en honor al nacimiento de Jesucristo. Su característica principal es la adoración tridentina a la figura infantil de Jesús, es decir, la veneración a tres imágenes que representan al niño Dios colocadas en un altar, conocido popularmente como el de “Belén”. El presenciar este acto religioso, me permitió observar la dedicación con la que los integrantes de la Mayordomía del Rosario colocaron varias imágenes religiosas dentro del nacimiento, al tiempo que un grupo de señores músicos de edad adulta comentaba sobre la pertenencia de las imágenes a la iglesia Grande de Tuxtla.¹ Después de terminar esa amena charla, uno de ellos añadió:

Mi papá me platicaba que los tres niñitos del belén eran de la iglesia de San Marcos, ahí estaban y ahí pasaban su fiesta de pascuas y cuando la “quema de santos” los sacaron y ya no regresaron, se quedaron con su prioste en su casa para que este los festejara. Sacaron a las imágenes de los tres niñitos, los

¹ Actualmente la parroquia de San Marcos Evangelista.

pastores, a las chabelitas y a todas las figuras del nacimiento, afortunadamente se libraron de ser quemadas.”²

A partir de ese comentario, el término “quema de santos” despertó mi interés por documentarme acerca del tema, además de que me percaté de la importancia que tenía entre las mentalidades e historias familiares tuxtlecas vinculadas a la imaginería religiosa y a la veneración profunda de los difuntos.

Pero ¿Qué fue la quema de santos? ¿Qué pasó durante esa quema en Tuxtla Gutiérrez? ¿Qué consecuencias trajo para las instituciones zoques como la cofradía, la mayordomía y la cowiná del mencionado municipio? Indagando en los relatos de algunas personas de avanzada edad, me informé que Victórico Grajales, en el ejercicio de su gubernatura (1932-1936), mandó quemar todas las imágenes que representaran a santos y otras figuras religiosas. Así los santos de las iglesias y de casas particulares, fueron perseguidos para ser exterminados. Otras narraciones indican que muchas de las esculturas antiguas de santos que hoy figuran en los altares domésticos actuales tuvieron que ser enterradas para protegerlas de los peligros preponderantes de aquella época. Por eso, son consideradas por sus dueños.

A pesar de la importancia de aquel periodo y de la información valiosa que lo acompaña, me di cuenta de que se hablaba poco de este acontecimiento entre las personas zoques de Tuxtla, y mucho menos se precisaban sus temporalidades. Así, muchos de los datos respecto al suceso histórico son limitados, pero aquellos que persisten están presentes en el imaginario y el ritual en diversas prácticas.

Por lo anterior, la importancia de la tradición oral para la presente investigación es indiscutible, pues a partir de ésta se reconstruirá una aproximación al hecho histórico partiendo de la siguiente problemática: ¿Cuáles fueron las permanencias y modificaciones de las instituciones religiosas zoques (cofradía, mayordomía y cowiná) a consecuencia del hecho histórico “quema de santos” que tuvo lugar en 1934 en Tuxtla Gutiérrez? Resolver esta problemática es de relevancia

² Grabación hecha a Benito Aquino, Cecilio Hernández y el cantador Fernando Sol Gómez, durante la fiesta de Pascuas, el 31 de diciembre del 2008.

si se desea comprender por qué desapareció o vino en desuso la cowiná y por qué la mayordomía zoque del actual Tuxtla Gutiérrez se caracteriza por funcionar de manera ambulante, condición que contrasta con sus inicios o al menos hasta antes de 1934.

El estudio de la quema de santos en Chiapas ha sido abordado principalmente por los investigadores Julio Ríos Figueroa y Miguel Lisbona Guillén. El primero de los autores, en su libro *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas*, hace dos ensayos. En el primero analiza el período de lucha de la Revolución Mexicana y la postrevolución en torno a la relación entre la Iglesia y el Estado en la entidad, aunque el autor ubica el problema del conflicto con la llegada a la diócesis de San Cristóbal de las Casas el Obispo Francisco Orozco y Jiménez en 1902, y la expulsión de sacerdotes en 1914 con la entrada de los carrancistas. En el segundo ensayo se analiza el papel de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XX, específicamente el tipo de evangelización desarrollado por el obispo Samuel Ruiz. Así, Lisbona Guillén en su libro titulado *Persecución religiosa en Chiapas 1910-1940* (2008) hace un estudio de lo acontecido en treinta años en la entidad en relación a los problemas entre la Iglesia y el Estado, conflictos que venían suscitándose entre ambas estructuras sociales a partir de las medidas anticlericales tomadas por el gobierno federal y estatal, y que afectaban a la Iglesia a su feligresía.

Por sus características, el presente trabajo de investigación se sitúa en el ámbito de la historia cultural, y emplea como principales fuentes las entrevistas obtenidas mediante la utilización de la historia oral. Una de las ideas principales del modelo de historia cultural, que encaja en este documento, es la de reconstruir las culturas subalternas desde la “perspectiva de las víctimas” y no desde una “visión externa”, sino más bien desde la óptica “interna” a su objeto de estudio, es decir desde los protagonistas.³

Sabemos que la historia oral recupera las memorias y recuerdos de la gente viva sobre su pasado; Thad Sitton (1983:12). señala que “ésta es sometida a todas las vaguedades y debilidades de la memoria humana; no obstante, no es

³ Aguirre Rojas, 2003:14

considerablemente distinta a la historia como un todo, que con frecuencia es distorsionada, subjetiva y vista a través del cristal de la experiencia contemporánea” Es decir, la historia oral ha sido criticada por darle mayor énfasis en la historia de las personas comunes, aquellas que no aparecen en los documentos, pero que son capaces de hablar y contribuir al trabajo académico. Retomo al autor antes citado cuando se refiere a que la historia oral está ampliando los límites de nuestro conocimiento histórico, en particular en el campo de la historia social y cultural, y que como proceso narrativo es tan antigua como la propia historia.

En su libro *Formas de historia cultural* (1999) Peter Burke (2006:15) se cuestiona ¿Cómo se puede escribir la historia de algo que carece de una identidad estable? A lo que indica: “La respuesta es la historia cultural, pero para ello hay que interpretar la historia”. El autor señala que la función del historiador sería custodiar el recuerdo de los acontecimientos públicos documentados, en beneficio de los actores y en beneficio de la posteridad. De ahí la importancia de darle vida a la memoria de los actores a través del registro de sus anécdotas, de sus experiencias y de su participación en los sucesos relevantes que determinan su vida. La historia oral registra los recuerdos y las memorias de la gente viva sobre su pasado. En este tenor Thad Sitton, George Mehaffy y O. L. Davis Jr. (1995:12), establecen que la historia oral es la historia de la persona común, de quienes no aparecen en los documentos, pero que son capaces de hablar articuladamente; llevado esto a un plano científico, tendríamos que es un procedimiento válido de investigación en el trabajo del historiador y, en un sentido secundario, de las formas de historiografía creadas por esa investigación. Los autores señalan que la historia oral, dentro del campo disciplinario permite investigar, registrar y crear un tema u objeto de estudio. Además de que en esta materia utiliza habilidades de investigación para compilar y presentar una interpretación equilibrada de un problema de la comunidad, principalmente el conocer los orígenes o antecedentes del problema u hecho histórico. (Sitton y Mehaffy, 1995:132-133).

Gwyn Prins (1996:146) citando a Jan Vansina, señala los riesgos de la Historia oral como metodología y por qué los historiadores tradicionales

menosprecian las fuentes orales en la historia contemporánea, diciendo que “cuando no existe la escritura, o prácticamente no se halla presente, las tradiciones orales han de llevar el peso de la reconstrucción histórica, pero no lo harán de la misma forma que las fuentes escritas”. Considero que hay que comprender las limitaciones que tiene la tradición oral para evitar la decepción que se puede producir cuando, después de un gran período de tiempo invertido a la investigación, se obtiene únicamente una reconstrucción que aún no es muy detallada. La reconstrucción de las fuentes orales puede muy bien poseer un grado bajo de fiabilidad, si no se cuenta con fuentes independientes para contrastar”. Sin embargo; Princs señala que la historia oral, con su riqueza de detalles, su humanidad, su emoción frecuente, y siempre con su escepticismo sobre el quehacer histórico, se encuentra mejor preparada para estos componentes vitales de la tarea de historiador: la tradición y el recuerdo, el pasado y el presente (Princs, 1996:175-176). Además recalca que algunos historiadores creen que su tarea consiste en describir y quizás explicar por qué ocurrieron las cosas en el pasado. Esto es necesario pero no suficiente. Más bien la tarea del historiador consiste primeramente en dar continuidad histórica explicada para un cambio especialmente en las culturas orales y en segundo lugar, pretende inspirar al lector confianza en su capacidad metodológica. Para mostrarse consciente de los peligros de la tradición inventada, y por tanto, de las explicaciones ofrecidas, el historiador debe también revelar lo que se hubiera sentido de haber estado allí.

Considero que la verdad sobre el pasado queda establecida por el tiempo actual en la medida de la información recabada: el presente dota de sentido al pasado a través de la memoria. Ésta permite retener ese pasado a través del aprendizaje: nuestra función será documentar el recuerdo de los acontecimientos en beneficio de los actores y en beneficio del porvenir, para aprender de ellos. La aportación de Peter Burke respecto a la historia cultural, será la metodología usada en la presente investigación.

El reto de los historiadores que trabajan con la historia oral o fuentes orales, se halla en el análisis y la crítica cuidadosa de los testimonios, así como de la

subjetividad que a través de la contextualización histórica revela la relación individuo-sociedad. Para el historiador, en este caso, el individuo está inmerso en el interaccionismo simbólico⁴ o significados sociales asignados a su mundo; por eso, se busca comprender sus acciones y su realidad social.

Yo agregaría una tercer tarea del historiador contemporáneo, la de dar vida a los sujetos u actores a través de la investigación cualitativa de tipo narrativo, sopesando relevancia a la memoria, al recuerdo y al imaginario. En este caso, se recupera la historia de religiosidad de los zoques a partir de las imágenes salvadas en 1934.

Si se toma en cuenta la importancia de la imagen, y que a través de ella se transmite e interpreta la historia, tendríamos que la imagen se vuelve un documento histórico, es decir, cultura material. En la Metodología de la Nueva Historia se incluyen los estudios de la cultura material: fotografía, pictografía, iconografía e iconología. Peter Burke (1996: 30), señala que los problemas de la iconografía se hacen muy penosos cuando los historiadores de otras materias intentan utilizar la pintura para sus propios propósitos como prueba de actitudes religiosas o políticas. [...] La Cultura material es, por supuesto el territorio tradicional de los arqueólogos que estudian épocas carentes de documentos escritos. [...] curiosamente, la historia de la cultura material, un campo que en los últimos años ha atraído un notable interés, se basa menos en el estudio de los artefactos mismos que en fuentes literarias. Los historiadores interesados por lo que se ha llamado “la vida social de las cosas” confían más en estos estudios susceptibles de análisis por métodos cuantitativos.

En este sentido, el objetivo de la investigación es: determinar cuáles fueron las permanencias y modificaciones de las instituciones religiosas zoques (cofradía, mayordomía y cowiná) a partir del periodo denominado “Quema de santos”,

⁴ El interaccionismo simbólico es una corriente antropológica donde prevalece el pensamiento social, basado en la comunicación entre los miembros del grupo así como lo la interpretación de sus acciones y expresiones. George Ritzer señala que se le llama interaccionismo simbólico a la acción de interpretar mediante símbolos y significados, situaciones o conductas sociales. Esto a partir de la capacidad de interacción, pensamiento y socialización de los individuos.

suscitado en 1934 en Tuxtla Gutiérrez. Para lograr lo anterior se realizarán las siguientes tareas: 1) Identificar las historias de vida ligadas a la “Quema de santos”, y obtener las entrevistas necesarias para el contraste con las fuentes escritas y bibliográficas; y 2) Elaborar una exposición de los resultados obtenidos en un cuadro comparativo que muestre los cambios y permanencias de las instituciones zoques a estudiar.

Las fuentes utilizadas para esta investigación fueron escritas, orales y bibliográficas. Del Archivo Diocesano, Archivo Histórico del Estado de Chiapas y Archivo de la Sala Tuxtla del H. Ayuntamiento de Tuxtla Gutiérrez, obtuve las fuentes documentales y fotográficas. Las fuentes orales me las proporcionaron 25 entrevistas realizadas a habitantes locales de la ciudad de Tuxtla, todos de ascendencia zoque de al menos tres generaciones. La información bibliográfica se conformó de una investigación hecha a bibliotecas públicas y una privada, esta última de Sergio de la Cruz Vázquez, cronista de los zoques de Tuxtla.

Quiero destacar que la idea de comunidad es relevante cuando se habla de grupos étnicos, y esto ha llevado a crear determinados paradigmas dentro de las ciencias sociales a partir de los estudios estructurales-funcionalistas. Uno de estos paradigmas es a lo que se ha denominado como sistema de cargos. Este concepto es una construcción hecha por etnógrafos, antropólogos e historiadores interesados en estudios de carácter religioso, o que simplemente al investigar se topan con diversas formas de organización religiosa con reminiscencias coloniales o prehispánicas. Estas organizaciones tradicionales, como lo es una Mayordomía, han venido a ser los residuos o coyunturas históricas de ciertas sociedades que buscan mantener vigente su identidad cultural.

Otro concepto básico para iniciar esta investigación es el de religiosidad popular. Dicho concepto me permite plantear la hipótesis de que a partir de la “quema de santos”, la religiosidad de los zoques se modificó. Esto debido a la campaña desfanatizadora emprendida por Grajales, que tuvo como consecuencia que los zoques tuvieran que reinventar sus formas de organización religiosa para poder preservar, lo más posible, sus elementos culturales.

En este sentido, la “religiosidad popular” se liga directamente con la creencia, el cristianismo, la magia, la superstición, la evangelización, la aculturación y el discurso axiológico. Y aunque muchos son los investigadores que plantean este término, su definición es ambigua. Citaré algunos trabajos relacionados con cofradías en España y ciudades novohispanas. Un segundo concepto que retomo es el de Pedro Castón (2000:16), quien define a la religiosidad popular sevillana como “la religiosidad muy abundante y con muchos participantes, en donde cada ciudad tiene un ciclo completo anual de celebraciones religiosas tradicionales. Y por todo esto es conocida la cantidad de personas que participan en romerías, procesiones de Semana Santa, fiestas patronales, Corpus Christi, etc.”. El investigador señala que debe entenderse a la religiosidad popular como tradicional, a partir de las relaciones entre las instituciones religiosas, tales como las cofradías, con las fiestas del calendario ritual.

Ahora bien, si atiendo a la definición de Castón, la “religiosidad popular” puede ser relacionada con la idea de comunidad, y con la existencia de una esencia étnica en las prácticas culturales. Ello es más visible para unos pueblos que para otros, a través de la identificación religiosa o de la ritualidad festiva, lo que permite partir de una perspectiva de un *continuum* comunidad-etnicidad o tradición-ritualidad, sin dejar a un lado la relación que hay con el mundo exterior, la modernidad y la cultura nacional. Los zoques de Tuxtla han vivido un proceso de constantes transformaciones sociales, pues son parte de ese continuum cultural apreciable en el desarrollo del ciclo festivo-religioso, que ha podido permanecer a través del sistema de cargos.

El presente trabajo está constituido por cuatro capítulos. El primer apartado, titulado *Aproximación a las instituciones y formas de organización religiosa de la población tuxtleca a partir de la evangelización colonial*, es una contextualización histórica de las instituciones religiosas tradicionales de los zoques de Tuxtla, es decir, una exposición sobre la organización indígena en cofradías, mayordomías y cownás, para su adoctrinamiento y la celebración de las fiestas patronales a los santos católicos.

En este sentido, se expone cómo las cofradías en Chiapas funcionaron hasta poco después de la mitad del siglo XIX, y después de ello los indígenas reestructuraron el sistema de cargos llamado Mayordomía, una institución con muchos elementos de la cofradía pero con funciones específicas determinadas por los miembros, y ya no por el Clero, como sí sucedía con las cofradías. Los integrantes de las mayordomías surgidas a fines del siglo XIX buscaron la forma de mantener su religiosidad; el caso de los zoques de Tuxtla es un claro ejemplo de resistencia ante los cambios políticos y religiosos de las diferentes épocas. Por ello es necesario describir y analizar cómo esta institución ha estado configurada hasta la actualidad. En un momento determinado, la Mayordomía zoque de Tuxtla tenía estrecha relación espacial y política con la Parroquia –hoy catedral de la Diócesis de Tuxtla-, pero en 1934, cuando se desató la campaña anticlerical emprendida por el Coronel Victórico Grajales, quien entonces era gobernador del estado y fue quien emprendió la quema de imágenes religiosas con el fin de desfanatizar a la población chiapaneca, esa relación se fragmentó. Los zoques de Tuxtla vieron atentada su religiosidad materializada en el culto a sus imágenes, por lo que tomaron medidas para salvaguardar su imaginaria. Después de ese año, la mayordomía se reestructuró, quedando organizadas dentro de las casas particulares, tal como sucede en la actualidad. Esto se debió a un proceso histórico, por ello me es importante abordar a esta institución dentro del primer apartado, su conformación, función y organigrama.

Una tercera institución zoque es la Cowiná, agrupación de tipo familiar ligada al parentesco entre sus miembros, con algunos elementos similares al de la cofradía colonial, y con estrecha relación con la Mayordomía. Esta figura parece ser de tipo privado, funcionaba dentro de las casas de sus integrantes, y su edificio no estaba a línea de calle o con entrada a ésta, lo que permitió su clandestinidad, y especialmente estar lejos del alcance de la Iglesia. Con la Quema de santos, la mayoría de las cowinás de la época – dado que no se tiene precisión de cuántas pudieron haber sido al menos hasta ese año- vinieron a menos, al no haber imágenes que celebrar debido a su destrucción, y en otros casos el haber movido de lugar a la cowiná propició su desintegración.

La descripción de la quema de santos en un; contexto local y nacional, es el contenido del segundo capítulo, *titulado Antecedentes de la quema de santos en México y el Sureste*. Lo anterior servirá para entender los propósitos de la campaña desfanatizadora, principalmente en el sector popular, el cual fue el más perjudicado. Un buen número de personas de la época que resguardaron sus imágenes religiosas, las heredaron a sus descendientes: con ello no sólo legaron la cultura material, sino que transmitieron la historia familiar ligada a la quema de santos. Esa tradición oral se ve reflejada en el tercer capítulo, llamado *Reconstrucción de los hechos desde la hemerografía y la historia oral*. Hay una conformación histórica de lo que fue la quema de santos, vivida por sus informantes tanto de primera, segunda y tercera generación. Los relatos, entrevistas y anécdotas me permitieron conocer lo que sucedió en 1934; es decir, saber cómo, dónde y porqué se escondieron las imágenes de los santos, y cuál fue el paradero de estas imágenes, tanto de las instituciones zoques como de las casas particulares.

En las entrevistas realizadas se plasma una fuerte relación de la tradición oral de los hechos con el imaginario local religioso del culto a los santos; es decir, la gente narró cómo sus imágenes fueron salvadas o resguardadas para no ser destruidas. A la par, describieron las propias historias familiares en donde las imágenes eran los protagonistas, eran quienes pedían ser ocultas o sacadas de su escondite, se aparecían o se manifestaban de manera fabulosa para quienes las resguardaron. Esto permitió mantener el suceso histórico, aunque no se recordara el año, y más bien sólo lo ocurrido.

El cuarto capítulo, *La modificación del culto de las organizaciones festivo-religiosas populares de Tuxtla*, pretende hacer una comparación de los cambios que las instituciones tradicionales sufrieron a partir de la quema de santos; es decir, qué fue lo que cambió de su organización y qué fue lo que quedó, dando pie a una reestructuración interna y al surgimiento de las juntas de festejos, además de que muchos cultos se reinventaron al no tener la imagen original, sustituyéndola por otra, o en su caso dejando de mantener el culto.

No pretendo repetir lo ya expuesto por los autores Ríos Figueroa y Lisbona Guillén, citados de manera tan puntual para describir todo el contenido del hecho histórico, sino más bien particularizar determinados elementos e información que me ayude a problematizar la quema de santos desde la memoria y la historia oral por parte de los zoques de Tuxtla. Destaco la amplitud de las investigaciones recientes que, en su mayor parte desde el estudio de caso y el enfoque comparativo, han aportado nuevas miradas que van conformando un cuadro más complejo y problemático del fenómeno cristero.

Y si la historia es entendida como “la vida de la memoria”, ¿Cuál es nuestra función como historiadores? Burke (1997) argumenta que el historiador a través de la escritura debe preservar los registros del pasado, aunque este pasado por alguna razón no se desee recordar, y aunque esto podría ser mejor hacerlo: el historiador también tiene una función en este proceso de resistencia. Esa función, de las más importantes para un historiador, es la de ser recordador.

Este documento tiene la finalidad de mostrar el cambio que sufrieron las formas de organización tradicional zoque con la quema de santos de 1934. Ello permitirá entender las prácticas culturales que prevalecen, y cómo éstas constituyen una forma de resistencia cultural.

CAPÍTULO I

APROXIMACIÓN A LAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN RELIGIOSA DE LOS ZOQUES DE TUXTLA EN LA ÉPOCA COLONIAL.

Aclarar el origen de las instituciones tradicionales no es asunto fácil, pues éstas han sufrido diversos cambios que dificultan entenderlas desde una perspectiva histórica. Por ejemplo, el sistema de cargos ha sido, es y será una temática controvertida, debido a la riqueza de elementos religiosos que pueden encontrarse en su análisis. Para entender parte de esta variedad cultural, investigaciones recientes pretenden conocer aspectos de estas formas de organización, en especial las jerarquías cívico-religiosas,⁵ incluyendo los ciclos festivos.

Muchos de los trabajos que abordan el sistema de cargos presentan limitaciones en la medida de la información recabada, lo cual se debe en parte a la perspectiva que el investigador persigue y a las pocas fuentes existentes para comprender la evolución e interpretar la funcionalidad y estructura del sistema de cargos⁶. Para comprender mejor este tema es necesario remitirnos a la llegada de los frailes evangelizadores a Chiapas y como organizaron a los indígenas para adoctrinarlos.

Juan Pedro Viqueira (2002: 179-188) señala que aunque en 1528 se dio la conquista de Chiapas, la evangelización de los indios de esta Provincia se inició en realidad hasta 1545 con la llegada del Obispo Fray Bartolomé de las Casas y de los 22 frailes dominicos que venían con él desde España. La propagación del Evangelio se realizó en 1546 desde cuatro principales poblaciones indias: Chiapa (ahora Chiapa de Corzo) habitado por los chiapanecas, Zinacantán habitado por tzotziles, Copanaguastla (hoy desaparecido) habitado por tzeltales, y Tecpatán, habitada por zoques. Para 1560 los dominicos abarcaron las poblaciones de Ocosingo y Petalcingo, ubicadas en la Selva. Una vez concentrada la población indígena, los evangelizadores les impusieron nuevas instituciones políticas y religiosas de origen hispánico, tales como el culto al santo patrón, las cofradías, el Cabildo y la caja de comunidad. Durante el siglo XVII y XVIII proliferaron hermandades y cofradías

⁵ John K. Chance y William B. Taylor dicen que éstas son conocidas como sistemas de cargos, de fiesta o de mayordomía. Y definen a las jerarquías cívico-religiosas citando a DE Walt., como la forma clásica o tradicional del sistema como jerarquía de comisiones de distinción establecida que, en su conjunto, abarcan la administración pública, civil y religiosa de la comunidad.

⁶ En Chiapas, lo que hoy conocemos como sistema de cargos, es algo que remite a formas de estructuración diseñadas durante la Colonia para organizar y controlar a la población indígena y novohispana. Este concepto surge de los estudios realizados a las cofradías a partir del siglo XIX.

promovidas por los obispos y sacerdotes, agrupaciones en las que sus integrantes, los indios, hacían pagos a los curas por diversos servicios, como las visitas.

Andrés Medina (1995:121) plantea que en el extenso conjunto de trabajos realizados para definir y abordar la temática de sistemas de cargos, es posible reconocer diferentes posiciones teóricas, lo cual refleja particularidades regionales, quizá por quienes abordan el tema, y por el espacio y grupo a tratar. Pero lo que pone énfasis en el tópico es la trascendencia teórica y la importancia que para las propias comunidades tiene el sistema de cargos.

Los antropólogos estadounidenses Chance y Taylor investigaron lo relacionado a los sistemas de cargos en diversos pueblos indígenas de nuestro país. Señalan que dichos sistemas abarcan la administración pública, civil y religiosa de la comunidad, pues se espera que a lo largo de su vida todos los hombres de la localidad asciendan en esta escala de méritos, alternando con cargos civiles. Las comisiones asignadas por elección llamadas cargos, duran regularmente un año, con períodos de descanso intermedios entre un cargo y otro. Así, mientras mayor sea el cargo, mayor será el compromiso y prestigio ante los demás. La recompensa de ello acarrea sacrificios, que implica alimentar a buena parte de la población durante los días de fiesta, así como pagar velas, flores, música, cohetes, etcétera. Los autores citados señalan que los sistemas de cargo tienen una estructura evidentemente española, pero con bases mesoamericanas. La ordenación clásica del sistema incluye los cargos del gobierno municipal, por el lado civil, y posiciones en las cofradías o mayordomías encargadas de honrar a los santos católicos por el lado religioso (Chance y Taylor, 1987:2).

Muchas son las comunidades indígenas y mestizas que se han estudiado y analizado en donde el trabajo etnográfico ha hecho hincapié y profundizado en detallar la funcionalidad de los sistemas de cargos de tales comunidades. Entre los primeros trabajos de este tipo en Chiapas y que hacen referencia a tales sistemas está el efectuado por Evon Z. Vogt, quien detalla la forma de organización religiosa entre los zinacantecos, y establece que la jerarquía religiosa de ellos está organizada básicamente en torno a los santos y a las iglesias católicas, y menciona que es un

trabajo o servicio importante que desempeñan los que detentan posiciones en tal jerarquía. Y aunque las posiciones para los zinacantecos se conciben como una carga, también proporcionan un enorme prestigio a quienes las desempeñan, y en consecuencia son muy deseadas (Vogt, 1970:36-37).

En relación a lo anterior, a continuación me permito exponer cómo estaban formadas las instituciones y formas de organización religiosa de los zoques de Tuxtla antes de 1934, y después de ese año cuál fue el proceso de cambio que hubo, así como sus afectaciones. Ello me mostrará cómo esta sociedad se adaptó a los choques culturales, al menos en esta primera mitad del siglo XX.

Así abordaré las instituciones tradicionales zoques que existieron en Tuxtla hasta antes de 1934 y aquellas que se hallan vigentes en mayor o menor medida: la Cofradía, la Mayordomía y la Cowiná. Sin embargo, la carencia de fuentes respecto a estas instituciones y su distribución no permite indagar más allá de lo que han publicado ciertos autores al respecto, dificultando el conocer el origen de estas. Aunque determinados sucesos históricos como “la quema de santos”, son los que permiten ubicar la evolución de tales organizaciones en la época contemporánea.

Para ello es necesario delimitar estas instituciones y conocer su contenido, comenzando con lo que hay y lo que se tiene hoy día. Partiendo con la referencia de que los involucrados en la organización ceremonial se asumen como zoques; aunque casi nadie es hablante de la lengua y, de todos ellos, sólo una parte tiene ascendencia lingüística; la otra parte la integran personas vecindadas que se han integrado al sistema de cargos, principalmente a la Mayordomía, participando a través de alguna actividad, hasta empatizar con los rituales y festividades de los zoques, así deciden involucrarse de lleno tomando uno de los cargos, regularmente la celebración de algún santo.

Aunado al uso limitado de la lengua, pocos de los que integran el sistema de cargos entre los zoques de Tuxtla se dedican a la agricultura. Por lo que la mayoría de las prácticas rituales relacionadas a la siembra del maíz cada vez van perdiendo mucho de su sentido sincrético al no tener conocimiento de los ciclos agrícolas, el

cual ya casi no es parte de la vida cotidiana de éstos zoques. La trascendencia o impacto del sistema no tiene mayor efecto que para sus practicantes, ya que sus actividades o prácticas rituales son conocidas por una minoría urbana.

1.1.- Los zoques de Tuxtla y sus formas de organización religiosa.

Según diversos estudios sobre los zoques de Chiapas, esta etnia se asentó en varias regiones de nuestro estado desde época preclásica (3000 a 2500 a. C.), ocurriendo en esta misma temporalidad sus migraciones, principales centros urbanos, aportes a Mesoamérica y su estrecha relación con los olmecas⁷. Ya en el período postclásico (siglo XV), estuvieron controlados militar y comercialmente por grupos nahuas del Altiplano Central, específicamente por los aztecas bajo el mando del general mexica *Tilótotl*, quien controló a zoques, mames y quelenes, obligándoles a pagar tributos al emperador *Ahuizotl*, consistentes en algodón, textiles, plumas, pieles de jaguar y piedras finas (Álvarez Vázquez, 2010: 2-3). En 1524, los españoles exploraron el área zoque con la dirección del conquistador Luis Marín. Pero en 1528 Diego de Mazariegos entró con mayor fuerza a este mismo territorio, conquistando a chiapanecas y a zoques. Para asegurar su victoria, fundó enseguida las primeras poblaciones de españoles: Chiapa de Indios (Chiapa de Corzo) y Ciudad Real (San Cristóbal De Las Casas) mientras que la Villa de San Cristóbal de los Llanos (Comitán) fue fundada por Pedro de Portocarrero.⁸

Alfonso Villa Rojas (1999) señala que a la conquista militar española le sucedió la espiritual, la cual fue realizada por los frailes dominicos, quienes llegaron a Chiapas en 1537. Para 1539 los misioneros fundaron la primera iglesia parroquial en Ciudad Real, y ese mismo año Chiapas fue elevado a la calidad de Obispado. Esta evangelización del obispado de Chiapas tomó fuerza cuando en 1545 Fray

⁷ Los trabajos de investigación Arqueológica zoque de Thomas A. Lee, Norman Thomas Dwight y Gareth W. Lowe son que han aportado al conocimiento de la importancia de esta etnia en época prehispánica.

⁸⁸ Gudrun Lenkersdorf señala que la villa de San Cristóbal de los Llanos fue el primer asentamiento de españoles en el territorio que posteriormente formaría la provincia de Chiapa. A principios de 1528, Pedro de Portocarrero fundó esta villa de acuerdo a los requisitos exigidos por el rey para la fundación de las villas, además de ser un lugar cercano a los pueblos de tojolabales.

Bartolomé de las Casas dio principio a dicha tarea. Las provincias de dicho Obispado para principios del siglo XVII eran las siguientes: la de los chiapanecos, la de los zoques, la de los zendales y la de los quelenes, así como la región costera Soconusco. Para 1612, agrega Villa Rojas, había seis conventos que atendían a estas cinco provincias, siendo el convento de Tecpatán quien se encargó de la evangelización del área zoque, así como de la administración del sistema tributario.

Hoy día los zoques de Tuxtla se encuentran organizados únicamente desde la perspectiva religiosa. Si se busca en otras esferas de su vida, es fácil observar que ya no hablan la lengua materna cotidianamente, no usan su indumentaria tradicional más que para asistir a determinadas actividades o celebraciones, y cada vez conservan menos los elementos propios de su paisaje o entorno⁹. Pero volviendo al tema de la religiosidad, es a través de la fiesta donde se mantiene el nexo con otros elementos culturales, pues son parte de un ciclo ritual o festivo que desempeña funciones específicas. Dichos elementos son: la música, la gastronomía, la religión y la organización ritual.

La identidad étnica¹⁰ de la mayoría de los pueblos zoques como los de Tuxtla, Ocozacoautla, San Fernando y Berriozábal persiste principalmente por su relación con las instituciones religiosas, ya que su lengua materna, casi nula, no es referente de identidad. Así, los rezos, danzas, ofrendas, y otros actos ligados a los ritos y festividades tradicionales de esta etnia, se convierten en un manifiesto explícito de esta continua relación.

Al abordar a los zoques, Lisbona Guillén (2000:77) da la opinión de Carolina Rivera Farfán, destacando que: “la práctica religiosa es el punto nodal y definidor de la identidad, por ello, los rituales se convierten en elementos defensivos de la

⁹ Para conocer más sobre el paisaje y entorno entre los zoques ver: Álvarez Vázquez, Juan Ramón, (2012). “El espacio ritual zoque”, en Revista *Pobacmá*, Escuela de Historia, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

¹⁰ Gilberto Giménez señala que la identidad debe concebirse como una eflorescencia de las formas interiorizadas de la cultura, de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales. De tal forma que la identidad sea una construcción social que se realice en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orienten sus representaciones y acciones. Respecto al concepto de identidad étnica, define que es toda identidad remitida siempre a contextos históricos y socialmente específicos, variando en cuanto a su composición y significado, según los diferentes procesos de etnicización que les dieron origen. (2009: 136-140).

identidad zoque”. Dolores Aramoni (1999), por su parte, coincide con lo citado, pues explica que la religión tiene un papel central en dar continuidad a las tradiciones en el interior de los pueblos zoques, para fomentar claramente la preservación de los valores de la identidad cultural.

Respecto a la evangelización dominica, el investigador destaca que esta labor comenzó en el siglo XVI con la enseñanza del culto a las imágenes de Cristo, diversas vírgenes y santos, que daría como resultado diversas formas de organización, que para el presente escrito las asigno como instituciones tradicionales zoques. Estas son: la Cofradía, la Cowiná y la Mayordomía. Todas se encuentran relacionadas entre sí, pues comparten el proceso histórico que ha llevado a cada una de ellas a reestructurarse y a buscar alternativas de supervivencia cultural.

Por su parte, Dolores Palomo (1999) ha realizado una investigación acerca de las Cofradías en Chiapas, la relación de estas con el cabildo indígena o español, así como su desaparición. Para el caso de los zoques de Tuxtla Gutiérrez, Dolores Aramoni (1999) abordó a las cofradías indígenas y su organización a fines del siglo XIX. Así mismo, la estudiosa realizó estudios referentes a la forma de organización zoque de tipo familiar y religioso denominada *Cowiná*. Esta institución es la que conservó preferentemente la identidad e imaginario de los zoques de Tuxtla.

Debido a la relación que la cowiná como forma de organización religiosa tiene con la cofradía, a continuación explicaré cómo estaban conformadas las cofradías en la época colonial, y cómo éstas después de la segunda mitad del siglo XIX quedaron reducidas y pasaron a convertirse en la mayordomía.

1.2.- La cofradía

Es sabido entre los estudiosos del tema desde un nivel regional para el caso de Chiapas, que esta organización fue fomentada desde la época colonial, y que los frailes dominicos dividieron cofradías de indígenas y de españoles. Las cofradías también eran llamadas hermandades. Hoy día entre los zoques de Tuxtla o quienes se identifican como tales, al emplear el término “cofradía” hacen referencia a una pequeña subdivisión que existe dentro de otra organización tradicional llamada

“Mayordomía”, de la cual hablaré en el apartado siguiente (Véase cuadro 1 de mayordomía).

La Mayordomía que existe en Tuxtla está conformada por doce cargos relacionados con los santos o vírgenes. A cuatro de ellos se les llama “la cofradía”, ésta la integran los cargos de: La virgen del Rosario, el Santísimo Sacramento del Altar, San Marcos Patrón y San Pascual Bailón. Durante la época colonial cada uno los cuatro cargos mencionados formaban una cofradía, es importante aclarar que también hubieron otras cofradías en Tuxtla, desafortunadamente no se sabe con exactitud cuántas y cuáles eran éstas; así como las fechas de fundación y finiquito.

Aunque el término cofradía se utiliza frecuentemente para referirse a la religiosidad popular tanto de la Península Ibérica como en América Latina, la definición puede ser amplia en la medida de su estructura y funcionalidad. Braulio Díaz señala que las cofradías tienen su origen en ciertas formas genéricas y agrupacionales que se desarrollaron en España durante los siglos X y XI con el fin de organizarse. Fue hasta el siglo XV cuando estas cofradías adquirieron otro carácter aparte del social y el económico, lograron una dimensión religiosa y comenzaron a identificarse desde entonces con determinadas celebraciones de la Iglesia Católica como la Semana Santa, la Cuaresma o la Navidad, así como con la vida y obra de los santos, la Virgen y Cristo. (Díaz Sanpedro, 2011: 198,199).

Sergio Nicolás Gutiérrez Cruz (2006: 17) indica que las cofradías son hermandades establecidas con el propósito de solventar los gastos para las festividades del santo patrono de un pueblo. Sin embargo, hay quienes mencionan que el término cofradía se aplica a asociaciones religiosas surgidas en la Edad Media europea en el seno de la Iglesia Católica y estas son hermandades de diversa naturaleza con fines piadosos y que buscan a la vez fines materiales y espirituales, poniendo de manifiesto la estrecha relación que existía en la época medieval entre lo religioso y lo profano (Beristain, 2008:39).

Otra definición bastante clara es la que aporta Dolores Palomo. La autora describe a la cofradía como una asociación religiosa con carácter voluntario¹¹, Aunque las primeras fundaciones en América fueron impuestas por la Iglesia. (Palomo Infante, 2010:33).

Como se puede apreciar, a partir de las definiciones expuestas, el desarrollo de las cofradías indígenas en América es el resultado de un proceso histórico enmarcado por la situación colonial y determinado por las características y coyunturas de cada región. Es decir, el modelo venido de España fue adaptado y alterado según las particularidades económicas, sociales e históricas de cada lugar.

Es importante señalar que en Mesoamérica, ya existían organizaciones sociales basadas en el parentesco y sustentadas en linajes patrilineales como lo fue el “calpul”, el cual tenía una conformación parental y territorial, a la que los españoles identificaron u asociaron como “el barrio”(Lisbona Guillén, 2000:84). Y fue la Cofradía la institución que reemplazó o sustituyó al calpul como forma de organización social del pueblo, con ello desapareció esta figura prehispánica (MacLeod, 1983:74). Así conforme se establecieron las órdenes religiosas en América durante el siglo XVI, fueron principalmente los frailes de la Orden de Predicadores, mejor conocidos como dominicos,¹² quienes se encargaron de evangelizar gran parte del actual estado de Chiapas. En consecuencia, la primera cofradía fundada por esta orden fue la de la virgen del Rosario, en el pueblo tzeltal de *Copanahuastla* en el año de 1561. (Francisco Ximénez, 1977).

Durante este período, existieron diversas ordenanzas generales referentes al funcionamiento de las cofradías, Miguel Lisbona (2004:100), señala que las Ordenanzas generales escritas por el obispo Nuñez de la Vega mandaban a los

¹¹ Aunque las primeras fundaciones en América fueron impuestas por la Iglesia. Muy tempranamente los pueblos de indios comenzaron a fundarlas y adoptarlas como una institución propia y en ello fue de gran importancia el sentimiento de pertenencia y comunidad que se generaba en su interior, que llevaba a sus miembros a luchar por intereses comunes, por una finalidad que creaba redes de solidaridad y de ayuda mutua.

¹² Dolores Palomo (2009) considera que fue en 1545 la llegada de los frailes Dominicos a Chiapas; sin embargo, la creación de la diócesis de Chiapa fue en 1538. 20 años después, la orden de predicadores empieza a fundar las primeras cofradías de naturales de la Provincia.

padres doctrineros que cumplieran con las Reales Cédulas para que los pueblos no contaran con más de tres cofradías: en honor a la Virgen Santísima, a Nuestro Dios Sacramentado y a Las Ánimas El estudioso añade los aspectos coincidentes con el resto de las cofradías instaladas durante la colonia. Fueron estas Ordenanzas - emitidas por el Obispo- en las cuáles dictaban derechos y obligaciones a los cofrades así como el establecimiento de los recursos económicos, tanto en dinero como en ganado (Lisbona Guillén, 2000:81), criado por los indios en terrenos comunales cedidos por el Cabildo.

El área zoque fue instruida por los frailes dominicos, congregando a los indígenas en torno al culto de la imagen de determinado santo¹³. Muchas de estas imágenes pertenecían al santoral de la misma orden o cumplían características específicas de adoctrinamiento. Me refiero a las que presentaban elementos con gran contenido simbólico y que los mesoamericanos asimilaron y usaron muy bien para mantener su cosmovisión. Tal fue el caso de imágenes religiosas en donde se recreaba una batalla como san Miguel Arcángel luchando contra el demonio, o la de san Marcos Evangelista con su león alado y que los indígenas lo interpretaron como el tigre o jaguar. La señora Diluvina Álvarez del municipio de Tecpatán contó cómo cuando ella era niña le decían que el tigre se hacía presente durante la eucaristía.

Entonces mi mamá nos enseñó que cuando íbamos a oír la santa misa, el tigre que tiene junto san Marcos bajaba del altar y se posaba debajo de la mesa donde el cura oficiaba a la hora de la comunión. Mi mamacita decía que era el mismo tigre que está en la iglesia de Ocoatepec, por eso los ocoatepecanos sacan su danza de tigre durante el carnaval, porque allá san Marcos es el patrón del pueblo.¹⁴

Los frailes congregaron a los indígenas en torno al culto de un santo y designaban quien de entre ellos se encargaría de su atención, por ello se le llamó

¹³ Cada orden religiosa, se encargó de propagar el culto a los santos de que pertenecían a dicha orden. Los dominicos fueron los encargados de propagar por el mundo el culto a la virgen del Rosario, la mayor parte de los pueblos indígenas zoques, si no es que todos, muestran expresiones de este culto: imágenes en honor a esta advocación mariana, cantos y alabados. Siendo este uno de los cargos más importantes dentro de las organizaciones tradicionales zoques.

¹⁴ Entrevista realizada el día 23 de mayo del 2011.

cargo, pues la persona asignada tenía la carga tanto moral, física y económica de realizar la festividad del santo así como de cuidar de los bienes y propiedades de este. Chance y Taylor señalan que durante la Colonia, los cargos religiosos se concentraban en las cofradías, que se fundaron con el fin de organizar el apoyo local del culto y sufragar los gastos que éste generaba. Tales gastos incluían comida, provisiones y demás erogaciones del rito con que se celebraban los días festivos, como el vino y las hostias para la misa así como los honorarios de los sacerdotes por su servicio. Para casi finales del siglo XVI las cofradías ya estaban bien establecidas por la Nueva España. También señalan cuatro formas para realizar el gasto:

- 1.- Mediante las contribuciones personales que los miembros principales de la misma realizaban (mayordomos y priostes),
- 2.- Mediante las contribuciones a la imagen,
- 3.- Contribuciones de todas las familias de la comunidad, especialmente aquellas en las que todos eran miembros de la cofradía,
- 4.- La renta de algún bien u otro producto propiedad comunal perteneciente a las cofradías (Chance y Taylor, 1987:7).

De esta última forma, hay que señalar que el santo de cada cofradía tenía bienes y propiedades, entre ellas estancias de ganado, tierras para la labranza, alhajas, dinero y objetos propios para vestir y decorar la imagen del santo. Todo ello era administrado por los miembros de la cofradía, especialmente por sus priostes. A estos bienes se les conocía como “principal”.

Aunque la presencia de las cofradías en Chiapas data desde el siglo XVI, son en su mayoría del siglo XVII y XVIII; es decir, una vez consolidada la evangelización, los frailes se dispusieron a aumentar el número de estas, pues ya la población estaba bastante adoctrinada, además de que buscaban otras formas de obtener ingresos. Al respecto, Murdo MacLeod (1983: 67-68), argumenta que debido al descenso demográfico y económico producido a finales del siglo XVI los pueblos indígenas se empobrecieron. Ello obligó al clero a buscar nuevas fuentes de ayuda e ingresos. Así, la expansión de cofradías era una opción de esta reorganización,

siendo los habitantes indígenas de los diferentes pueblos quienes asumieren los gastos involucrados en el culto del santo patrón.

Con el paso del tiempo, las cofradías fueron en aumento. Lo anterior se constata en la cantidad de libros de cofradías existentes en diversos archivos históricos, donde hay un crecimiento de estas hasta el siglo XIX. María Dolores Palomo menciona que para 1625 ya estaban instituidas en el Obispado de Chiapas unas 200, aproximadamente; las cuales, según una queja presentada por Francisco de Castro ante la Audiencia de Guatemala, debían pagar, obligadas por el obispo Bernardino de Salazar y Frías, un peso para la fábrica de la iglesia catedral, tuvieran bienes o no (Palomo Infante, 2009: 67).

No obstante, la cantidad de fundaciones de cofradías se vio afectada por las necesidades económicas del Clero y los conflictos entre las autoridades políticas y religiosas por controlar a la población nativa y los recursos económicos que producían. Hasta la primera parte del siglo XVII, los dominicos mantuvieron ese dominio, pero desde la segunda mitad del siglo XVIII fueron las autoridades civiles, concretamente los alcaldes mayores, quienes comenzaron a reafirmar su poder o posición, ello generó conflictos y enfrentamientos.¹⁵

Palomo dice que debido a que para el siglo XVIII ya existían tantas cofradías, se mantuvo una discusión constante para establecer el número de asociaciones que deberían tener los pueblos. Además, muchas de ellas estaban en la ruina a causa de los excesivos gastos de las fiestas que realizaban a sus santos patronos.

Dos citas ilustran las denuncias que hacen los frailes y miembros de la Iglesia referente al gasto que hacen los pobladores en sus fiestas. La primera es del siglo XVII, en la entonces parroquia de Chiapa:

¹⁵ Como lo sucedido a principios de 1693 entre los indígenas zoques y el alcalde don Manuel Maisterra y Atocha. Al respecto señala MacLeod que los indígenas zoques de Tuxtla eran extorsionados por parte de los españoles, incluyendo a los oficiales del gobierno quienes forzaban a los zoques a pagar tributo, otros cobros ilegales, las cuotas de trabajo y los fondos comunitarios. Los indígenas denunciaron ante el Alcalde Mayor Maisterra y Atocha los abusos cometidos por el alguacil Nicolás Trejo y el gobernador y máxima autoridad zoque Pablo Hernández Después de un proceso de denuncias y de injusticias para los zoques, éstos se amotinaron ante el Alcalde Maisterra y lo mataron a pedradas, al igual que al alguacil Trejo, mientras que el gobernador indígena Hernández fue quemado vivo dentro de su casa.

He reconocido y visto que celebrado fiestas al santísimo Sacramento y otros santos y haciendo bien por las Benditas Ánimas del purgatorio con título de cofradía se destruyen y aniquilan los miserables naturales pues las referidas fiestas y celebraciones que les hacen llamar por fuerza cofradías ni tienen dotación ni bienes raíces ni rentas algunas de donde pueda salir ni salgan excesivas cantidades de reales que les hacen gastar a título de lo referido, pues lo que pasa es que nombrando para cada una de las que llaman cofradías un pobre indio por mayordomo los bienes que le entregan es solo un pliego de papel para que allí vaya escribiendo las muchas cantidades que va gastando en el discurso del año salidos de su sudor y trabajo y se empeñan de modo que en acabando su mayordomía se van a empeñar y vender con persona que les pague las cantidades que deben y quedan hechos perpetuos esclavos [...] siendo una de las principales causas por que se halla esta provincia tan aniquilada y perdida.¹⁶

La segunda cita es del siglo XIX, y aunque no se menciona a la cofradía como tal, sí hace referencia de cuán festiva era la población indígena, en este caso los habitantes de Chiapa de Corzo, poblado vecino a Tuxtla, y de cómo el párroco y demás representantes del clero estaban ya hartos de las fiestas de los indios.

Las razones, señor, de mis conjeturas son las siguientes: primero, desde el veinte hasta el treinta del entrante Noviembre tiene lugar en esta ciudad la feria de N. S. del Calvario, que es la gran feria y el quedar bien de los chiapanecos, tanto que ya desde estos días están preocupados con ensayos de comedias y zarzuelas, y otros preparativos, a cuya consideración se debe añadir que tratándose de diversión el natural inquieto de esta gente es tal, que basta una marimba y una docena de cohetes para llevar a Chiapa entero al cráter de un elevado volcán.¹⁷

¹⁶ "Ordenanzas que se han de observar y guardar en toda la provincia de Chiapa, 1691". *Cartas y expedientes del presidente y oidores*, 1653-1699 (AGI, Audiencia de Guatemala, 215).

¹⁷ Carta de Eliseo Fernández, capellán de la parroquia de Santo Domingo en Chiapa de Corzo al visitador de la Diócesis de San Cristóbal German Villalvazo, Octubre 19 de 1877.

Estas situaciones muestran como las cofradías en repetidas ocasiones se salieron del control de los frailes, pues los indígenas enfocaban más su interés y sentido a lo festivo y ritual, que meramente a lo espiritual. Además de que los integrantes de la cofradía debían hacer rendir el principal que habían recibido el día de su nombramiento, entregando a cuentas una cantidad mayor a la depositada en principio. El principal estaba compuesto por dinero y bienes, propiedad no de la cofradía, sino del santo patrón de la misma. Los cofrades debían hacer rendir el principal durante el año en que estaban sirviendo, aumentándolo. Sin embargo, muchas cofradías canalizaron el capital en los gastos de la fiesta, excediéndose de ellos y dejándole deudas a los cofrades siguientes.

Los gastos que los miembros de cada hermandad debían realizar variaban según la relativa importancia del santo patrón de la localidad; con ello, las diversas celebraciones anuales y los rituales en que se incluía música, comida, procesiones, romerías, velaciones, danzas y rompimiento. Se pagaba al cura por oficiar en los días de fiesta, la compra de ornamentos y construcción de espacios sagrados como las iglesias, su mantenimiento, y los gastos derivados en ambientación festiva como cera, flores, pólvora. Los altos costos de las celebraciones permitían a la población nativa la creación de condiciones necesarias para revivir los cultos propios. Por ello no hubo protestas, a pesar de las grandes sumas económicas y el trabajo que invertían (Palomo Infante, 2009:191).

Lo anterior me permite sugerir que la población indígena aprovechó a favor de sus intereses las diversas celebraciones rituales que podían realizar dentro de la cofradía, aunque los gastos fueran excesivos. Esto fue un mecanismo de la población indígena para reestructurar su entorno cultural y así mantener y reinventar su cosmovisión. Los indígenas continuaron manteniendo los espacios antiguos así como los surgidos por la cristianización, además de que durante la evangelización aceptaron los ritos católicos y a los santos que los frailes les asignaron para su culto, los indígenas aprovecharon esta oportunidad para enriquecer y llenar de diversos significados las celebraciones.

Aunado a lo anterior, existió cierto abandono de parte de los representantes del clero por supervisar a las cofradías y sus capillas o ermitas, pues éstas estaban muchas veces desprovistas de lo necesario. Los visitantes realizaban su inspección esporádicamente y los frailes y curas oficiaban los servicios, como las misas, siempre y cuando los cofrades tuvieran el dinero para pagarlos. Las cofradías tenían sus características específicas, éstas serán descritas en los siguientes párrafos.

1.2.1.- Características de las cofradías

Según las actividades que desarrollaban las cofradías; las había para españoles, “naturales” o indígenas y de negros o mulatos¹⁸. Palomo Infante (2009: 68, 87-90) destaca que las cofradías de españoles conservaban un modelo similar a las existentes en la Península Ibérica, con sus debidas variaciones, mientras que las de indígenas iban de la mano de la labor misional de los dominicos, pues en la mayor parte de los pueblos de Chiapas los religiosos encargados de las parroquias las impulsaban.

En su investigación referente a las cofradías de pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas, Palomo Infante señala que las cofradías estaban estructuradas de diversas formas y tanto el número como la denominación de cargos variaban de unos a otros. En las cofradías de españoles existía el cargo de diputado, en cambio en la de indios no aparece este cargo. En general tanto las de españoles como las de indios compartían la estructura de cargos o ésta era muy similar. Había varios mayordomos en una sola cofradía, mayordomos con cargos específicos cada uno y hubieron cofradías donde los mayordomos estaban jerarquizados internamente; es decir había primero, segundo, tercero y hasta cuarto mayordomo. Los fiscales, quienes se encargaban de la evangelización, oficiales o priostes, eran los

¹⁸ Juan González Esponda señala que la Iglesia de San Nicolás Tolentino, localizada en pleno centro de San Cristóbal de las Casas fue construida para una Cofradía de negros y mulatos que se fundó en dicha ciudad y de la cual existe escasa documentación en el Archivo histórico Diocesano. La Cofradía recibió el nombre de “Cofradía de San Nicolás de los Morenos”. Esta ya existía desde principios del siglo XVII, y la información respecto a esta Cofradía es un libro que comprende de 1796 a 1844 y contiene los datos relativos a la formación de la Cofradía, la elección de priostes, mayordomos y demás oficiales, así como los capitales que año con año administraba la susodicha hermandad (2002:97-98).

encargados de hacer los principales gastos durante las festividades del santo patrón, también había secretarios y escribanos.

En varios documentos de cofradías de indios en Tuxtla, se menciona a los procuradores, rompedores y veladores.¹⁹ Me llama la atención por qué hoy día en las celebraciones religiosas de ascendencia zoque, aún se usan estos términos de nombramiento a personas del mismo grupo que son parte de la festividad. Dolores Aramoni y Miguel Lisbona Guillén en muchas de sus investigaciones publicadas respecto a las cofradías zoques, mencionan varios de estos cargos y funciones específicas.

1.2.2.- Las cofradías en Tuxtla

En el Archivo Diocesano de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, existen varios libros referentes a las cofradías en Tuxtla. En su mayoría se describen las visitas que hacían los representantes del Obispo de Ciudad Real (ahora San Cristóbal de las Casas) llamados “visitadores” a las diversas parroquias, templos, capillas y ermitas, en casi todas ellas existían cofradías. Es decir, había cofradías que pertenecían a las parroquias, en este caso a la parroquia de San Marcos, en donde los cofrades tenían el culto a determinada imagen de Cristo, virgen o santo existente en ese entonces en la parroquia, así como había cofradías de los barrios o calpules.

Teniendo en cuenta que la primera cofradía fundada en Chiapas por la orden de Predicadores fue la de la Virgen del Rosario, en Copanaguastla, me atrevo a sugerir que probablemente haya sido también la dedicada a la Virgen del Rosario la primer Cofradía en Tuxtla, pues haciendo trabajo de campo entre los zoques, encontré que esta advocación ha sido considerada como la patrona dentro del sistema de cargos de ellos, y llaman a quien le sirve a esta imagen “prioste mayor”. Dolores Aramoni en su libro *Los refugios de los sagrado*, menciona a la hacienda de

¹⁹ Actualmente los procuradores, rompedores y veladores son términos que se usan para referirse a las personas que cooperan material y económicamente para los gastos de las celebraciones de los santos, muy comúnmente se les llama también “padrinos”. Al hacer trabajo de campo en las fiestas rituales y patronales, lo he encontrado entre los zoques de la región centro y parte de la región norte de Chiapas.

la virgen del Rosario que estaba en Tuxtla la cual tenía estancia de ganado mayor. Lo mismo pasaba con todas las imágenes de esta virgen que se encontraban en casas de particulares zoques y que aún es posible apreciarlas con el bastón como símbolo de autoridad.

En el AHD, hay libros de esta cofradía dedicada a la advocación del Rosario, documentos que van desde principios del siglo XVII; sin embargo, es difícil precisar con exactitud cuándo se fundó y constituyó dicha cofradía. Probablemente haya sucedido a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, ya que en los libros de cofradías de los pueblos zoques no se incluye el acta de fundación ni ordenanzas.

Saber con precisión la cantidad de cofradías que existieron en Tuxtla y cuándo funcionaron como tales no es tarea fácil. Por ejemplo, una de las principales cofradías que había en Tuxtla era la de San Marcos. Los libros referentes a esta hermandad van desde 1676 hasta 1826. Otra de las cofradías principales era la del Santísimo Sacramento, esta quizá es de las más antiguas pues va de 1630 a 1842, y fue una de las más importantes, así lo muestra uno de los libros relativos a los gastos que esta cofradía realizó durante el año en que sus cofrades tuvieron el cargo de desarrollarla.

En general, el libro que va de 1630 a 1672 reporta las diferentes actividades que la cofradía realizó así como cuánto pagó por ello. Mencionaré solo las diversas actividades que ésta tenía que hacer como parte de su cargo.

- Pago por los santos óleos.
- Pago de misa para los fieles difuntos.
- Pago de misa por los cofrades vivos y difuntos.
- Pago por la misa de Aguinaldo.
- Compra de candelas y cera de Castilla.
- Pago de la limosna para los enfermos y pobres de solemnidad.
- Pago por los divinos oficios sacramentales.
- Pago a los hermanos del Belén.
- Pago por los servicios de la celebración del Corpus Christi, incluyendo la misa cantada.

- Pago por los servicios de la celebración del Jerusalén
- Pago por los servicios de la celebración del jueves Santo.
- Pago por los servicios de la celebración de la Pascua de Resurrección.
- Pago por los servicios de la celebración de la Pascua de Navidad.
- Pago de diversas misas, procesiones, sermones, vísperas, etcétera.²⁰

Esta cofradía tenía la particularidad de que algunos de sus integrantes eran parte del cabildo indígena. En la Colonia, en muchas ciudades y pueblos existieron los cabildo indígenas y de españoles, hasta 1930 hubo en Tuxtla el de tipo indígena, y los regidores de este cabildo eran miembros de la cofradía del Santísimo Sacramento. Debido al establecimiento de los ayuntamientos constitucionales en la Nueva España en el año de 1820, en Tuxtla se instaló el 1º de enero de 1821, “quedando los indígenas, como un grupo excluido de él, razón por la que mantuvieron su antiguo cabildo, que siguió funcionando hasta 1930” (Aramoni, 1995:23).²¹

Doña Serapia de Aquino, habitante de Copoya, ejido de Tuxtla Gutiérrez, comentó que su papá fue regidor y perteneció al último cabildo zoque de Tuxtla, también fungió como mayordomo. Todos los que eran regidores pertenecían a la cofradía del Santísimo Sacramento del Altar. Si querían ser regidores, antes debían ser priostes y pasar por varios cargos.²²

Entre los indígenas tzotziles de Zinacantán y San Juan Chamula, los mayordomos tienen dentro de su casa y bajo su custodia la imagen del santo a quien sirven pero en tamaño menor a la que se encuentra en la iglesia principal. Este tipo de imágenes son conocidas como “vicarios” y se encuentran en las casas de sus mayordomos y estos deben atenderlos de la misma manera como atienden al santo

²⁰ AHD, Libros de Cofradías, Tuxtla, caja 1, 1630-1672

²¹ En plática personal con la antropóloga Dolores Aramoni (Agosto del 2007), me contó que recuerda cómo su abuela materna le comentaba que quienes hacían guardia de honor a la imagen del Santísimo Sacramento del altar eran los integrantes del cabildo indígena, estas autoridades estaban presentes durante la fiesta del Corpus Christi, y se les distinguía de las demás porque portaban bastón de mando y vestían calzonera de cuero de venado.

²² Entrevista realizada el 24 de marzo del 2011.

de la iglesia. Entre los zoques ha pasado lo mismo, eran los priostes y mayordomos quienes servían a las imágenes que se hallaban en la iglesia parroquial o en las diversas capillas y templos de Tuxtla, mientras que en su casa atendían al vicario. Las fiestas se hacían en la Iglesia y continuaban en casa del mayordomo. Don José María Pechá Martínez del barrio de San Francisco en Tuxtla Gutiérrez, contó lo siguiente:

 Mi abuelito era don Pío Quinto Pechá, albacea de la mayordomía de la virgen del Rosario que estaba en la catedral, ahí iban los priostes y mayordomos a festejar a sus santos y hacían el “mequé” (fiesta), el santito pequeño lo tenían en su casa durante el tiempo en que los priostes tenían su cargo, de uno a tres años, después se lo daban al nuevo prioste y así iba el vicario de casa en casa. El santito pequeño solo visitaba la parroquia el día de su fiesta cuando lo llevaban a oír su misa.”²³

También hubo cofradías o hermandades en los calpules o barrios de Tuxtla; es decir, no todas las cofradías se encontraban en las iglesias parroquiales, al revisar los documentos del AHD, encontré varias cofradías de estos calpules. Para el siglo XVII, Tuxtla ya tenía una traza urbana delimitada en barrios integrados unos por la población indígena zoque y otros por españoles e indígenas ladinos. Para este tiempo los principales barrios de Tuxtla eran: al Centro el de San Marcos, al Sur-Oriente el de San Miguel Arcángel, al Sur-Poniente el de San Andrés, al Norte-Oriente el de San Jacinto y al Norte-Poniente el de Santo Domingo de Guzmán. Para los siglos XVIII y XIX los barrios aumentaron: el de la virgen de Guadalupe, el del señor del Calvario, el de San Roque, el del Señor del Cerrito, el de la Soledad, el del Señor con Diente, entre otros (Véase imagen 1, 2 y 3 referente a la carta urbana de Tuxtla y sus barrios, en ellos se aprecia como estaban conformados los barrios).

²³ Entrevista realizada el día 14 de marzo del 2011.

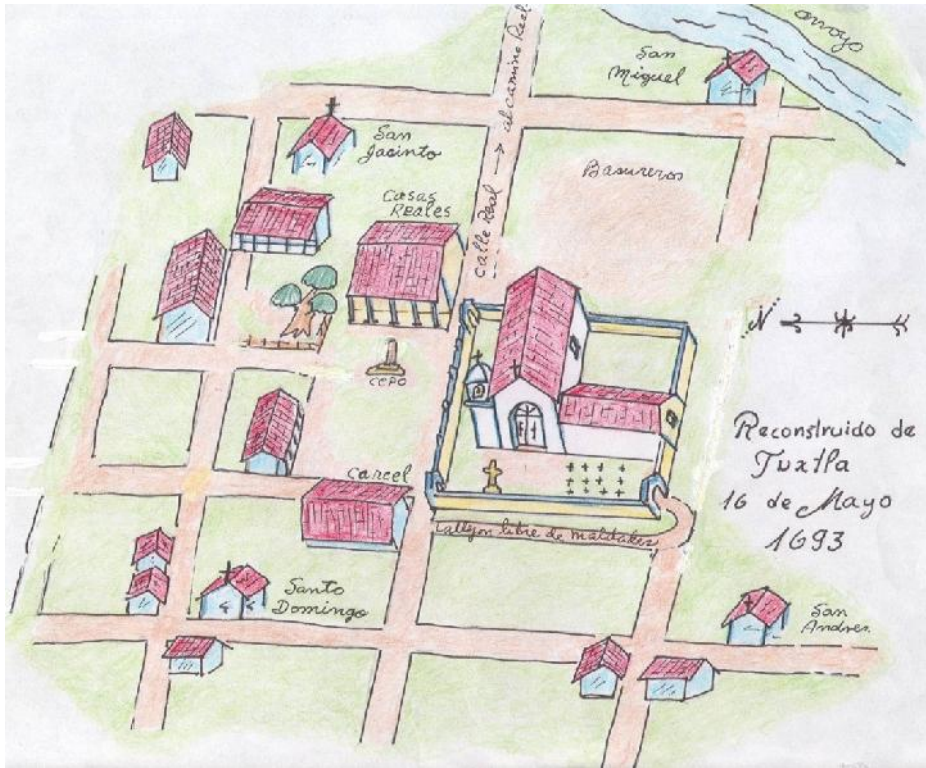


Imagen 1.- Recreación de la villa de Tuxtla durante el Siglo XVII.

Perteneciente al acervo de la Sala "Tuxtla", Centro Cultural J. Sabines, Tuxtla Gtz., Chiapas.

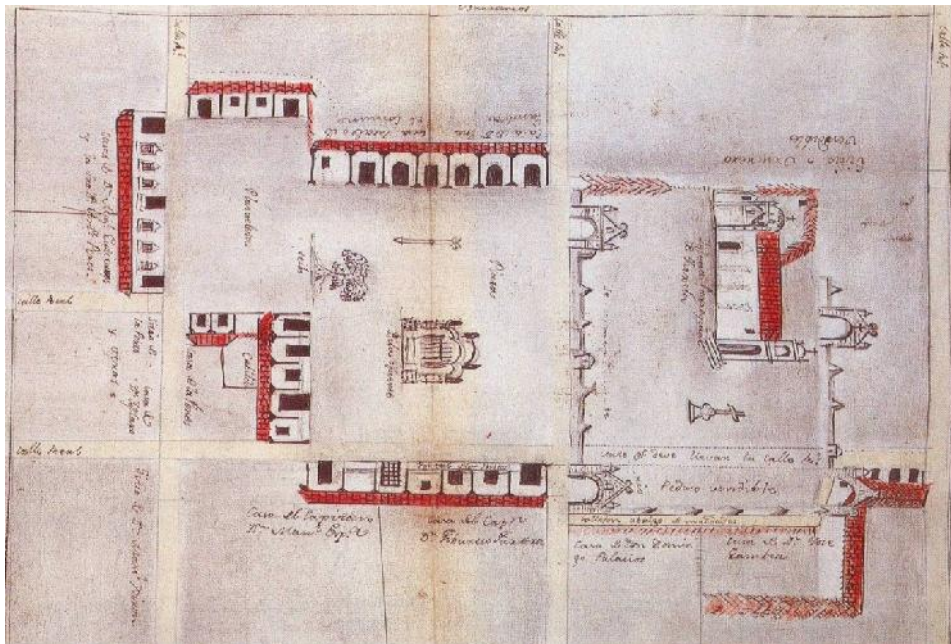


Imagen 2.- Plano de Tuxtla Gutiérrez durante el Siglo XVIII

Pertenece al acervo de la Sala "Tuxtla", Centro Cultural J. Sabines, Tuxtla Gtz., Chiapas.

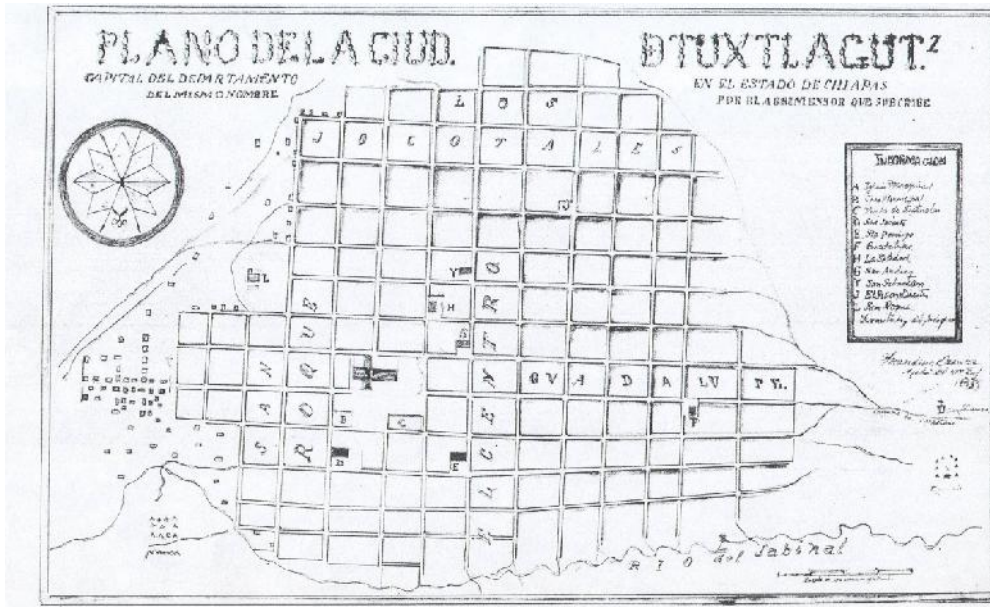


Imagen 3.- Plano de Tuxtla Gutiérrez de principios del siglo XIX.

Pertenece al acervo de la Sala "Tuxtla", Centro Cultural J. Sabines, Tuxtla Gtz., Chiapas.

Dolores Aramoni (1998:99-100), al citar un informe parroquial de Tuxtla en el año de 1794, nos dice que las ermitas estaban ubicadas en los cuatro barrios del pueblo: Santo Domingo (al norte), San Jacinto (al Oriente), San Miguel (al Poniente) y San Andrés (al Sur), y cada uno de ellos contaba con un templo dedicado a su patrono, templos que según el documento eran llamados calpul, cada uno de los cuales tenía su propia cofradía. Además de estas cofradías existían en Tuxtla otras ocho de indios, aparte de las de mestizos y españoles.

Tomando en cuenta lo dicho por Aramoni y consultando diversos documentos del AHD, encontré que para el caso de Tuxtla las cofradías de indios eran las de: las Benditas Ánimas del Purgatorio, San Andrés, San José, la virgen de Dolores, la virgen del Rosario.

Citaré documentos del AHD²⁴ referentes a dos de las cofradías de indios que ubica Dolores Aramoni, la primera dependiente de la entonces parroquia de San Marcos en Tuxtla, y la segunda perteneciente a uno de los calpules, el cual desapareció en el siglo XIX.

Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio.-

Elección en Noviembre de 1783 años

En el Pueblo de San Marcos Tuxtla en doce días del mes de Noviembre de mil setecientos ochenta y tres años, siendo presentes Don Francisco Culebro según la condición de la nota antecedente, se juntaron los priostes de la hermandad de las Benditas Almas del Purgatorio a fin de hacer la elección de oficiales que le sirvan; y habiendo puesto se presente el principal de doscientos pesos, que es el mismo que recibieron; unánimes y conformes convinieron en reelegir por priostes a los mismos que son Francisco Sánchez, Diego Hernández y Pedro López, los que de nuevo se hicieron cargo de dicho principal; y habiéndoles dado las gracias por el esmero, y devoción con que han servido, encargué sigan con la misma devoción, y anhelo en tan piadosa obra; con lo que concluimos la elección que firmamos en dicho día, mes y año.

Firman.- Manuel Ruiz, cura vicario y Francisco del Agua y Culebro

A ruego de mis compañeros y por mí Francisco Sánchez.

Recibí de los priostes de esta hermandad diez y seis pesos por el octavario de misas cantadas, cuatro pesos y cuatro tostones por los rosarios, y por la función de la octava siete pesos y cuatro tostones, con más seis tostones por las vísperas. Y lo firmé en doce días del mes de noviembre de mil setecientos ochenta y tres años.

Firma.- Manuel Ruiz ²⁵

Este documento hace referencia al cambio de oficiales, hay que mencionar que estos oficiales eran también llamados “priostes”. En este caso quedan los mismos que

²⁴ Archivo Histórico Diocesano.

²⁵ AHD, Libro 5 de la caja 356, cofradía Tuxtla.

habían servido varios años atrás, por ello se les exhorta a continuar con esmero y devoción el cargo.

En documentos de los años anteriores y posteriores al citado, encontré que estos tres cofrades sirvieron en sus respectivos cargos durante siete años, de 1780 a 1786, eso nos indica que no había un tiempo determinado para servir en el cargo que fuere dentro de la cofradía; sin embargo, los nombramientos de los nuevos y entrega de los salientes cargueros se hacía cada año. En varios de estos documentos se menciona la cantidad que componía el “principal” y demás bienes de la cofradía. En este documento en orden de importancia está el prioste quien es Francisco Sánchez y los mayordomos Diego Hernández y Pedro López.

En el segundo apartado del documento, Manuel Ruiz firma la relación del cobro hecho a los priostes de esta cofradía por los diversos servicios prestados. El pago de estos servicios eran entradas económicas para la Parroquia y la Diócesis, además quedaban como registro de lo que el prioste y mayordomos en turno habían gastado.

Cofradía del Calpul del San Andrés.-

En el pueblo de Tuxtla, a veinte y cuatro de diciembre de mil seiscientos y noventa y siete años, el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Maestro Don Fray Francisco Núñez de la Vega, de la orden de Predicadores, Obispo de este Obispado de Chiapa y Soconusco, del consejo de su Magestad Real, visitó este libro de la ermita del Calpul de San Andrés de este pueblo, y dijo que aprobará y aprobó las cuentas que los mayordomos que han sido desde la visita pasada tienen dadas cada año, como está mandado al Reverendo Padre Cura: y mandará a Martín Hamayote y Andrés López mayordomos actuales, que fueron electos a los dos días del presente mes, que en acabado el año de su elección den cuentas, en la misma forma a su Padre Cura, y procuren la devoción fervorosa al glorioso Santo Apóstol, y el aseo, adorno y conservación de la ermita. Así lo proveyó y firmó su Señoría Ilustrísima.

El Obispo.

Atentamente Nicolás de Mercado, Secretario²⁶

En este documento perteneciente a la cofradía del Calpul de San Andrés, se relata la entrega de cuentas de parte de los mayordomos indígenas al visitador Núñez de la Vega, quien exhorta a los nuevos mayordomos a entregar cuentas al siguiente año cuando termine su cargo. De la misma manera se les invita a mantener limpia, adornada y conservada la ermita.

Hoy día, las organizaciones tradicionales existentes en Tuxtla realizan el nombramiento de los nuevos priostes y mayordomos un día antes de la celebración del cargo que van a desempeñar; es decir, en plena víspera del santo al que van a servir. Y deben entregar el cargo ocho días después de que hayan hecho el año en el cargo, deben celebrar al santo y su octava. En el primer documento citado, el de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, la entrega del principal y el nombramiento de los oficiales se hizo el día doce de noviembre. Probablemente esta celebración de las Ánimas del Purgatorio se realizaba el dos de noviembre día de los fieles difuntos, entonces la octava sería el día diez del mismo mes, por eso el documento tiene fecha de día doce, ya que se dejó pasar tanto la fiesta principal como la octava. Lo anterior lo corroboro en el segundo apartado del documento donde Manuel Ruiz dice haber recibido siete pesos con cuatro tostones por la función de la octava.

Edgar Mendoza señala que varios investigadores se empeñan en desentrañar en que época surgió el sistema de cargos en las comunidades indígenas. Unos opinan sobre su origen remontando a época prehispánica, otros que surge durante la colonia, mientras que otras más opinan que aparece durante el siglo XIX. Pero sí ponen en claro que el sistema de cargos se sustenta a partir de la figura de la Mayordomía, la cual sustituyó paulatinamente a la o las cofradías en la organización en cuanto a las fiestas patronales o de barrio en la medida en que fueron empobreciéndose como empresas comunales y ya no pudieron financiar por medio del trabajo comunal las festividades de la Virgen, Cristo y los santos. Todo esto sucedió cuando el ganado de las cofradías pasó a manos individuales o del

²⁶ AHD, Libro 1 de la caja 387, cofradía Tuxtla

municipio, es decir; se desarticuló y transformó la economía comunal (Mendoza, 2011:262). A partir de este momento se configuraron la Mayordomías, concentrando y sustituyendo en gran parte la función de las cofradías, con la gran diferencia de que la cofradía durante casi tres siglos se había encargado de financiar y organizar la fiesta del santo o imagen patronal por varias formas, de manera colectiva se reunían los recursos económicos para sufragar tales gastos festivos. Todos los cofrades daban sus limosnas en dinero o especie, levantaban la cosecha del común de los cofrades, cuidaban el ganado de la estancia perteneciente al santo -en caso de que la tuviera como sucedió con la del Rosario en Tuxtla-, de tal forma que a través de ello se generaba ingresos para incrementar “el principal” o capital de la cofradía. También se procuraba el cuidado de los templos o capillas así como del resto de las imágenes que estaban dentro de dichos espacios, se compraba cera, flores, se pagaba servicios litúrgicos y se destinaba recursos para enfermos y viudas, entre otras cosas, pero principalmente se costeaba la fiesta. En cambio en la Mayordomía la responsabilidad y compromiso para organizar y sufragar los gastos de la fiesta solamente recayó en mayor proporción en el Mayordomo, y en menor proporción por los demás miembros.

Es necesario aclarar que respecto al manejo del principal o capital no todas las cofradías poseían este capital económico, ni mucho menos estancias de ganado o tierras comunales para sembrar algún producto agrícola. Regularmente las cofradías que tenían este tipo de privilegios eran las de españoles, por la que otras cofradías de indios debían buscar alternativas para sufragar sus fiestas. Para el caso de la cofradía zoque del Rosario en Tuxtla como otras más, contaban con este tipo de ventajas. Dolores Palomo Señala para el caso de Chiapas que para principios del siglo XIX muchas cofradías de indios presentaban problemas, principalmente de índole económico por ser éstas muy pobres y desprovistas, por ejemplo para 1813 en el curato de Yajalón en la provincia de los zendales, se tenían fundadas seis cofradías de las cuales cuatro no tenían el principal; es decir, el dinero para solventar la fiesta del santo. Lo mismo ocurrió en 1819 en el poblado de Bachajón, cuatro de las cinco cofradías tampoco tenían principal. Mientras que en el pueblo tzotzil de Chamula, en 1820, ninguna cofradía tenía tierras o ganado, lo mismo sucedió con los

tzeltales de Tenejapa, Oxchuc o Sibacá (Palomo, 2011: 78-80). Este tipo de problemas coyunturales específicamente económicos llevaron a las cofradías a dejar de funcionar, esto aunado a los asuntos políticos a nivel nacional que lograban que poco a poco la Iglesia perdiera fuerza como institución dominante de bienes. Este tipo de problemas, tanto políticos y económicos durante el siglo XIX dieron pie a que las cofradías se convirtieran en Mayordomía.

Edgar Mendoza (2011: 263-264) señala que las cofradías se convirtieron en mayordomías cuando las primeras perdieron su esencia colectiva, entonces el mayordomo dejó de ser el administrador o tesorero de la asociación y tuvo que financiar y organizar la fiesta patronal o del santo de algún barrio con los ingresos de su propio bolsillo. Probablemente de acá se deriva el nombre de Mayordomía, nombre extendido en muchas comunidades indígenas y mestizas de nuestro país. La transformación se fue produciendo en diversos momentos del siglo XIX cuando las cofradías fueron perdiendo sus bienes. Para continuar con el culto y realizar la fiesta al santo, a los fieles y a la curia no le quedó otra alternativa que nombrar a un mayordomo, a veces de manera obligatoria, por sorteo o por elección, quien sufragaba la totalidad de los gastos para la fiesta. Entonces la mayordomía se preocupó más por la fiesta, dejando a un lado las otras funciones que cumplía la cofradía, y las figuras de cofrades con cargos y funciones específicas fueron desapareciendo con el paso del tiempo.

En la mayordomía zoque de la Virgen del Rosario, se conservan aún muchos de los cargos que existieron en las antiguas cofradías zoques: priostes, procuradores, rompedores, albaceas, etc. (Veáse Cuadro 1 de Mayordomía). A continuación desarrollaré ese tema.

1.3.- La Mayordomía zoque de la virgen del Rosario

Del tema de la mayordomía existen trabajos que documentan lo que ocurre en varias partes del país y en el caso de Chiapas son principalmente las de tzotziles y tzeltales de las que más se ha investigado y analizado, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX se han ido estudiando con diversos enfoques, debido a la transformación tan constante que han padecido; muchas veces debido al urbanismo, la demografía, migración, economía y problemas de asuntos religiosos. Andrés Fábregas les llama “sistemas de mayordomías” y las define como el aspecto más persistente de la vida tradicional en la mayoría de las comunidades campesinas de México, aunque también hay mayordomías en las ciudades las cuales funcionan con la misma y mayor intensidad y testimoniando la presencia de la vida tradicional en ellas. Esta institución es parte de un mecanismo nivelador y de intercambio que redistribuye el ingreso a través del gasto comunal y englobando a la totalidad de sus miembros. (Fábregas Puig, 1982:1)

La Mayordomía comparte elementos con la Cofradía. Ambas agrupaciones han permitido la transmisión de diversos rituales y costumbres, siendo los de la Mayordomía, a diferencia de la Cofradía los que van a estar en correspondencia con el antiguo calendario agrícola-festivo: celebraciones de petición de lluvias, siembra, cosecha, abundancia y de fertilidad. Waldemar R. Smith (1977: 10-11) señala que los pueblos indígenas de la América Latina organizan su vida ritual sobre el principio de la mayordomía o el patrocinio. En donde existe la figura de los mayordomos, cofrades o fiesteros, quienes son responsables de los actos de celebración de la fiesta. Los miembros de la mayordomía, sean mayordomos o patrocinadores son los representantes de su comunidad ante los santos, y como consecuencia tiene numerosas responsabilidades sociales, además de la pesada carga financiera. Es decir, que el papel que juegan los mayordomos es sumamente importante dentro de la vida religiosa de los pueblos, sin embargo las mayordomías que se desarrollan dentro de las ciudades cobran un sentido de mayor arraigo pues esta institución permite construir un espacio-temporalidad para sus integrantes en donde ellos pueden mantener su tradición.

La Mayordomía de los zoques de Tuxtla recibe el nombre de “Virgen del Rosario”, y está integrada actualmente por personas de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y los ejidos: Copoya, el Jobo, Terán, San José Terán y Plan de Ayala, todos ellos pertenecen a la ciudad capital. Esta institución es grande y compleja, pues son varias las celebraciones rituales y festividades que deben realizar marcadas por un calendario. Su importancia para la comunidad zoque recae en el culto a las tres imágenes de las “vírgenes de Copoya”, que la Mayordomía custodia y protege desde el siglo XVIII.

1.3.1.- Antecedentes históricos

Al referirse al proceso histórico de las mayordomías, Andrés Fábregas sostiene que estas han venido conservando a lo largo del tiempo elementos culturales prehispánicos²⁷ y que han estado relacionadas funcionalmente con las tierras laborables ya sean del común o propiedad de la Iglesia, pues los gastos de las fiestas muchas veces se sufragaban con el producto proveniente de las tierras de la iglesia a tal fin. Sin embargo, las Leyes de Reforma acabaron con la propiedad del Clero y las mayordomías tuvieron que organizarse de manera radicalmente diferente, atendiendo además al cambio en la tenencia de la tierra (Fábregas Puig, 1982:11). El autor sostiene que a consecuencia de las Leyes de Reforma y a partir de ese período, la mayordomía zoque de Tuxtla tuvo que organizarse con base en el gasto suentario individual, es decir, el mayordomo sufragaba la fiesta casi en su totalidad. Al respecto Miguel Lisbona (2000:89) señala que la distribución de la tierra y el sistema de cargos son dos elementos decisivos desde la perspectiva de los autores especializados en temas zoqueanos para entender sus transformaciones socioculturales y, también, para comprender la permanencia de su identidad étnica. Las Mayordomías conforman lo que hoy entendemos como sistema de cargos; Chance y Taylor (1987:18) señalan que esta conceptualización es el resultado del

²⁷ La idea o propuesta de que este tipo de instituciones tradicionales han conservado elementos propiamente prehispánicos ha desencadenado una serie de posturas respecto al tema, pues hay quienes sostienen que es complejo reconocer lo propiamente mesoamericano, mientras hay quienes sostienen lo contrario.

proceso histórico que atravesaron las cofradías desde el siglo XVI al XIX, señalan que la controversia creada por la Reforma, disminuyó el número de sacerdotes que atendían las parroquias. Al no estar presentes, los párrocos perdieron la función de intermediarios indispensables entre los pueblos y la sociedad general. Desde este período y posterior a la Independencia, los pueblos gozaron de una mayor libertad para reconstruir sus organizaciones ceremoniales y expresar en sus propios términos sus creencias religiosas, entonces los sistemas de cargos presentaron mayor introversión en sus asuntos del ritual interno que lo que proyectaban al exterior, concluyendo que este tipo de jerarquías cívico-religiosas entre las comunidades es producto de los estímulos y abusos del siglo XIX.

Haciendo un recuento a partir de la historia de la tradición de los zoques y de lo expuesto en el apartado anterior, las cofradías en Tuxtla estaban integradas en torno a diversas imágenes religiosas que se hallaban en la entonces parroquia de San Marcos Evangelista,²⁸ mientras que el culto de las vírgenes de Copoya se cree eran parte de una cofradía, la de la virgen del Rosario, por ello tenía sus mayordomos y otros cargueros.

Dolores Aramoni (1992: 383-384), refiriéndose al caso de la cofradía de la Virgen del Rosario, fundada en el pueblo de Tuxtla quizá posterior o del mismo tiempo que la de Copanaguastla en 1561, dice que esta data desde época colonial y su fiesta aún sigue celebrándose todos los años, con cambio de priostes y mayordomos para dos advocaciones: la Purificación o Candelaria, el 2 de febrero, y la del Rosario, el 7 de octubre. Por ese motivo las imágenes son bajadas del cercano pueblo de Copoya, situado en el cerro *Mactumatzá*, al sur de Tuxtla, a la ciudad para el cambio de cargueros y para rotarlas en casas particulares por los diferentes barrios y otras poblaciones cercanas. La autora, para referirse a los cambios más significativos de las cofradías en Tuxtla cita el libro de cofradía del Rosario iniciado en 1731 por el entonces párroco de Tuxtla, fray Pedro Márquez. En él se menciona que para ese año se eligió a un prioste y dos mayordomos, y estos eran electos

²⁸ La construcción del templo data de 1560, muy pronto se convierte en Parroquia dependiente de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, hasta el 24 de julio de 1965 se erige la diócesis de Tuxtla Gutiérrez y la parroquia de San Marcos es elevada a Catedral e Iglesia Episcopal de dicha Diócesis.

anualmente, para ese año el principal era de 77 pesos. La autora también menciona que para 1787 el capital de esta cofradía había aumentado a 202 pesos y 2 reales, del cual se encargaban 90 pesos a cada prioste y 11 pesos con 1 real a cada mayordomo, con el fin de que se encomendasen de incrementarlos (Aramoni, 1992: 384).

Respecto al culto a las vírgenes de Copoya entre los zoques, no existe documentación sobre cuando este empezó. Según la tradición oral, una de las tres imágenes (Candelaria) apareció en la laguna *Huetzá* que se hallaba en el ejido de San José Terán sobre el lado poniente de las faldas del cerro *Mactumatzá*, de donde fue llevada al pueblo de Copoya que está sobre la cima de la meseta que forma dicho cerro. La segunda imagen mariana (Rosario) existía ya en el pequeño poblado; ésta tenía una estancia de ganado y se cree que es la imagen que perteneció a la hacienda que los frailes dominicos tuvieron en la parte sur poniente de Tuxtla llamada “hacienda Santo Domingo”. La tercera imagen es también de la Virgen María, era propiedad de la familia Esponda y Olaechea, quienes la dieron supuestamente encomendada a los indígenas zoques para que la celebrasen al igual que venían haciendo en ese entonces con las otras dos imágenes marianas. Por ello los zoques le llamaron desde entonces a esta tercera imagen “Virgen de Olaechea María”. Así se formó esta tradición, quizá data de fines del XVIII.

Desde entonces, por diversas cuestiones tanto políticas como económicas, las imágenes son trasladadas de Copoya a Tuxtla dos veces al año para ser celebradas por sus mayordomos que viven en Tuxtla o en Terán. Digo que se trata de cuestiones políticas porque el culto fue organizado por los zoques quienes lo mantuvieron alejado de las disposiciones de la Iglesia Católica; los indígenas organizaron sus festividades de acuerdo a sus costumbres. Y económicas debido a que como en un principio el poblado de Copoya era pequeño y habitado por unas cuantas familias, estas no podían sufragar los gastos para las celebraciones a las tres vírgenes, por lo que tuvieron que bajarlas a Tuxtla y buscarles mayordomos que las habrían de festejar.

De acuerdo con lo anterior, tendríamos que el origen de esta mayordomía zoque de Tuxtla, posiblemente se encuentra en la cofradía de la Virgen del Rosario y con el paso del tiempo se fue enriqueciendo de nuevos cargos, y por consiguiente de prácticas rituales. Aramoni (1992:385-396) señala que en el libro de la cofradía del Rosario de 1838 se asientan los nombres de los sacerdotes y a qué barrio pertenecían: San Miguel, San Andrés, San Roque, San Jacinto y Santo Domingo. Con el dato anterior Aramoni cree que las cofradías de estos barrios vinieron a menos o desaparecieron y sus miembros se integraron a servir como sacerdotes en la del Rosario. Mientras que la hacienda de Copoya estaba dedicada a la advocación del Rosario la cual contaba con estancia de ganado y era administrada para 1809 por miembros del Cabildo indígena²⁹. Fue hasta 1821 que la hacienda de Copoya, considerada propia del común pasó a ser administrada por el primer Ayuntamiento Constitucional, instalado el primero de enero de ese año. En cambio los bienes de esta hacienda tuvieron varias suertes con respecto al manejo de las propiedades, ganado y principal con que contaba. Hasta que en 1839, durante la lucha federalista promovida por Joaquín Miguel Gutiérrez, las tierras de la hacienda del Rosario fueron incorporadas dentro de los ejidos de Tuxtla.

Al desintegrarse la hacienda del Rosario, la virgen pasó a ser venerada dentro del ejido de Copoya, por lo que los indígenas zoques construyeron una ermita para venerarla. Esta permaneció edificada hasta 1976, cuando los integrantes de la mayordomía, con ayuda de gente de Tuxtla, cooperaron y levantaron un nuevo templo de mayor tamaño en el mismo lugar de la ermita. Desde que el culto de las vírgenes de Copoya se conformó, entraron en función los mayordomos³⁰ de cada una de las vírgenes.

²⁹ El cabildo indígena zoque estaba integrado por sacerdotes que servían varias cofradías, principalmente la de la virgen del Rosario y la del Santísimo Sacramento.

³⁰ Andrés Fábregas señala, para el caso de la Mayordomía zoque de Tuxtla, que los mayordomos están obligados a organizar la fiesta del santo o imagen en su día. Costean toda la fiesta incluyendo la comida, el alcohol y la música. Según la tradición el mayordomo compra: una res para la comida del día de la fiesta, cuatro galones de "trago", vela, flores y demás gastos realizados tanto el día de la fiesta como de la entrega del cargo en función.

1.3.2.-Organización de la Mayordomía, los servidores de los santos.-

Todos los que son servidores de los santos directamente reciben el nombre de priostes, mientras que los que sirven directamente a las vírgenes de Copoya reciben el nombre de mayordomos, y los que administran y se encargan de la funcionalidad de la mayordomía son los albaceas. El Sr. José María Pechá Martínez, del barrio de San Francisco en Tuxtla Gutiérrez, presenció desde pequeño las actividades de la Mayordomía zoque.-

Mis papás fueron mayordomos de las vírgenes de Copoya, creo fueron primer mayordomo de Candelaria cuando yo tenía 9 años de edad, y aparte eran los priostes en la Iglesia grande de San Marcos. Mi abuelito en ese entonces se llamaba Pío Quinto Pechá y era el primer albacea de la mayordomía de la virgen de Copoyita-Rosario, él dilató varios años, todo se hacía en la parroquia de San Marcos. Allá iba uno a la fiesta.³¹

Los mayordomos duran un año en el cargo y son buscados con otro año de anticipación, lo cual garantiza la continuación del sistema de cargos. Mientras que los priostes duran en su mayoría tres años, y dependiendo el cargo pueden mantenerse en él uno a los años que decidan, pues hay cargos como el del Santísimo Sacramento que no tiene un tiempo específico de cumplimiento debido a que son varias las fiestas que los priostes deben realizar, y de la economía de éstos dependerá el tiempo en que servirán.

³¹ Entrevista realizada el día 14 de marzo del 2012.

En el cuadro 1, se aprecia que solo existen dos mayordomos y un prioste-mayordomo.

Cuadro 1.- Mayordomía

Mayordomía zoque de la virgen del Rosario, de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Jerarquía por cargos incluyendo los que tienen santos.

1.- Maestro sastre lavandero, cabeza principal

2.- Primer Albacea

3.- Segundo Albacea

4.- Tercer Albacea

5.- Cuarto Albacea

6.- Prioste Mayor de la virgen del Rosario

7.- Prioste del Santísimo Sacramento del altar

8.- Prioste de San Pascualito

9.- Prioste de San Marcos Patrón

10.- Prioste-Mayordomo de la virgen de Copoyita Rosario

11.- Primer Mayordomo de la virgen de Candelaria

12.- Segundo Mayordomo de la virgen de Candelaria

13.- Primer Prioste-Madre de espera de la virgen de Candelaria

14.- Segundo Prioste-Madre de espera de la virgen de Candelaria

15.- Prioste de la virgen de Doloritas

16.- Prioste de Santa Catarina

17.- Prioste de San Juan Bautista.



COFRADÍA

*** Priostes y Mayordomos que no están con cargo vigente pero han servido anteriormente y siguen asistiendo a las ceremonias y festividades de la Mayordomía.**

*** Demás servidores hombres que tienen un cargo relacionado con las ceremonias, rituales y actividades festivas: maestro ramilletero, maestro hace candelas, maestro músico, maestro baile. Maestro casitero, repartidor del licor, pone cielo, hace somé, sahumador, repartidores de la comida. * Socios cooperadores e invitados.**

Omar López (2006:121) señala que dentro del ciclo festivo y la organización de cargos de los zoques de Tuxtla, se sigue teniendo un gran respeto por las celebraciones y los puestos que están relacionados con la imagen de Cristo en sus diferentes advocaciones (el Santísimo Sacramento), así como por la virgen María (Candelaria, Rosario, María de Olaechea, Doloritas) y los santos (San Pascualito, San Marcos Evangelista, Santa Catarina y San Juan Bautista³²). Hay un entretejido escalafonario dicotómico imágenes-hombres que se extiende en el interior de la agrupación; primero están los cargos llamados cofradía, enseguida se encuentran los mayordomos y los cargos de primer y segundo madre de espera de la virgen de Candelaria, todos ellos custodian y financian las fiestas de las vírgenes de Copoya. Después van los cargos llamados “menores”, son los que están relacionados a los santos³³.

En el texto de *Las mayordomías zoques de Tuxtla*, Andrés Fábregas menciona la dificultad de precisar el origen de la mayordomía zoque de Tuxtla, debido ello a la falta de documentación. Sin embargo; él menciona que para antes de la “quema de Santos” o antes de 1910³⁴ había en Tuxtla cuarenta y cuatro cargos, divididos en dos grupos de veinte hombres cada uno, controlados todos por un Caporal, este último coordinaba la actividad de los mayordomos. Además de que existió una rígida jerarquización dividida en cargos mayores y menores. (Fábregas Puig, 1982:5). Actualmente no existe ninguna figura de Caporal dentro de la Mayordomía zoque de Tuxtla, ni tampoco son cuarenta y cuatro los cargos aunque sí se conserva la división de cargos mayores y menores, pero se sabe que existieron hasta antes de 1934 otros cargos que desaparecieron con la llamada “quema de santos”, así como otros que se incorporaron posteriormente – el cargo Santa Catarina en la década de entre 1950 a 1960, y el cargo de San Juan Bautista en 2012-. Aparte de los actuales doce cargos que existen, hay otros relacionados con la confección del altar, la atención del santo respecto al cuidado de sus ropas, y otros

³² Este último cargo fue incorporado a la mayordomía zoque de la virgen del rosario, en junio del 2012, cuando fue donada la imagen por el Señor Pedro Ballinas.

³³ Los cargos llamados menores, corresponde a los santos que se fueron incorporando con el paso del tiempo al sistema de cargos de la mayordomía.

³⁴ Existe un error en el dato de Fábregas, pues él cita a la quema de Santos como antes de 1910, cuando en realidad fue en 1934.

para la distribución de alimentos y bebidas. Si tomamos en cuenta estos cargos, en donde no hay figuras de sacerdotes o mayordomos pero si títulos específicos, podrían en total ser más de treinta los cargos de esta institución.

Rivera Farfán dice que estas personas con cargos manifiestan el orgullo de ser fieles guardianes de la tradición. Realizan sus funciones con la mayor seriedad y compromiso, por lo que la comunidad les brinda respeto. Los sacerdotes gozan de gran prestigio, son guardianes por tres años consecutivos de la imagen y sus propiedades. Además son “procuradores” de la fiesta, ya que procuran hacerla como lo marca la tradición, lo cual implica erogar los excedentes de un largo año de trabajo, convidando todo: casa, comida y bebida (Rivera Farfán, 1991:128).

Quienes más veces sirvan de mayordomos y sacerdotes pueden convertirse en albaceas en la oportunidad inmediata. Hacer las cosas bien garantiza ser candidato a un cargo, además de reconocimiento dentro del grupo.

Hasta ahora he descrito a estas organizaciones, la cofradía y la mayordomía, pero hay una tercer organización no menos importante pero si poco estudiada, y que se sabe desde época colonial ya existía, esta es la *cowiná*. Ésta será abordada en el siguiente apartado.

1.4.- La Cowiná zoque, el lugar del culto a los ancestros.-

Este tipo de organización religiosa ha sido poco trabajada y abordada; Dolores Aramoni ha investigado el tema respecto a los zoques de Tuxtla, y quienes han estudiado los Carnavales zoques de Ocozocoautla y San Fernando obligadamente deben hablar de este tema, pues la *Cowiná* forma parte de los festejos del Carnaval. Inclusive es bastante desconocida esta organización, y ello se debe a su mismo carácter de privacidad de estructura de tipo familiar y de vecindad, lo que la ha mantenido en forma clandestina, característica peculiar de este sistema de cargos.

La carencia de fuentes que hablen de la *Cowiná* zoque, hace difícil consolidar la información de lo que estas organizaciones han sido. Los siguientes párrafos están

referidos a lo poco que se ha publicado, y lo que he encontrado realizando entrevistas a informantes directos que participaron de las *Cowinás* tuxtlecas en determinado momento.

1.4.1.- Posible Origen y definición de la Cowiná.-

Aramoni señala que una de las tareas de los frailes dominicos en Chiapas fue la congregación de indios en pueblos, para facilitar no solo el control, sino también para evangelizar y reorganizar a la población nativa, por medio de nuevas instituciones como el Cabildo y la Cofradía. Pero que al congregar a los pueblos, los frailes permitieron conservar la antigua organización social, procurando que en los barrios habitaran familias emparentadas entre sí y reconocidos por un antepasado común, ya fuese este real o mítico (haciendo referencia a los familiares difuntos o a determinadas deidades), quizá este sería el caso de las *Cowinás* (1998: 99-101).

Las Cowinás son sistemas de organización religiosa-parental; es decir, surgen a partir del culto a algo sagrado como son los santos, la Virgen o Cristo. Se reúnen una o más familias, en donde es el padre quien la dirige y organiza las funciones que cada miembro deberá realizar. Recordemos que a la llegada de los españoles los mesoamericanos regularmente vivían en las faldas de las montañas, por lo que los españoles fundaron las Villas y centros urbanos congregando a los indígenas para tener mejor control de ellos, y a partir de sus actividades fundaron barrios o calpules para este sector de la población. En una misma manzana podían vivir varias familias emparentadas que en ocasiones daban comienzo u origen a otro nuevo barrio, conforme la población incrementaba. Difícilmente se podría saber si para todas las poblaciones zoques se empleó el término "Cowiná" en algún momento, debido a que en la actualidad en muchas poblaciones de esta etnia no se emplea ni el vocablo y ni mucho menos el sentido como tal, sin embargo este último sí es usado en relación a la familia-santo-fiesta-barrio para los que si continúan utilizando dicho término. Miguel Lisbona (2000:84) dice que una de las cuestiones más controvertidas en los análisis del México prehispánico es la figura del calpul, organización social indígena

basada en el parentesco y sustentada en linajes patrilineales exogámicos, que unidos constituían un calpul. El “Calpul” fue sustituido por la figura occidental de “barrio”, pero no se puede afirmar que el barrio sustituye a la cowiná zoque.

Este tipo de carencias de información, es debido a la carencia de fuentes para su consulta e interpretación, lo cual permitiría saber o calcular la temporalidad de dicha organización zoque, Dolores Aramoni (1998:100) señala que en atención a ciertos documentos relacionados con la posible Cowiná, ésta tiene por lo menos doscientos años de existencia, haciendo referencia al culto del santo con relación a la ermita como espacio de veneración; ello permitía a las familias zoques organizarse alrededor de dicho culto dentro del barrio, formando la relación Cowiná-territorialidad. Pero en realidad ella supone, a partir del análisis de los principios organizativos de este tipo de asociaciones -como: el parentesco, la herencia y la residencia-, que la Cowiná podría tener un origen que se remonta a principios actuantes en las culturas mesoamericanas, principios que probablemente aprovecharon los evangelizadores para introducir nuevos cultos, y a partir de las familias extensas organizar los barrios durante el proceso de congregación de poblados en el siglo XVI.

Para desentramar este tema es necesario responder la siguiente interrogante ¿Qué es Cowiná?, refiriéndome al caso de Tuxtla Gutiérrez, según la mayoría de los informantes a quienes entrevisté, puedo decir que, era el lugar o cierto espacio delimitado de una casa en donde se encuentra la imagen religiosa a la que están sirviendo, teniendo todas por imagen principal a un Cristo³⁵. La *Cowiná* vendría siendo una especie de ermita o capilla familiar. También *Cowiná* eran quienes integraban esta organización; es decir, cada miembro era llamado “*cowiná*”, y a quien dirigía esta agrupación se le llamaba “*cowináhata*” (padre de la Cowiná).

Al platicar con José Ángel Hernández, indígena zoque de Ocoatepec, quien pertenece al sistema de cargos de su comunidad como *alférez*, me dijo que entre

³⁵ En varias advocaciones; la mayoría de ellos eran las del señor Cristo de Acapetahua, señor Sangre de Cristo, señor Cristo de la Agonía, señor Cristo del Calvario, mientras que para dos casos locales muy particulares encontré las advocaciones del señor Cristo de Esquipulas también llamado “señor con diente”³⁵, y señor Cristo Manuel Niño Salvador también llamado “señor del Cerrito”.

ellos el vocablo “*cowína*”³⁶ es usado para referirse a las personas que desempeñan algún cargo dentro de la mayordomía de esa población. Por ejemplo: hay *albacea cowína*, *mayordomo cowína*, *sustáyo cowína* (carrizero o pitero), *cowatáyo cowína* (tamborero), y así a cada cargo importante que está directamente relacionado con la mayordomía se le adjunta dicho vocablo.³⁷ El informante explicó que *cowína* puede significar tres cosas: el santo o imagen a quien le sirven, dónde está el santo (sea la iglesia, capilla o casa de quien tiene el cargo), y los que integran la mayordomía, incluyendo a los antepasados que la han integrado (difuntos).

Mientras que en el trabajo realizado por Carolina Rivera (1998: 118-122) sobre las fiestas de Carnaval en los pueblos zoques de Ocozocoautla y San Fernando, arroja información respecto al campo religioso. La autora propone que los rasgos más significativos y persistentes de la cultura en estos pueblos se encuentra en la institución del *Cowiná* (a lo que ella entendió como sistema de cargos), diciendo que ésta logra concretar una serie de instituciones al presentarse como la principal instancia que estructura la organización ceremonial y, por lo tanto, una representación de comunidad imaginada como un espacio social coherente. Menciona la autora que cada *Cowiná* (para el caso de los municipios de San Fernando y Ocozocoautla) se estructura en una agrupación denominada *mayostomó* encabezada por la pareja de cargueros (esposos denominados *cowiná*) de cada barrio; sobre el sistema de cargos y la organización ceremonial de San Fernando, define a la *Cowiná* como la casa donde moran, se resguardan y festejan a los santos de los barrios. También así se denomina al grupo de cargueros que organizan las actividades del culto y la celebración dedicada a esos santos en algunos pueblos históricamente zoques (Rivera Farfán, 1993:158).

En realidad no existe un concepto o significado específico de qué quiere decir “*Cowiná*”. Quienes aún emplean cotidianamente o esporádicamente esta palabra, ya sea porque ellos o sus ascendientes pertenecieron a alguna *Cowiná*, desconocen bastante de ello, y tratando de explicar la definición aluden que se refiere al lugar

³⁶ Según la variante dialectal, la palabra será aguda para los zoques Tuxtla, San Fernando y Ocozocoautla, por eso se pronuncia como “*Cowiná*”, mientras que en Ocozocoautla la palabra será grave, pronunciándose “*Cowína*”.

³⁷ Entrevista realizada el 15 de septiembre del 2012.

donde se celebra al santo y todos los que cooperan también lo son, inclusive los muertos son *cowiná* porque en vida fueron servidores de los santos y aún muertos siguen formando parte del grupo.

Quienes han investigado este tema han tenido que construir el concepto, pues parecen toparse con una realidad, no hay una definición precisa. Aramoni (1998:100-101) señala que el término *cowiná* es polisémico; tiene varios sentidos o significados, de allí la complejidad para comprender lo que quiere decir. En sí, la palabra está formada de varias partículas. *Vín*: está asociada a términos como: principio, antecedente, punta, rostro, guía, honestidad, unión, público o común, *vinaca*: gestos y cara, *vinaapa covina apa*: capitán y capitanear, *covinaapa*: caballero principal, *covina*: presidente que preside, *vina avapue*: antecesores, *vin que youa*: el que tiene las veces del otro.

De lo anterior la autora mencionada indica que la *Cowiná*, además de estar asociada a las funciones del liderazgo dentro del territorio zoque en época antigua y a una forma de organización religiosa, tenía otra importante función y que en su opinión fue la que aprovecharon los frailes para establecer el culto a las imágenes sagradas entre la población zoque. Esta era la relación que guardaba con los ancestros.

Esto último es interesante de analizar, pues la *Cowiná* estaba estructurada a partir de lazos consanguíneos, familiares y vecinales. Entonces, en estos espacios y organizaciones los ancestros difuntos se mantenían vivos a través de los rituales o festividades de los santos.

Concatenando la información, al parecer todas las *Cowinás* zoques tenían por pieza principal la imagen de un Cristo, todas celebraban la fiesta de la Santa Cruz, la Semana Santa, la Ascensión de Jesucristo, la ensarta de flor de *muzá*³⁸ el 25 de octubre (muertos), y una que otra celebraba la Natividad de Jesús o las Pascuas de Navidad.

³⁸ Flor de Cempasúchitl o de muertos en lengua zoque.

La información que redactó y analizó en este texto es resultado de la recopilación de trabajo etnográfico entre familias de ascendencia zoque, quienes me explicaron en ciertos casos lo que ellos siendo niños o jóvenes vieron cuando sus padres y abuelos tenían o eran parte de una *Cowiná*, otras veces lo que todavía muchos adultos vivieron e hicieron cuando participaron en ella, y en último caso los que aún siguen manteniendo esta organización, a sabiendas que esta se terminará por completo si no se toman medidas para evitar su extinción.

En el transcurso de la presente investigación logré ubicar a nueve *Cowinás*, todas ellas en el lado sur-poniente y sur-oriente de la Ciudad de Tuxtla Gutiérrez. De esas nueve, una se convirtió en priostería en 1980, me refiero al caso de la ermita del Cristo Señor del Cerrito³⁹ que antes fue *Cowiná* y que principios del siglo XIX ya aparece como templo del barrio de dicho nombre, otra *Cowiná* fue la del Cristo Señor de la Agonía⁴⁰, esta se hallaba junto a la del Señor de Cerrito, inclusive ambas estaban comunicadas por un caminito dentro de la misma manzana, pero la familia que estaba junto a la ermita y tenía el acceso a línea de calle de esa *Cowiná* se apoderó de la imagen del Cristo y de su espacio, impidiendo a los vecinos frecuentar el sitio.

Otras *Cowinás* fueron la de la familia Sol Chacón⁴¹ dedicada a la imagen del Cristo llamada “sangre de Cristo” celebrada el primer domingo de julio, esta existió hasta 1987. De esta misma advocación existieron las *Cowinás* de la familia Consospó y Cundapí⁴² y de don Manuel de la Cruz⁴³ de la advocación del Cristo de Acapetagua existió la de la familia Nopinjamá⁴⁴. Otro fue el caso de la del Cristo señor con Diente o Esquipulas⁴⁵ que dio origen al barrio del Señor de los Milagros, esta *Cowiná* pertenece a la familia Velázquez también llamados “Combé”. Las

³⁹ Esta ermita se encuentra en la 2ª. avenida sur entre 6ª. y 7ª, poniente en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

⁴⁰ Se encontraba sobre la 6ª. calle poniente sur, entre 2ª. y 3ª. avenida sur.

⁴¹ Ubicada en la 6ª. avenida sur entre 9ª. y 10q. calle poniente.

⁴² Ubicada en la 6ª avenida sur entre 9ª y 10ª. calle poniente.

⁴³ Ubicada en la 3ª. avenida Oriente entre 7ª. y 8ª. calle sur.

⁴⁴ Ubicada en la 4ª. avenida norte entre 9ª. y 10ª. calle poniente.

⁴⁵ Estaba donde actualmente se halla el templo del señor Jesús de los Milagros, 8ª. avenida sur entre 4ª. y 5ª. calle poniente.

demás son ya parte del culto doméstico o de particulares⁴⁶, poseen las imágenes y desconocen bastante de cuando esos Cristos fueron parte de una *Cowiná*, más bien los vecinos son quienes recuerdan a la organización y fueron quienes me informaron de ello. En una de ellas los vecinos dijeron que la imagen del Cristo⁴⁷ era celebrada el 3 de mayo y la *Cowiná* estaba a línea de calle, por eso los vecinos atendían la ermita, hasta que los nietos del último *cowiná-hatá* heredaron la casa y la ermita perdió uso.

Como mencioné al inicio de este apartado, la *Cowiná* estaba formada por el padre de esta agrupación al que llamaban *cowiná hata*, de ahí le seguían los demás miembros quienes en su mayoría eran integrantes de la familia, es decir: los hijos con sus esposas, los yernos o esposos de las hijas, los hermanos, primos o tíos del *Cowiná hatá* con su familia directa y ascendientes, y en caso de haber nietos del *Cowiná hatá* estos eran incluidos y sus esposas, en caso de haber. Pero también había las *Cowiná* de tipo vecinal, en donde la formaban tanto miembros de determinadas familias emparentadas entre sí y que en muchas ocasiones vivían en el mismo barrio, como vecinos de la *Cowiná*, estos podían adherirse por previa invitación al asistir a las celebraciones del grupo, o por mero gusto y buena voluntad de pertenecer a ella (Véase cuadro 2 de *Cowiná*, en donde aparece la lista de quienes integran la *Cowiná* del Señor del Cerrito, varios de ellos son familiares directos, varios de los niños son hermanitos). En muchos casos, las *Cowínas* de tipo familiar con el paso de los años terminaron por convertirse de tipo vecinal al presentar disminución de sus miembros.

Como ya nadie de la familia quería seguir con la *Cowiná*, entonces mi abuelito invitó a los vecinos, pero estos no le agarraron el modo de cómo era la costumbre y terminó por acabarse todo. Mi papá fue el último que mantuvo la

⁴⁶ En los altares domésticos de muchas personas que conservan imágenes de Cristo y que en su momento fueron pieza principal de alguna *Cowiná* zoque, es posible ver las fotografías o retratos de los familiares difuntos, quienes le sirvieron años atrás a la imagen venerada y fueron quienes transmitieron la tradición

⁴⁷ Esta *Cowiná* se encontraba en la calle central entre 6ª. y 7ª. avenida sur.

Cowiná y de ahí me quedó el Cristo a mí, pero yo no seguí con la tradición. Ya nadie sabe qué cosa era la Cowiná ni cómo se hacían las fiestas.⁴⁸

Todos los integrantes de una familia podía pertenecer a la *Cowiná*; es decir, desde los más ancianos hasta los niños, incluir a los menores fue una forma de mantener esta organización, garantizaba la continuidad. Desde pequeños los niños entraban en el rol y la dinámica del grupo, además de que aprendían a tener fe y devoción a la imagen del Cristo o santo al que servían.

El espacio de la *Cowiná* era de considerable tamaño, principalmente la sala que era donde se encontraba la imagen del Cristo y este tenía su altar incluyéndose muchas veces su camarín, una o dos cruces de madera pintadas en color verde y un cofre para guardar las pertenencias de la imagen. Otro espacio era algún corredor o pasillo que comunicara con el resto de los espacios de la casa donde se hallaba la *Cowiná*.

1.4.2.- La Cowiná en las últimas décadas.-

La tendencia fue la desaparición de estas organizaciones familiares y se convirtieron en cultos individuales o domésticos. Jesús Chacón heredó la *Cowiná* por parte de su abuela, la señora Simona Sol, ella a su vez la heredó de sus padres:

Mi abuelita Simona Sol me dejó la Cowiná porque ya nadie más quería seguirla. Entonces me dijo que me vendía la casa pero en el contrato estaría incluida la sala que se ocupa como el espacio del Cristo, donde antes era la Cowiná, pues ese espacio era de la imagen y ahí debería estar siempre. Entonces acepté y compre la casa y el terreno contiguo, que era por donde pasaban los Cowínas, ya que antes era clandestino el culto y la gente que era parte de esto tenía que entrar a escondidas por un portón aledaño. Hasta hoy

⁴⁸ Entrevista a la señora Guadalupe de la Cruz, vecina del barrio de Santa Cecilia en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, el día 16 de agosto del 2012.

día el espacio de la Cowiná está intacto y así ya les dije a mis hijos debe de quedar.⁴⁹

Actualmente existe una Cowiná dedicada a la advocación de la sangre de Cristo. Don Ricardo Alegría Jamayote es quien la conserva y tiene 30 años como *cowiná hatá*, la heredó de sus abuelos doña Candelaria Jamayote y don Nicolás Ramírez, quienes le educaron como hijo y desde pequeño lo integraron a la *Cowiná* que mantenían.

La Cowiná se encontraba en otra dirección, pero quienes la tenían murieron, entonces la hija de esos señores no la quiso tener además se adueñó del terreno y de la ermita del Cristo, y ya los demás Cowínas decidieron darle la imagen del Cristo y sus demás pertenencias a mi abuelo, entonces se lo trajo a la casa y ya se quedó con nosotros desde hace cuarentaicinco años. Después me la dieron a mí y ya llevo treinta años en esto [...] no se que vaya a pasar porque desde hace 12 años no entra ningún miembro y ya solo somos dieciséis. Yo Creo que se la dejaré a un muchacho que es del ejido el Jobo, él es el único en quien pienso podría interesarle esto.”⁵⁰

Solo los miembros podían mantener la costumbre, por eso esta institución zoque se guardó con tanto celo. Ese celo logró que se desconociera bastante de esta organización entre la población local, impidiendo una difusión de este sistema de cultos, ya que se morían los familiares integrantes de las *Cowínas* y si los descendientes no les interesaba, el culto se terminaba. De entre los últimos miembros de la Cowiná o familiares de estos, alguno de ellos acababan por conservar la imagen del Cristo o santo, convirtiéndose en un culto doméstico, tal como actualmente ha pasado.

Para finalizar este primer capítulo, sostengo que las tres instituciones u organizaciones que he mencionado: la cofradía, la mayordomía y la *Cowiná* compartían elementos y características en común, conservaron prácticas rituales muy similares entre sí, eso permitió que existieran personas o familias enteras que

⁴⁹ Entrevista realizada el día 3 de marzo del 2011.

⁵⁰ Entrevista realizada el día 12 de Septiembre del 2012.

pertenecían tanto a una cofradía, a la mayordomía como a una *Cowiná*. Un caso peculiar fue el de doña Simona Sol y su hermano don Luis Sol, la primera fue priosta de la imagen de San Pascual Bailón, integrante de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio y dueña de la *Cowiná* de la Sangre de Cristo de la que ya mencioné al referirme a la entrevista realizada al nieto de dicha señora, el señor Jesús Chacón Ramírez. Para el caso de don Luis Sol, este fue el último prioste de la imagen de San Miguel Arcángel y fue prioste de la *Cowiná* del señor del Cerrito ya que vivía dentro del mismo barrio de la *Cowiná*. Después de 1934, cuando sucedió “la quema de santos” las cosas cambiaron para muchas personas como fue el caso de los hermanos Sol, de esto pretendo hablar en el capítulo 3 e hilar los acontecimientos con las instituciones tradicionales.

A continuación muestro dos inventarios que se elaboraban al hacerse el cambio de *cowiná-hatá* o priostes. Éstos son los documentos 1 y 2 de *Cowiná*, en ellos se establecen los bienes propiedad de la imagen; el espacio o propiedad inmueble, la ropa y pertenencias, las alhajas, el dinero o limosna llamado “principal”, las cosas para arreglo del altar (candeleros, floreros, manteles, etc.), así como el camarín, cofre y mesa.

La Honorable junta de Festejos, del barrio del señor del Cerrito.

Hace entrega de Pertenencias, del templo del señor del Cerrito. Y por lo cual participo, que hago entrega al Señor Abraham Mendoza con fecha 17 de enero de 1960.

Conforme la siguiente lista:

30 floreros, 18 vasos, 14 toallas, 2 mudadas de Jueves Santo, 6 manteles, 4 resplandores, 12 candeleros y tres inservibles, 1 brasero, 1 cofre, 2 imágenes de Vírgenes, 1 campana que costó \$ 950.00 novecientos cincuenta pesos, 6 bancas, 30 reglas de ocote, 1 estandarte con su asta, 1 sello y cojín, 1 mesa del señor, 3 faroles, pasamano dentro del Templo, Una barda de ladrillos por fuera, 2 lámparas florecentes y el foco, 2 canceles, 1 cielo, 2 lápices, 2 colchones un blanco y un azul, 3 matracas, 5 almohaditas, 5 manteles, 2 listolas una grande y una chica, 8 camisones, 2 listolas negras Dolorosa, 2 mantelitos blancos, 2 cintas blancas, 2 velitos blancos, 2 cielos, 4 cabelleras negras, 2 almohaditas verdes, 2 estandartes uno azul y un rojo, 1 petate, 5 lazos, 10 macailos, 1 resplandor de pura plata, un cofre chico, la documentación de la iglesia, 4 crucecitas de Semana Santa, un cofre grande de cedro, una mesa de ocote, una camilla de jueves Santo, un laso azul del señor del Calvario, un costal de macailos de la henramada.

Firmando como testigos de dicha entrega las siguientes personas

José Chacón Chamé

Manuel Chamé

Francisco Pérez

Felipe Alemán

Ignacio Megchún

José Napavé

Ramón Jiménez

Navor Jonapá

Rafael Cipriano

José Consospó

Ramón Chacón

Luis Sol

Enrique Vargas

Documento 1.- Inventario de la cowiná y entrega de las pertenencias de la imagen del Cristo “Señor del Cerrito”, que los miembros de la Junta de Festejos del barrio realizan como parte del cambio de cargo.

El documento en original es propiedad de la Señora. María del Carmen Chacón Ramírez.

En la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, siendo las 17 horas (5 de la tarde) del día 27 de mayo del año de 1976, en la casa del señor José Chacón Chamé, situada en la esquina que forma la 9ª. calle poniente y 4ª. avenida sur de esta ciudad. Se llevó a cabo la junta de priostes y cogüiná, para dar a conocer quiénes serán los que servirán al Señor del Cerrito en el año de 1976 a 1977, mismos que a continuación damos a conocer los nombres de cada uno de ellos:

Priostes

Sr. José chacón Chamé: Primer Prioste de la Cogüiná

Sr. Sebastián de la Cruz: Primer Prioste de Ramillete

Sr. Ramón Velázquez B.: Segundo Prioste de Ramillete

Sr. Jesús Chandoquí C.: Prioste de la Semana Mayor

Sr. Rafael Gómez Consospó: Prioste de la Vestida del Señor

Sr. Arturo de la Cruz Curiel: Prioste de la Misa del Señor

Sr. Ramón Chacón Domínguez: Prioste del Arco

Coquinaes

Nicolasa Juárez, Esperanza Morales Chandoquí, María teresa Álvarez Álvarez, Esperanza Juárez Ramos, Carmelita Cipriano Ruíz, María del Carmen Chacón Ramírez, María Porfiria Chacón Ramírez, María Pérez de Morales, Mercedes Pérez, Adelita Méndez, Niño Francisco Javier Sol, Niña Yolanda Trinidad Santos Álvarez. Niño Jesús Chandoquí Morales. Habiéndose terminado la formación de los grupos, se cierra la junta. Leída que les fue la presenta acta y estando todos de común acuerdo firman de conformidad.

Firman.- Primer Prioste.- José Chacón Chamé Segundo Prioste.- Ramón Velázquez B.

Documento 2.- Relación de miembros de la Cowiná del Señor del Cerrito.

El documento en original es propiedad de la Señora María del Carmen Chacón Ramírez. (Al transcribir este documento se respetó la ortografía del original)

Capítulo 2

LA QUEMA DE SANTOS EN CHIAPAS

Diversos han sido los momentos históricos que han marcado la pauta para que las organizaciones tradicionales determinen un nuevo rumbo a seguir. De entre estas existieron dos sucesos relevantes al menos durante el siglo XX: el reciente conflicto religioso y político en el año 2004 entre la Diócesis de Tuxtla y la Mayordomía por la disputa de las imágenes de las Vírgenes de Copoya⁵¹. Hecho que provocó que la Mayordomía perdiera el resguardo de las imágenes que desde siglos atrás venían cuidando.⁵² El otro suceso determinante entre estas organizaciones, es “la quema de santos”, citada anteriormente, ocurrida en el año de 1934 y que marcó trascendentalmente a estas instituciones pues tuvieron que buscar nuevas formas de organización, principalmente en lo que respecta al uso de los espacios de culto así como la veneración a sus imágenes antiguas, muchas de ellas destruidas e incineradas como parte de la campaña desfanatizadora emprendida por el gobierno del coronel Victórico Grajales, resultado de las políticas de la Revolución Mexicana. Al respecto José Moreno Chávez (2011:37-38) dice que la Revolución mexicana, al triunfar, trajo consigo distintos proyectos culturales⁵³ con intenciones de generar un cambio en la sociedad y desarrollar un modelo ciudadano paralelo al régimen de cambio en donde “el nuevo mexicano” no estuviera atado a sus creencias religiosas y más bien emancipado de atavismos tradicionales, de la moralidad y de espiritualidad de la iglesia.

Las políticas gubernamentales de la época estaban muy apegadas al nacionalismo, tenemos el claro ejemplo del “Vasconcelismo” en donde se tuvo por proyecto el ideal de la “raza cósmica”, había que construir a un nuevo mexicano, pero con ideales y espíritu nacionalista. En esos nuevos ideales la religión quedaba fuera, y más aún para los indígenas, quienes de cierta manera estaban muy

⁵¹ Asunto que surgió cuando el Obispo José Chávez Botello y el sacerdote José Severo Castellanos Valenzuela estuvieron en contra de las organizaciones tradicionales zoques de Tuxtla, específicamente la Mayordomía y Priostería zoque del Rosario, suceso determinado por la disputa de las imágenes de las vírgenes de Copoya y el control económico de las limosnas que las imágenes recaudaban durante su peregrinaje por los barrios y colonias de la ciudad capital y ejidos cercanos en los meses de enero a marzo.

⁵² En el año 2006 la Mayordomía zoque del Rosario consiguió tres imágenes que sustituyeron a las antiguas imágenes de las vírgenes de Copoya.

⁵³ José Chávez Moreno se refiere como proyectos culturales a la serie de políticas y artísticas que impulsa un régimen con la intención de desarrollar cambios sociales de acuerdo a las aspiraciones del Estado.

arraigados a sus costumbres. La campaña anticlerical, uno de cuyos objetivos fue la quema de santos, pudo aplicarse en mejor medida en los pueblos con costumbres religiosas populares, mientras a la par se buscaba crear un nacionalismo surgido desde la misma clase popular-obrera.

En este segundo capítulo mostraré el panorama que se vivió durante ese tiempo como resultado de las medidas desfanatizadoras que afectaron a estas agrupaciones. Es necesario para ello contextualizar a nivel nacional y local el origen y consecuencias del problema político religioso postrevolucionario, promovido desde el gobierno del Presidente Plutarco Elías Calles y fortalecido en la región sureste por Tomás Garrido Canabal. Pretendo exponer lo acontecido antes y durante la “quema de santos”; es decir, haciendo hincapié en la etapa revolucionaria teniendo en cuenta los múltiples trabajos de investigación al respecto, en donde se han abordado diversos temas, cada uno con enfoques y planteamientos distintos. Solamente me interesa contextualizar para poder comprender la acción-reacción del acontecimiento histórico.

Desde la promulgación de las leyes de Reforma entre 1857 y 1860⁵⁴, lo cual provocó, mediante la expedición de estos decretos, la separación entre la Iglesia y el Estado, la efectividad de las leyes referentes al papel de la Iglesia en la sociedad no se cumplió al pie de la letra en todo el país. Al menos la distancia hacía bastante difícil las relaciones entre la federación y la entidad estatal, pues muchas de las propuestas constitucionales tuvieron tardíamente su aplicación en territorio chiapaneco, prácticamente la entidad se mantuvo bastante aislada de lo que acontecía en el resto de la República Mexicana.

Entre uno de esos cambios promovidos por las políticas de Juárez, estaba lo concerniente a determinar el papel y funcionalidad de las instituciones eclesiásticas y la relación que la Iglesia Católica mantendría con el Estado, especialmente en lo referente a la desamortización de los bienes eclesiásticos. Con las Leyes de Juárez

⁵⁴ Especialmente la Ley Iglesias promulgada el 11 de abril de 1857 por José María Iglesias, La ley de Nacionalización de bienes eclesiásticos expedida el 12 de julio de 1859, la ley sobre libertad de culto expedida el 4 de diciembre de 1860.

promulgadas en 1855 y Lerdo en 1856, no culminó el proceso de desamortización, para 1859 se inicia la Ley de Nacionalización de los bienes del clero, cuyo propósito era el de asegurar la secularización absoluta del Estado, separando los poderes, y demás disposiciones involucradas para validar la laicidad del Estado y de esta forma crear una autoridad civil autosuficiente.⁵⁵ Lo anterior estaba sustentado en la Constitución, y en las Leyes de Reforma, para lograr la autonomía del país ante cualquier ideología totalitaria.

Moreno Chávez señala que a partir de estas disposiciones, se sentaron las bases para dejar a la Iglesia como una institución más del país, sin relevancia. Aparte de regular la adquisición de bienes, cuestiones políticas y lo referente a asuntos económicos de la Iglesia Católica, también se les prohibió la creación o fundación de nuevas órdenes religiosas, cofradías, congregaciones o hermandades anexas a comunidades (Chávez, 1994: 219). Esta disposición ocasionó que las cofradías fueran abandonadas del control total de la Iglesia por medio de los párrocos, así los cofrades tanto, de indios como de españoles o en su caso de negros tuvieron que buscar formas para conservar sus antiguas cofradías fusionándose con otras o de plano cerrándolas.

Sin embargo; la entidad chiapaneca fue progresando y transformándose social y económicamente en la medida de las circunstancias: hubo auge en diferentes sectores como en la educación, el campo y las comunicaciones, aunque existían inquietudes por parte del gobierno de querer erradicar la ignorancia y rezagos sociales. Miguel Lisbona señala que existían ciertas preocupaciones relacionadas con esa transformación de Chiapas, y que en 1896 se realizó el Congreso Agrario, reunión en donde se debatieron los problemas de producción y se reflexionó respecto a la educación, el alcoholismo y la necesidad de reprimir las fiestas de los indígenas (Lisbona, 2008: 15). El autor añade que buena parte de los problemas eran atribuidos a la mentalidad de los indígenas; es decir, a su indolencia y su falta de interés por las cosas materiales. Durante estas décadas de cambios entre el

⁵⁵ Reyes Heróles, Jesús (1994), *El Liberalismo Mexicano*; tomo III. La integración de la ideas. Fondo de Cultura Económica, México, pp. 5.

porfiriato y la revolución, se buscó formar a un hombre nuevo. Se pensaba que si el hombre mexicano dejaba a un lado las creencias religiosas, podría abrirse a un espíritu racionalista.

Esa idea de progreso durante el porfiriato giraba en torno a la búsqueda de modernizar a la sociedad mexicana tal como sucedía en buena parte de Europa y Norteamérica, dejando atrás todo lastre que fuera capaz de impedirlo; la ideología religiosa era vista como un obstáculo, principalmente la mentalidad de la población indígena expresada en sus prácticas rituales. Con la Revolución Mexicana los problemas en torno a la situación indígena se intensificaron o cobraron relevancia.

Los estudios de caso a través del enfoque comparativo y una variedad amplia de historiografía han permitido saber y entender el fenómeno revolucionario como algo complejo y problemático que tuvo diversas aristas. Una de estas complejidades fue el asunto del anticlericalismo, el cual se magnificó en 1927 y 1928 con la llamada Guerra Cristera.

A mi juicio, Jean Meyer ha realizado, el trabajo más completo en lo que se refiere a la Guerra Cristera de la tercera década del siglo XX. En su obra dedicada a este suceso y dividida en tres tomos, establece que la Revolución Mexicana marca una ruptura entre el régimen de Porfirio Díaz (1876-1910) y las diferentes instituciones y sectores sociales de la población mexicana⁵⁶; señala que en la guerra cristera se enfatiza el grado de autonomía de la movilización popular en contra del Estado, trayendo como resultado una crisis debido a los cambios sociales producidos en todos los ámbitos económicos y religiosos en el país. Todo en pro del desarrollo y progreso social. Con lo anterior no pretendo decir que la Guerra Cristera sea el antecedente a “la quema de santos” en Chiapas, pues ni hubo cristeros en la entidad y mucho menos durante esos años el estado entró en conflicto como si sucedió en el Centro, Bajío y Occidente del país. Más bien mencionar el suceso histórico como parte de esa serie de hechos que marcaron la problemática anticlerical en el México de la primera mitad del siglo XX.

⁵⁶ Cabe mencionarse las primeras huelgas como la de Río Blanco en Veracruz y la de Cananea, actos coyunturales para fortalecer el levantamiento civil revolucionario.

El anticlericalismo en México se remonta desde que México obtiene su independencia y surgen las primeras reformas liberales, para arrebatar los privilegios y las riquezas al clero. La separación Iglesia-Estado (1873) fue radical hasta llegar a limitar la práctica de culto. De la fuente (1997: 39-40) señala que las fases clericales-anticlericales coincidieron con aquellas de lucha por el poder en las que estaba en juego la redefinición de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pero también con aquellas en que los gobernantes y ciertos grupos sociales disputaban al clero su influencia social y sus clientelas (en el terreno ideológico, político, educativo, económico, etc.). Nora Pérez Rayón (2004:113), define que el anticlericalismo es el conjunto de ideas, discursos, actitudes y comportamientos que se manifiestan críticamente respecto a las instituciones eclesiásticas, en el terreno legal y político, en relación con el personal que forma parte de dichas instituciones: jerarquía, clero secular y regular, y cuestiona o descalifica dogmas, creencias, ritos y devociones. La autora señala que en la historia y en la cultura de nuestro país el anticlericalismo asumido diversas modalidades.

A partir de la comparación de los períodos históricos en el siglo XX es como se muestran los tipos de anticlericalismo ya sea este radical o moderado. Mientras que Miguel Lisbona (2006:17-19), señala que para hablar de anticlericalismo habría que definirlo, encontrando que es “la doctrina o procedimiento contra el clericalismo”, y asocia el concepto en el ámbito geográfico de la Europa católica, especialmente donde el catolicismo se vuelve pieza clave o referencia obligada en la construcción de los estados modernos, específicamente en América Latina. Es decir hay una relación estrecha entre el Estado y la Iglesia como parte de la historia nacional. Viendo en el anticlericalismo una reacción o ideología negativa, caso contrario hay quienes lo ven con carácter positivo, cercano a una fe o una religión. Pero en general, el anticlericalismo debe ser estudiado como una ideología, puesto que en ello convergen un cierto número de ideas con temas referidos a la política y al orden social y cultural.

2.1. Antes de la “quema de santos”.-

Podríamos decir que el Porfiriato fue un período de relativa convivencia pacífica entre el Estado y la Iglesia, tiempo en que en las comunidades rurales pasaron a contar con presencia eclesiástica. Damián López dice que la Revolución de 1910 hizo emerger una creciente tirantez, sobre todo a partir del ascenso del grupo constitucionalista, que culpa a la Iglesia por su apoyo al régimen reaccionario de Huerta (1913-1914). Las tendencias antieclesiásticas adquirieron así mayor protagonismo, plasmándose en una serie de prácticas y medidas que indignaron a los medios católicos. Esto se intensificó con la publicación de la Constitución de 1917, la cual contenía artículos claramente antieclesiásticos, pues le recortaban atribuciones y funciones a la Iglesia (López, 2011:36).

La Revolución Mexicana trajo consigo un sinnúmero de cambios, entre ellos una postura para desarticular la religiosidad católica popular, creando la idea nacionalista de la Revolución sobre el imaginario colectivo. Uno de los factores principales de dicha postura consistía en promover el ataque al credo popular.

Con la creación del Partido Nacional Revolucionario, mejor conocido por las siglas “PNR”, el cual había surgido de la lucha revolucionaria años atrás, y cuyos militantes gobernaron y condujeron las decisiones del país en las siguientes décadas, los simpatizantes del anticlericalismo vieron la vía para promover políticas en contra de la religiosidad de la sociedad. En esta etapa se dio la influencia tan marcada del nacionalismo reflejada en las políticas de Estado. A través de la educación se buscó determinar la forma de pensar y actuar del nuevo hombre mexicano, pretensión de los ideales revolucionarios para consolidar al Estado nacional. Pero quizás más fuertemente durante el período conocido como el Maximato (1928-1934) fue cuando a través de las campañas desfanatizadoras en varios estados del país, se intensifica el problema, que detonó la “Guerra Cristera” entre los años de 1927 y 1928. Durante estos años gobernaba el Presidente Plutarco Elías Calles (1924-1928), conocido como “el jefe máximo”, al cual siguieron los gobiernos de Emilio Portes Gil (1928-1930), Pascual Ortiz Rubio (1930-1932) y Abelardo L. Rodríguez (1932-1934). A este periodo le pone fin el presidente Lázaro

Cárdenas del Río (1934-1940), cuando en 1936 expulsa al expresidente Calles. Con esto se cierra una etapa postrevolucionaria plagada de inestabilidad y cambios sociales.

Durante el gobierno del presidente Elías Calles, la relación entre la Iglesia y el Estado vino a menos, debido a las actitudes que ambas estructuras habían tomado. Varias fueron las medidas que el Gobierno Federal tomó en contra del clero. El 7 de Noviembre de 1926, el general Álvaro Obregón declaró a la prensa que la suspensión del culto era una maniobra política para levantar a las masas populares contra el gobierno. Es efectivamente la suspensión del culto lo que marca el comienzo de la guerra cristera, “la Cristiada” (Meyer, vol. I, 2010: 14).

Como respuesta a la Ley Calles publicada en junio de 1926, y la cuál contenía treinta y tres artículos donde se penalizaban ciertas acciones de la sociedad, el Episcopado, autorizado por el Vaticano, suspendió el culto público en México y retiró a todos los párrocos de las Iglesias, dejando a los mexicanos privados de oír misa. Entonces se llamó a los católicos a tomar las armas, lo cual dio origen a la “guerra Cristera”. Aunque la Iglesia no fomentó el levantamiento en forma pública, optando por guardar silencio, en privado los obispos estuvieron divididos en cuanto a si era legítimo o no autorizar medios violentos para conseguir fines que consideraban justos. En este contexto, la llamada Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa hizo un llamamiento a la población para que se alzase en armas en enero de 1927 (Meyer, vol. I, 2010: 96-146).

En realidad la Iglesia no controló a la Liga ni a los insurrectos, razón quizás por la que nunca apoyó a los cristeros ni fomentó su rebelión, aunque tuvo que utilizar la existencia del movimiento católico armado para presionar en las negociaciones con el gobierno, pues el objetivo de éste era acabar con la guerra cediendo lo mínimo al clero (Blancarte, 1992:31).

Meyer menciona que en 1929 se suspendió, aunque no se derogó la Ley Calles, prometiendo tolerancia en la aplicación de la legislación anticlerical para permitir la práctica del culto, y se concedió una amnistía a los cristeros (Meyer, vol. I,

2010: 323-353). En febrero de ese año, el gobierno chiapaneco realizó un censo de templos y sacerdotes en el estado, con el fin de entregar los templos una vez concluidos los arreglos a nivel nacional. Retomando a Ríos, quien cita que el 12 de julio de 1929 el Obispo Gerardo Anaya envió al gobernador del estado una relación de los sacerdotes católicos en Chiapas y sus templos: un total de 30. Sin embargo, la ley de 1928 marcaba como máximo 25 ministros de cualquier culto religioso. Había 30 católicos, lo que podría interpretarse como una idea de indulgencia de la campaña anticlerical en Chiapas durante ese tiempo (Ríos, 2002:64-65). El conflicto se extendió por el centro, bajío y occidente de la geografía mexicana, aquejando a una variedad de grupos sociales a partir de las repetidas disputas entre la Iglesia y el naciente Estado mexicano.

Ríos Figueroa (2002:24-25) señala que el conflicto entre la Iglesia y el Estado, era una prioridad en la agenda de los revolucionarios mexicanos, doblemente anticlericales, quienes eran herederos de los liberales jacobinos del siglo XIX, y a la vez, espectadores de la “traición” del Partido Católico Nacional a Francisco I. Madero. Como consecuencia, en la Constitución de 1917 los revolucionarios plasmaron sus convicciones anticlericales. El autor señala que entre 1926 y 1929, cuando en el Bajío miles de personas morían al grito de “Viva Cristo Rey”, en Chiapas la situación se mantuvo tranquila, y fue hasta 1932 cuando se llevó a la práctica la política anticlerical desmedida y radical que se tornó en represión contra los considerados fanáticos del catolicismo, si bien en Chiapas no hubo movimiento cristero.

La Constitución Mexicana de 1917 y otras leyes promulgadas entre ese año y 1926, incentivaron la coyuntura del problema; un caso peculiar fue el Artículo 19 Constitucional, en donde se obligaba a los sacerdotes que quisieran ejercer su profesión a inscribirse ante las autoridades. Lo anterior ocasionó la reacción del Comité Episcopal Nacional, con la anuencia de Roma, quien tomó la decisión de suspender el culto en las iglesias a partir del 31 de julio de 1926 (Meyer, vol. II, 2010:172).

Esta política anticlerical desmedida tiene su origen en abril de 1931, cuando el Gobernador del estado de Veracruz, Adalberto Tejeda, impulsa una ley que limita el número de sacerdotes en el estado a uno por cada 100 000 habitantes, lo cual ocasionó que el clero veracruzano protestara. Cabe mencionarse que los argumentos de los arreglos de 1929 que dieron por terminada la guerra Cristera comenzaron a volverse obsoletos. Al mismo tiempo en Jalisco se impulsó una nueva ley anticlerical a la par que en los estados de Colima y Campeche. En enero del siguiente año, es expulsado de México monseñor Francisco Orozco y Jiménez, antiguo Obispo de Chiapas. Meyer señala que para el año de 1932 todos los estados de la república votaban leyes anticlericales, gestándose “la segunda” que en palabras del autor “no fue ni con mucho como la primera Cristiada”. Esta llamada segunda prendió hasta 1934, como consecuencia reaccionaria a la educación socialista de la época.

La “segunda”, “la segunda cristera”, “la segunda vuelta”, se desarrolló como consecuencia de un segundo movimiento anticlerical que cobró fuerza en regiones del país donde no tuvo impacto la guerra Cristera. Jean Meyer ha denominado a esta como la guerrilla cristera de los años treinta y la interpreta como un movimiento manipulado por generales revolucionarios, más que un verdadero movimiento social para el que la cuestión religiosa fuera central (Meyer, 1981: 256-257). Quienes se alzaron en la revuelta, nunca llegaron a tener la organización, cantidad y recursos que los que participaron en la Guerra Cristera entre 1926 y 1928. La finalización de la primera Guerra Cristera se dio en 1929, cuando se sellaron los acuerdos firmados entre la Iglesia y el Estado Mexicano. García de León (1989:202), señala que estos acuerdos se conocen como “modus vivendi”.

Para el caso concreto de Chiapas, el problema podría remontarse desde finales de 1914 a la llegada de las tropas carrancistas a la entidad, cuando estos pretendían erradicar, de manera violenta, prácticas políticas y sociales consideradas retrógradas. Lisbona (2008:47,165), expone que a partir de lo anterior las manifestaciones anticlericales se unían a reformas de leyes, como la Ley Reglamentaria del Trabajo de 1918, ejemplo más conocido por pretender modificar

las relaciones laborales del campo chiapaneco. Este comportamiento de los carrancistas en el estado había dado motivos para el descontento de la población y, especialmente de la Iglesia Católica, que resintió las medidas tomadas para controlar actividades enunciadas como parte de su ministerio.

2.2.- La situación religiosa en Chiapas durante los años 30's.

Se considera que entre 1932 y 1936 se dio el periodo de anticlericalismo en Chiapas. Ríos Figueroa (2002: 75) establece que de 1920 a 1932 la característica fundamental del anticlericalismo en Chiapas fue la indulgencia; sin embargo de 1932 a 1936 este período va a distinguirse por su radicalidad. El autor señala el hecho de que Víctorico Grajales (1932-1936) haya sido el primer gobernador de Chiapas propuesto por el Partido Nacional Revolucionario, lo que le impone varios proyectos, entre ellos la desfanatización de su estado. Tomás Garrido Canabal, a quien se le conoció como el Jefe Máximo del Sureste o el Caudillo del Sureste, se encargó de hacer cumplir las promesas hechas por Grajales como candidato del PNR. La influencia que ejerció Garrido sobre Grajales fue determinante.

La gente mostró su descontento con las medidas anticlericales que se venían tomando años atrás tanto en el comportamiento de los gobernantes como el de la formulación y aplicación de leyes que atentaban contra la religiosidad popular, a sabiendas de las repercusiones tan fuertes que había tenido la Guerra Cristera en el centro, bajío y occidente del país, donde el movimiento había cobrado la vida de miles de mexicanos.

Algunas medidas determinantes de esta campaña, consistieron en el cierre de los templos, la expulsión de los sacerdotes y el control de los ministros de culto de acuerdo a cierto número de habitantes; así vinieron paulatinamente otras tantas acciones en contra del Clero hasta llegar a afectar la vida cotidiana de los chiapanecos. Por ejemplo, el cambio de nombre de calles, avenidas, haciendas, ranchos, pueblos y demás, que tenían algún nombre de santo o relacionado a un

aspecto religioso, por cualquier otra denominación que nada tuviese que ver con lo cristiano.

La ciudadanía comenzó a reclamar ante la Secretaría de Gobernación los actos cometidos a partir de tales legislaciones. Entre ellas principalmente la prohibición de los cultos y el cierre de los templos.

Mientras algunos sectores de la sociedad se vieron afectados por la prohibición del culto tanto de manera pública como privada, otros sectores ensalzaban la actitud emprendida por el ejecutivo estatal.

De los Estados del Sureste, Chiapas, sin duda, era el más espoliado, el más abatido por la influencia clerical; el poderío de los sombreros de teja y de tres picos había echado tan fuertes raíces en las conciencias de todas las clases sociales, que todos los Gobiernos locales, anteriores al actual, no habían tratado de resolver el problema de desfanatización, temerosos de encontrar infranqueables obstáculos; más sin embargo, el problema fue abordado por el actual Gobierno [...] del Señor Coronel Victórico R. Grajales hace un fuerte contraste con los gobiernos anteriores; en dos años escaso de Gobernar, se han logrado verdaderas transformaciones en la vida social de Chiapas; el clero desapareció definitivamente del territorio de esta entidad en donde, ni una sola sotana mancha...⁵⁷

2.3.- La campaña anticlerical emprendida por el gobierno de Victórico Grajales

El anticlericalismo ha sido atribuido a la problematización entre el clero y el Estado relacionado con la laicidad, la secularización y el liberalismo y a su vez con problemas en determinadas estructuras sociales. Estos asuntos relacionados a la separación entre la Iglesia y el Estado, dejan de ser solamente una disputa por un control ideológico y se vuelven una realidad compleja de diversos momentos

⁵⁷ AHE, Hemeroteca, Liberación, No. 12, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 1, 21 de octubre de 1934, pág. 1

históricos de la sociedad. Esta era parte del proyecto modernizador del coronel Grajales, fundamentado en la educación socialista⁵⁸ de la época y estuvo a la par de otras campañas que estaban dentro de la agenda de los gobiernos revolucionarios, como parte de esa integración y conformación de un nuevo hombre mexicano, con ideales y espíritu de progreso en donde obviamente no debería permanecer o mantenerse los viejos patrones como el de las organizaciones tradicionales de tipo indígena.

Victórico Grajales trató de adoptar el modelo de educación racionalista que había aplicado Tomás Garrido Canabal en Tabasco, copiando los estilos y proyectos del caudillo del sureste, por lo que emprendió una serie de medidas y campañas para cumplir con su agenda gubernamental: educación socialista-racionalista, indígenas, desfanatización, caminos, antialcoholismo, entre lo más relevante. Ríos Figueroa señala que de estas campañas antes mencionadas, todas eran parte del compromiso que Victorico Grajales adquirió con Elías Calles, dejando en claro que el rubro de caminos era una convicción total e individual de Grajales por el progreso de Chiapas, pues pasó a la historia como uno de los gobernadores constructores de caminos, ya que creía en la necesidad de mantener a todo el estado comunicado.

Para el caso que me interesa abordar en este documento, que es el de la transformación y cambios que las organizaciones tradicionales zoques sufrieron como consecuencia de la quema de santos, es notable cómo estas campañas gubernamentales de Victorico Grajales atentaron contra la funcionalidad de éstas.

En cuanto a su contenido educativo, la campaña que implementó Grajales en el estado fue de tipo racionalista, basada en las ideas de Ferrer Guardia, cuyo objetivo era luchar contra el fanatismo y otorgar a los niños una mejor idea de sus obligaciones sociales, es decir del compromiso que tenían con la patria y con sus gobernantes, y que debían convertirse en ciudadanos, con lo cual debían tener una ideología no religiosa, sino social. A lo anterior, una cita hemerográfica se refiere a que “necesariamente será una ideología colectivista la que domine el pensamiento

⁵⁸ La educación socialista de la época, promovida como un cambio para el nuevo mexicano que se estaba formando.

filosófico de nuestra futura escuela. ¿Será esta del tipo racionalista puro, estilo de la fundada por el mártir español Ferrer Guardia, o tipo escuela de trabajo, como quiere Pinkevich?⁵⁹ En este sentido, en agosto de 1934, en pleno tiempo de quema de santos, la legislatura local aprobó que la educación en Chiapas fuera laica y socialista⁶⁰.

En cuanto al rubro del antialcoholismo en Chiapas, Victórico Grajales se comprometió a emprender una campaña basada en la educación racionalista. Como los indígenas, por cuestiones de usos y costumbres eran los principales consumidores de alcohol en esa época, la campaña se enfatizó en las zonas indígenas. Al respecto, el semanario *Liberación* publicó: Un paso hacia el estado seco que prohíbe, terminante y enérgicamente, que se venda aguardiente en los centros de población indígena, imponiendo sanciones y fuertes multas a los que violen esta ley [...] el gobierno de Chiapas tiene exacta conciencia de que el medio mejor para imprimir un paso evolutivo a la masa obrera y campesina, es arrancarla de las garras del clero y del vicio...⁶¹

Ríos Figueroa citando al periódico *Liberación*, señala que hasta finales de su administración, Grajales comienza la atención de los indígenas de manera sistemática. En abril de 1934 el gobernador, a través del Decreto 155, creó el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, dependiente del Ejecutivo del estado. Lo anterior con la finalidad de integrar a los indígenas a la “obra común y solidaria, incorporándolos por el idioma y la cultura, a la civilización y a la verdadera nacionalidad, dándoles conciencia de sus derechos civiles y políticos”. (Ríos, 2002:81).

La campaña anticlerical sin duda alguna fue la radicalidad del compromiso revolucionario por parte de Grajales llevada a la práctica, obteniendo con ello el reconocimiento nacional por su “labor revolucionaria”. A decir de Ríos Figueroa, Chiapas, junto con Veracruz, Sonora, Tabasco y Colima, fue uno de los estados

⁵⁹ AHE, Hemeroteca, La Vanguardia, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 2, de diciembre de 1932, pág. 2

⁶⁰ AHE, Hemeroteca, Liberación, No. 4, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 1, 19 de agosto de 1932, pág. 1

⁶¹ AHE, Hemeroteca, Liberación, No. 28, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 2, 14 de abril de 1935. Pág.

anticlericales de la década de los treinta, lo cual le valió a Chiapas el reconocimiento dentro del selecto grupo de “estados revolucionarios” que eran puestos como ejemplo por los legisladores callistas.

El pretendido movimiento desfanatizador fue anacrónico, además de equivocado. Cuando se desató, ya el clero y don Emilio Portes Gil habían transado y la rebelión cristera había cesado en los estados de Jalisco, Michoacán y Guanajuato, centros de la clerecía. ¿Cómo era posible que en tal situación en Chiapas se provocaran conflictos de carácter religioso? No cabe duda que en este aspecto don Victórico estaba fuera de lugar.⁶² Pero a decir verdad, no sólo fue la afectación religiosa, sino de manera general el control ideológico. Un ejemplo es la siguiente cita:

La representación Nacional agradece y exhorta al gobierno del Estado de Chiapas el entusiasta revolucionario coronel Victórico R. Grajales, por la actitud verdaderamente patriótica que ha asumido ante el problema clerical en esa Entidad.

Tengo a la vista del Decreto número 180 expedido por la XXXIV Legislatura Local en el cual se da a conocer la nueva Ley de Prevención Social, la cual tiene por objeto fundamentalmente la aplicación de las medidas de seguridad a personas en estado peligroso, la acción tutelar sobre menores y la intervención del Estado, en todo lo que concierne a la salud moral de sus habitantes o prevención en general. En esta ley se estudia la reglamentación de la vigilancia de las personas sujetas a prisión preventiva y a la ejecución de las sanciones dispuestas por los tribunales penales o de prevención social [...]

El artículo III de esta ley es de gran importancia porque se considera al clero en el lugar que justamente merece. Dice: “podrán ser considerados como mal vivientes y sometidos a las medidas de seguridad de la presente Ley.-» I.- Los mendigos; II.- Las prostitutas; III.- Los que exploten a menores, lisiados, enfermos y prostitutas, etc; IV.- LOS SACERDOTES DE CUALQUIER DENOMINACIÓN RELIGIOSA que ejerzan sin autorización legal sin perjuicio de la responsabilidad penal en que incurran. V.- Las personas que celebren actos de culto religioso en lugares públicos o

⁶² Casahonda, 1963: 74-75

enseñen dogmas religiosos a la niñez. VI.- Los que revelen conducta reveladora de inclinación al delito, manifestada por el trato asiduo con delincuentes o personas de mal vivir, por la frecuentación de lugares donde se reúnan maleantes o centros donde se efectúen actos religiosos no autorizados; VIII.- Los homosexuales.⁶³

También se dio el cambio de nombre de calles, ranchos, pueblos, o cualquier lugar que tuviese por denominación uno de tipo religioso. En el siguiente documento hemerográfico se aprecia cuáles los nombres de algunas fincas en Tuxtla, y ello fue sustituido.

El H. Ayuntamiento como parte de la labor desfanatizadora del gobierno del Estado en sesión extraordinaria del 7 del mes de julio, y de acuerdo con dueños de fincas rústicas del Municipio de Tuxtla, se les invita a que le cambien de nombre a dichas propiedades.

Santo Domingo de Isabel Nucamendi cambió por La Argentina, La concepción de Carmen Ruíz por El Tesoro, El Espíritu Santo de Raúl Nucamendi por el nombre de Rancho Nuevo, San Jacinto de J. Hipólito Nucamendi por el de La Laguna, San Pedro Espíritu Santo de Erasto Pereira por el de Rancho Pereira. También quedan suprimidos los nombres de los barrios, organizados en cuarteles y secciones y se dispuso recoger imágenes de santos católicos.⁶⁴

Este tipo de normas y legislaciones se cumplieron lo estipulado, un caso es el del municipio de San Bartolomé de los Llanos que pasó a llamarse Venustiano Carranza ese mismo año.

Después de modificar el nombre de calles, poblaciones y propiedades, vinieron acciones más intensas para la población, me refiero al decomiso de imágenes religiosas por parte del PNR y diversos trabajadores al servicio del Estado, quienes entraron a los templos y casas de la capital chiapaneca para extraer tales piezas sacras.

⁶³ AHE, Hemeroteca, Liberación, No. 14, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 1, 4 de noviembre de 1934. Pág. 3,7.

⁶⁴ AHE, Hemeroteca, Liberación, No. 2, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 1, 5 de Agosto de 1934, pág. 2

Es necesario señalar que estas acciones se aplicaron en buena parte de la entidad, en mayor o menor medida, en muchos lados se cumplió con la ley, y en otros solo llegó a rumores, por lo que la población tomó medidas.

2.4.- La destrucción y quema de los “santos”

A esta etapa de la campaña desfanatizadora debe su nombre precisamente a que una de las medidas para atacar a la feligresía católica fue la quema de imágenes religiosas. Es importante aclarar que solamente se realizaron quemas de santos durante el año de 1934, después de ese año todo vino a menos, reanudándose las relaciones normales entre la Iglesia, el Estado y la feligresía.

La quema de santos es lo que más prevalece en la memoria de quienes vieron, escucharon o padecieron este hecho histórico. Especialmente la quema masiva de imágenes de santos, muchos de ellos sacados de los principales templos, amontonados en las plazas del centro de la ciudad y enseguida incinerados. A quienes se dedicaron a realizar estos actos de destrucción de la imaginería católica fueron llamados los “quemasantos” y había quienes les llamaban los “camisasrojas”⁶⁵.

Se quemaron santos en las plazas de las principales ciudades: Tuxtla, San Cristóbal, Comitán y Tapachula⁶⁶, pero la voz de que los quemasantos andaban haciendo de las suyas se propagó por varias regiones del estado, en muchas partes los lugareños tomaron sus propias medidas, todo con el afán de resguardar a sus imágenes. Otros municipios en donde la campaña desfanatizadora cobro fuerza quitando y persiguiendo imágenes religiosas fueron: Chiapa de Corzo, Copainalá, Ocozocoautla, Venustiano Carranza, Teopisca, Las Rosas, San Fernando, Cintalapa, Socoltenango, Tonalá, Villaflores, Suchiapa, Villa de Acala, Zinacantán, San Juan Chamula, por citar entre otros.

⁶⁵ Así fueron llamados quienes incineraron santos en el estado de Tabasco bajo la administración de Tomás Garrido Canabal.

⁶⁶ AHE, Hemeroteca, Liberación”, No. 17, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 1, 25 de noviembre de 1934, pág. 7.

¿En qué consistió la quema de santos? Los militantes de Partido Nacional Revolucionario, así como la Confederación Campesina y Obrera, se dieron a la tarea de incautar las imágenes de Cristos, vírgenes y santos en su diversas formas, con el fin de ir las juntando para que cuando se tuviesen varias de ellas se quemaran en algún lugar visible al público. (Veáse imagen 1 de quema de santos donde aparecen varias personas que entraron a casas particulares y sacaron las imágenes religiosas de éstas) Estos militantes entraban a las casas de los particulares buscando determinadas imágenes sagradas, cuya devoción por los tuxtlecos era fuerte: tal fue el caso de la imagen de “San Pascualito”, perseguida y escondida por tres años.

Y se dispuso recoger de las casas particulares las esculturas y estampas que representan santos del dogma católico romano y que con voluntad de los curas fueron extraídas de la iglesia principal de dicho dogma, según se ha averiguado, a fin de que vuelvan a la expresada iglesia que es propiedad de la Nación y se evite de una vez por todas que los poseedores de las referidas esculturas y estampas, con el pretexto de festejarlas.⁶⁷

Así como esta imagen de San Pascualito otras de gran popularidad y devoción fueron rastreadas: si se encontraban eran destruidas, las que corrieron con suerte fueron resguardadas hasta que cesaron los ánimos de destrucción iconoclasta. Otra forma fue la de obligar a todo trabajador de la administración pública, si deseaba conservar su empleo, a contribuir a la campaña anticlerical entregando la imagen de algún santo para quemarla. Se argumentaba que esta quema pondría el ejemplo de acabar con el fanatismo religioso de la sociedad.

⁶⁷ AHE, Hemeroteca, Liberación, No. 2, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 1, 5 de agosto de 1934, pág. 1,8.

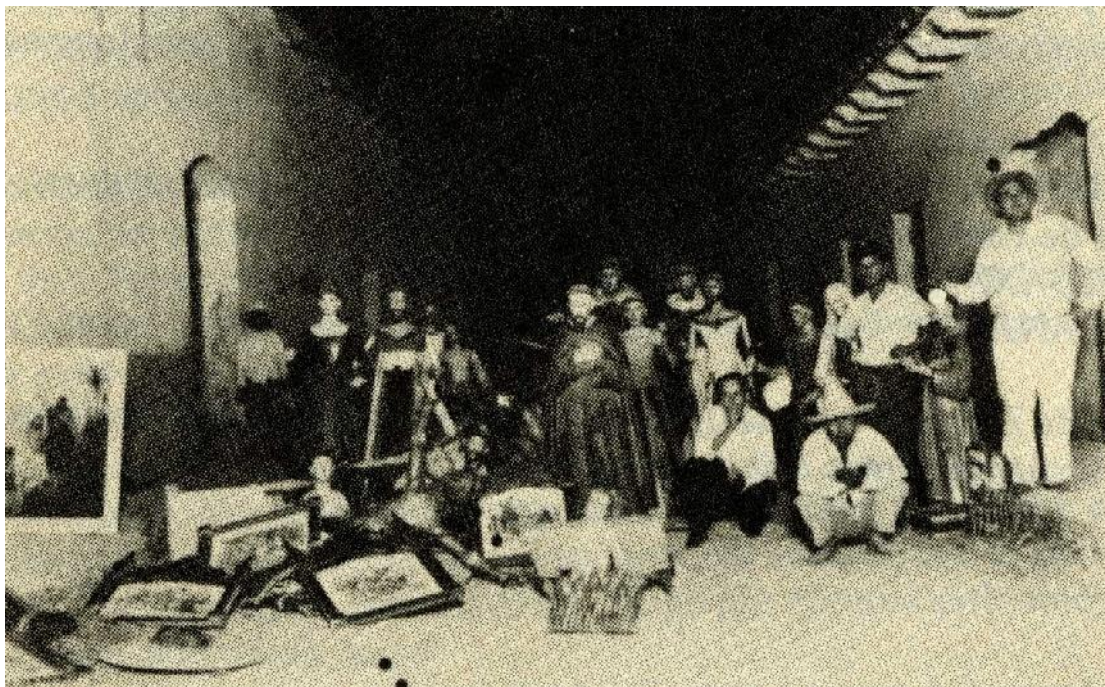


Imagen 4.- Integrantes del PNR recolectando imágenes religiosas del interior de las casas de habitantes de Tuxtla Gutiérrez en 1934.

Pertenece al acervo de la sala Tuxtla del Centro Cultural Jaime Sabines, Tuxtla Gutiérrez

Las quemadas se realizaron en fechas conmemorativas, como la del 20 de noviembre alusiva al aniversario XXIV del inicio de la Revolución Mexicana, y en otras ocasiones en donde hubiera concurrencia pública. En dichas quemadas, aparte de destruir e incinerar las imágenes de los santos, se invitaba a los militantes del Partido Nacional Revolucionario, así como a trabajadores administrativos y personal de diferentes dependencias como la policía, o la banda de guerra. (Véase imágenes 5 y 6 de quema de santos)

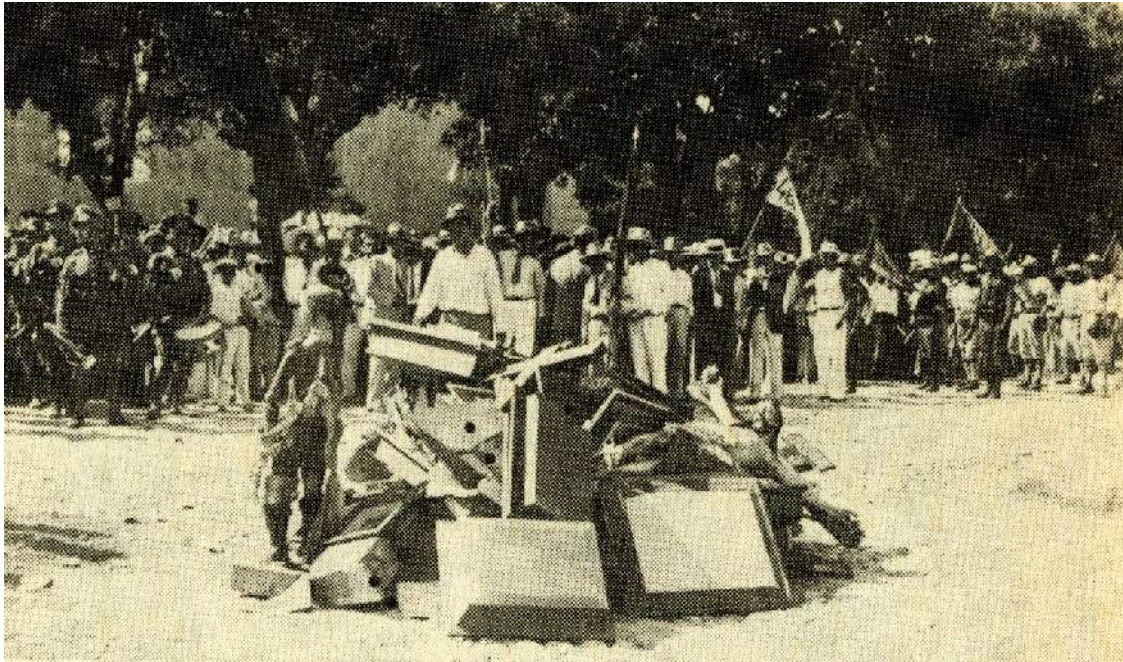


Imagen 5.- Quema de imágenes religiosas sobre la antigua calle real frente al parque de los Nambimbos en el centro de Tuxtla Gutiérrez el día 20 de Noviembre de 1934, como parte de los festejos del Aniversario de la Revolución Mexicana.

Pertenece al acervo de la sala Tuxtla del Centro Cultural Jaime Sabines, Tuxtla Gutiérrez.



Imagen 6.- Quema Pública de imágenes religiosas frente al Palacio de Gobierno y la Casa del Pueblo, como parte de los festejos de la Revolución Mexicana en 1934.

Pertenece al acervo de la sala Tuxtla del Centro Cultural Jaime Sabines, Tuxtla Gutiérrez.

Como parte de las ceremonias de quemas masivas de imágenes religiosas en espacios públicos de la ciudad capital, se realizaron actividades para ensalzar y enarbolar la causa del PNR y del gobierno estatal en su papel de desfanatizadores. Entre esas actividades se contemplaban discursos políticos y actos de arrepentimiento como el caso del sacerdote José Ramírez, quien se despojó de su hábito sacerdotal para mostrar a la población que debían de seguir su ejemplo y apoyar la causa.

Este sacerdote, de nombre José Ramírez, convencido de que los pueblos van entrando ya por una nueva era, y juzgando poco propicio el ambiente en que le tocaba en suerte oficiar, optó por adajar de su credo, sumándose al movimiento renovador, y espontáneamente solicitó del comité de Estado del P. N. R. la oportunidad de hacer pública su determinación, incinerando personalmente varios “fetiches” de bulto, así como sus arreos sacerdotales.

Como en las oficinas de la Confederación Campesina y Obrera había media docena de “monos de madera” cedidos por particulares, se pusieron a la disposición del cura José Ramírez, y se invitó a los miembros del P. N. R. y confederados para presenciar la quema, la tarde del 4 del actual.

Serían las 17 horas cuando se llevó a cabo el acto interesante a que nos referimos. Se amontonaron los “santos” frente al parque de la “Revolución”, y después de una disertación del ex-cura Ramírez, trajeado con sotana y bonete, se procedió al AUTO DE FE, siendo el susodicho Ramírez quien puso fuego a la pira.”⁶⁸

La población tuxtleca no quedó conforme con lo que sucedió durante 1934 y no era para menos: les habían destruido toda prueba material de sus creencias católicas. Casahonda afirma que, don Victórico cometió un gran error al haber herido la sensibilidad media del pueblo con la campaña anti-religiosa que él desató, y no otro. Ya que él sabía, porque era hombre inteligente y culto, que al fanatismo no se le

⁶⁸ AHE, Hemeroteca, Liberación, No. 19, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 19, 9 de diciembre de 1934, pág. 1

destierra por la fuerza: quemando santos. Si a los indios, si a los campesinos, si a los obreros, si a la clase media le quitamos el sostén de la Iglesia, espiritualmente no les queda nada. Y no es posible que por el hecho de cerrar los templos, de quemar imágenes o de pronunciar conferencias desfanatizadoras en las barriadas de los centros urbanos, se logre desarraigar de las almas una tradición de 400 años. Por eso el pueblo repudió esa campaña y condenó a los autores de la misma (1963:74).

La campaña trató reflejar el régimen tabasqueño del Lic. Tomás Garrido Canabal, del que habló elogiosamente el Gral. Cárdenas bajo la pochota en Chiapa de Corzo, cuando en su gira visitó esa ciudad. Esta imitación se hizo patente al organizarse grupos juveniles y sindicales al estilo de los camisas rojas de Tabasco, y al fomentar y promover una demagogia barata con fines de apretar filas alrededor del régimen. De toda aquella generación de “quemasantos” no queda nadie que confiese haber intervenido en la citada campaña. La campaña desfanatizadora finalizó, o al menos tuvo un posicionamiento claro del presidente de la República, Lázaro Cárdenas, cuando anunció en marzo de 1936 en la ciudad de Guadalajara que su gobierno no era antirreligioso, al mismo tiempo que su prioridad gubernamental no era promover una campaña de tal naturaleza.

CAPITULO III
RECONSTRUCCIÓN DE LOS HECHOS

La historia oral es considerada para algunos como un campo, para otros como un método, y para otros más como una técnica de investigación. Lo cierto es que está en desarrollo y ha ido ganando importancia conforme se desarrollan las diversas problemáticas actuales del querer saber de la historia, particularmente de la vida cotidiana. Para este caso necesito conocer cómo los cultos y las organizaciones festivo-religiosas (de las que hablé en el primer capítulo) se fueron modificando a partir de lo acaecido en 1934 con la campaña anticlerical abordada ya en las páginas anteriores.

En el presente capítulo haré uso de la metodología planteada, tratando de reconstruir la historia a partir de la tradición oral, aquellos quienes la vivieron o simplemente son parte de ello por haber heredado las narraciones familiares. Pretendo armar el suceso conforme hile las entrevistas realizadas, muchas de ellas con datos compartidos o encadenadas entre sí.

3.1.- ¿Qué fue la “quema de Santos”?

A lo que se le ha llamado “quema de santos” en el año de 1934, tuvo como eje central la destrucción de la imagería religiosa por considerarse esta como el principal objeto de fanatismo. Dicha campaña se centró en recabar de la manera que fuese las imágenes no solo de los templos, sino también de las casas de los particulares, muchas de ellas fueron parte de los altares de Cowinás familiares, otras pertenecían a las capillas y ermitas de los barrios de Tuxtla.

Entre las imágenes que fueron destruidas e incineradas se encontraban cristos, vírgenes, santos, camarines, custodias, diversos óleos o pinturas en lienzos. Para el caso de las que se hallaban en la entonces Parroquia de san Marcos y algunas de otros templos de los barrios, me atrevo a afirmar que muchas de ellas fueron traídas a Chiapas y en específico a Tuxtla desde Guatemala durante la época colonial, por lo que su valor artístico era mayor debido a que estaban talladas en

madera con estilo policromado y estofado. Mientras que las que se encontraban en las casas particulares muy probablemente eran de manufactura local.

La temática ha sido estudiada y analizada por determinados autores⁶⁹ quienes mencionan el papel de la sociedad civil o su participación en la campaña anticlerical, saliendo a relucir las vicisitudes que la población chiapaneca pasó para defender su fe, principalmente al proteger aquello en donde se concentraba su credo y la materialización de lo sagrado, sus imágenes religiosas. Miguel Lisbona Guillén (2012: 17) señala que la imagen debe ser entendida como el objeto de la ira iconoclasta: la imagen es encarnación viva de lo que significa, situación que explica el tratamiento como seres vivos de las imágenes. Muchas de ellas muestran cualidades propias de los seres humanos, como el tener la capacidad de comer o el ser interlocutoras en conversaciones. El castigo a las imágenes significa una misma lógica sobre su condición de presencia y su equiparación con un ser vivo. No se podría entender la importancia de que los zoques hayan escondido sus imágenes sin antes entender el valor que la imagen posee y tiene para ellos.

La historia oral chiapaneca es rica en este sentido de anécdotas, experiencias de la cotidianidad, de lo irreal y fantástico, de todo aquello que conforma el imaginario cultural, me refiero a la idea de lo sagrado en determinada sociedad (para el caso de los zoques de Tuxtla) En este tenor en el presente capítulo abordaré la relevancia de las imágenes durante la quema de santos. Su importancia va más allá de 1934, desde cómo llegaron de un lugar a otro⁷⁰, si se aparecieron, se pesaron, fueron donadas y cuál es el compromiso que se tiene con ellas. El hecho de pensar en que estas serían destruidas durante la quema de santos motivó a sus creyentes a protegerlas. La imagen no es simplemente como tal, es parte del paisaje, de la rutina, del trabajo, de la casa, de toda una vida. A través de ella se transmite el conocimiento familiar y cultural.

⁶⁹ Véase las obras de Julio Ríos Figueroa y Miguel Lisbona Guillén respecto al anticlericalismo en Chiapas durante el siglo XX, respectivamente.

⁷⁰ Las imágenes que vinieron por el Río Grande o Grijalva desde Guatemala, o las que venían de Tehuantepec pasando por Tuxtla, se pesaron y quisieron permanecer en estas tierras.

Es importante señalar que la relevancia de la imagen para los zoques de Tuxtla recae en el hecho de que estas son vistas no como algo especial si no como “alguien” especial, a quien hay que cuidar. La quema de santos permitió que la imagen cobrara mayor sentido al haberlas protegido. Patrick Gaery (1991: 211-219) señala que las reliquias de los santos “eran los santos viviendo aún entre los hombres” con lo cual adquirirían la rara categoría de ser simultáneamente “personas y cosas”.

Y aunque fueron varias las ciudades y pueblos de Chiapas en donde dicha quema se realizó de manera pública, la situación en cada lugar fue distinta y no en todo el estado se quemaron santos, esto debido quizá a las distancias que estos tenían con la capital chiapaneca. También se debe a la falta de comunicación y a la desinformación de los hechos. “Decían que venían los mapaches o quema santo de allá por el rumbo de Terán⁷¹, venían a Copoya por las vírgenes, entonces la hombrada se organizó y se fueron a la ladera del Mactumatzá para no dejarlos entrar, vigilaron día y noche por varios meses pero nunca llegaron los quemasantos, la mera verdad nunca supimos porque andaban quemando santos allá en Tuxtla. A nosotros solo nos dijeron que escondiéramos a las vírgenes, tampoco supimos cuando paró la cosa”⁷²

En cuanto se decretó la campaña anticlerical del coronel Grajales, uno de los principales organismos promotores fue el Partido Nacional Revolucionario, a través de algunos de sus miembros, quienes se encargaron de conseguir de cualquier manera posible las imágenes religiosas a las que llamaban fetiches. Una vez reunida una considerable cantidad de dichas piezas sacras, hicieron las hogueras en diversas partes de la ciudad, la primera de la que se tiene registro fue en el mes de julio.

El día 4 de los corrientes a las diecisiete y medias horas frente a la casa del pueblo de esta Ciudad Capital, y ante numerosos funcionarios empleados y

⁷¹ Copoya es un poblado que se ubica en la meseta del cerro Mactumatzá. Anteriormente Copoya estaba comunicado con Terán porque existía un camino que iba de Terán a Suchiapa, sin pasar por Tuxtla.

⁷² Entrevista realizada a don Antonio Escobar, el día 24 de febrero del 2011.

público, el señor José Ramírez, sacerdote católico romano, incineró varias imágenes religiosas que de antemano habían sido entregadas voluntariamente por varias personas vecinas de esta Ciudad al Comité de Estado del P.N. R, e hizo, dicho sacerdote, formal y pública renuncia de su profesión.⁷³

Quienes se dedicaban a la educación, como administrativos y docentes, también jugaron un papel importante, participando en el saqueo de imágenes. Miguel Lisbona Guillen (2004) citando al periódico *Liberación* señala que las acciones violentas de la iconoclastia, de marcado carácter oficial, al estar encabezadas por miembros del Partido Nacional Revolucionario o por profesores, se aderezaron con otras participaciones de la población civil, o al menos esa era la intención con la que se ventiló en la prensa la entrega de imágenes “voluntariamente” para ser quemadas, coincidiendo con la celebración, el día 20 de noviembre, del XXIV aniversario de la Revolución. De esta manera se aprovechó la coyuntura de los actos cívicos como mera celebraciones del “deber” que todo mexicano tiene con su nación.

Estando ausente don Victórico circuló una orden firmada por un personaje segundón en la que se obligaba, bajo la pena del cese inmediato a todos los empleados que tenían que llevar un «fetiché» para que fuera quemado en el Día de la Revolución. Empleados y maestros cumplieron con la disposición llevando las imágenes más antiguas y deterioradas para destinarlas a la pira.⁷⁴

Los acontecimientos de destrucción de imágenes se realizaron en diversos espacios de los lugares donde esta política aplicó, siendo principalmente los parques y plazas públicas de las principales ciudades, como: Chiapa de Corzo, San Cristóbal, Comitán, Copainalá, además de Tuxtla Gutiérrez:

Entonces entraron a caballo los que eran gente del gobierno, golpearon la puerta de la iglesia grande, la tiraron y se dirigieron a los altares, ataron con

⁷³ AHE, Hemeroteca, Periódico “Liberación”, No. 1, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 1, 21 de julio de 1934, pag. 1-2, 21 de julio de 1934

⁷⁴ AHE, Hemeroteca, Provincia, Revista de Chiapas, No. 14, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 3. Enero-Febrero de 1950, pag. 12-13.

lazos a los santos y los sacaron arrastrando hasta la plaza, ahí los juntaron y luego luego les prendieron fuego a la vista de todos.⁷⁵

Ante ello, se dispersó la noticia no solamente en la capital del estado donde se emprendió la campaña, sino en las poblaciones y municipios aledaños. Don José María Pechá Martínez contó lo siguiente:

Allá por el rumbo del divisadero que saca al camino del Sumidero, ahí quemaban a los santos, yo la mera verdad ni lo vi eso, pero mi papá y mis tíos tenían su milpa allá por esos rumbos y ellos vieron como ardían los santos, la virgen María, san Pedro y san Antonio, los quemaban santos tenían machete en mano mientras ardían los santos, al que se quisiera meter a sacar a uno de la lumbrera le daban un machetazo.⁷⁶

Aunque no todos vieron como quemaron a los santos, muchas personas si supieron dónde eran incinerados. La información dada por Don José María Pechá es corroborada por don Julio Espinoza Montesinos quien dijo que los santos de la catedral fueron llevados a la loma del divisadero y ahí los apilonaron, les prendieron lumbre⁷⁷. Fernando Castañón citando información relevante de la Catedral de Tuxtla, hace referencia a la antigua imagen de san Marcos Evangelista patrono de la ciudad capital:

San Marcos patrono del pueblo tuvo una historia trágica pues el 8 de junio de 1838 recibió un balazo al servir de parapeto al oficial Jacinto Miranda cuando luchaban cuerpo a cuerpo en el interior del templo federalistas y centralistas, y en 1934 San Marcos acabó sus días entre las llamas allá en el Sumidero, víctima de la política iconoclasta de aquellos tiempos (Espinoza, 1992:7)

⁷⁵ Entrevista realizada a Don Antonio Escobar, 11 de septiembre del 2011.

⁷⁶ Entrevista realizada, el día 25 de Agosto del 2011.

⁷⁷ Entrevista realizada el día 5 de marzo del 2011.

3.1.1.- El aviso, el pánico y la incertidumbre ante la política de destrucción de las imágenes religiosas

¡No se asusten Escapularios! La campaña anticlerical en nada perjudica a las leyes inmutables, sabias y eternas que rigen la vida del Universo. Precisamente, conviene escudriñar, estudiar física y meteorología; pero despojándose por completo de los dogmas y prejuicios que hicieron exclamar a Galilei Galileo “E pour se muove”.⁷⁸

Pocas son las personas que aún sobreviven y recuerdan el suceso histórico, y mucho menos son las que estuvieron ligadas a los acontecimientos. Durante las diversas entrevistas realizadas, la mayoría de los informantes no tienen en claro el año en que esto pasó. Sin embargo, si mantienen una forma de recordar a sus santos y la relación de la imagen con el suceso.

Entre las familias tuxtlecas de ascendencia zoque, se tiene la costumbre de heredar las imágenes antiguas de los santos, piezas que han venido pasando de generación en generación. El poseedor o dueño de la imagen busca entre sus descendientes o demás familiares quien es óptimo para heredar al santo en cuestión, este debe cumplir con determinadas características que aseguren tanto la atención de la imagen incluyendo respetar el espacio del altar, así como del mantenimiento de las costumbres, rituales y festejos al santo.

Heredar al santo implica transmitir la historia familiar y la historia de la imagen. El santo no es visto en casa como un objeto más o reverenciado por su importancia sagrada, más bien es “alguien” más dentro de la familia, al que hay que atenderlo y cuidarlo. Esto es una forma de mantener vivo el recuerdo, ya que heredan la historia al recibir la imagen propiedad del linaje consanguíneo. Quienes poseen la pieza que durante el siglo pasado fue librada de ser destruida y quemada se han convertido en guardianes de la historia. Esto de heredar las imágenes es una

⁷⁸ AHE, Hemeroteca, Liberación, No 2, Tuxtla Gutiérrez Chiapas, Año 1, 5 de agosto de 1934, pág. 2

práctica muy respetada y con legitimidad. Doña Julia Montesinos del barrio de las Canoitas en Tuxtla, contó:

Cuando nos mudamos de casa nos trajimos la imagen de la virgen del Rosario que era de mi abuelita, a mi mamá le quedó y nos dijo que la escondieron cuando los quemasantos andaban de casa en casa sacando todo lo que había en los altares. Entonces le mandó a hacer su cuarto especial para la virgen, ese es su espacio de ella, de la virgen. Como mi mamá me dejó la casa al morir, también me dejó la virgen, con la condición de seguirla atendiendo y hacerle su fiesta cada primer domingo de octubre.”⁷⁹

De este tipo de historias de familia, existen varias, lo que permite comprender como la imagen debía seguir viva en determinada forma.

Esto último deja en claro en parte el porqué de proteger a los santos durante la campaña anticlerical de Grajales ya que estos eran algo fundamental dentro de los hogares de las familias zoques, eran parte de las propiedades familiares, y en ella podían seguir existiendo los antepasados. Además de tomar en cuenta que muchas de estas piezas religiosas pertenecían a alguna Cowiná⁸⁰.

Por ejemplo, el señor José María Martínez Pechá, quien actualmente tiene 92 años de edad era un adolescente cuando se realizó la quema de santos. Hasta hoy conserva una imagen de la virgen de la Asunción. Platicando con él acerca de la imagen, nos contó de quién había sido dicha virgen, e inmediatamente tocó el tema de quema de santos, preguntándole qué recordaba de ello, comento lo siguiente:

Era el gobierno de Grajales, él mandó a quemar los santos, yo estaba muchachón, la casa estaba lejos del centro, eran puros corrales pero teníamos nuestro altar con varios santos. A lado vivía una mi tía hermana de mi papá, y del otro lado vivían mis vecinos los Córdova que eran muchachos más grandes que yo. Ellos vieron como sacaban los santos de la iglesia

⁷⁹ Entrevista realizada el día 4 de octubre del 2012.

⁸⁰ La Cowiná estaba organizada a partir también de las relaciones que los integrantes de la misma mantenían con sus familiares difuntos, inclusive en la Cowiná había santos con el mismo nombre de quienes en su momento fueron fundadores o dueños de la Cowiná, esto les permitía perpetuarse.

grande la de San Marcos (catedral), amarraron a cada santo con grandes cuerdas, los arrastraron hasta la puerta del templo y los echaban a un volteo, y así hicieron con todos los santos de todas las iglesias de Tuxtla. Entonces estos mis vecinos los Córdova estaban como espantados de lo que habían visto y comenzaron a correr, vinieron a avisar lo que pasaba en la plaza de la Iglesia grande, venían gritando “están quemando a los santos”, entonces mi papá escondió a nuestra virgen, y estos muchachos se fueron a la iglesia de san Francisco y escondieron su imagen, no sé dónde, pero se salvó san Francisco de Asís.⁸¹

La población fue pasando la voz de lo que sucedía, así lograron ocultar sus santos, quienes corrieron con suerte, temerosos y preocupados buscaron la forma de protegerlos. Dolores Medina Estrada menciona que en ese tiempo se decía que los policías llamados “camisas rojas” entraban a las casas y sin autorización alguna de los particulares, tomaban las imágenes y se las llevaban.

Cuando pasó eso de que quemaron a los santos, mi hermana y yo estudiábamos en la escuela que le decían la “colorada”, y nos fueron a sacar de clases y nos hicieron ir a presenciar la quema en el parque central. Estaban todos los santos apilonados y los policías hacían cadena para que nadie pasara, la gente gritaba y lloraba de ver como sus santos ardían. Ese día hasta la banda de música tocó el himno nacional.⁸²

El testimonio anterior refiere a que hubo profesores de las escuelas que participaron de este acto llevando a sus alumnos para presenciar la quema.

Según los informantes, los “camisasrojas”, policías o “quemasantos”, después de sacar las imágenes de los templos, siguieron con otras cuyo culto y devoción entre la población tuxtleca era arraigado, tal fue el caso de la imagen de San Pascualito y su carreta. En el libro *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, Carlos Navarrete (1982:36), señala que desde 1916 el culto a este santo popular venía teniendo problemas entre el párroco de la Iglesia de San Marcos y la población, ya que el cura del templo del Calvario no quería recibir al esqueleto del

⁸¹ Entrevista realizada el día 24 de Agosto del 2011.

⁸² Entrevista realizada, el día 1 de Marzo del 2011.

santo después de que en 1914 los carrancistas habían querido quemar la imagen por lo que los devotos la sacaron del templo del Calvario y lo escondieron. Este problema se terminó cuando en 1934 los entonces priostes de San Pascualito sacaron su imagen con todo y carretón y lo escondieron por diversas partes, a lo que el autor cita que en los días de la persecución religiosa desatada por el gobernador Victórico Grajales, el esqueleto estuvo escondido, con el consecuente cierre de iglesias y la quema pública de centenares de imágenes y símbolos católicos.

Entre las entrevistas realizadas a diferentes personas de los barrios de Las Canoitas, los Milagros, La Lomita, el Cerrito y san Pascualito, encontré anécdotas que remiten a la quema de santos y en especial a la de san Pascualito y que coinciden con lo que Carlos Navarrete escribió haciendo trabajo de campo en 1969 en Tuxtla Gutiérrez. El autor señala que la quema de santos fue una época en que la imagen de san Pascualito permaneció en casas particulares donde se le visitaba en secreto. Se recuerda un jacal muy humilde cerca de “la Cruz Blanca”⁸³, en los linderos con Terán; luego la casa de “doña Nachita” en el barrio de Santo Domingo, y después solicitado por la familia de doña Simeona Sol, del barrio de “La Lomita”, donde estuvo varios años. Finalmente llegó al terreno de una “doña Vicenta”, quien a sus expensas levantó una sencilla capilla en el traspatio de su casa, en el sitio donde ahora está el templo (Navarrete, 1982:36,37). Lo que Navarrete señala es cómo el esqueleto de san Pascualito durante la campaña desfanatizadora tuvo que ser escondido, deambulando por diversas casas y barrios de la entonces Tuxtla con tal de no ser descubierto.

Jesús Chacón, nieto de la señora que Carlos Navarrete menciona como doña Simona Sol que en realidad se llamaba Simona Sol, en el año de 1934 esta señora y su esposo eran los priostes del santo, por lo que tenían la obligación de ir a proteger la imagen.

Entonces entraron a la casa y los policías rápido buscaron al esqueleto de san Pascualito, preguntaron que donde estaba el esqueleto y el ataúd, mis

⁸³ Hoy día en ese lugar llamado Cruz Blanca se encuentran oficinas de gobierno, en el Boulevard Belisario Domínguez y el crucero de la 16 poniente sur.

abuelos lo negaron, dijeron que efectivamente eran los priostes de san Pascualito y que en la iglesia del Calvario le prendían velas, seguramente allá estaba lo que querían. Negaron pues al santo, así los policías se fueron no convencidos, porque en ese entonces mis abuelos vivían allá por la 3ª. Poniente y un sus vecino que era maestro los delató diciendo que mis abuelos eran gente de la tradición zoque y que tenían una Cowiná y le servían al esqueleto al que tenían por santo, ese maestro fue el delator, pero como tenían otro terreno en la 6ª. Sur allá por la lomita, ahí guardaban maíz y hoja, tenían troje y ahí estaba san Pascualito debajo de los manojos de hoja. Dilató escondido casi un año, y así es como se salvó junto con el cristo de la Cowiná que mis abuelitos también tenían y fue la que me quedó a mí.⁸⁴

Sin embargo, en entrevista realizada a la Sra. Candelaria Sol Gómez, contó que sus abuelos paternos don Luis Sol y doña Vicenta Flores Gómez también escondieron la imagen de San Pascualito antes que doña Simona Sol, pues ello vivían a un costado del barranco donde años después cuando se reabrió el culto público, se le edificó su iglesia a la imagen mencionada, siendo ellos los donadores del terreno. Doña Simona y don Luis Sol eran hermanos.⁸⁵

De alguna manera, tanto la policía local y la gente que se encargó de reunir imágenes y demás interesados en ello. Tenían detectado muy bien quienes eran los responsables de los santos de los templos y ermitas en Tuxtla, sabían que estos eran llamados priostes⁸⁶ y quienes en su mayoría eran indígenas zoques, muy probablemente entre los habitantes y avecindados se sabía quiénes hacían la fiesta a los santos o poseían imágenes de estos.

Doña Mercedes Galdámez Ramos dice que: antes la gente en Tuxtla se conocía, sabíamos quienes tenían santos viejos, tanto así que cuando pasábamos por alguna de estas casas pedíamos permiso para entrar a persignarnos.⁸⁷ Además de que las celebraciones de dichos priostes se hacían públicamente en la entonces

⁸⁴ Entrevista realizada el 31 de Agosto del 2011.

⁸⁵ Entrevista realizada el 14 de octubre del 2012.

⁸⁶ La definición de prioste compete al capítulo 1 al describir los sistemas cargo tradicional.

⁸⁷ Entrevista realizada el 13 de Julio del 2011.

Iglesia Grande y no en las casas particulares como sucede ahora, la sociedad tuxtleca sabía que cada santo de dicho templo tenía quien se hiciera cargo de este celebrando el mequé.

Y se dispuso recoger de las casas particulares las esculturas y estampas que representan santos del dogma católico romano y que con voluntad de los curas fueron extraídas de la iglesia principal de dicho dogma, según se ha averiguado, a fin de que vuelvan a la expresad iglesia que es propiedad de la Nación y se evite de una vez por todas que los poseedores de las referidas esculturas y estampas, con el pretexto de festejarlas, sigan explotando sin conciencia públicamente a nuestro pueblo campesino ignorante, que contribuye para ella con sus subscripciones o limosnas como las llaman, de las cuales, buena parte va a los bolsillos de los mencionados poseedores, que se titulan PRIOSTES, y el resto sirva para la compra de vil aguardiente que ingieren nuestros hermanos campesinos para su degradación y embrutecimiento.⁸⁸

Según don Paulino Jonapá, los priostes estaban encargados de la imagen del santo encomendado, debían protegerlos y cuidarlos, ellos desde siempre han tenido el cuidado de la imagen, por ello los priostes fueron y sacaron a sus santos de la iglesia cuando los iban a quemar⁸⁹. Cómo Hubo priostes en cada cofradía y en algunas Cowinás y los ha habido hasta hoy día en la Mayordomía, las imágenes que sobreviven en las organizaciones tradicionales zoques se debe a que en su momento los priostes fueron quienes las salvaron:

Y entonces le avisaron a mis abuelo que fueran a sacar a San Miguel Arcángel de la Iglesia de San Roque, pero cuando llegaron ya era demasiado tarde, ya lo habían sacado del templo y lo quemaron⁹⁰

⁸⁸ AHE, Hemeroteca, Liberación, No. 2, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 1, 5 de Agosto de 1934, pág. 1-8.

⁸⁹ Entrevista a don Paulino Jonapá Alejo, albacea de la mayordomía zoque de la virgen del Rosario (19-2010) el 27 de septiembre del 2009, quien según los anteriores albaceas le contaron que antes la mayordomía e Tuxtla se congregaba en la Parroquia de San Marcos.

⁹⁰ Entrevista a don Fernando Sol Gómez, nieto de don Luis Sol último prioste que existió de la Imagen de San Miguel Arcángel la cual era la imagen que perteneció a uno de los barrios antiguos fundados en el siglo XVI.

Regresando a la cita del periódico *Liberación*, se muestra cómo por medio de la prensa se hizo la invitación para que la gente entregara públicamente sus imágenes, así como a quienes habían sacado a los santos de las iglesias. Es decir, la Iglesia Parroquial de San Marcos tenía un sin número de imágenes religiosas, desafortunadamente es difícil saber qué piezas sacras existían dentro de ella antes de 1934 porque no hay un inventario de ello. Pero si podemos saber de algunas que se encuentran en casas particulares. Cabe la idea de que estas fueron escondidas en alguna parte de la parroquia. Jesús Chacón mencionó el caso cuando siendo trabajador de obras para la remodelación de la Catedral de San Marcos, le tocó presenciar hallazgos de entre las paredes de dicho edificio:

Quando Juan Sabines mandó a demoler las calles de Tuxtla allá por 1981, nos tocó la remodelación de la catedral de San Marcos, entonces se demolió el colegio de niñas que estaba junto a la catedral. Cuando estábamos tirando el techo, en eso que estábamos como en una especie de tapancos y a lo lejos mirábamos unas sombras como de gente, pero nos espantamos porque como iba a haber gente ahí, si estaba todo oscuro y lleno de humedad y polvo. Conforme avanzamos tirando el techo nos pudimos acercar a las sombras, cual fue la sorpresa que ni eran gente y ni espanto, eran unos santos viejos que saber desde cuando estaban ahí escondidos. Entonces llamamos al Sr. Obispo don Felipe Aguirre y él fue a ver qué santos estaban ahí, parece que era la imagen de San Sebastián Mártir y San Antonio, entonces él mandó a que las limpiáramos y ordenó se llevaran a los santos a la iglesia de San Roque. Y ahí nomás, yo creo que estaban ahí desde cuando los quemamos, pero saber.⁹¹

De las imágenes que están en poder actualmente de la mayordomía zoque del Rosario, se desconoce de cuál fue el paradero y la suerte de ellas durante la quema de santos. Sin embargo, el culto principal de esta organización tradicional es en torno a la virgen del Rosario, de esa imagen se recuerda que fue quemada afuera de la catedral:

⁹¹ Entrevista realizada el día 23 de Febrero del 2012, en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

La mera virgen del Rosario era grande, como del tamaño de una gente, y estaba a un lado del altar mayor, en una de las capillas de los lados, mero enfrente estaba la virgen del Carmen, también era grande pero esa les quedó a las Megchún. Cuando el tiempo de Garrido Canabal mandaron a sacar a la virgen y la amarraron con lazos hasta que la bajaron de su altar, la sacaron a como dé lugar y en el centro del parque le prendieron lumbre, solo quedó de ella la corona y el cabello de su niño. Al prioste le quedó la ropa porque tenía el cofre en su casa”⁹²

Actualmente en las celebraciones de la mayordomía en honor a la advocación del Rosario, los zoques sacan la corona, cabellera y ropas de la virgen que perteneció a la iglesia parroquial y fue quemada, así como la cabellera de su niño. (Véase imagen 7).



Imagen 7.- La Corona de la antigua virgen del Rosario y la cabellera de su niño durante la fiesta en donde a falta de la imagen original sacan lo que quedó, sus pertenencias.

©Juan Ramón Álvarez Vázquez

⁹² Entrevista a Doña Serapia de la Cruz, 8 de marzo del 2008 en el ejido de Copoya, Tuxtla Gtz., Chiapas.

Doña Serapia de la Cruz menciona que la familia Megchún conserva una de estas imágenes, la de la virgen del Carmen (Véase imagen 8). Efectivamente, la imagen perteneció tanto a la entonces Parroquia de San Marcos como a la mayordomía zoque.

Mi abuela era doña María Megchún, en el año de la quema de santos era la priosta de la virgen del Carmen, entonces le hacía su fiesta en la iglesia grande. Cuando pasó esa quemazón le vinieron a avisar que fuera por la virgen pero que fuese en la noche para que no la vieran porque iban a quemar parejo, o sea arrimeraron todos los santos y les echaron lumbre en el parque afuera del palacio. Entonces fueron mis abuelitos y sacaron a la virgen y a su niño, y como está grande la trajeron en carreta tapada con petates y caña maíz, y como decían que los militares se estaban llevando presa a la gente que escondía a sus santos, entonces mis abuelitos levantaron una pared de adobe y metieron a la virgen dentro de esa pared, la emparedaron pues, así se salvó la virgen del Carmen. Desde entonces se quedó con nosotros y nunca más regresó porque tenía miedo mi abuelita de que la fueran a destruir, pero la virgen era de catedral en una de las capillas, allá tenía su camarín y el cofre estaba en la casa porque mi abuelitos como tenían el cargo ellos lo tenían por solo tres años, al quedarles la virgen tampoco devolvieron el cofre.⁹³

⁹³ Entrevista a doña Rosario Megchún, 7 de mayo del 2011 en el barrio de Guadalupe, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.



Imagen 8.- Virgen del Carmen, perteneciente a la familia Megchún, la cual fue parte de la Mayordomía zoque del Rosario hasta 1934.

© Juan Ramón Álvarez Vázquez

Otro caso peculiar es el del Santísimo Sacramento (Véase imagen 9), una de las imágenes más importantes dentro de mayordomía además de haber sido una de las cofradías zoques de Tuxtla. Actualmente la veneración al culto de dicho cargo no propiamente es a la imagen del custodio o Santísimo como el que comúnmente existe en los sagrarios de las iglesias católicas donde se celebra la eucaristía, más bien se venera a una alcancía de madera en forma de caja donde en la parte superior está plasmada la imagen de dicho Santísimo Sacramento. Sergio de la Cruz Vázquez dice que esta pieza venerada y celebrada actualmente por los zoques de Tuxtla durante el día de Corpus Cristi fue efectivamente la alcancía que se encontraba al pie del altar del Santísimo de la entonces Iglesia Grande de Tuxtla, y que seguramente cuando los sacerdotes fueron a sacar respectivamente las imágenes

de las iglesias durante la quema de santos, el prioste de este cargo acudió a la iglesia para salvar al Santísimo pero esta pieza ya no estaba, salvando o encontrando únicamente la alcancía de esta imagen. Desde entonces es la que la mayordomía celebra durante las fiestas del Corpus Christi.



Imagen 9.- Cuadro y alcancía del Santísimo Sacramento celebrada por la Mayordomía zoque.

© Juan Ramón Álvarez Vázquez

Debemos tomar en cuenta que Tuxtla para ese entonces era una ciudad pequeña y eran pocos los barrios que habían, la mayoría de los habitantes se conocían entre sí, además eran los indígenas zoques quienes aparte de pertenecer a la mayordomía también pertenecían a cofradías, en ambas formas tenían el compromiso de velar por las imágenes. Muchos de estos indígenas estaban emparentados, pertenecían a la misma familia y hasta principios del siglo pasado los miembros del cabildo zoque de Tuxtla eran los integrantes de la cofradía del Santísimo Sacramento; *“mi papá fue de los últimos regidores zoques del cabildo de Tuxtla, todos eran priostes de la mayordomía, le servían a los santos y en la iglesia*

*hacían la fiesta de ellos, no se hacían en las casas, el que quería ser autoridad del pueblo tenía que ser primero sacerdote.*⁹⁴

Como mencioné antes, Dolores Aramoni dice que su abuela le contó que quienes hacían guardia de honor a la imagen del Santísimo dentro de la iglesia de San Marcos eran los regidores del cabildo indígena, vestidos de nacamandoc⁹⁵. La vida religiosa de Tuxtla de ese entonces estaba ligada a otras actividades como las civiles.

Probablemente el aviso de que estaban quemando las imágenes se dio de manera rápida, pues al parecer apenas dio tiempo de salvar algunas que estaban dentro de los templos, de las que no corrieron con suerte solo quedaron algunas de sus pertenencias⁹⁶ de estas en los cofres que los sacerdotes hoy día tienen a su resguardo; por ejemplo, en el cofre perteneciente a la virgen de Doloritas celebrada durante el 5to. viernes de cuaresma, se encuentran accesorios que pertenecieron a la virgen de Dolores grande la cual se celebraba el 6to viernes de cuaresma; una espada y el resplandor de metal. También se encuentra la ropa de “los doce apóstoles”⁹⁷

Así se logró conservar la imaginería de las diversas iglesias de Tuxtla. Se habla que antes de la “quema de santos”, la mayordomía contaba con más de 20 cargos, actualmente son solo doce (Véase Cuadro 1 de Mayordomía), de los cuales solo diez de ellos existían para el año de 1934, el cargo de santa Catarina se anexó en la década de los 60’s. y el cargo de San Juan Bautista es de reciente creación, apenas en este año de 2012 fue donada la imagen e incorporada al ciclo ritual y festivo de los zoques de Tuxtla ¿Qué fue de los demás santos? Desafortunadamente poco se sabe de ello, pues ya no se tiene el dato con exactitud de cuáles eran las

⁹⁴ Entrevista a Doña Serapia de la Cruz, 8 de marzo del 2008.

⁹⁵ Nombre con el que se conoce al pantalón de gamuza usado por las autoridades zoques.

⁹⁶ De entre las pertenencias de los santos que quedaron están: cabelleras, mudadas de ropa, coronas, resplandores, alhajas, monedas, entre otras cosas.

⁹⁷ La celebración de los doce apóstoles se realizaba en Tuxtla hasta antes de la “quema de santos”, consistía en que durante el jueves santo se vestían doce niños a la manera en que se hallan vestido los apóstoles de Cristo, estos doce niños ataviados como tal debían realizar una serie de actividades en remembranza a la última cena y la crucifixión.

piezas religiosas de los altares de las iglesias de la capital del estado. Dolores Aramoni señalando un documento de 1886, nos dice que en él se menciona cómo el párroco de Tuxtla informó al obispo Miguel Mariano Luque sobre el estado de la parroquia y sus cofradías. En dicho texto se apunta que había muchas cofradías y que celebraban fiestas principales de Jesucristo, la Virgen, los apóstoles y de otros santos (1992:398). Con esta información al parecer los cargos existentes en ese entonces eran varios, lo que permitió formar a la mayordomía, pues el documento habla de los mayordomos y de cómo estos administran el dinero y hacen sus elecciones internas.

En entrevista realizada al Sr. José Martínez Pechá, éste comentó que cuando él era niño sus padres eran los priostes de San Roque y que los jueves y domingos lo mandaban a quemar velas a dicha iglesia, recuerda que ahí se encontraba la imagen de san Miguel Arcángel la cual había sido la principal de la iglesia del barrio del mismo nombre que estaba en el lado sur oriente de la ciudad (Véase imagen 1 donde aparece una reconstrucción de Tuxtla para fines del siglo XVII, se observa la ubicación de la capilla y por ende el barrio de San Miguel Arcángel al sur-oriente de Tuxtla).

Tanto las figuras de san Roque y San Miguel las sacaron de la iglesia, un militar entró a caballo, ató ambos santos y los sacó del templo, inmediatamente les prendió fuego y prohibió a quienes presenciaron tal acto que se metieran, la gente nada más lloraba mientras veían a su santo patrono consumirse en el fuego⁹⁸

Esta información se complementa con lo dicho por Fernando Sol Gómez, cuando hace referencia a que su abuelo don Luis Sol fue el último prioste de san Miguel Arcángel, y hasta ahí quedó el cargo porque ya no hubo santo que celebrar. Además de que cuando el templo de san Miguel dejó de existir, la imagen fue llevada al templo de san Roque, lo que trajo como consecuencia que el barrio de San Roque sustituyera al de San Miguel ampliando con ello su territorio.

⁹⁸ Entrevista realizada el día 27 de agosto del 2011.

Dolores Aramoni citando los libros de cofradías de Tuxtla, señala que en uno de ellos fechado con el año 1838 aparece el nombre de los priostes y a qué barrios pertenecía. Aparecen allí los barrios de san Andrés, san Roque, san Jacinto, Santo Domingo y san Miguel (1992: 385). Me interesaba saber qué había sido del barrio de san Miguel principalmente el paradero de la imagen, con lo dicho por Don José Pechá puedo saber que esta existió hasta 1934 y fue movida de templo, lamentablemente no localicé fuentes documentales acerca de cuándo este barrio antiguo dejó de existir y cuál fue el destino del templo o capilla, o quizá no existen tales fuentes, prevaleciendo el testimonio oral, y quedándome con lo que Aramoni localizó respecto a los barrios de Tuxtla, suponiendo que el barrio de san Miguel se fusionó con el de san Roque a mediados del siglo XIX.

3.2.- El cierre de los templos.-

Otra de las medidas de la política anticlerical fue el cierre de los templos, los cuáles muchos de ellos a falta de sacerdotes eran atendidos por la feligresía y devotos que asistían a realizar sus prácticas religiosas. Esta disposición les afectó en mayor o menor medida pues implicaba el perder el espacio para tales fines.

Las iglesias en Chiapas fueron cerradas:

Por disposición del gobierno del Estado fueron cerradas todas los templos quedan cerrados al público.

«Jamás las iglesias de Chiapas se abrirán al público ya para congregar a los pueblos ante la fatídica figura de un sacerdote que predique embustes y difunda ignorancia. [...] el pueblo chiapaneco ahora acudirá a recibir de los Maestros de escuela, cultura y enseñanza.»⁹⁹

Como parte de las políticas anticlericales, se ordenó el cierre de las iglesias y templos del estado de Chiapas, en Tuxtla Gutiérrez como capital del estado si se efectuó esta política.

⁹⁹ AHE, Hemeroteca, Liberación, No. 12, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 1, 21 de octubre de 1934, pág. 1-7

De los Estados del Sureste, Chiapas, sin duda, era el más espoliado, el más abatido por la influencia clerical; el poderío de los sombreros de teja y de tres picos había echado tan fuertes raíces en las conciencias de todas las clases sociales, que todos los Gobiernos locales, anteriores al actual, no habían tratado de resolver el problema de desfanatización, temerosos de encontrar infranqueables obstáculos; más sin embargo, el problema fue abordado por el actual Gobierno [...] del Señor Coronel Victórico R. Grajales hace un fuerte contraste con los gobiernos anteriores; en dos años escaso de Gobernar, se han logrado verdaderas transformaciones en la vida social de Chiapas; el clero desapareció definitivamente del territorio de esta entidad en donde, ni una sola sotana mancha...»¹⁰⁰

Gran Revuelo ha causado entre las beatas el cierre de las iglesias, con el deliberado fin de llevar al pueblo a la desfanatización. Esto está perfectamente bien, pues es una cosa imperdonable que el hombre de la actualidad todavía se encierre en la costumbre en desuso, de atribuir todo lo bueno y lo malo a los santos de madera que ornan los templos católicos¹⁰¹

Ante ello la feligresía buscó medidas para realizar sus ritos o sacramentos católicos, escondiendo a los curas en las casas, realizando los sacramentos como bodas, bautizos y confesiones durante la noche y madrugada para no despertar sospechas. Rosario Castellanos, en el capítulo IX de su libro *Balun-Canan* menciona a Matilde, uno de los personajes centrales, quien acude a la casa de su amiga Amalia para aprovechar la visita a escondidas que hace el cura a casa de esta para realizar diversos sacramentos, pues las iglesias de la ciudad de Comitán estaban cerradas y eran perseguidos los sacerdotes.

¹⁰⁰ AHE, Hemeroteca, Liberación, No. 12, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 1, 21 de octubre de 1934, pág. 1

¹⁰¹ AHE, hemeroteca, Liberación, No'6, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 1, 2 de septiembre de 1934, página 3

3.3.- ¿Dónde ocultaron a los santos? El imaginario y la recuperación de las imágenes

Cuando la gente se enteró que estaban quemando a los santos muy prontamente tomaron medidas en el asunto; es decir buscaron la manera de proteger a dichas piezas sacras, escondiéndolas y protegiéndolas de ser encontradas y con ello destruidas.

La mayoría de la población en Tuxtla vivía en casas grandes y con extensos espacios conformados por habitaciones amplias, contaban con solares y traspatios y se comunicaban las casas unas a otras por medio de los corrales; además, los vecinos muchas veces estaban emparentados entre sí por lo que compartían el menos los patios y corrales en donde regularmente se encontraba alguna Cowiná. Los muchos espacios o áreas de las casas de Tuxtla, facilitó que pudieran ser escondidas las imágenes religiosas.

De entre los lugares donde se escondían a los santos están fogones, hornos, parrillas, tinajas, tapancos, bateas para el alimento de los animales, tapescos, arriba de vigas, dentro de cofres para guardar la ropa, también se escondieron dentro de las milpas, trojes, pozos y campos de cultivo, muchos de estos santos fueron enterrados dentro de alguno de los espacios de las mismas casas, en los patíos, en los terrenos destinados a la siembra así como a orillas de los ríos y arroyos, otros fueron trasladados a las cuevas, muchas de ellas poco conocidas y ubicadas a las faldas del Mactumatzá.

Don Antonio Escobar cuenta que cuando se supo que estaban quemando a los santos, los copoyeros se organizaron y acordaron esconder a las tres vírgenes de Copoya, cada una fue escondida en las cuevas de las laderas cercanas al pueblo, todos sabían dónde habían sido escondidas pero prometieron no decir nada en caso de que los policías o gente del Coronel Grajales fueran por ellas.

Cuando decían que iban a venir por las madres santísimas esos hijos de mal llamados camisas rojas, todos nos prevenimos. Yo estaba chamaco pero lo vi todo y hasta fui a cuidar en la ladera del cerro, pero nunca nadie llegó. Cada

virgen fue escondida primero en cuevas distintas, después en casa de los socios, después allá por el capulín, y después estaban repartidas en casas de todos nosotros. Cuando el problema paró, la virgen del Rosario estaba en casa del comisariado ejidal y este no la quería devolver y fuimos todos y lo amenazamos que si no nos devolvía la virgen, lo íbamos a amarrar desnudo al pie de la pochota que estaba por el arroyo. Con tremendo susto nos entregó la virgencita y así fue como se salvaron las tres virgencitas.¹⁰²

Además de la tarea de esconder y proteger a los santos de la destrucción de los mismos, se creó todo un imaginario respecto a este hecho; comenzaron a surgir historias referente a la manifestación de los santos, que se revelaban en los sueños de sus dueños o se les aparecían diciendo que fueran a sacarlos de donde estaban ocultas, como si fueran personas encerradas o castigadas:

Cuando avisaron de lo que estaba pasando, entonces nos fuimos al terreno allá por La Lomita donde ahora es la colonia las terrazas, ahí teníamos milpa, entonces dice mi papá que envolvieron a santo Domingo de Guzmán en petates y lo llevaron en carreta hasta el terreno, iba escondidito pobre santo Domingo dentro de la pastura, después lo enterró mi papá. Ahí quedo hasta saber que tanto tiempo. Entonces un día vinieron unos viejitos de por el rumbo del terreno, llegaron a la casa y le dijeron a mi abuelita que por favor fueran a sacar a santo Domingo de donde lo tenían enterrado, porque todas las noches el perrito de santo Domingo ladraba mucho y no los dejaba dormir.¹⁰³(Véase imagen 10).

¹⁰² Entrevista a Don Antonio Escobar, vecino del ejido de Copoya, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, el día 20 de abril del 2011.

¹⁰³ Entrevista realizada a Manuel Jonapá el 20 de abril del 2011.



Imagen 10.- Santo Domingo de Guzmán con perrito, pertenece a la Familia Jonapá.

© Juan Ramón Álvarez Vázquez

Otras personas como mencioné anteriormente tuvieron revelaciones, Don José Martínez Pechá narró como su madre sacó escarbando con sus propias manos a la virgen de Asunción de donde la habían enterrado:

Mi papá cavó un hoyo en la sala de la casa, y le fueron a avisar a mi tía que trajera sus santos, los juntaron y los metieron dentro del camarín grande de la virgencita, después como mi papá viajaba a pie hasta Comitán, traía unos petates bien dobles que compraba en el camino, con eso envolvieron el camarín y enterraron todo. Saber qué tiempo pasaría hasta que un día mi mamacita soñó que como una muchacha bien guapa ellas con su cabellito largo se encontraba llorando y le decía sácame por favor, entonces mi

mamacita se despertó espantada ella y dijo ¡es mi virgen! Entonces corrió a donde estaban enterrados los santos y escarbó con sus manos y sacó a la virgen, estaba toda húmeda, como que mojada y la ropa hecha pedazos, se deshacía, se mandó a renovar todo.¹⁰⁴

En páginas anteriores mencioné el caso de la imagen de la virgen del Carmen que estuvo en la ahora catedral de San Marcos y que fue rescatada por sus priostes ya para no ser destruida la emparedaron, otro caso singular es el de la imagen del Cristo llamado “Señor del Pozo” venerado en la colonia El Zapotal en el lado sur oriente de la ciudad, el cual según los devotos fue aparecido, lo encontraron a orillas del arroyo que baja en esa colonia, mientras que hay quienes como Francisco López de la colonia Azteca dice que ese Cristo lo escondieron en el cerro y nunca regresaron por él hasta que la gente del Zapotal lo halló, por eso lo celebran ellos y le hacen su fiesta el tercer viernes de cuaresma.

Inclusive gente vinculada a actividades militares o del orden jurídico no estuvieron del todo de acuerdo en apoyar la campaña anticlerical, pues independientemente de su convicción como servidores del Estado, mantenían un credo religioso. Un caso muy peculiar fue el que le ocurrió a Don José Consospó, su hija doña Vicenta Consospó heredó la imagen y describió como su padre se hizo dueño de la imagen de la Virgen de Candelaria:

Cuando estaban quemando a los santos, doña Matilde Escobar era comadre de mi papá, él trabajaba de jardinero en casa de estos señores, el esposo de doña Matilde era el Capitán (no recordó el nombre), y tenía en el altar de su casa al señor de Esquipulas, a San Jerónimo y a la virgen de Candelaria. Cómo ellos no podían conservar a los santos porque este compadre de mi papá era militar entonces le dijeron a mi papacito si los quería tener, el luego dijo que si pues porque no cualquiera tenía santos de madera en ese entonces, pero doña Matilde le pidió la limosna¹⁰⁵ por los tres santos. Así con

¹⁰⁴ Entrevista realizada el 15 de agosto del 2011

¹⁰⁵ La limosna es una especie de pago que se realiza cuando alguna imagen de santo, camarín, cofre o pertenencia del mismo santo cambia de dueño, y este nuevo dueño paga en dinero de manera simbólica por la nueva adquisición, pero esto no se entiende como una venta sino como un acuerdo de donación a cambio de un monto económico.

ese entender mi papá trajo primero a San Jerónimo y al señor de Esquipulas, la virgen no porque me contó que como estaba escondida dentro de una mesa donde los militares jugaban barajas en casa de esta doña Matilde, cuando la bulla calmó, la sacaron de dentro de la mesa de jugar y mi papá la trajo envuelta en mantas, escondieron a los santos en el milperío. Por muchos años mi papacito se quedó pagando la limosna de la virgen hasta que lo juntó todo. Así es como nos quedamos con ella, yo ni había nacido en ese tiempo, pero eso platicaba mi papá, él se llamaba José Consospó.¹⁰⁶

También existen historias relacionadas con el suceso, que por su calidad las considero accidentales, pues muchas veces los santos o imágenes religiosas fueron escondidas en ciertos lugares que con el paso del tiempo los dueños de tales imágenes nunca las sacaron o regresaron a los altares, permanecieron ocultas y fueron otras personas las que las hallaron.

Cuando vine a vivir a Tuxtla, rentaba yo casa allá por el rumbo del barrio del Magueyito porque no tenía una propia. La casa era vieja y todavía tenía su estufa de barro. Un día puse leña para calentar la hornilla y cuál fue mi sorpresa que dentro había un niño Dios, todo tiznado, saber desde qué tiempo el pobre niño estaba ahí, y al saber porque lo escondieron. Llegué a vivir en esa casa en 1970.¹⁰⁷

3.4.- El regreso de los santos a los altares y la veneración pública

Entre 1930 y 1936 las élites de la Revolución mexicana iniciaron una verdadera revolución cultural encaminada a crear a un nuevo ciudadano mexicano que rompiera con la tradición cultural para crear una sociedad moderna. Pero también en este periodo de 6 años, la quema de santos permitió una coyuntura cultural, romper con la tradición no fue fácil cuando se atentó contra la religiosidad popular, y la pérdida de las imágenes. No solo se provocó en 1934 un desorden en las formas de

¹⁰⁶ Entrevista realizada el día 7 de mayo del 2011.

¹⁰⁷ Plática personal con doña Adela de Pérez, originaria de Ocozacoautla y avecindada en Tuxtla desde hace 42 años.

organización de los zoques de Tuxtla, sino propuesta de la colectividad que motivó a que los santos regresaran a los altares, se buscó reorganizar a cómo eran las cosas, o quizá partir de algo nuevo.

Para 1935 los ánimos en la campaña desfanatizadora vinieron a menos y la entrada del nuevo sexenio del Presidente Lázaro Cárdenas. La dinámica de las organizaciones tradicionales debería continuar, y lo más inmediato fue regresar a los santos a los altares. ¿Pero qué santos regresar a los altares si varios de ellos fueron destruidos y quemados? De las imágenes que se salvaron no todas regresaron rápidamente al culto público. Doña Elena Vélez dijo que ella heredó de sus suegros la imagen de san Roque:

Como los del barrio se quedaron sin santo porque lo quemaron, entonces tenían que seguir con sus fiestas y con sus costumbres, y se dieron a la tarea de buscar alguna imagen de este santo que se pareciera a la que tenían en la iglesia. Como la de mis suegros era la que más parecido tenía con la que quemaron, entonces los del barrio le pedían prestada la imagen, allá lo llevaban a la iglesia para pasar su fiesta y devolvían la imagen el 16 de agosto por la tarde, así anduvieron por 10 años.¹⁰⁸

Donde ya no había santo comenzaron a celebrar las pertenencias de este. Doña Maricruz López, relató su historia familiar:

Mi mamá celebraba a San Sebastián Mártir que era de una mi tía abuela, pero como lo quemaron en aquellos tiempos del gobernador Grajales, entonces se acabó el santo y ya nada había que celebrar. Por años mi mamacita le hacía fiesta a las flechas de plata, la toalla y la cabellera del San Sebastián que quemaron, después de la Mesilla en Guatemala se compró otra imagen del santo, así se le tuvo que hacer para seguir con la tradición.¹⁰⁹

Sergio de la Cruz Vázquez relata que:

Como la antigua virgen del Rosario fue sacada de la iglesia parroquial y después quemada, cuando el prioste de la virgen llegó por ella ya la imagen

¹⁰⁸ Entrevista realizada el día 12 de agosto del 2008.

¹⁰⁹ Entrevista realizada el día 19 de septiembre del 2011.

estaba aniquilada por el fuego, entonces el sacerdote levantó la base, el resplandor, la corona, la cabellera del niño, solo estas cosas quedaron de la virgen. Esas pertenencias eran las que ponían en el altar durante las celebraciones de la virgen, Así anduvieron los sacerdotes, albaceas y componentes de la mayordomía zoque, hasta que en 1985 doña Rosario Jiménez donó otra imagen de la virgen la cual trajo de Guatemala. Como ya no había imagen que celebrar, las ropas y pertenencias de esta hacían como si la imagen estuviera presente. El sacerdote de la virgen del Rosario cuando recibía su cargo solo recibía el cofre con las pertenencias.¹¹⁰

Lo mismo pasó con la imagen del Santísimo, al no haber imagen que venerar, los zoques se quedaron celebrando la alcancía de esta imagen, pues al menos la alcancía portaba una estampa o litografía del Santísimo (véase imagen 7). Como los sacerdotes y mayordomos tenían los cofres con las pertenencias de los santos a su cargo, se pudieron conservar diversos objetos como alhajas, las cuáles se usaban durante las celebraciones del santo a cargo. Véase imagen 9.



Imagen 9.- Monedas, milagros y regalos en plata pertenecientes a la virgen del Rosario de la Mayordomía zoque de Tuxtla.

¹¹⁰ Entrevista realizada el día 20 de febrero del 2010.

CAPÍTULO IV

**LA MODIFICACIÓN DEL CULTO Y DE LAS ORGANIZACIONES
FESTIVO-RELIGIOSAS**

En este último capítulo se describe cuáles fueron los cambios o modificaciones que las instituciones tradicionales tuvieron a partir de lo suscitado en 1934. Una vez que se reabrió el culto religioso al público, la población recurrió a nuevas formas de organización social para realizar sus fiestas patronales, en su caso las fiestas de los barrios por lo que se crearon las juntas de festejos o patronatos. Muchas de las fiestas tradicionales zoques cambiaron a ferias comerciales.

Las formas de organización religiosa están determinadas a partir del denominador religión y cada sociedad la define de distinta manera. Peter Beyer (2006:11), indica que la religión histórica e internacionalmente abarca diversos fenómenos sociales. La religión es en sí una idea y estructura social. Para el caso de los zoques no se puede dejar de mencionar que en determinados momentos la forma de practicar su religiosidad y la forma de organizarse cambió, y también cambian los espacios.

4.1.- Los nuevos espacios y formas de organización religiosa.-

A decir de las fuentes hemerográficas, solo se realizaron quema de imágenes religiosas de julio a diciembre de 1934, mientras que la memoria colectiva no especifica el año. Este detalle pierde relevancia frente al suceso en sí, lo que mejor prevalece es el recuerdo, con interrogantes de: cómo, dónde y porqué escondieron a los santos, más no detenidamente el cuándo.

La salida de Plutarco Elías Calles no significó que terminaran los problemas religiosos en el país, pues estos siguieron desde diferentes trincheras.¹¹¹ Cabe señalar que ya desde años atrás, durante la Guerra Cristera (1927-1929), la legislación de Calles buscaba tener aplicación en todo el país. En su momento no tuvo la misma trayectoria en Chiapas como sucedió en el bajío, occidente y el centro de la República Mexicana. Como ya se ha mencionado, años después, entre 1933 y

¹¹¹ Pese al cese de la Guerra Cristera en otras regiones del país, Tomás Garrido Canabal siguió fomentando la lucha anticlerical en el sureste de México.

1934 surgió en otras regiones o estados, la llamada “segunda”, como resultado la campaña desfanatizadora.

Para 1936, la Iglesia y el Estado habían cesado sus ánimos de litigio por cuestiones ideológicas, las relaciones entre ambas instituciones buscaban quitarse de encima ese estigma de problemas en donde eso no compaginaba con el ideal de progreso que el presidente Cárdenas promovía. Así que para ese año se ordenó reabrir los templos y se prosiguiera con los cultos religiosos. Pero, ¿qué tanto afectó a los espacios de culto de los zoques la quema de santos?

El capítulo primero de este texto, se detalla cada una de las tres formas de organización tradicional de los zoques hasta antes de 1934; la Cofradía, la Mayordomía y la Cowiná. Las dos primeras tenían estrecha relación con la parroquia y las iglesias de los barrios de la entonces Tuxtla, mientras que la última se organizaba en torno al espacio del santo y el espacio de los miembros vivos-antepasados del grupo. La coyuntura histórico-social y los acontecimientos en buena parte de México y América durante el siglo XIX, como la secularización de la Iglesia y sus bienes, la administración de las tierras comunales por parte de los ayuntamiento, y el abandono de diversos espacios religiosos por parte de las órdenes religiosas, permitió que las cofradías de la iglesias se fueran mezclando o fusionando con las de la parroquia de San Marcos, lo que trajo consigo la formación de lo que Chance y Taylor han denominado sistemas de cargo.

Las cofradías se reunían en los templos o la parroquia debido a que habían sido conformadas por los mismos frailes y sacerdotes a manera de congregación para evangelizarlos y obtener el control socio-político y económico al recaudar las cuentas de lo que cada cofradía poseía. Mientras que las Cowinás no estaban controladas por el Clero, la parroquia o los templos de los barrios. Las Cowinás por naturaleza estaban conformadas en torno al culto de una figura sagrada y por los lazos de consanguinidad o ascendencia familiar y de vecindad. Por lo que los espacios de culto se situaban dentro de las mismas casas de los integrantes de la Cowiná, o en un espacio delimitado en común dentro de la manzana.

La Cowiná tenía un espacio restringido, ya que muchas veces ese espacio era parte de las herencias. Quien heredara al santo o al Cristo heredaba el espacio de culto. Este espacio después de la quema de santos pudo tener tres posibles transformaciones, primeramente pudo haberse perdido la Cowiná como tal al no existir la imagen del Cristo o santo que celebrar, ya que hasta donde encontré en ninguna hubo sustitución de la imagen destruida o quemada para el caso particular. La segunda posibilidad es que si la imagen venerada fue protegida y salvada de la quema, la Cowiná se volvió de culto público y dejó de ser de unos cuantos para pasar a ser del barrio y a la vez de toda la ciudad. Y en tercer lugar, que las Cowínas que también salvaron a su imagen religiosa lograron sobrevivir varias décadas después, pero fueron desapareciendo y pasaron a convertirse solamente un espacio más de la casa y el altar de la Cowiná se modificó a altar doméstico:

Quando íbamos a la Cowiná de la Sangre de Cristo en casa de tía Simona Sol, pasábamos por un portón que estaba en la calla de atrás, entrando era puro pasillo y llegábamos a la ermita donde estaba el Cristo, ahí estaba todo muy obscuro. Aunque la ermita estaba a línea de calle la puerta no, por fuera nadie se enteraba que dentro había una ermita. Ahora es distinto, los que heredaron al Cristo lo convirtieron en su altar particular.¹¹².

Don Jesús Chacón dice que no cualquiera pertenecía a la Cowiná, debido que implicaba contribuir económicamente con una aportación que los miembros designaban para comprar diversas cosas de la fiesta, también se aportaba en especies: maíz, hojas para tamales, agua ardiente, leña y manteca, en ocasiones hilo de ixtle; *“los hombres traían hilo de ixtle con el que ensartaban la flor de mayo durante la fiesta de la Santa Cruz, con el hilo que sobraba lo juntaban y lo torcían hasta tener una cuerda como las que se usan para tender ropa, esa cuerda la vendían entre los miembros de la Cowiná y el dinero de la venta servía para la siguiente festividad”*

En La mayoría de los casos de las Cowínas que localicé se repite este patrón de clandestinidad y de que se ocultaba el ingreso a la misma.

¹¹² Entrevista a doña Magdalena Napavé el día 5 de diciembre del 2011.

Solamente para el caso de la Cowiná del Señor del Cerrito, curiosamente en la carta urbana de principios del siglo XIX ya aparece como un centro religioso con el nombre de “ermita” y esta da origen a un barrio del centro de la ciudad, prácticamente desde la época colonial. Esta Cowiná a diferencia de las demás, era pública, pero no cualquiera podía pertenecer a ella, quienes la integraran al menos debían de vivir dentro del barrio (Véase cuadro 2 de Cowiná, como entre la lista de integrantes y priostes varios pertenecen a la misma familia o son parientes entre sí). Cuando pasó la quema de santos, el Cristo de esta ermita estuvo escondido entre las casas de los vecinos, *“la imagen del señor del cerrito anduvo prestando lugar, andaba de casa en casa para esconderse de los quemasantos. Pero casi siempre el que tenía en su casa escondido al Cristo, este se les revelaba en sueños en forma de un viejecito barbado y con túnica blanca y les decía que quería cambiar de casa, y entonces lo sacaban y lo llevaban a otra casa de algún conocido, hasta que paró la cosa esta.”*¹¹³

Quienes pertenecían a alguna Cowiná también podían pertenecer a alguna Cofradía o tener cargo dentro de la Mayordomía de la Virgen del Rosario, tal como sucedió con la familia Sol. En el inventario de la Cowiná del Señor del Cerrito (Véase documento 1 de Cowiná) don Luis Sol aparece como una de las personas que firman al final de tal inventario, y es el mismo que menciona en su entrevista Fernando Sol como el último prioste de san Miguel Arcángel de la Iglesia de San Roque en 1934. Lo mismo sucede con doña Simona Sol, quien para ese año era la priosta de san Pascualito y ello lo corrobora Carlos Navarrete en su texto referente a esta celebración citándola como doña “Simona Sol”, esta señora era la que dirigía la Cowiná del Cristo llamado “sangre de Cristo” en donde estuvo escondida a la vez la imagen de san Pascualito, Cowiná que heredó el Sr. Jesús Chacón.

Entre la población zoque de Tuxtla el espacio principal de culto para el caso de la mayordomía era la Iglesia Parroquial de san Marcos, ahí era donde se reunían para realizar sus diversas actividades religiosas: misas, vísperas, rompimientos, festejar al santo del cargo, cambio de priostes y mayordomos, entrega y recibimiento

¹¹³ Entrevista a don Florentino Reyes el día 26 de enero del 2012.

del cargo, “cuando se cambiaban o elegían a los cofrades, a los priostes, diputados, mayordomos, fiscales y a los del cabildo, todo era dentro de la Iglesia grande de San Marcos, ahí se hacía todo”

4.1.1.- Las juntas de festejos y los patronatos

A principios del siglo XX, los barrios antiguos de Tuxtla comenzaron a formar juntas vecinales para organizar la fiesta patronal, independientemente de las actividades religiosas o prácticas rituales realizadas por las agrupaciones zoques.

Andrés Morales, vecino del barrio del santo Niño de Atocha en Tuxtla, dice que su abuelo pertenecía al barrio de Guadalupe, y este formaba parte del grupo de vecinos que recaudaban dinero para la fiesta de la virgen, pues era de las más importantes de la ciudad y del estado, inclusive recibía más visitantes esta fiesta que la de san Marcos quien es el santo patrón de la capital chiapaneca:

Venía mucha gente de fuera a ver a la virgen, según mi abuelito la iglesia era una capilla, yo la conocí. Entonces como venía gente de todas partes, se ponían juegos para los niños, venían las vendedoras coletas hacer negocio con sus dulces, trago y juguetes de madera, entonces había que buscar donde darles posada a todo ese gentío, por eso mi abuelito con otros sus vecinos se juntaban para pedir dinero, formaban la junta de festejos, para mantener a toda esa gente dándoles su bocadito y no les faltara la comida pues, también les daban los corredores y los patios de las casas para que durmieran.¹¹⁴

Sin embargo, durante los años de 1928 y 1929, la junta vecinal va a ser una asociación propuesta como intermediaria entre el gobierno y la sociedad civil, se encargaba de otras actividades como lo era el resguardo del templo y de lo que en él se encontraba, así se restablecía el control de los templos y sus pertenencias, pues en ese entonces no había sacerdotes que se hicieran cargo de ello, apenas solo la parroquia de san Marcos tenía sacerdote de planta.

¹¹⁴ Entrevista realizada el 29 de noviembre del 2011.

Miguel Lisbona (2008: 78,79) señala que en 1928 se reformó una circular de ese mismo año en donde se estipulaba la función de estas juntas vecinales. En primer lugar encargarse de los templos católicos los cuales el clero había abandonado, el número de miembros de estas juntas dependía del tamaño de la población, así mismo se realizaban nuevos nombramientos en determinado tiempo y se hacían los inventarios, y se encargaban de la conservación del inmueble y los gastos del culto siempre apegado a la ley, pues debían vigilar el manejo de las limosnas y de los objetos donados, sin que la autoridad municipal interviniera en ello. Las autoridades municipales podían vigilar el cumplimiento legal de las juntas vecinales.

En el capítulo anterior mencioné el caso concreto de la iglesia de San Roque, donde la imagen principal del santo de dicho templo junto con la de San Miguel Arcángel la cual había pertenecido al templo de uno de los primeros barrios de Tuxtla, y que estaba ubicada en el lado sur oriente de la ciudad, ambas fueron destruidas durante la quema de Santos.

Yo era chamaco, tenía como diez años, entonces mi papá era el prioste de San Roque, me mandaban a prenderle su candela los días jueves y domingo, iba yo con mucho miedo porque ahí era panteón y decían que espantaban. [...] La iglesia era muy solitaria y en rincón estaba la imagen de San Miguelito, la del barrio viejo, como esta iglesia la quitaron, se llevaron al santo a la iglesia de San Roque por ser esta la más cercana. También tenía su prioste que le hacía su fiesta en septiembre. [...] pero después de la quema, ya no hubo más fiesta de San Miguel. En cambio a San Roquito si le siguieron haciendo su fiesta, pero como la gente del barrio no tenía santo que celebrar pues la quemaron la gente de Canabal, se dieron a la tarea de buscar otro San Roque que fuera parecido, ya para entonces mis papás no eran prioste. Saber de dónde prestaron el santo, pero el barrio siguió haciendo su fiesta.¹¹⁵

Muchas de las imágenes fueron destruidas, especialmente las que se encontraban dentro de los templos y la iglesia principal de Tuxtla, pero las

¹¹⁵ Entrevista realizada a don José María Pechá, el día 15 de abril del 2011, Barrio de San Francisco, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

celebraciones patronales de cada barrio continuaron realizándose, en algunos casos con poca participación y en otros casos con mayor realce, los vecinos católicos buscaban demostrarle a los demás que tenían prioridad por su religión. Por lo que hicieron lo posible por conseguir las imágenes de sus santos perdidos durante el suceso, fueran estas similares o no a las “originales”, fuesen estas talladas en madera o de cualquier otro material como yeso, pintadas y decoradas finamente o no, lo que se buscaba era tener a la imagen de nuevo en el barrio para continuar con la tradición.

Siguiendo con el muy particular caso de San Roque, en entrevista realizada a la Sra. Mercedes Jonapá Vélez¹¹⁶, comentó que actualmente posee la imagen de este santo, herencia familiar y se la dejó su madre para que la festejara según la tradición zoque y según sus posibilidades económicas, pero esta imagen no se celebra el 16 de agosto como el onomástico lo señala, más bien el 24 de dicho mes. Lo anterior se debe a que la imagen que la Sra. Jonapá posee sustituyó durante muchos años a la imagen principal de San Roque que perteneció al templo del barrio del mismo nombre y que en párrafos anteriores he citado. Según la informante el santo pertenecía a sus abuelos, el Sr. Amadeo Jonapá y la Sra. Higinia López vecinos del barrio Hidalgo, allá por donde se situaba el viejo rastro municipal, ellos vivían en una ranchería y ahí se realizaba la fiesta de este santo. Cuando el santo del barrio fue quemado, los vecinos solicitaron estos señores le prestasen la imagen que tenían para que la celebraran, a lo que respondieron que si se las prestarían con la condición que la devolviesen terminando el festejo barrial.

Lo anterior lo corroboró el Sr. José Jonapá, padre de la informante mencionada;

La junta del barrio de San Roque fueron a hablar con mis papás, les pidieron le prestaran a San Roquito porque los del barrio no tenían santo para hacerle sus fiesta, mi mamá dijo que estaba bien pero que lo devolvieran el 16 por la noche para que ese día comenzara ella a celebrarle su novenario. Desde los primeros días de agosto venían a la casa las meras gentes del barrio, con

¹¹⁶ Entrevista hecha el día 17 de agosto del 2011

música de tambor y pito recogían al santo y le hacían su fiesta bien alegre en la iglesia, ya el 16 en la tardecita lo traían de regreso. Ese día daba comienzo la novena y terminaba el mero 24 de agosto. [...] Los del barrio lo vinieron a pedir prestado como uno diez o doce años seguidos hasta que después mandaron a hacer su santo. Pero nosotros nos quedamos celebrando a nuestro San Roque del 16 al 24 de ese mes, ya no le movimos a su fiesta. [...] Según pues la imagen que nosotros tenemos se parece a la mera original de la iglesia, es la más parecida a la que quemaron.¹¹⁷

Las juntas de barrio cumplieron primeramente en organizarse de tal manera que realizaran su fiesta de barrio tal como lo venían haciendo hasta antes de 1934, para ello consiguieron comprando, prestando o buscando la donación de la imagen del santo de su barrio, pues la original había sido destruida. Teniendo la imagen del santo, la tradición podía continuar. En muchas ocasiones al no haber imagen, se quedaron celebrando las ropas y accesorios de este, pues eran las pertenencias, en ello recayó la materialización del santo destruido:

Por muchas décadas la mayordomía celebraba la fiesta de la virgen del Rosario solamente poniendo en el altar la mudada de ropa, corona, cabellera, peana y resplandor de la imagen de la virgencita que fue quemada y se encontraba en la catedral. Así lo hicimos hasta los años 80's cuando una señora donó una imagen de la virgen del Rosario que trajo de Guatemala.¹¹⁸

La señora Consuelo Palacios de Alegría, era la dueña de una famosa funeraria de la ciudad capital a mediados del siglo pasado, como vecina del barrio de San Roque, se integró en 1935 a la junta y patronato de festejos de dicho barrio, para realizar la fiesta del mismo, según sus nietas, la Sra. Alegría trabajó mucho junto a los miembros del barrio para levantar la fiesta y darle mayor realce a la misma:

Cuando mi abuelita era de la junta de festejos, buscó la manera de conseguir a como dé lugar otra imagen de San Roque, entonces mandó a manufacturar

¹¹⁷ Entrevista realizada a don José Jonapá López, el día 30 de agosto del 2011, barrio San Francisco, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

¹¹⁸ Entrevista al Sr. Samuel Ramos Juárez, albacea de la mayordomía zoque del Rosario, el día 2 de octubre del 2011, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

una a Chiapa de Corzo, buscó un santero y mandó a tallarla, hasta su resplandor de plata le compró, cuando le entregaron al santo, lo fueron a traer a Chiapa, entonces mandó a llamar a los de la junta de festejos para decirles que ya tenían la nueva imagen del santo y que vinieran a la casa. Cuando vinieron y vieron al santo, no les gustó, hicieron caras y le pusieron peros, sin embargo; se la llevaron a la iglesia, a la semana mandaron a avisar que la fueran a recoger porque los del barrio no la querían, que en nada se parecía a la “original” y que hasta el perrito de San Roque estaba pintado de otro color y no tenía su pan en la boca, que no la querían. Desde entonces quedó la imagen con nosotros y le hacemos su fiesta.¹¹⁹

4.1.2.- Las ferias comerciales

Las ferias comerciales, refiriéndome a las establecidas en la época colonial, si no a las ferias populares-comerciales, dejaron a un lado lo festivo-religioso, y tienen su origen en Chiapas a partir de la quema de Santos, es decir, con la campaña anticlerical emprendida ese año, se sustituyó en Tuxtla la gran celebración religiosa dedicada a la Virgen de Guadalupe.

La celebración a la virgen de Guadalupe es una de las más grandes e importantes a nivel estatal que se celebra principalmente en la capital chiapaneca. El antecedente más remoto que encontré respecto a este culto en Tuxtla está en los libros de cofradías del Archivo Histórico Diocesano, donde aparecen las cuentas de los priostes y mayordomos de la cofradía de San José que pertenecía a la ermita de Guadalupe en Tuxtla, estos libros datan de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Aunque no se hace mayor mención a la ermita, esta dejó de existir a mediados del siglo pasado cuando llegaron los sacerdotes Misioneros del Espíritu Santo y la Diócesis les designó a la ermita de la Virgen de Guadalupe como lugar para profesar su misión católica. Pronto con ayuda de los vecinos la ermita fue demolida y sobre el

¹¹⁹ Entrevista realizada a la Sra. Eugenia Mendoza, el día 15 de agosto del 2011, barrio de San Roque, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

anterior espacio y lo que fue el patio atrial se convirtió en una grande y moderna construcción de la época.

Un dato interesante de esta celebración aparece en el mismo Archivo Diocesano, en la Carta de Eliseo Fernández capellán de la parroquia de Santo Domingo en Chiapa de Corzo al visitador de la Diócesis de San Cristóbal Germán Villalvaro, con fecha de Octubre 19 de 1877. Donde al finalizar el documento se menciona que la fiesta de la Virgen de Guadalupe es la más concurrida de la ciudad capital y una de las más importantes del estado, tanto que las celebraciones comienzan desde los primeros días del mes de diciembre. Y Efectivamente, haciendo registro en las entrevistas realizadas, esta celebración ha sido de tan grande relevancia.

Durante el año de 1934 esta celebración se prohibió y en su lugar se creó “La Gran Feria Comercial de Invierno”, como parte de la campaña desfanatizadora donde los eventos religiosos se sustituyeron por actos cívicos en determinados parques de la Ciudad durante la misma fecha de la celebración a la Guadalupeana:

Gran Feria comercial de invierno

«Con el firme propósito de fomentar la Agricultura, estimular la industria regional y de que las ferias vuelvan a ser lo que fueron en su origen: fuentes de comercio y de intercambio espiritual que unan fuertemente a los pueblos y los identifiquen en sus nobles ideales de progreso y bienestar; a fin asimismo de intensificar las transacciones con artículos que se producen o fabrican en Chiapas, se ha organizado esta PRIMERA FERIA COMERCIAL DE INVIERNO, bajo los auspicios del gobierno del Estado y colaboración del comité del P.N.R. y que tendrá lugar en esta Capital del 9 al 14 de diciembre próximo.»¹²⁰

Esta gran feria comercial de invierno pasó a ser lo que hasta hoy se conoce como “la feria Chiapas”. Desde su creación ha permitido que la participación del

¹²⁰ AHE, Hemeroteca, Liberación, No. 17, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Año 1, 25 de Noviembre de 1934, pág.

sector comercial, ganadero e industrial del estado de Chiapas logre una relevancia importante.

Waldemar Smith (1977:112-160), señala que para el caso de las comunidades indígenas, las actividades promovidas en tiempos postrevolucionarios hicieron que la organización religiosa y política de los indígenas cambiara. Las figuras políticas y prestigiadas de los pueblos eran los principales, aquellos que eran parte de la administración como el cabildo además de tener cargos religiosos como en las mayordomías. Aunado a ello después de la revolución mexicana se introdujeron al país nuevas ideologías religiosas que provocaron la disminución de la homogeneidad interna en las organizaciones indígenas influyendo fuertemente en los sistemas de fiesta. Por lo que las mayordomías tendieron a reorganizarse, y aunque en principio los cambios fueron mínimos si tuvieron impacto en la vida de las personas, pues la población joven tuvo que incorporarse a la dinámica de las ciudades y fue la gente adulta quienes continuaron con las celebraciones. La modernidad alteró una forma de orden pero permitió la reinvención.

Cuadros comparativos.-

A continuación presento tres cuadros a manera de comparación, cada cuadro pertenece a una de las instituciones: cofradía, mayordomía y cowiná, en ello se hace referencia a lo que sucedía antes de 1934 y después de ese año, haciendo una analogía de lo que cambió y se modificó.

La Cofradía.-

Esta información comparativa es a partir de lo recabado en los libros de cofradías del Archivo Histórico Diocesano, algunas entrevistas y los inventarios pertenecientes a la Mayordomía zoque del Rosario.

Antes de 1934	Después de 1934
<ul style="list-style-type: none">Las cofradías dejaron de funcionar como institución religiosa. Solo nombre y uso del término "cofradía" siguió perdurando.	<ul style="list-style-type: none">Solo se mantuvo el término de Cofradía dentro de la Mayordomía zoque del Rosario.
<ul style="list-style-type: none">Las cofradías que existieron dentro de la Iglesia Parroquial de San Marcos fueron: Virgen del Rosario, Santísimo Sacramento, San Marcos, San Pascualito (posiblemente las Ánimas del Purgatorio), Virgen de Dolores, Semana Santa, Virgen del Carmen.	<ul style="list-style-type: none">Los únicos cargos que fueron cofradías y lograron perdurar dentro de la Mayordomía zoque del Rosario: Virgen del Rosario, Santísimo Sacramento, San Pascualito San Marcos.
<ul style="list-style-type: none">Existieron las cofradías de los barrios: San Andrés, San Jacinto, Santo Domingo, San José (del barrio de Guadalupe), San Miguel. Cofradías que una vez disueltas pasaron a ser cargos de la Mayordomía del Rosario.	<ul style="list-style-type: none">Ninguno de estos cargos sobrevivió al haber sido destruidas las imágenes y no haber imagen que celebrar.
<ul style="list-style-type: none">Existían diversas funciones para los cofrades o integrantes de las cofradías: sacerdote, mayordomo, procurador, fiscal, albacea, escribano, rompedores,	<ul style="list-style-type: none">Estas funciones siguieron existiendo dentro de la Mayordomía del Rosario pero con menor compromiso.
<ul style="list-style-type: none">Los cargos de los integrantes de las cofradías duraban un año con oportunidad de seguir varios años en el desempeño.	<ul style="list-style-type: none">Los cargos de las cofradías que perduraron se estipularon de tres años para su función.

La Mayordomía

A continuación se presenta un cuadro comparativo que muestra los cambios de la mayordomía zoque del Rosario antes y después de 1934.

Antes de 1934	Después de 1934
<ul style="list-style-type: none"> • La mayordomía se conformaba de la inclusión de los cargos de los santos, que en su momento fueron cofradías de la Parroquia de San Marcos, y de las de cofradías de los barrios. • En los libros de cofradías e inventarios no se mencionan cargos relacionados con la elaboración de alimentos, confección y cuidado del altar, música y danzas. 	<ul style="list-style-type: none"> • La Mayordomía contaba con poco más de cuarenta cargos relacionados con el culto a las imágenes religiosas y la organización de la fiesta. • En los inventarios aparecen cargos relacionados con la elaboración de los alimentos, confección y cuidado del altar, música y danzas.
<ul style="list-style-type: none"> • El gasto y responsabilidad de la celebración de las fiestas recaía en el Mayordomo y los priostes, que tenían a cargo el cuidado de las imágenes religiosas. Al igual que en las antiguas cofradías, siguieron existiendo las figuras de albaceas, fiscales, procuradores, rompedores y escribano. 	<ul style="list-style-type: none"> • El gasto y responsabilidad de las fiestas siguió recayendo en el mayordomo y priostes por ser estos quienes atendían las imágenes religiosas. Siguieron existiendo albaceas quienes se encargaban de la administración de la institución, mientras que los rompedores y procuradores conforme el paso del tiempo entraron en desuso y los cargos de fiscales y escribano dejaron de existir.
<ul style="list-style-type: none"> • Las celebraciones, fiestas de los santos y servicios religiosos de la Mayordomía se realizaban en la entonces parroquia de san Marcos en el centro de la ciudad. 	<ul style="list-style-type: none"> • Las celebraciones y fiestas de las imágenes religiosas pasaron a realizarse en las casas de priostes y mayordomos, ello debido al temor fundado en la persecución y destrucción de los santos.
<ul style="list-style-type: none"> • El organigrama, estructura y funcionalidad de la Mayordomía era muy similar al de las antiguas cofradías. Se realizaban cambios de cargueros, inventarios, servicios litúrgicos, y se rendían las cuentas y bienes de las 	<ul style="list-style-type: none"> • El organigrama, estructura y funcionalidad de la Mayordomía se siguió conservando como en décadas atrás. Se ha mantenido el cambio de cargueros, inventarios, servicios litúrgicos, y se rendían las cuentas y bienes de las

imágenes religiosas, el llamado <i>endregú</i> .	imágenes religiosas, el llamado <i>endregú</i> .
<ul style="list-style-type: none"> • El culto a las vírgenes de Copoya para fines del siglo XIX ya pertenecía al sistema de cargos de la Mayordomía zoque del Rosario. • Los mayordomos costeaban las fiestas de las Vírgenes de Copoya mientras que los priostes costeaban la de los demás santos. 	<ul style="list-style-type: none"> • El culto a las vírgenes de Copoya siguió perteneciendo a la Mayordomía zoque del Rosario, pero dentro del organigrama de cargos quedó por debajo de los cargos de las cofradías. • Los mayordomos siguieron costeando las fiestas de las Vírgenes de Copoya y los priostes costeando la de los demás santos.
<ul style="list-style-type: none"> • La Mayordomía contaba con varios cargos de santos, vírgenes y Cristo. También existieron otros cargos como el de San Roque y el señor del Calvario, pero estos cargos no se conservaron. 	<ul style="list-style-type: none"> • La mayordomía se reorganizó quedando sólo con diez cargos para 1936 (cuatro de las cofradías, cinco del culto a las vírgenes de Copoya, y un cargo menor el de la Virgen Doloritas), Posteriormente en los años 50's se agregó el cargo de santa Catarina y en el 2012 el de San Juan Bautista.
<ul style="list-style-type: none"> • La Mayordomía estaba ligada al Clero de Tuxtla y la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, rendía cuentas de sus actividades y pagaba por los servicios litúrgicos como sucedía con las antiguas cofradías. 	<ul style="list-style-type: none"> • La Mayordomía fue perdiendo relación con la Diócesis de San Cristóbal y posteriormente con la de Tuxtla, hasta dejar de prescindir de los servicios litúrgicos. En el 2004 la Mayordomía entró en conflicto con la Diócesis de Tuxtla por el control de las imágenes de las vírgenes de Copoya. Esto contribuyó a que la mala relación se intensificara.

La Cowiná

La información que a continuación se compara es resultado de lo extraído en las entrevistas. Teniendo en cuenta que hay poca información bibliográfica, además que la principal causa del desuso de las cowinás fue que muchas de las imágenes religiosas de estas organizaciones fueron destruidas y quemadas con la campaña desfanatizadora.

<ul style="list-style-type: none"> No se sabe cuántas cowinás habían en Tuxtla hasta antes de 1934. Pero a finales del siglo XIX se menciona que en Tuxtla hay más de cuarenta ermitas de la cruz, posiblemente se refieran a las cowinás. 	<ul style="list-style-type: none"> Cerca de veinte cowinás todavía siguieron existiendo.
<ul style="list-style-type: none"> La organización era de tipo parental o consanguíneo; es decir, se conformaban por miembros de la misma familia. 	<ul style="list-style-type: none"> Las cowinás que sobrevivieron tuvieron que buscar formas para organizarse, muchas de ellas accedieron a incluir a vecinos o gente de otros barrios como parte de sus miembros aunque estos no tuvieron parentesco con los dueños de las cowinás.
<ul style="list-style-type: none"> El padre de la cowiná o cowiná-jatá heredaba a su hijo o a algún familiar directo que fuese varón tanto al Cristo como a la cowiná para que esta se mantuviera. Solamente debía ser miembro de la familia tal heredero. 	<ul style="list-style-type: none"> El cowiná-jatá al no tener a quien heredarle tanto la cowiná como la imagen del Cristo, accedía a dejarla a algún miembro aunque no fuesen familia.
<ul style="list-style-type: none"> Quien heredaba la imagen del Cristo también heredaba el espacio del altar junto con las pertenencias y bienes de la imagen. Todo lo que le pertenece a la imagen era sagrado y debía conservarse. 	<ul style="list-style-type: none"> Se comienzan a hacer ventas y traspasos de los espacios dedicados a las cowinás y se realizan reparto de los bienes de la imagen: camarines, cofres, ropas, cruces, etc. Con ello muchas cowinás dieron fin.
<ul style="list-style-type: none"> Las fiestas de las cowinás mantenían una estrecha relación con el ciclo agrícola festivo. Ceremonias y rituales dedicadas a la petición de lluvias y la cosecha. La mayor parte de los zoques de Tuxtla se dedicaba a la agricultura. 	<ul style="list-style-type: none"> Las fiestas de las cowinás comienzan reducirse, entre estos factores está el temor por hacer públicas las fiestas y el cambio de vida cotidiana de sus miembros al dejar de ser agricultores y pasar a laborar en otras actividades.

CONCLUSIONES

Los zoques de Tuxtla en cierta forma han sido negados en cuanto a su verdadero reconocimiento étnico, erróneamente hablar de etnia se reduce a hablar de lo indio, y este tema, al igual que la diversidad étnica y cultural, desde un principio sólo fue una alternativa en la construcción de la nación desde lo folclórico y político, pues la modernidad en la capital chiapaneca no contempló e integró a los zoques en las propuestas sociales, respetando sus costumbres.

Investigar a las organizaciones tradicionales zoques en Tuxtla es plantear algo nuevo y con relevancia debido quizá a que existe desconocimiento de la población zoque que concurre en la Ciudad Capital, o quizá esto vaya más allá y tendríamos que definir aspectos de la identidad cultural, y más complicado es aún poder comprender cómo estas organizaciones cambiaron en determinados momentos a partir de sucesos como la quema de santos.

Indudablemente no se puede tener claro cuál fue el proceso de transformación de las instituciones zoques antes y después de 1934, si no entendemos la propuesta de Chance y Taylor cuando ellos analizan y cuestionan cómo “el popular modelo antiquísimo sistema de cargos mesoamericano, nacido en el siglo XVI y cuya estructura y función perviven actualmente, fue resultado de la fundición de los cargos civiles y los de la cofradía en una escala unificada de cargos. La formación de sistema de cargos cívico-religiosos fue provocado, al parecer, por el cambio del patronazgo colectivo al individual en las fiestas religiosas” (1987: 16). Fiestas introducidas por los curas parroquiales para fomentar la comercialización de la agricultura y el patronazgo individual de dichas fiestas.

Gilberto Giménez señala que la relación entre identidad y cultura está concatenada. La identidad debe concebirse como una inflorescencia de las formas interiorizadas de la cultura, ya que ésta resulta de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales. Para generar identidad se requiere de parte de los actores sociales la voluntad de distinguirse socialmente a través de una reelaboración subjetiva y selectiva de alguno de sus elementos (2009:135). Retomo lo mencionado por el autor para señalar que esta identidad entre los zoques de Tuxtla es mejor expresada dentro de las organizaciones tradicionales.

A través de la historia oral o también tradicional, se ha transmitido una serie de elementos de la historia de la familia, de las instituciones, de los grupos, de las mentalidades, de los oficios, de los espacios. Las formas de organización de un grupo no pasan tan desapercibido como pareciera, tienen trascendencia relevante, o mueren o se transforman y logran sobrevivir. Manteniéndose presente en el diario vivir de las personas, *“heredé la Cowiná y desde entonces involucré a mi familia y organicé todo de la mejor forma para sacar el cargo adelante. Llevo treinta años con la Cowiná y no quiero que esta se acabe.”*¹²¹

Considero que este trabajo de investigación me arroja los siguientes puntos de conclusión para delimitar este tema.

1.- La forma de organización tradicional de los zoques se basa en la reafirmación cultural en sus instituciones religiosas: La Cowiná y La Mayordomía zoque con su variante de Priostería. Es en estas organizaciones donde los zoques continúan teniendo diversos nexos de relación entre los suyos. Hay una valorización de la tradición compartida, pues ésta engloba todas las representaciones e imágenes, conocimientos, actitudes de una determinada sociedad que realiza consecutivamente entre el pasado y el presente.

2.- Ahora sabemos que el siglo XX es decisivo para estos zoques, como lo fue la época colonial, pues las políticas gubernamentales y culturales del mismo grupo,

¹²¹ Entrevista a don Ricardo Ramírez Alegría, el día 5 de septiembre del 2012

provocaron que la organización religiosa de ellos fuera transformándose. En este caso, la campaña anticlerical trajo consigo la ruptura de la forma de congregarse, tuvieron que ingeniárselas y replantearse hacia dónde seguir y cómo prevalecer étnicamente. Por lo que surge una Mayordomía a partir de lo que había quedado de la anterior, con las imágenes de los santos que habían sobrevivido a la quema y con las pertenencias de las que no. Entonces empezaron a configurarse los espacios para el culto sin tratar de perder el sentido de estos. La comunidad zoque pasó a la clandestinidad, aunado a ello el crecimiento demográfico y el aceleramiento de la modernidad permitió que los zoques se dispersaran dentro de la ciudad, y las formas de organización religiosa se abrieron a otras personas vecindadas a la capital chiapaneca.

3.- Los espacios de culto cambiaron; antes de 1934, los zoques efectuaban las diversas celebraciones rituales, ceremonias y fiestas dentro y fuera de las Iglesias o en este caso la parroquia de San Marcos, estas actividades pasaron a realizarse en las casas particulares debido las consecuencias dejadas por la campaña anticlerical.

Ante el cierre de los templos, capillas y la parroquia, la gente escondió sus imágenes religiosas en diversos lugares, una vez que el culto religioso se reabrió al público, los zoques ya no regresaron a celebrar fiestas ni rituales dentro de los templos. Más bien siguieron haciéndolo de manera clandestina o en las casas de los cargueros, para así no despertar interés de sus celebraciones, tal como lo hicieron entre 1934 y 1936, cuando a escondidas y de noche trasladaban sus imágenes de una casa a otra, entrando por corrales o traspatios para no ser vistos.

Los espacios de culto se acondicionaron a los espacios de las casas; es decir, se rehabilitaron tanto las áreas de culto, como las de cocina, para atender a los invitados y para sentarse los mayordomos.

4.- El hecho histórico de la quema de santos permaneció en la memoria colectiva. ¿Cómo está presente este recuerdo? El recuerdo persiste a través de la propia imagen, lo que implica conservarla y atenderla. La imagen es la representación de los antepasados y a través de ella estos continúan viviendo.

En la memoria colectiva se mantiene la anécdota, la experiencia, la narración que de cierta manera favorece al actor o informante, porque de esa forma no se destruye a la identidad, al contrario se inserta en el tiempo como un referente cultural.

La memoria predomina de forma tangible en las prácticas rituales. Actualmente cuando las imágenes de las Vírgenes de Copoya, o cualquier otra imagen de algún santo perteneciente a la Mayordomía zoque se pasa de una casa a otra, la imagen al llegar a casa de sus nuevos priostes o quienes le han solicitado visite su casa deben entrar por una puerta contigua a la de la casa a visitar; nunca deben entrar por el acceso principal, a menos que no haya otra entrada, esto es debido a que cuando se realizó la quema de santos, la gente protegió a sus imágenes escondiéndolas de una casa a otra, esto lo hacían en las noches, cuando menor era la sospecha a despertar para los denunciantes. Entrando en los accesos contiguos, traspatios, corrales, corredores, pasillos, etcétera, nadie sospecharía, desde entonces quedó esta costumbre que al efectuarse rememora el suceso anticlerical.

La memoria de la población chiapaneca, en sus pueblos y ciudades, está surcada de referencias a la época de los “quemasantos”, y a los castigos que recibieron quienes participaron en aquellos actos, castigos nada desdeñables si se les aplica una mirada histórica. Pero dos aspectos sobresalen en esta memoria: el primero es la forma en que escondieron los santos, el segundo es quiénes participaron en la incineración de las imágenes, y por qué lo hicieron.

5.- Actualmente solo existen dos formas de organización tradicional zoque que se mantiene vigentes: la Cowiná zoque y la Mayordomía. La primera porque tiene elementos compartidos con las antiguas cofradías implementadas por los dominicos, pues la funcionalidad era la misma pero la estructura cambiaba, esta era patrilineal y permitía mantener lazos de consanguinidad. Y la segunda porque aunque ha sido muy mencionada por quienes estudian a los zoques, poco se ha descrito el proceso histórico de esta organización

Posiblemente ya existía la Cowiná desde época prehispánica, y estas organizaciones parentales los zoques las pudieron conservar debido a que la Diócesis de San Cristóbal durante varios siglos no pudo controlar a la población indígena del todo. Es decir; como las Cowinás eran privadas, estaban dentro de las casas o manzanas donde alrededor habitaban miembros de la misma familia que a la vez mantenían a dicha Cowiná a través de las relaciones espacio-familia, el párroco de Tuxtla no tuvo el control de tales organizaciones zoques, estas funcionaban pasando desapercibidas.

6.- La Revolución Mexicana también fue una revolución cultural que buscaba erradicar, con la tradición de los indígenas, esas tradiciones fomentadas dentro de los llamados sistemas de cargos. La campaña anticlerical fue una forma de conservadurismo y autoritarismo de ideologías políticas nacionalistas, claramente reflejadas en los ideales Vasconcelistas, donde los proyectos de educación y cultura tenían el afán utópico de crear a la nueva sociedad, fruto de la ciencia y la razón, donde la religión y el individualismo no tenían cabida.

Sin embargo, a través de las instituciones tradicionales para el caso de los zoques de Tuxtla, se fomentó la organización colectiva. Con ello a través del mantenimiento de la religiosidad popular, se formó la resistencia cultural.

7.- La protección de los santos no fue sólo un acto de salvaguardar el objeto sagrado o de culto, más bien fue una manera de defender la identidad étnica, una forma de resistencia cultural. Si en la imagen se encuentra parte del pasado de la etnia, destruir la imagen sería atacar contra la ideología y contra la historia de la comunidad.

En este sentido, considero que una propuesta para trabajarse de manera multidisciplinaria es el estudio de “la imagen” como documento, este tema permite observar, analizar comprender como se conforman relaciones histórico-sociales entre los seres humanos con las imágenes, y estas no son tratadas como meros signos religiosos, más bien desde la semiótica se vuelven un sistema de codificación de signos donde se condensan una serie de ideas construidas a lo largo del tiempo

con el sentido hermenéutico que la cultura local le otorga. La imagen, para María Donadeo (1989:8-9), no es el resultado de una intuición o la representación artística, sino el fruto de toda una tradición y transmisión de la historia, desde la formación del cristianismo pasando por sucesos históricos donde la imagen religiosa tenía un peso importante como la invasión y conquista de los musulmanes a la península ibérica.

“La creación de imágenes en el cristianismo surgió como un fenómeno de adaptación y asimilación de formas ajenas en un momento en que fue necesario no solo defender a la nueva religión, sino convencer, convertir y triunfar, ello garantizaba la multiplicación de nuevos creyentes” (Carmona, 2012: 34). La cita anterior deja bastante en claro cómo la imagen es una forma de la propia construcción ideológica del hombre: por ello la campaña anticlerical buscó no sólo quemar a las imágenes de los santos como una forma de destruir esos signos religiosos, sino erradicar la tradición conformada por ideas consideradas “retrogradadas” por los postrevolucionarios. El culto a las imágenes fue considerado como una actitud de ignorancia y fanatismo desde la perspectiva del progreso material, industrial e intelectual del Estado mexicano.

La imaginería merece un detenido estudio y atención del por qué han sido objeto de disputa y control político e ideológico. Y mejor aún, merece determinada atención observar e investigar los procesos históricos de transformación de nuestra sociedad, organizada en diversas formas, como lo es el aspecto religioso.

Para finalizar, considero que habría que analizar y reflexionar sobre el papel de las formas de organización religiosa zoque, y hace falta comprender la verdadera importancia que tenía para los cofrades -en este caso la población indígena- estas organizaciones. Pues al final fueron ellos los que idearon nuevas formas y estrategias de congregación que sustituyera a las cofradías, así como el manejo de sus recursos, la funcionalidad de sus integrantes, el sentido de sus prácticas rituales y la relación socio-económica con el clero y sus fracturas posteriores. Con esto me refiero a dos situaciones, la separación que tuvieron los zoques con la Parroquia San Marcos después de la quema de santos en donde buscaron nuevos espacios de

culto. Y el reciente problema por la disputa de las imágenes de las vírgenes de Copoya en el 2004.

Lo que parecía ser el fin de esta institución –Mayordomía-, al no tener sus imágenes principales de culto para celebrarlas como venían haciendo desde fines del siglo XVIII, fue más bien la oportunidad para cortar cualquier relación con la Diócesis, y reconfigurar de nuevo su organización y sus relaciones internas y externas. Pero de este tema habrá que realizar una investigación con mayor detenimiento.

ABREVIATURAS

AGI	Archivo General de Indias (Sevilla, España)
AHE	Archivo Histórico del Estado (Chiapas)
	Centro Universitario de Información Documental UNICACH
AHD	Archivo Histórico Diocesano (San Cristóbal de las Casas, Chiapas)

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Vázquez, Juan Ramón (2010) *Te Hatajamaetzé, la danza del Carnaval, Patrimonio histórico-cultural de los zoques de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*. Tesis de Licenciado en Antropología Histórica, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana.

Aramoni Calderón, Dolores (1992) *Los Refugios de lo Sagrado, religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CONACULTA.

_ (1995) “Indios y cofradías, los zoques de Tuxtla”, en *Anuario IEI*, Núm. IV, UNACH

_ (1998) “La Cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis”, en Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (coord.), *Cultura y etnicidad zoque*. Tuxtla Gutiérrez, UNICACH-UNACH.

Beristain Sánchez Juan Alejandro (2008), *Cofradías y Capellanías en Ixtacomitán, Chiapas 1780-1781*. Tesis de Licenciado en Historia, Tuxtla Gutiérrez, UNICACH.

Beyer, Peter (2006), “Definir la religión desde una perspectiva internacional: identidad y diferencia en las concepciones oficiales”, en *Revista Alteridades*, núm. 16, México, UAM-Iztapalapa.

Blancarte, Roberto (1992), *Historia de la Iglesia Católica en México*, México, FCE.

Braudel, Fernand (1974), “La larga duración” en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial.

Burke, Peter (1996) “Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro”, en *Formas de hacer Historia*, Madrid España, Alianza Universidad.

_ (2006), *Formas de Historia Cultural*, Madrid, Alianza Editorial.

Casahonda Castillo, José (1963), *cincuenta años de Revolución en Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas.

Castañón Gamboa, Fernando (1992), *Tuxtlan, documentos datos inéditos para la historia particular de Tuxtla Gutiérrez*. UNACH-ICACH.

Carmona Muela, Juan (2012), *Iconografía Cristiana, guía básica para estudiantes*, Madrid España, AKAL-Istmo.

Castón Boyer, Pedro (2000), “¿Qué es la religiosidad Popular?” en José Hurtado Sánchez (Ed.), *Religiosidad Popular Sevillana*, España, Universidad de Sevilla.

Chance, John K. y William B. Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religiosa mesoamericana”, en *Antropología*, Nueva época, Núm. 14, mayo-junio de 1987, boletín Informativo del INAH, suplemento.

Del Carpio Penagos, Carlos Uriel, (1992), “Cambios políticos en Ocotepéc”, en *Anuario*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del estado de Chiapas.

De la Fuente Monge, Gregorio L. (1997), *Clericalismo y Anticlericalismo en México, 1810-1938*, en *Revista Ayer*, Núm. 27, Madrid, España.

Díaz Sampedro, Braulio (2011), “La investigación histórica y jurídica de las cofradías y hermandades de pasión en Andalucía”, en *Revista Foro* de la Universidad Complutense de Madrid, Núm. 14, Nueva época.

Donadeo, Sor María (1989) *El Icono, imagen de lo invisible*, Madrid, España, NARCEA.

Fábregas Puig, Andrés A. (1982) Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez, en *Cuadernos culturales del Gobierno del Estado de Chiapas*, No. 5, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Coordinación Editorial SEPECH.

García de León, Antonio (1989), *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Editorial Era, 2 tomos.

Geary, Patrick (1991) “Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales”, en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, México, Arjun Appadurai (ed.), CONACULTA/Grijalbo.

Giménez Gilberto (2009), *Identidades Sociales*, México, CONACULTA-Instituto Mexiquense de Cultura.

González Esponda, Juan (2002), *Negros, pardos y mulatos: otra historia que contar*, Tuxtla, Gutiérrez, Chiapas, Biblioteca Popular de Chiapas, CONECULTA.

Gutiérrez de la Cruz, Sergio Nicolas (2006), *La actividad jurisdiccional en Chiapas, 1776-1881*, Consejo de la Judicatura del Poder Judicial del Estado de Chiapas, México, UNICACH.

Lenkersdorf, Gudrun (2001), *Génesis histórica de Chiapas 1522-1532, el conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*. México, UNAM.

Lisbona Guillén, Miguel (2000), *En tierra zoque, ensayos para leer una cultura*, Libros de CONECULTA- Gobierno del estado de Chiapas.

_ (2004), *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas*, México, UNAM.

_ (2006), El estudio del anticlericalismo: entre un análisis político y la interpretación cultural. Un acercamiento para pensar el caso mexicano, en *Anuario 2005*, Chiapas, CESMECA-UNICACH.

_ (2008), *Persecución Religiosa en Chiapas (1910-1940)*, México, UNAM, IIA, PROIMMSE.

López Austin, Alfredo (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

_ (2001) *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE.

López Espinoza, Omar (2006) “Mequé Güicúy (comida de fiesta) y Mequé Ujcuay (bebida de fiesta), tiempo, espacio y orden en la gastronomía zoque ritual zoque”, en Dolores Aramoni, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona (coords.), *Presencia zoque una aproximación multidisciplinaria*, UNICACH, COCYTECH, UNACH, UNAM, Serie Historia.

MacLeod, Murdo J (1983) “Papel social y económico de las cofradías indígenas de la Colonia en Chiapas”, en *Mesoamérica*, núm. 5, Plumsock Mesoamerican Studies-Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, South Woodstock, Vt.

_ (2002) “Papel y cambios en las formas de control económico y político: los acontecimientos de Tuxtla, 1693”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (coords.) *Chiapas: los rumbos de otra historia*, UNAM.

Mendoza García, Édgar (2011), De cofradía a mayordomía: los pueblos chocholtecos entre colonia y república, en Eduardo Carrera, Clemente Cruz, José Antonio Cruz, Juan Manuel Pérez (Coords.), *Las voces de la fe, las cofradías en México* (siglos XVII-XIX), México, UAM- CIESAS.

Meyer, Jean (1981), “La segunda (Cristeada) en Michoacán”, en *Miranda*, México, UNAM.

_ (2010), *La Cristiada. La guerra de los cristeros*, México, Editores Siglo XXI Editores.

_ (2010), *La Cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, Siglo XXI Editores.

_ (2010), *La Cristiada. Los cristeros*, México, Siglo XXI Editores.

Moreno Chávez, José Alberto (2011) “Quemando santos para iluminar conciencias, desfanatización y resistencia al proyecto cultural Garridista, 1924-1935”, en *Revista de Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, Núm. 42, México, UNAM.

Navarrete, Carlos (1982), *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, México, UNAM.

Palomo Infante, María Dolores (2009) *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*. México, La Casa Chata-CIESAS.

_ (2010) *Dijeron ser todos naturales y principales y haber todos tenido oficios de república. Características sociales y políticas de la nobleza en Chiapas. Siglos XVI y XVII*, en *Anuario*, México, CESMECA.

_ (2011) Las cofradías y sus bienes: un análisis de la experiencia chiapaneca, en Eduardo Carrera, Clemente Cruz, José Antonio Cruz, Juan Manuel Pérez (Coords.) *Las voces de la fe, las cofradías en México (siglos XVII-XIX)*. México, UAM- CIESAS.

Panofsky, Erwin (1994) *Estudios sobre Iconología*, Madrid, España, Alianza Editorial.

Pérez Rayón, Nora (2004) El anticlericalismo en México, una visión desde la sociología histórica, en *Revista Sociológica*, año 19, Núm. 55, UAM.

Prins, Gwyn (1996), Historia Oral, en Peter Burke (Ed.), *Formas de hacer Historia*, Madrid España, Alianza Universidad

Reyes Heróles, Jesús (1994), *El liberalismo mexicano*. México, FCE..

Ríos Figueroa, Julio (2002), *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas, dos estudios históricos*. México, PROIMSE-UNAM.

Ritzer, George (2002), "Capítulo 6, Interaccionismo Simbólico", en *Teoría Sociológica Moderna*. Madrid, Ed. McGrawhill.

Rivera Farfán, Carolina y Thomas A. Lee Whiting (1991) "El Carnaval de San Fernando, Chiapas: Los motivos zoques de continuidad Milenaria", en *Anuario Instituto Chiapaneco de Cultura Departamento de Patrimonio Cultural e Investigación 1990*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.

Rivera Farfán, Carolina (1993) *La religiosidad de los zoques de Chiapas. El sistema de cargos y la organización ceremonial en San Fernando*, Tesis de Licenciatura. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, UNACH.

Rodríguez de León, Félix (2007) *Los zoques de Tuxtla, como hay muchos dichos, muchas palabras, muchas memorias*. México, CONACULTA.

Sitton, Tahd, George L. Mehaffy, O. L. Davis Jr. (1995) *Historia Oral, una guía para profesores y otras personas*. México, FCE.

Smith, Waldemar R. (1977) *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México, FCE.

Villa Rojas, Alfonso (1975), Configuración cultural de la región zoque de Chiapas, en *Los zoques de Chiapas*. México, INI-CONACULTA.

Viqueira, Juan Pedro (2002) *Encrucijadas Chiapanecas, economía, religión e identidades*. México, COLMEX.

Vogt, Evon Z. (1973) *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*. México, (trad. Carmen Viqueira) SEP/setentas.

Ximénez, Francisco (1977) *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Biblioteca Goathemala, vol. XVIII, libros I y II,

CONSULTA HEMEROGRÁFICA.-

La Vanguardia, Tuxtla Gutiérrez, 1934-1935

Liberación, Tuxtla Gutiérrez, 1934.

DOCUMENTOS DE ARCHIVOS HISTÓRICOS.-

AGI

Audiencia de Guatemala, 215. Cartas y expedientes del presidente y oidores. 1653-1699.
“Ordenanzas que se han de observar y guardar en toda la provincia de Chiapa (1691) “.

AHD

AHD, Libro 5 de la caja 356, cofradía Tuxtla.

AHD, Libro 1 de la caja 387, cofradía Tuxtla

Carta de Eliseo Fernández capellán de la parroquia de Santo Domingo en Chiapa de Corzo al visitador de la Diócesis de San Cristóbal German Villalvazo, Octubre 19 de 1877.

AHE

Provincia. Revista de Chiapas, número14, Tuxtla Gutiérrez, enero-febrero de 1950.

A MANERA DE APÉNDICE

Retomaré y analizaré el rezo tradicional llamado “*Windacoy*”¹²², que hacen los zoques de Tuxtla cuando realizan el nombramiento a un nuevo sacerdote o mayordomo. A este acto se le conoce como “floreada”, pues se le entrega al nuevo carguero una especie de cetro o bastón de mando elaborado con hojas y flores llamado “*joyosuctoc*”¹²³.

Al momento de la ceremonia el receptor del cargo se arrodilla frente al altar, al centro de un cuadro formado por cuatro sacerdotes, uno en cada esquina. En ambos lados, fuera del cuadro, se colocan dos sacerdotas. Entonces, el Albacea principal de la mayordomía comienza a pronunciar “la poesía” o “windacoy”:

¡Ay, María Santísima, Paciencia!
tu soc ta cuy, octa cuy
principales sacerdotes y Mayordomos
osinaguat, tia toc,
tu mo cuy licencia, wina Dios.

Yopo Santo Jama Jueves de Corpus
María Santísima de Rosario
Santísimo Sacramento
con mis sacerdotes
Señor San Pascual Bailón Camposanto dichoso
Señor San Marcos Patrón Evangelista
Cabildo Santo, Moso Santo y Santísima Cofradía
Virgen Santísima de Copoyita Rosario
Virgen Santísima de Candelaria
Virgen Santísima de Olachea María y Señora
santísima Bendición a tu hijo (nombre de quien recibe el cargo)

¹²² La palabra se define al español como “rezo principal o sagrado”.

¹²³ Joyosuctoc significa en zoque flor amarrada.

santísima Bendición.
Dios Padre, Dios hijo, Dios Espíritu Santo
Santísimo Sacramento del altar
Señor San Pascual Bailón Camposanto
Señor del Calvario
Señor San Roquito
Señor Santo Entierro
Padre Manuel del Niño Salvador
Señor Santo Domingo de Guzmán
Santísima Bendición

Hay Cuatro Altares
Señor (nombre de quien recibe el cargo)
porque no es juguete ni mentira
son doce meses que tengo que juntar
esos cinco, esos dieces
voy a hacer tu fiesta y el Costumbre
[...]
como yo voy a juntar esos cinco, esos dieces
como son muchos dichos, muchas palabras, muchas memorias
hay un cura que hace misa
hay un Padre Nuestro
hay un Ave María
hay un maestro que hace candelas
hay un maestro sastre lavandero
hay un maestro tamborero
hay un maestro que toca carrizo
hay su candela, hay su estoraque.
[...]
Señor (nombre de quien recibe el cargo)
aquí le estamos entregando su flor, su nombramiento, su joyosocó.

Terminada la bendición, los priostes que rodean al floreado se acercan a él y tomándolo de los codos, lo cargan para que se levante de la posición hincada. Esta práctica consiste en una “elevación” de la persona de su rango de hombre común a carguero. Una vez floreado, el nuevo carguero adquiere una serie de compromisos ante la agrupación religiosa que le otorgó el cargo, a la vez que está capacitado para recibir invitaciones y participar en celebraciones de otro grupo (Rodríguez de León, 2007:51).

Este rezo tradicional lo anexo al presente texto, con la finalidad de observar que en el segundo párrafo se mencionan el nombre de las cofradías existentes en Tuxtla en determinado momento (en el siglo XVIII y XX ya aparecen estas cofradías) tanto las de la entonces Iglesia Parroquial como para los templos y capillas de los calpules. Aparecen los nombres de los cargos asignados para el culto a las vírgenes de Copoya, así como el de algunas Cowinás de barrio como la del Señor del Cerrito también conocido como “Manuel Niño Salvador”.

Se menciona a San Pascual Bailón Campo Santo Dichoso, que bien podría reafirmar esta idea que esta era la cofradía que recibió el nombre de “Benditas Ánimas del Purgatorio”. Así mismo, se hace mención del “Cabildo Santo y la Santísima Cofradía”, quedando esta relación bastante clara, es decir, los cofrades principalmente mantenían relación como regidores del cabildo indígena.

En el tercer párrafo se menciona que “hay cuatro altares”, según los albaceas de la mayordomía, esos cuatro altares son los cuatro cargos que forman lo que llaman “cofradía” (Santísimo Sacramento, san Marcos, virgen del Rosario y san Pascual Bailón).

En el último párrafo, se menciona el compromiso que implica tener un cargo, por eso quien realiza el rezo le recita la lista de las personas que debe visitar para realizar la celebración: padre que da misa, maestro hacecandelas, maestro sastre lavandero, maestro que toca tambor, maestro que toca carrizo, etc.). Así como “esos cinco y esos dieces” que debe juntar: las monedas o el dinero que va a gastar en su compromiso.