

María Dolores Palomo Infante\*

## ➤ **Sobre fiestas y cofradías o la vía de influencia de España en la religiosidad indígena de Chiapas**

La historia de los indígenas de Chiapas no es una historia de perseverancia en las costumbres precolombinas o culturalmente aisladas frente a las presiones. Chiapas es y era una etapa histórica de grandes fluctuaciones y los indígenas experimentaron allí algunos éxitos en su lucha por la supervivencia, así como muchos fracasos. Es una historia de violencia y, sobre todo, de cambio, como es la historia de todos los pueblos (Murdo J. MacLeod 1983: 86).

### **1. Introducción**

En este artículo vamos a hablar de las fiestas de los pueblos del área tzotzil y tzeltal de Chiapas celebradas en el contexto de las cofradías coloniales, de la caracterización de la religiosidad entre estos grupos y de la influencia que España tuvo en este proceso, ya que estas cofradías fueron implantadas por los religiosos dominicos y tanto su organización y funcionamiento, como el calendario festivo que impusieron siguieron el modelo español<sup>1</sup>.

La mayor parte de este trabajo está dedicado al análisis de la fiesta en los pueblos de Chiapas, de sus rituales, sus elementos y sus participantes, principalmente la cofradía y

---

\* Profesora-investigadora del Ciesas Sureste, en Chiapas. Su área de investigación es la historia. Proyecto de investigación actual: "Instituciones, dinámica sociocultural y colonialismo: Una visión histórica de las cofradías y sistemas de cargos entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas". Correo electrónico: <dpalomo@ciesassureste.edu.mx>.

<sup>1</sup> La información que hemos utilizado para hacer este trabajo, fundamentalmente documentación de archivo y fuentes narrativas es la perteneciente a los pueblos o municipios que en la actualidad están habitados por indígenas de lengua tzotzil y tzeltal, localizados en los Altos y zona norte de Chiapas y de manera concreta los libros de cofradías de Ocosingo, Yajalón, Chilón, Bachajón y Zapaluta, actual Trinitaria, que se encuentran en el Archivo Histórico Diocesano (en adelante AHD) de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Asimismo hemos utilizado varios expedientes del Archivo General de Centroamérica (en adelante AGCA), Ciudad de Guatemala, Guatemala C.A. y del Archivo General de Indias (en adelante AGI), Sevilla, España. Para analizar la influencia de España utilizamos principalmente fuentes bibliográficas de trabajos realizados por historiadores y antropólogos en Andalucía –referidas fundamentalmente a las cofradías y hermandades de Semana Santa y romería del Rocío– y Castilla la Nueva –referidas a fiestas patronales–. La documentación de archivo o primaria utilizada está relacionada al final del artículo. En cuanto a las fuentes narrativas hemos utilizado principalmente a Antonio de Remesal 1932 y Francisco Ximénez 1930, ambos cronistas de Chiapas.

los cofrades; a través de dicho análisis se podrán establecer algunos puntos de correspondencia con lo que otros autores han informado acerca de las festividades y la religiosidad popular en España y deducir la influencia de la religión católica sobre las prácticas rituales y festivas en Chiapas.

Este trabajo no es exactamente un estudio comparativo. Metodológicamente ello implicaría establecer, analizar y explicar las diferencias y semejanzas entre dos objetos de estudio. Más bien lo que proponemos es hacer un seguimiento de la proyección de las formas de la experiencia religiosa en España hacia América, hacia Chiapas concretamente, y señalar la adaptación que sufrió entre la población indígena tzotzil y tzeltal en la época colonial. Este trabajo podría inscribirse dentro de la línea teórica que analiza la cultura indiana como resultado de un proceso de adaptación<sup>2</sup>.

Mucho se ha escrito y discutido ya sobre la religiosidad popular<sup>3</sup> y sobre el sincretismo religioso, especialmente en América. Por lo tanto no vamos a profundizar en las teorías sobre ambos fenómenos, que por demás están ampliamente demostrados. Lo singular de este trabajo es su especificidad. ¿Cuántas veces, dentro y fuera de la iglesia de San Juan Chamula, Chiapas, hemos oído decir y comentado sobre el escalofriante espectáculo ritual que se lleva a cabo en el interior del recinto? ¿Y cuántas veces no nos hemos podido explicar el significado de múltiples festividades en los pueblos indígenas de Chiapas, en los que se entremezclan, en un todo orgánico y perfectamente estructurado, rituales que “parecen” prehispánicos con otros que nos resultan tremendamente familiares a los que procedemos de la tradición católica europea y española de manera particular? No pretendemos demostrar que existe y existió religiosidad entre los grupos indígenas de Chiapas; eso sería, por obvio, absurdo. Queremos más bien mostrar las formas de esa religiosidad y cómo llegó a conformarse entre estos grupos en el marco de las cofradías fundadas entre ellos. Porque, sin lugar a dudas, la experiencia religiosa que España proyectó hacia América con la evangelización “cristalizó” –por utilizar el término acuñado por Foster (1962)– en distintos lugares de manera totalmente diferente dependiendo de los grupos sociales, de las características de la región y de procesos históricos específicos.

Queremos remarcar la influencia que España, a través de la colonización y la evangelización, ejerció sobre los fenómenos religiosos indígenas en Chiapas porque algunos antropólogos que han trabajado sobre el tema, y muchos “defensores de la cultura indígena” en general, han querido ver en estas expresiones la viva imagen de los rituales prehispánicos, borrando de un plumazo la influencia que el catolicismo europeo y español, en todas sus vertientes, tuvieron sobre estas prácticas, en un intento, creemos, de reivindicar y justificar los tan mal entendidos derechos culturales de los pueblos indígenas. Mal entendidos, porque la cultura de los grupos sociales no se genera de forma espontánea, sino que es producto de un proceso histórico que incorpora elementos constantemente. ¿Acaso tal reivindicación ha de llevar necesariamente a los pueblos actuales de Chiapas a comportarse y “querer ser” exclusivamente mayas? Y aunque esto es algo que

---

<sup>2</sup> Véase por ejemplo el trabajo de Jiménez Núñez (1981). Para un contexto más amplio sobre los procesos culturales consúltese el trabajo de Foster (1962); también del mismo autor, “Cofradía y compadrazgo” (1961), para el tema de la cofradía.

<sup>3</sup> Véase entre otros Álvarez Santaló (1989) y Campos y Fernández de Sevilla (1997).

también se ha tratado repetidamente, y pareciera una discusión ya superada, todavía se sigue defendiendo esa postura.

Las celebraciones festivas y rituales de la mayor parte de los pueblos tzotziles y tzeltales de Chiapas están cargadas en la actualidad de muchos elementos de la religión católica introducidos en el contexto de la cofradía colonial y reinterpretados y adaptados por la población indígena. Pero además, la misma población aprovechó el marco ritual que le daba esta institución para recrear muchas prácticas prehispánicas, lo que nos muestra el sincretismo y dinamismo de la religiosidad surgida durante la colonia. Pretendemos, por lo tanto, aportar datos históricos para comprender cómo estos fenómenos se conformaron a lo largo de los años entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas, para poder comprender el fenómeno religioso entre estos grupos en la actualidad.

Este trabajo debe hacerse a través del análisis de los aspectos externos y rituales, tratando de inmiscuirnos lo menos posible en procesos ideológicos más profundos, dada la imposibilidad que tenemos –alejados cultural y temporalmente del objeto de estudio– de comprender los verdaderos sentimientos de la población indígena de la colonia. No podemos evaluar el grado de sinceridad que tenían dichas manifestaciones, ni qué tanto habían calado la mentalidad del indio las prédicas de los misioneros. El mundo de la cosmovisión de los indígenas sigue siendo un campo vedado para nosotros<sup>4</sup>. Por ello nos centraremos en los rituales públicos y festivos que son el elemento más visible, aunque no el único, de la religiosidad indígena.

¿Por qué nos interesa analizar el aspecto específico de la fiesta destacándolo del resto de los elementos de la cofradía colonial? Porque las cofradías del área que nosotros trabajamos distan mucho de ser como esas opulentas asociaciones de otras zonas que ya han trabajado otros investigadores. Si a Chiapas nos referimos, la mayoría de las cofradías indígenas zoques, por ejemplo, tenían una gran riqueza, como nos ha demostrado Aramoni<sup>5</sup>; contaban entre sus bienes con tierras, haciendas de ganado y otro tipo de propiedades, cuya explotación reportaba importantes beneficios para la asociación, por lo que no es difícil imaginar la razón de su importancia para los indígenas zoques. Sin embargo, las cofradías que hemos analizado no tenían en su mayoría una situación económica muy feliz ya que sobrevivían con un pequeño “principal”, que así se llamaba a sus fondos, y a veces incluso sin él. Los posibles beneficios económicos, suponemos, no eran la razón del éxito y desarrollo que tuvieron, a pesar de la importancia que éstos pudieron tener, como veremos más adelante.

No queremos decir que el momento de la fiesta y los rituales fueran el motivo principal de la existencia de la cofradía. Sin embargo, y aunque a primera vista pudiera parecer que las manifestaciones rituales de esta institución fueran las de menor importancia, pues sólo reflejarían el aspecto lúdico y festivo de la misma, y no sus funciones y objetivos profundos, un análisis detallado de las ceremonias, fiestas y otras funciones que se llevaban a cabo en determinados momentos de la vida de la cofradía pone de manifiesto

---

<sup>4</sup> Este hecho se ve agravado por los instrumentos metodológicos que tiene que utilizar el historiador, las fuentes documentales, y sobre todo por la documentación surgida durante la colonia en América, en la que “el indio no habla”, lo que imposibilita aún más un acercamiento a su cosmovisión. Véase Sanchiz Ochoa (1997).

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Aramoni (1994 y 1995).

la enorme importancia que tenían para el grupo. No en vano, la mayor parte de las cofradías fundadas entre los indígenas fueron de tipo devocional y cultural, destinadas a promover las celebraciones religiosas, muy por encima de las de carácter asistencial, que se fundaron principalmente entre los españoles.

Según Isidoro Moreno (1981) “la comunidad se expresa y reafirma en su fiesta anual, renovando en sus miembros el sentimiento de pertenencia a ella. Para España, Joaquín Rodríguez, en su trabajo sobre las cofradías y hermandades sevillanas (1997), habla de la “ciudad recreada”, del proceso simbólico emotivo que vive la ciudad en el momento de las procesiones y actos rituales de la Semana Santa, en el que los hermanos cofrades y el pueblo en general reelaboran, redefinen, recrean simbólicamente todo un mundo de relaciones personales y sociales. La fiesta se revela como la llave de los principios sociales que informan el universo simbólico, expresando el ideario colectivo (1997: 249). Como expone Monica Wilson los rituales “ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo”, de donde se traduce la concepción particular que la sociedad tiene de sí misma “y de sus relaciones con la naturaleza y con los seres humanos pertenecientes al grupo o ajenos a él” (citado por Rodríguez Mateos 1997: 249). Con la fiesta se fortalece así una conciencia colectiva que materializa la identidad social al amparo de sus símbolos. En palabras de Gil Calvo, “la fiesta es la voz de la comunidad, que se congrega festivamente para hablarse a sí misma por boca de su transfiguración festiva” (citado por Rodríguez Mateos 1997: 249).

El hecho de que encontremos en los rituales indígenas pasados y actuales rasgos de la antigua religión prehispánica, puede explicarse por varias razones: una de ellas estaría relacionada con los constantes mecanismos de resistencia de la población autóctona ante la presión colonial ejercida por las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas. El indígena reivindicaba su situación de inferioridad constantemente y uno de los mecanismos utilizados fue la recreación de antiguas prácticas religiosas, que a los ojos de los eclesiásticos fueron vistas como idolátricas y perseguidas constantemente, por lo que los indígenas tuvieron que esconderlas y conservarlas en la clandestinidad. A ello hay que añadir que el indígena no pensaba que “estuviera haciendo mal” –según el modo de ver de los religiosos– con sus prácticas, antes al contrario debía realizarlas para librarse de algunos males. Por otra parte, los misioneros aprovecharon aquellos elementos de la cultura autóctona que les pudieran ser útiles en la difícil tarea de evangelizar. Por ejemplo, aprovecharon la música y el teatro –o escenificación– para explicar a los indígenas los misterios de la fe. Con relación a esto, la religión católica, por ejemplo, tiene una gran cantidad de fiestas relacionadas con la naturaleza, exactamente igual que la cultura mesoamericana, que a menudo fueron superpuestas. Una tercera razón pudo ser que los “naturales” aprovecharan la relativa libertad que lo anterior les daba para ir introduciendo cada vez más elementos “recreados” de su antigua religión y cultura, produciéndose un proceso de adaptación de unos y otros, reforzado esto por la coincidencia, a veces, en el calendario de las festividades católicas con los principales cultos prehispánicos y las similitudes existentes entre ciertos rituales<sup>6</sup>.

El análisis del fenómeno religioso entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas hay que enmarcarlo en dos tradiciones, si no tres, que determinaron su imagen actual. Por una

---

<sup>6</sup> Sobre este tema puede consultarse Ricard (1989).

parte, el corpus cultural mesoamericano heredado de la época prehispánica; por otra, la tradición católica impuesta por la evangelización de las órdenes religiosas –para Chiapas, dominicos principalmente–, y adaptada por la población indígena; y por último, el desarrollo autónomo de la nueva religión resultado de la conjunción de ambas tradiciones en años posteriores, cuando la evangelización católica ya había sentado sus bases y se habían producido procesos de adaptación cultural en ambas sociedades<sup>7</sup>.

Por lo tanto, vemos la conformación de la religión actual de Chiapas como fruto de un proceso histórico, en el que uno de los pilares básicos lo constituyó la evangelización española, la que además de su contenido religioso estuvo determinada por fenómenos y procesos económicos, políticos y sociales e inmersa en la estructura del sistema colonial. Es decir, el fenómeno religioso estuvo determinado por los procesos derivados de una situación de colonialismo y es en este marco en el que debemos analizarlos. Tal situación provocó en las comunidades indígenas una transformación cultural continua. El colonialismo estuvo caracterizado por el dominio y control de unos grupos sociales sobre otros y provocó determinadas respuestas del grupo sometido –de resistencia y adaptación, principalmente– ante las presiones ejercidas desde el poder y caracterizó a su vez las relaciones entre ambos grupos<sup>8</sup>. Estas presiones y su intensidad marcaron las coyunturas históricas de la Alcaldía mayor e influyeron de manera determinante en la vida de las cofradías –como veremos posteriormente–, marcando la especificidad de las mismas con respecto a las de otras áreas.

## 2. Cofradías, fiestas y religiosidad

La cofradía es una institución religiosa que según algunos autores se remonta a inicios de nuestra era, pero fue en el marco de las relaciones sociales de la Europa medieval, dominadas por su carácter de servidumbre, cuando adquirió su forma más definida. Desde sus orígenes la cofradía tuvo como característica más importante la fraternidad, solidaridad y ayuda mutua entre los miembros del grupo social en donde se fundaba. Sin embargo, creadas en estrecha relación con la iglesia y los santos, jugaron un papel muy importante en la conformación y desarrollo de la religiosidad popular de sus miembros. Bien como sociedades funerales cooperativas (MacLeod 1983), bien adjuntas a los gremios de la ciudad (Heers 1984: 274), bien como sociedades de crédito, tuvieron desde su origen un claro carácter religioso, relacionado con la celebración de la festividad de los santos patronos, la veneración del Santísimo Sacramento o el culto a las Benditas Ánimas<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Hay que mencionar también la importancia que han tenido otras tradiciones religiosas que han dejado su influencia en años más recientes, como la protestante –en sus diversas denominaciones o iglesias– y los Testigos de Jehová, entre otros. Pero ese no es el tema que nos ocupa.

<sup>8</sup> Para el análisis de la situación colonial nos basamos en Balandier (1970), Bonfil Batalla (1987), García de León (1985) y Ruz (1992), entre otros autores.

<sup>9</sup> MacLeod (1983) sostiene que desde mediados del siglo XVI se fueron haciendo más comunes tanto en España como en América las cofradías que no tenían relación con los gremios y que su objetivo principal era rendir culto al Santo Patrón. Éstas se desarrollaron rápidamente entre la población española en América y todavía no tanto entre la indígena.

Éste fue el modelo de cofradía que siguió los pasos de los evangelizadores españoles que catequizaron América y llegó con ellos a Chiapas, donde estas organizaciones comenzaron a fundarse y proliferar entre la población indígena a partir del siglo xvii. Isidoro Moreno afirma que fue la cofradía étnica que existía en España en el momento de la conquista —él analiza las cofradías de negros de Sevilla— la que específicamente se transplanta a los pueblos de indios. Ésta fue utilizada por los religiosos dominicos como instrumento de la evangelización, para reorganizar la vida religiosa de los pueblos, inducir a los naturales al abandono de sus “antiguas prácticas idolátricas” e implantar en ellos las creencias y rituales comunes a la “vida civilizada” (MacLeod 1983). Y dado que la evangelización fue uno de los principales frentes de transformación cultural de los pueblos, la cofradía, como instrumento de ésta, fue utilizada como auxiliar en el proceso de cambio de las pautas de comportamiento y visión del mundo del indígena, reafirmando con ello su posición de inferioridad frente a los colonizadores. Con ella, por ejemplo, se introdujo una institución inexistente en la época prehispánica, se extrajeron recursos económicos de las comunidades y se introdujeron santos e ideas religiosas totalmente ajenas a la cosmovisión indígena.

A pesar de ser un elemento cultural impuesto, la cofradía llegó a formar parte de la cultura autóctona, dentro de la cual se transformó y tuvo un importante papel en los procesos socioculturales de las comunidades en un contexto de colonialismo: se convirtió en punta de lanza de la resistencia indígena ante la situación de dominio y en un mecanismo que posibilitó en varios aspectos —político, social, religioso— la pervivencia cultural de estos grupos (Rojas Lima 1988), que les dio cohesión interna y conciencia de identidad (Moreno 1981)<sup>10</sup>.

Las cofradías más antiguas de la que se tiene noticia entre los tzotziles y tzeltales son la de la Virgen del Rosario, fundada en el pueblo tzeltal de Copanahuastla en 1561 por los religiosos dominicos (Ximénez 1930 II: 197), y la dedicada a la misma advocación en el pueblo de Yajalón, de la que “se haya la primer partida desde el año de 1565, no se sabe su fundación”, según consta en la visita que el obispo Ambrosio de Llano realizó a ese curato en 1813<sup>11</sup>. Sin embargo, el mayor número de fundaciones se produce a partir del siglo xvii cuando, según apunta MacLeod (1983), los frailes consideraron que la población indígena ya estaba suficientemente evangelizada para no correr el riesgo de introducir este tipo de instituciones.

Las fundaciones y la actividad de las cofradías se vieron afectadas por varios motivos: necesidades económicas del clero, rivalidades y conflictos entre autoridades políticas y religiosas por el control de la población indígena y sobre todo de sus “excedentes” económicos. Así, durante la primera parte del siglo xvii, los dominicos mantuvieron este control, mientras que desde la segunda mitad de la centuria y especialmente durante el siglo xviii las autoridades civiles, concretamente a través de los alcaldes mayores, comenzaron a reafirmar su posición en la zona. Los recursos de las cofradías, que eran de dominio eclesiástico, escapaban al control de los funcionarios civiles, por lo que fre-

<sup>10</sup> Este mismo autor afirma que, a su vez, la cofradía también permitió el control de estos grupos por los representantes del poder colonial, idea que nosotros hemos desarrollado en otros trabajos todavía inéditos (1983: 66-67).

<sup>11</sup> “Santa Visita de San Mateo de Tila, Yajalón, Chilón y Bachajón, año de 1813”. AHD, Libros de visitas de Ocosingo, 1813-1850. Este dato aparece en la visita, pero no existe el libro.

cuentemente intentaron disminuir su número y limitar sus extravagancias financieras (MacLeod 1983: 75). Sin embargo, el sector eclesiástico no renunció al potencial económico de las cofradías, por lo que animaron su fundación y reforzaron los mecanismos de extracción de recursos, mediante el aumento de misas, derechos y limosnas que éstas debían pagar<sup>12</sup>. Todas estas presiones hicieron que a lo largo del siglo XVIII la vida de las cofradías fuera intermitente e incluso que a veces éstas fueran “rechazadas por los habitantes y patrocinadas por un clero obstinado” (MacLeod 1983: 83). En el cuadro 1 vemos el gran número de cofradías que había en algunos de los pueblos de nuestra área de estudio, que mantuvieron una vida más o menos estable tras la rebelión tzeltal de 1712 hasta finales del siglo. Es necesario decir, para poder evaluar la cantidad en su medida exacta, que gran parte de estos pueblos tenían una escasa población. Por ejemplo Pinola, pueblo al que nos referimos en el cuadro, contaba con 5 cofradías a finales del siglo XVIII y su población se componía de:

- Ladinos: dos casados, una viuda, un soltero, una soltera y un párvulo;  
 Indígenas: 240 casados, catorce viudos, cuarenta y cinco viudas, sesenta y seis solteros, sesenta y tres solteras y sesenta y siete párvulos<sup>13</sup>.

**CUADRO 1:**  
**Cofradías de algunos pueblos tzotziles y tzeltales de Chiapas, 1712-1800**

<b>PUEBLO</b>	<b>COFRADÍAS</b>
Aguacatenango	Santísimo Sacramento San Sebastián Ánimas Benditas Nuestra Señora del Rosario Santa Cruz
Amatenango	Santísimo Sacramento Santa Cruz San Pedro Mártir Nuestra Señora del Rosario
Chilón	San Sebastián Santo Domingo Santísimo Sacramento Nuestra Señora del Rosario
Huistán	Nuestra Señora de la Luz Del Rosario

<sup>12</sup> Revisando los libros de cofradías del AHD se observa esta tendencia desde finales del XVII y a lo largo del XVIII.

<sup>13</sup> AHD, Santa Visita del Curato de Soyatitán por el Ilustrísimo Señor Doctor don Ambrosio Llano, obispo de esta iglesia de Chiapa y Soconusco, 1804.

<b>PUEBLO</b>	<b>COFRADÍAS</b>
Ixtapa	Santa Cruz
Ocosingo	Santísimo Sacramento San Sebastián De las Ánimas Santa Cruz Nuestra Señora del Rosario
Pinola	Santísimo Sacramento* San Jacinto* Nuestra Señora del Rosario* Santa Veracruz* Benditas Ánimas*
San Felipe	Purísima Concepción
Sibacá	Santa Cruz
Soyatitán	Santísimo Sacramento* Nuestra Señora del Rosario* Santa Cruz* Santa Lucía* Benditas Ánimas* Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción*
Teopisca	Santa Cruz San Sebastián De las Ánimas Nuestra Señora del Rosario Santísimo Sacramento Santa Rosa
Tila	Santísimo Cristo de Tila
Yajalón	Santísimo Sacramento Santa Cruz Santo Niño Vera Cruz San Sebastián Nuestra Señora del Rosario Jesús de Nazareno Benditas Ánimas
Zinacantán	Santísimo Sacramento Santa Cruz Nuestra Señora del Rosario Santo Domingo Benditas Ánimas del Purgatorio

FUENTE: Wasserstrom 1989: 111; AHD, libros de cofradías de varios pueblos y varios años; \*AHD, Santa Visita del Curato de Soyatitán por el Ilustrísimo Señor Doctor don Ambrosio Llano, obispo de esta iglesia de Chiapa y Soconusco. 1804.



Durante todo el siglo XVIII se mantuvo una discusión constante por establecer el número de cofradías que habrían de mantener los pueblos. Los detractores de esta institución argumentaban la ruina de los hermanos ocasionada por los excesivos gastos de las fiestas como motivo para limitar su número. Ya en 1690, don José de Scals, visitador de la provincia de Chiapas en sus ordenanzas declaraba:

Ytem ordeno y mando que de hoy mas en ningún pueblo de esta provincia no hayan ni tengan los indios cofradía alguna ni con tal título tengan congregacion o hermandad de santo alguno ni de las ánimas, ni del sanctisimo, ni de la Virgen ni con título de cofradía celebren fiesta alguna pues he reconocido y visto que celebrando fiestas a el Sanctisimo 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 hasen llamar por fuerza cofradías ni tienen dotacion ni bienes raices ni rentas algunas de donde puedan salir ni salgan las 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 mayordomia 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<sup>14</sup>.

En 1778, decía el obispo de Chiapas:

Fúndase con el capital de ciento o cincuenta pesos que se reparten entre sus mayordomos y oficiales con obligación de pagar al año el rédito de cinco por ciento, restituir todo el capital y hacer las funciones devotas siendo generalmente pobres los indios, corren aquel capital sin poder pagarle: empéñanse los hermanos cofrades en llevar adelante sus funciones hasta que se hallan disipados y la fundación perece<sup>15</sup>.

Los que las defendían hablaban de los grandes beneficios sociales y espirituales que tenían para los hermanos:

Primera, porque el indio mientras está empleado en el servicio de su cofradía a mas de estar bien ocupado en el culto de las imágenes se dedica para esto al trabajo con toda su familia de que resulta que no solo adquiere para los gastos que son de corta entidad de las celebraciones sino para satisfacer el debido real tributo, resultando por consiguiente que dicho indio tome por este medio amor a la iglesia y asista a la doctrina y demás divinos oficios por el tiempo que tiene este encargo [...] pues por lo regular estos naturales cuando no están empleados en estos ministerios o con algún otro oficio concejil de su pueblo se mantienen vagos ausentes de sus consortes viviendo a su libertad y sobre su palabra y para sujetarles a su unión no se ha discurrido medio más eficaz y oportuno que el darles un cargo de cofradía lográndose con este arbitrio que tengan vida maridable, que se ocupen en sus trabajos y den asistencia

<sup>14</sup> AGI, Audiencia de Guatemala 215, Ordenanzas que se han de observar y guardar en toda la provincia de Chiapa.

<sup>15</sup> AGI, Audiencia de Guatemala 949, Copia de la representación del obispo de Chiapa que se remitió al presidente de la audiencia de Guatemala.

a la iglesia [...]. La segunda razón de utilidad que traen las cofradías es que el sobrante que regularmente resulta de las limosnas que entre si colectan y demas industrias y trabajos para los gastos de las festividades se convierte unas veces en los utensilios precisos para las festividades del santo sacrificio y administración de los sacramentos [...] y otras en los reparos de la iglesia o su nueva construcción [...] la tercera razón de utilidad que dichas cofradías y hermandades resulta es que con las obenciones que estas festividades rinden a los párrocos tienen estos para ayuda de sus congruas y con que socorrer a sus miserables feligreses; y finalmente, distribuyéndose como se estila el capital de la cofradía y hermandad entre los oficiales que la sirven resulta precisamente a esos otra utilidad de mucho bulto cual es que empleándolo como regularmente lo emplean ya en la labranza ya en el cultivo de sus tierras o sus comercios junto con su trabajo personal hayan el alivio de vivir con desahogo... y sobre todo el que estén bien ocupados con lo que se ocurre a la reforma de vicios desórdenes y abusos a que son tan inclinados [...]<sup>16</sup>.

Podemos afirmar que las cofradías tuvieron una gran aceptación por parte de los indígenas, sobre todo cuando fueron entendidas y necesitadas como vehículo para reafirmar su identidad; es decir, cuando los indígenas comprendieron que la cofradía podía ser un reducto de conservación cultural, porque desde entonces siguió creciendo su número –aunque la situación fuera intermitente, como dijimos anteriormente– a pesar de que hubo repetidas prohibiciones de que se fundaran más<sup>17</sup>. Dichas prohibiciones estuvieron motivadas, principalmente, por las denuncias de los excesivos gastos que producían entre la población indígena, el despilfarro de capital en fiestas y borracheras, y sobre todo por el temor de un resurgimiento de prácticas idolátricas. Así, en 1679, el obispo Bravo de la Serna reglamentó la limitación de las expresiones religiosas de las cofradías, especialmente algunas de ellas, como el baile del Bobat<sup>18</sup>, labor que continuó con mayor rigurosidad su sucesor, Núñez de la Vega. En 1772, el obispo fray Juan Manuel García de Vargas decía, como resultado de sus observaciones realizadas en una visita, que “quitó las funciones de cofradías que celebraban entre sí los naturales por los convites que hacían públicos para la junta de sus embriagueces que ocasionaban un total olvido a que observasen puntualmente las fiestas”<sup>19</sup>.

Las cofradías, tanto en España como en Chiapas tenían una estructura, organización y funcionamiento muy similar. Se conformaba como una asociación que tenía una estruc-

<sup>16</sup> AGCA, A1.23.-1532.-folio 233 (1787), Carta del arzobispo de Guatemala al rey de 15 de mayo de 1787. Aunque este es un documento del obispo de Guatemala, consideramos su declaración muy válida y aplicable a lo que pensaban en Chiapas aquellas personas que por alguna razón defendían la existencia de las cofradías.

<sup>17</sup> “[...] entre la población indígena la nueva institución parece haber sido acogida con considerable entusiasmo en la mayoría de los casos. Son contados los casos de disensión y con frecuencia muchos pueblos, en vez de poner resistencia, fundaron cofradías a la manera de las primeras hermandades oficiales, sin esperar autorización eclesiástica” (MacLeod 1983: 68-69).

<sup>18</sup> AHD, “Ordenanzas de la visita general eclesiástica del obispo Dr. don Marcos Bravo de la Serna” (1679), contenida en el Segundo Libro de la Cofradía del Niño Jesús de Yajalón, 1782-1805. Sin embargo Robert Wasserstrom, señala que el mismo obispo “dobló la cantidad que las cofradías indígenas tenían que pagar a la sagrada mitra” (1989: 95).

<sup>19</sup> AGI, Audiencia de Guatemala 556, Informe hecho a V.M por el obispo de Ciudad Real de lo que practicó y providenció en la visita que hizo de cuatro provincias de su obispado con lo demás conveniente y oportuno que le pareció.

tura de cargos u oficiales que eran los encargados de la celebración de las distintas funciones y obligaciones de la asociación, así como de velar por sus intereses. Entre los cargos destacan los de mayordomos, priostes y mayordomos de las diferentes funciones. En Chiapas, los religiosos dominicos crearon, a fines del siglo XVII, un cuerpo de funcionarios religiosos paralelo a la estructura de la cofradía, que colaboraba con ella en la celebración de las festividades: los alféreces. Éstos ya aparecen en la visita de José de Scals de 1690, como las personas que aportaban grandes cantidades de dinero para pagar un nada despreciable número de fiestas en cada pueblo<sup>20</sup>. Por ejemplo, en Santo Domingo de Chilón, provincia de los zendales, en 1690 los alféreces celebraban las fiestas de la Trinidad, San Sebastián, San Pedro Mártir, San Antonio, San Nicolás, San José, Santa Rosa, San Jacinto, San Miguel y la Visitación y por cada una pagaban doce tostones<sup>21</sup>.

**CUADRO 2:**  
**Relación de festividades y limosnas que daba anualmente**  
**la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de los Indios de Chilón**

<b>FIESTA</b>	<b>LIMOSNA</b>	<b>OFICIO</b>
<b>Santos y finados</b>	6 tostones	Celebrar solemnidades
<b>Concepción</b>	6 tostones	Decir misa
<b>Purificación</b>	6 tostones	Celebrar fiesta
<b>Santos Óleos</b>	1 tostón	Para Santos Óleos
<b>Corpus</b>	1 tostón	Para la cera
<b>Visitación</b>	6 tostones	Celebrar fiesta
<b>Fiesta Titular</b>	1 tostón	Para la cera
<b>Asunción</b>	6 tostones	Decir misa
<b>Natividad</b>	6 tostones	Decir misa
<b>Rosario</b>	27 tostones	Celebrar fiesta
<b>TOTAL</b>	66 tostones	

FUENTE: AHD, Libro de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de indios de Chilón. 1795-1827.

Económicamente, la cofradía tenía un fondo o “principal” que se mantenía de la cuota de inscripción de los hermanos y de las diversas limosnas que eran solicitadas en el pueblo a lo largo del año y que quedaban registradas en el libro correspondiente. Entre los gastos más importantes que tenían podemos señalar el pago de misas “mesales por los vivos y difuntos”<sup>22</sup>, los gastos del día de la festividad de la advocación de la cofradía, de la cele-

<sup>20</sup> Por ejemplo en AGCA, A1.30.20.-1473.-191 (1690), Visita de los pueblos de Chilón y Bachajón y en A1.30.-1425.-183 (1690), Visita de los pueblos de Sitalá, Guaiquitepeque, Ocosingo y Sivacá de la provincia de los zendales por don José de Scals.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> AHD, Carta del obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo, Libro de la Cofradía de la Santa Cruz, fundada en la iglesia de San Marcos del pueblo de Ocotitlan, 1677-1781.

bración de las diferentes fiestas anuales a las que la cofradía estuviera obligada a contribuir por sus estatutos<sup>23</sup>, diferentes limosnas que les eran requeridas para contribuir a los gastos de cosas que, a menudo, no tenían nada que ver con el pueblo ni con la misma cofradía y, por último, los gastos derivados de las santas visitas eclesiásticas, tanto los de derechos de visita como los gastos de sustentación de todas las personas que la realizaban<sup>24</sup>.

Para la gran mayoría de las cofradías de nuestra área de estudio no nos consta que poseyeran bienes inmuebles o tierras, ni haciendas de ganado, como era común en otras regiones. Las que sabemos que tenían tierras, como es el caso de la de las Benditas Ánimas del pueblo de Teopisca<sup>25</sup>, no se advierte en su funcionamiento una situación significativamente diferente, por lo que pensamos que el aprovechamiento era nulo y los beneficios pocos; tanto es así que la Cofradía de la Merced de ladinos en el mismo pueblo decidió, en una coyuntura de crisis, vender las tierras que tenían al pueblo porque, según declaran, no las aprovechaban en nada<sup>26</sup>.

No es este el lugar para hacer un análisis profundo sobre la situación económica de las cofradías tzotziles y tzeltales, sólo señalar que lo que apreciamos en la documentación es que toda su riqueza se limitaba a unos cientos de pesos<sup>27</sup>, necesarios para la celebración de las fiestas y pagos de derechos eclesiásticos. Su pobreza es una característica reseñable de esta institución en esta zona, que influyó tanto en la celebración de las diferentes funciones como en el carácter que a partir del siglo XIX adquiere el sistema de cargos, como el significado que estas asociaciones tuvieron para la población indígena.

No obstante, a pesar de su pobreza, el valor económico que tuvieron fue importante. Los fondos pudieron servir para salir de alguna situación económica difícil de la comunidad<sup>28</sup> e incluso para hacer préstamos de dinero a rédito a gente que lo necesitaba<sup>29</sup>, que fue otro de los mecanismos empleados para engrosar los fondos de la asociación. Algunos autores han reseñado, como característica importante de esta institución, su constitución como cajas de ahorro que permitían financiar diversas actividades productivas o comerciales a los indios<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> Dentro de cada una de las festividades los gastos que se hacían eran para flores, cera, adorno de altar, pólvora. Y a decir de los documentos la mayor parte de los gastos se dedicaban a comida y bebida para el convite tras la celebración litúrgica.

<sup>24</sup> Aunque la visita la hacía el obispo, éste se hacía acompañar por un gran séquito. A pesar de que los obispos, al anunciar su visita, mostraban su voluntad de que se les atendiera de la forma más sencilla posible, para no ocasionar gastos, el número de personas que mantener en el pueblo ocasionaba grandes gastos que salían por lo general de las cofradías. Estos datos se encuentran precisamente detallados en los libros de visitas eclesiásticas localizados en el AHD. Por otra parte hay que señalar que aunque no existía una periodicidad concreta para realizar las visitas, éstas se hicieron con mucha frecuencia; el intervalo entre una y otra podía variar entre 2 y 5 años, y aunque sólo consta en los libros el pago de derechos, infiero que el gasto era mucho mayor por lo que señalaba más arriba.

<sup>25</sup> AHD, Libro de la Cofradía de Ánimas de Teopisca, 1684-1790.

<sup>26</sup> AHD, Libro de la Cofradía de la Merced de ladinos de Teopisca, 1777-1858.

<sup>27</sup> De la documentación consultada no hemos encontrado cofradía que declarara tener más de 300 pesos de principal; es posible que tuvieran otros bienes, y que no los declararan. La ocultación fue una forma de resistencia más ante la extracción de recursos por parte de los eclesiásticos. Sin embargo, son los datos que tenemos y lo demás son suposiciones que no nos sirven para comprobar nada.

<sup>28</sup> En este aspecto compartirían la misma función con las cajas de comunidad.

<sup>29</sup> En este aspecto sobresalieron las cofradías de Teopisca.

<sup>30</sup> Viqueira (1995), Carmagnani (1988), Farriss (1984) y MacLeod (1983).

Las obligaciones de los cofrades estaban contenidas en sus constituciones<sup>31</sup>. Destacan el fomento al culto divino, la ayuda a los enfermos, el entierro de los hermanos difuntos<sup>32</sup>, la celebración de misas y la organización y financiamiento de las festividades<sup>33</sup>. A cambio de pertenecer a las cofradías, los hermanos ganaban las indulgencias plenarias, para lo cual deberían estar inscritos en el libro de la asociación<sup>34</sup>.

Lo mismo que sucedía en España durante la Edad Moderna, la mayor parte de las fiestas populares en Chiapas eran celebradas por las cofradías. La iglesia no “disponía” de dinero para ello; antes al contrario, las aprovechaba para engordar sus arcas. Como señala MacLeod, a causa del descenso demográfico producido a finales del siglo XVII

los pueblos se encogieron y la prosperidad económica declinó. Estos severos reveses fueron causa de que el clero se viera obligado a buscar nuevas fuentes de ayuda e ingresos [...] La expansión de las cofradías era parte de esta reorganización [...] parecía justo que los habitantes indígenas de los pueblos, [...] asumieran los gastos involucrados en el culto del propio santo patrón (1983: 67-68).

En Chiapas, esta tónica prevaleció durante toda la época colonial y ya en tiempos republicanos; es decir, cuando aumentaban las necesidades económicas del clero no sólo aumentaba el número de cofradías, sino también el de fiestas.

Para conseguir este objetivo, los religiosos debían inculcar insistentemente en la población los enormes beneficios que les aportaría el culto divino en honor a los santos, como intercesores del hombre ante Dios, a las devociones marianas, al Santísimo Sacramento, al Rosario y las Benditas Ánimas –promovido de manera definitiva tras el Concilio de Trento– y esta insistencia fue calando la mentalidad del indio, quien iba mezclando sus antiguas creencias con los nuevos postulados de la Iglesia católica, pero eso sí, según su propia forma de ver las cosas. Esto fue formando la nueva religiosidad indígena.

La formación de la religiosidad entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas fue un proceso histórico continuo, fomentado por las prédicas de los misioneros, alterado por las frecuentes rebeliones indígenas, influido por las coyunturas económicas y determinado, en definitiva, por esa situación de control y dominio permanente que sufrió la población durante la colonia y en épocas posteriores, tras la independencia. Conforme avanzaba la evangelización, los rituales indígenas prehispánicos comenzaron a mezclarse con las celebraciones cristianas y el contexto donde encontraron el sitio idóneo para ello fue al interior de las cofradías, provocando un sincretismo religioso que todavía hoy se vive en Chiapas. Las expresiones católicas comenzaron a formar parte de las prácticas habituales de la gente y la influencia de las fiestas celebradas a la usanza española, aunque a veces

<sup>31</sup> Metodológicamente, los estatutos o constituciones de las cofradías nos ofrecen datos de análisis muy ricos para conocer la religiosidad popular de los cofrades.

<sup>32</sup> Los beneficios de esta obligación sólo recaían en los hermanos miembros de la cofradía; en este sentido se demuestra el carácter restringido de la misma, mientras que las festividades tenían efectos extensivos a toda la comunidad, pues toda ella contribuía mediante limosnas a la cofradía y todos podían disfrutar de la misma. Dice una declaración de los *macehuales* del pueblo de Bachajón que “en lo de las cofradías, fiestas y misas no saben de ello pero si saben que para todo dan limosna porque todos la dan”. AGCA, A1.30.20.-1473.-191 (1690), Visita de los pueblos de Chilón y Bachajón.

<sup>33</sup> AHD, Libro de la Cofradía del Santísimo Sacramento de Ocosingo, 1810-1857.

<sup>34</sup> AHD, “Visita del año de 1768”, Libro de la Cofradía del Santo Rosario de Ocosingo, 1726.

carentes de sentido para ellos y en otras ocasiones transponiendo sus “antiguas prácticas” a las nuevas, se fueron haciendo cada vez más patentes. Algunos indígenas se quejaban amargamente cuando los curas no pasaban a su pueblo a celebrarlas, como lo hicieron las autoridades del pueblo de San Miguel de Pinola, porque “ahora que llegó este padre cura don Vicente Ramón Rivera todo lo perdió las festividades que se hace en su tiempo” y recuerdan los tiempos en que los frailes llegaban puntualmente a celebrarlas<sup>35</sup>.

Las festividades se celebraban con vísperas, misa, sermón, procesión y octava, e invariablemente terminaban con un banquete. Aunque los documentos consultados para Chiapas no dan prueba del desarrollo de las ceremonias, deducimos un gran lucimiento de éstas, debido a la gran atención que se prestaba a los aspectos externos, tales como “arder cera”, poner flores, adornar el altar, “encender la portada”, quemar pólvora, que para todo ello tenían las cofradías a sus mayordomos o encargados y en todo ello se gastaba gran parte de los fondos de las cofradías. Véase por ejemplo, entre las escasas descripciones que podemos encontrar en los libros, la que hace fray Francisco Antonio de Solórzano en 1808, cuando declara que el prioste de la cofradía del Santísimo Rosario de Zapaluta, don Aniceto Aguilar, ha “celebrado la función de Nuestra Señora con mucha solemnidad contribuyendo al reverendo padre cura los derechos correspondientes a toda la celebridad de víspera, procesión, misa, sermón y poner patente el día de dicha función a Nuestro Amo esmerándose poner el altar bien decente con 12 candelas de cera de castilla a más de las de la tierra, que con estas cubrió todo el altar”, lo que le sirvió para quedar reelegido el siguiente año, por unanimidad de los hermanos. Sólo los “servicios” que pagó al cura costaron 15 pesos, amén de los gastos realizados en la ornamentación del altar<sup>36</sup>.

Y en medio de todo ello la imagen, esa imagen venerada a la que rinden culto todos los hermanos cofrades y el pueblo en general, la imagen del santo alabado, la que se siente más cercana personificando la idea misma de Dios; imágenes y demás objetos de culto, que al ser adquiridos en gran parte por las cofradías y mantenidos por ellas fortalecían un sentido comunitario y eran símbolos a través de los cuales se manifestaba el fervor popular.

Es obvio que toda esta escenificación estimulaba el sentimiento de una población tan dada a la teatralidad y los efectos visuales. A la vista del colorido actual de las fiestas en Chiapas, podemos imaginar cuán importante fueron todos estos elementos expresivos para la formación de su religiosidad. Toda esta escenificación era estimulada por los religiosos y curas de las parroquias ya que, además de proporcionar grandes beneficios económicos, fortalecía el sentir religioso de la población, establecía las condiciones para la “recreación” cultural y, porqué no, hacía visibles los efectos que la evangelización había producido en ellos.

Y esto sólo se podía hacer realidad por la existencia de una asociación encargada de su organización y financiamiento, como lo era la cofradía, sobre todo entre una población que era por demás muy pobre, amenazada por constantes epidemias y plagas, perseguida por recurrentes crisis económicas, explotada por un régimen tributario impuesto por el sistema colonial. Por esta razón, cuando en el siglo XIX “desaparecen” las cofradías

<sup>35</sup> AHD, Santa Visita del Curato de Soyatitán por el Ilustrísimo Señor Doctor don Ambrosio Llano, obispo de esta iglesia de Chiapa y Soconusco, 1804.

<sup>36</sup> AHD, Libro de la Cofradía del Santísimo Rosario de Zapaluta, 1804-1854.

as de la mayor parte de los pueblos tzotziles y tzeltales surgió el sistema de cargos, como institución encargada de organizar los rituales públicos (Rus/Wasserstrom 1980).

Ante tal panorama, el momento de la fiesta se revelaba como liberador de la presión que se ejercía sobre esta población, como aliviador de los problemas económicos, como creador de espacios donde la existencia de lo religioso y lo pagano podía permitir la mezcla de elementos culturales antiguos en combinación con los nuevos. Y todo ello unido contribuía a ir creando –en algunos casos– o reforzando –en otros– un sentimiento de pertenencia al grupo, y a la comunidad<sup>37</sup>. Porque, aunque la cofradía restringía la participación a los hermanos que pertenecían a ella, a través de la fiesta extendió la participación al resto de la población de la comunidad. El hecho de que todas las cofradías pertenecieran a la parroquia del pueblo contribuyó a formar un sentimiento de cohesión comunitaria<sup>38</sup>. La existencia de un santo patrón contribuyó a remarcar la conciencia de identidad; es lo que marcaba su carácter de colectividad (Moreno 1981). La repetida coincidencia en actos litúrgicos y festivos de personas de diferentes grupos y cofradías, lejos de fomentar rivalidades entre ellas sirvió para ir formando una conciencia de resistencia común frente a la situación colonial.

Un rasgo característico de estas fiestas era la mezcla de lo sagrado y lo profano; santos y celebraciones profanas se unían en una sola función, provocando la celebración colectiva, el fortalecimiento de los lazos grupales y/o comunitarios y la recreación constante de la identidad. Esto era un peligro para las autoridades, por lo que, en repetidas ocasiones se advierte “que no convenía mezclar lo profano con lo divino”<sup>39</sup>, como lo hizo el cura Manuel Ruiz de Ocosingo en 1801, y en este caso concreto dice que “en esta atención o bien quitaran los capitanes de plaza, pues los juegos de toros nada conducen la honra y gloria de Dios ni al culto divino o bien separaran lo que para este efecto tenían destinado pues en este libro solo debe poner lo perteneciente al culto [...]”<sup>40</sup>.

Toda reunión festiva, parece ser, era finalizada con banquete, costumbre esta heredada de las confraternidades europeas más antiguas, de donde procedía originalmente la cofradía y que, obviamente, pasó a América como característica propia de la institución y fácilmente asimilada. Estos banquetes, a decir de los observadores de las mismas, religiosos principalmente, eran motivo de grandes comilonas y borracheras que daban lugar a multitud de desórdenes, excesos y escándalos<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> En este sentido hay que hacer mención de la política de congregación y reducción a poblados que aplicó la Corona española, apoyada por los religiosos dominicos en Chiapas, y en América en general. La congregación en un mismo espacio político y social de grupos de población con identidades distintas produjo efectos divergentes según los casos. En Chiapas concretamente, esta política contribuyó, con el paso del tiempo, a la formación de identidades comunitarias compartidas. Un ejemplo claro lo constituye Chamula, comunidad formada de la congregación de tres “pueblos” en el siglo XVI, cuyos habitantes actualmente mantienen una fuerte identidad comunitaria.

<sup>38</sup> No obstante esto, hay que señalar que en las cofradías se hallaban presentes y diferenciados los diferentes barrios o calpules de los pueblos. Véase por ejemplo AHD, Libro de la Cofradía del Santo Rosario de Ladinos de Ocosingo, 1726-1850 en la que se nombraban tres prioras del calpul del Rey y otras tres del calpul de Oxomba.

<sup>39</sup> AHD, Libro de la Cofradía del Santo Rosario de Ocosingo, 1726.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> AGCA, A.1.14.-328.-21 (1819), Consulta del Ilustrísimo señor obispo acerca de los desórdenes y excesos que se cometen en la celebración de las fiestas de cofradías y hermandades, y que aquel intendente no se mueve a evitarlo.

La importancia social que tenía para el grupo este hecho se demuestra por la constante preocupación de las autoridades civiles y eclesiásticas, denunciada frecuentemente, y prohibida de forma general. Aunque a través de las cofradías los indígenas habían adoptado gran parte del ceremonial católico, éste había sido adaptado a su particular forma de vivir y pensar la religión. Por ello, estas celebraciones “escandalizaban a los ojos de las personas cristianas” y eran manifestación de la barbarie de los que las realizaban. Sin embargo, hasta los españoles “más cristianos”, que también tenían sus propias cofradías, realizaban este tipo de actos, sólo que en este caso no eran vistos como “manifestaciones del demonio”. Sin embargo, realizados por los indígenas “eran muestra inequívoca de su infidelidad, actos paganos y prácticas idolátricas”<sup>42</sup>, que era necesario suprimir inmediatamente y de forma contundente<sup>43</sup>.

### 3. Conclusiones

Para los que vivimos, o hemos vivido, en algún pueblo de España, la palabra cofradía nos recuerda días de fiesta, celebración en honor a los santos, devoción popular. Estos conceptos son inseparables unos de otros. A través de ella se ha formado y reforzado la religiosidad de los hombres y mujeres de los pueblos y ciudades. Esta institución se desarrolló en América entre todos los sectores de la población, y como en la península impregnó y caracterizó las expresiones de la religiosidad en el Nuevo Mundo.

Sin embargo, tenemos que matizar lo característico de la religiosidad de los pueblos indios de Chiapas, en donde se mezcla lo prehispánico con lo colonial, lo sagrado con lo profano, el sentimiento personal con la celebración comunitaria. Tenemos que reseñar la indudable pervivencia de prácticas prehispánicas en la ritualidad de estas poblaciones indígenas; lo contrario sería pensar de forma tan radical como aquellos que desechan la existencia de innumerables elementos procedentes de la cultura española en la cultura indígena, negándolos y excluyéndolos porque representan o son símbolos del dominio y la opresión. Creemos, como lo hacían ya desde antaño los que denunciaban los actos paganos de los rituales y fiestas, que en estas celebraciones los indígenas recreaban espacios culturales propios, manifestaciones de su “antigua” tradición que llevaban a cabo aprovechando el contexto de la cofradía, recreación que se vio determinada también por la influencia y adaptación de elementos culturales introducidos por la evangelización, la religión católica y, en definitiva, por España.

Las fiestas fueron un buen criterio para evaluar los avances de la evangelización. ¿Cómo se hubieran manifestado éstos a los ojos de los religiosos, autoridades civiles y ante los nuestros propios si no hubiera sido a través de los actos festivos y rituales? Más que el número de bautizados –demasiados o muy pocos, dependiendo de la fuente que tomemos–, más que el número de asistentes a los oficios religiosos, más que los desvirtuados números estadísticos de obispos y demás miembros de la jerarquía eclesiástica de

<sup>42</sup> Son frecuentes las denuncias de estas idolatrías. Véase AGI, Audiencia de Guatemala 161, “Memorial del obispo Pedro de Feria de 10 de enero de 1577”, y Patronato, 183 (1-11), 1585, Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías.

<sup>43</sup> Rojas Lima (1988) y Aramoni (1992).



confirmados, casados o enterrados en cristiana sepultura, las festividades muestran la práctica de la religiosidad del pueblo y cómo ésta era entendida y vivida, pues la mezcla de lo religioso y lo lúdico permitía al indígena expresarse con mayor libertad, aún bajo la vigilante mirada del religioso inquisidor.

## Documentación citada

### Abreviaturas

AGCA: Archivo General de Centroamérica, Ciudad de Guatemala, Guatemala.

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla, España.

AHD: Archivo Histórico Diocesano, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

### Documentos del AGCA

A1.14.-328.-21 (1819). Consulta del Ilustrísimo Señor obispo acerca de los desórdenes y excesos que se cometen en la celebración de las fiestas de cofradías y hermandades, y que aquel intendente no se mueve a evitarlo.

A1.23.-1532.- fº 233 (1787). Carta del arzobispo de Guatemala al rey de 15 de mayo de 1797.

A1.30.20.-1473.-191 (1690). Visita al pueblo de Chilón y Bachajón por el Lic. José de Scals.

A1.30.-1425.-183 (1690). Visita a los pueblos de Sitalá, Guaiquitepeque, Ocosingo, y Sivacá de la provincia de los cendales por el licenciado José de Scals.

### Documentos del AGI

Audiencia de Guatemala, 161.- Memorial del obispo Pedro de Feria de 10 de enero de 1577.

Audiencia de Guatemala, 949.- Carta de la representación del obispo de Chiapa que se remitió al presidente de la audiencia de Guatemala.

Audiencia de Guatemala, 556.- Informe hecho a V.M por el obispo de Ciudad Real de lo que practicó y providenció en la visita que hizo de 4 provincias de su obispado con lo demás conveniente y oportuno que le pareció.

Audiencia de Guatemala, 215.- Ordenanzas que se han de observar y guardar en toda la provincia de Chiapa (1691).

Patronato, 183 (1-11).- Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías. 1585.

### Documentos del AHD

Santa Visita del Curato de Soyatitán por el Ilustrísimo Señor Doctor don Ambrosio Llano, obispo de esta iglesia de Chiapa y Soconusco, 1804.

#### *Libros de cofradías del pueblo de Aguacatenango*

Cofradía de Ánimas, 1727-1806.

Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, 1778-1841.

Cofradía de San Sebastián, 1688-1806.

Cofradía del Santísimo Sacramento, 1684-1841.

Cofradía de la Santa Cruz, 1689-1841.

#### *Libros de cofradías del pueblo de Amatenango*

Cofradía del Santísimo Sacramento, 1678-1717.

#### *Libros de cofradías del pueblo de Chilón*

Cofradía de Santo Domingo, 1827-1881.

Hermandad del Santísimo Sacramento de Indígenas, 1828-1874.  
 Hermandad de Nuestra Señora del Rosario de indios, 1795-1827.  
 Hermandad de Nuestra Señora del Rosario, 1854-1870.

*Libros de cofradías del pueblo de Huistán*

Cofradía de Nuestra Señora de la Luz. Huistán, 1790-1847.  
 Cofradía del Rosario de Huixtan, 1730-1857.

*Libros de cofradías del pueblo de Ocosingo*

Cofradía del Santísimo Sacramento de Ladinos, 1810-1857.  
 Cofradía del Santísimo Sacramento de los Naturales, 1770-1857.  
 Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de los Naturales, 1785-1857.  
 Cofradía del Santo Rosario de Ladinos, 1726-1850.  
 Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, 1717-1725.  
 Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores, 1843-  
 Cofradía de Nuestra Señora de Caridad, 1826-1858.  
 Cofradía de la Pura y Limpia Concepción, 1799-1858.  
 Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, 1851-1858.

*Libros de cofradías del pueblo de Sivacá:*

Cofradía de Santa Cruz, 1677-1783.

*Libros de cofradías del pueblo de Teopisca*

Cofradía de Ánimas, 1684-1848.  
 Cofradía de Santa Rosa, 1676-1841.  
 Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, 1796-1858.  
 Cofradía de San Sebastián, 1676-1741.  
 Cofradía de la Santa Veracruz, 1634-1793.  
 Cofradía del Santísimo Sacramento de Teopisca, 1721-1859.  
 Cofradía de la Merced de ladinos, 1777-1858.

*Libros de cofradías del pueblo de Yajalón*

Cofradía de Jesús de Nazareno, 1713-1799.  
 Cofradía de las Benditas Ánimas, 1713-1805.  
 Cofradía del Santísimo Rosario, 1713-1817.  
 Cofradía del Santísimo Rosario, 1856-1863.  
 Documento sobre el establecimiento de la Cofradía de la Caridad, 1855.  
 Cofradía del Glorioso San Sebastián, 1790-1806.  
 Cofradía del Niño Jesús, 1714-1805 (Dos libros).

*Libros de cofradías del pueblo de la Santísima Trinidad Zapaluta*

Cofradía del Santísimo Rosario, 1804.

## Bibliografía

- Álvarez Santaló, Carlos (1991): *Las cofradías de Sevilla en el siglo de la crisis*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Álvarez Santaló, Carlos/Buxó, María Jesús/Rodríguez, Salvador (eds.) (1989): *La religiosidad popular*. 3 tomos. Barcelona: Anthropos y Fundación Antonio Machado.

- Aramoni Calderón, Dolores (1992): *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: CONACULTA.
- (1994): “Renacimiento de la cofradía de San Agustín Tapalapa”. En: *Anuario IEI IV*, Tuxtla Gutiérrez: UNACH, pp. 141-150.
- (1995): “Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla”. En: *Anuario IEI V*, Tuxtla Gutiérrez: UNACH, pp. 13-26.
- Balandier, George (1970): *El concepto de “situación” colonial*. (Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca N.º 22). Guatemala: Editorial José Pineda Ibarra.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1987): “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. En: *Revista Papeles de la Casa Chata*, año 2, N.º 3, pp. 23-43.
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (ed) (1997): *Religiosidad popular en España*. Actas del Simposium, 2 tomos, Madrid: Ediciones Escorialenses.
- Carmagnani, Marcello (1988): *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: FCE.
- Farriss, Nancy (1984): *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Foster, George (1961): “Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica”. En: *Guatemala Indígena* (Guatemala, Instituto Indigenista Nacional), N.º 1, pp. 107-147.
- (1962): *Cultura y conquista. La herencia española en América*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- García de León, Antonio (1985): *Resistencia y utopía*. México: Ed. Era, 2 vols.
- Heers, Jacques (1984): *Occidente durante los siglos XIV y XV. Aspectos económicos y sociales*. Barcelona: Editorial Labor.
- Jiménez Núñez, Alfredo, et al. (1981): “La cultura indiana como resultado de un proceso de adaptación: notas sobre Guatemala en el siglo XVI”. En: *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, La Rábida, Huelva, vol. 2, pp. 213-237.
- MacLeod, Murdo (1983): “El papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas”. En: *Mesoamérica*, N.º 5, pp. 64-86.
- Moreno Navarro, Isidoro (1974): *Las hermandades andaluzas: una aproximación desde la antropología*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- (1981): “Control político, integración ideológica e identidad étnica: el ‘sistema de cargos’ de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas”. En: *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, La Rábida, Huelva, pp. 251-261.
- Remesal, Antonio de (1932): *Historia General de las Indias Occidentales y particular de Chiapas y Guatemala*. Guatemala: Biblioteca “Goathemala”.
- Ricard, Robert (1989): *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Mateos, Joaquín (1997): *La ciudad recreada. Estructura, valores y símbolos de las hermandades y cofradías de Sevilla*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- Rojas Lima, Flavio (1988): *La cofradía, reducto cultural indígena*. Guatemala: Seminario de Integración Social.
- Romeu de Armas, Antonio (1981): *Historia de la previsión social en España. Cofradías, gremios, hermandades y montepíos*. Barcelona: El Albir.
- Ruz, Mario Humberto (1992): “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”. En: *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México: CONACULTA, pp. 85-162.
- Rus, Jan/Wasserstrom, Robert (1980): “Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective”. En: *American Ethnologist*, 7, pp. 466-478.
- Sanchiz Ochoa, Pilar (1997): “El Archivo General de Indias y la Antropología Histórica”. En: Jiménez Núñez, Alfredo (ed.): *Antropología histórica. La Audiencia de Guatemala en el siglo XVI*, Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 53-60.

- 
- Viqueira, Juan Pedro (1995): “Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1729)”. En: *Anuario UNICACH 1995*, Tuxtla Gutiérrez, pp. 207-232.
- (1997): *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. México: CIESAS.
- Wasserstrom, Robert (1989): *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*. México: FCE
- Ximénez, Francisco (1930): *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*. Guatemala: Biblioteca Guatemala.