

“Religiosidad zoque colonial: ¿Palos o santos?”

Adriana Inés Silva Reyes ¹

Universidad Nacional Autónoma de México
ines.silva.reyes@hotmail.com

La diversidad de pueblos indios que habitaban Mesoamérica, durante los procesos de conquista, colonización y evangelización europea, actuaron como agentes activos durante el proceso de cristianización. Es decir, mantuvieron elementos de la antigua tradición, que con el paso del tiempo se fueron fusionando con expresiones del mundo católico. Fue así como se desarrollaron diversas manifestaciones de lo sagrado, que se observaban en las creencias y prácticas religiosas, actividades que formaban parte de la vida cotidiana de los pueblos indios.

Ahora bien, un caso interesante dentro de este ámbito corresponde a la provincia de los Zoques, en la alcaldía mayor de Chiapa, a mediados del siglo XVII. El conflicto comenzó con la denuncia que presentó el cabildo indígena del pueblo de San Andrés Micapa, contra su cura predicador fray Manuel de Celada, ante el prior del convento de Santo Domingo Tecpatán², fray Tomás Guerra. Quien los acusó frente al Santo Oficio de la Inquisición por impedir el culto a dos imágenes y de celebrar sus respectivas festividades (Archivo General de la Nación: 559v)³.

Como respuesta a la acusación presentada por los indios, el fraile se defendió declarando que los indios veneraban maderos que no formaban parte de la iconografía cristiana, es decir, que eran, desde su punto de vista, representaciones de la idolatría india y por ello no se les debía permitir su culto en la provincia.

¹ Pasante de la licenciatura en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM; adscripta al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT-UNAM), titulado “Religiosidad indígena e idolatría en Hispanoamérica colonial”, dirigido por el Dr. Gerardo Lara Cisneros del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM; contando con beca para titulación con la tesis titulada: “Entre palos y santos. Religiosidad indígena zoque de 1653 a 1658”.

² En los documentos coloniales se le registra también como Tecpatlán.

³ Archivo General de la Nación, *Inquisición*, expediente 33, vol. 437, “Testificación contra fray Manuel de Celada, dominico, por impedir a los indios a veneración y culto a dos imágenes y celebrar sus festividades y por solicitante”, foja 559v. Véase a partir de la siguiente nota a pie: AGN.

El proceso culminó con la destitución de fray Manuel de Celada como cura predicador de la provincia de los Zoques (1653), y con una multa para el deán de la catedral de Ciudad Real de Chiapa por ocultar los delitos de dicho religioso (1658).

La participación del cabildo zoque en la denuncia contra su fraile evidenció las relaciones de poder existentes en la provincia, en cuanto a los diferentes procesos de aculturación. Fue así como, en el ámbito de lo sagrado, se permitió la pervivencia de los maderos en los atrios de las iglesias, puesto que estas imágenes formaban parte de la vida cotidiana de la provincia, donde se permitió la adaptación de elementos de la vieja tradición a la religión cristiana. Participando en este evento, los españoles, los dominicos y los indios de la comunidad zoque.

Es aquí donde debemos preguntarnos ¿de qué manera se reestructuraron y resignificaron los viejos elementos de la tradición prehispánica sobre la nueva estructura colonial cristiana?, ¿qué función cumplían las imágenes cristianas ubicadas en las iglesias para los zoques de la provincia?; incluso podríamos preguntarnos ¿qué factores permitieron la supervivencia de los maderos en los atrios de las iglesias? Pues bien, estas son las principales cuestiones a resolver para explicar las formas de vida cultural de la provincia zoque.

Estado de la cuestión

La región zoque, en general, es una de las zonas menos estudiadas en la actualidad, es por ello que mostraré las propuestas interpretativas que se han venido realizando desde finales del siglo XX hasta la actualidad, sobre el Chiapas colonial en el ámbito de la religiosidad india.

El primer texto del que hay que hacer referencia es de Victoria Reifler Bricker publicado en 1989, quien en *El Cristo indígena, el rey nativo*, intentó abarcar las rebeliones mayas desde la conquista hasta mediados del siglo XX partiendo del punto de vista histórico y antropológico, considerando al mito y a la tradición oral fuentes principales para su investigación (Reifler 1989: 337).

Uno de los primeros trabajos que se hicieron sobre los zoques, fue realizado por Dolores Aramoni quien en 1992 publicó *Los refugios de lo sagrado*, donde nos intenta demostrar, a partir de su investigación realizada en el Archivo Diocesano de San Cristóbal de las Casas, los cambios y continuidades de los zoques de Tuxtla durante la época colonial y sus manifestaciones en el siglo XX. Su trabajo interpretativo se basaba en explicar la diversidad de casos de idolatría en los cuales fueron procesados varios indios y mulatos de la zona, ya que realizaban actos de brujería, hechicería y, en algunos otros, nagualismo. Con tales casos la autora observó la sobrevivencia de elementos antiguos, a partir de su continuidad, resignificación e inserción en el proceso colonial (Aramoni 1992: *passim*).

Otro autor que se ha encargado del problema de la realidad india en Chiapas es Mario Humberto Ruz quien, en *Copanaguastla en un espejo*, publicado en 1992, reconstruyó a partir del análisis del vocabulario de fray Domingo de Ara la historia y vida cotidiana del pueblo de Copanaguastla. Para determinar que la extinción del pueblo se debió a la tributación que hacían los tzeltales a un ídolo oculto detrás de la imagen de la Virgen del Rosario, muestra de la idolatría india y su pervivencia en el siglo XVII (Ruz 1992: *passim*).

Hay que agregar también a Jan de Vos cuyo trabajo *Vivir en frontera*, publicado en 1994, nos permitió observar una primera explicación sobre el orden social que se estableció entre los indios de Chiapas y los dominicos que administraban la zona, de tal manera, que su interpretación recaía en el paternalismo que ejercían los frailes para con los indios pobres y miserables (De Vos 1994: *passim*).

No hay que olvidar a Juan Pedro Viqueira, quien a partir de estudios de historia cultural, en *Indios rebeldes e idolatras* (1997), analizó el caso de la rebelión de Cancuc de 1712, intentando demostrar que los indios, aunque habían aceptado el catolicismo, aún perpetuaban la vieja tradición, y por ello concebían la existencia de dos sistemas religiosos eficaces: uno encabezado por los indios ayudantes de los párrocos y otro encabezado por los maestros nagualistas. Es decir, ambos sistemas eran válidos para el pensamiento tzotzil, motivo por el cual pervivió durante el proceso colonial (Viqueira 1997: *passim*).

Y, por último, tenemos otro texto de Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas*, publicado en 2002, en el cual el autor nos pretende comprender, a partir de estudios de geografía histórica, los alcances y desbalances a los cuales se enfrenaron los dominicos al momento de construir el Camino Real, y como este mismo les abría las puertas al comercio y por lo tanto al control económico de la zona (Viqueira 2002: *passim*).

Si bien mi análisis retomará varias cuestiones teóricas propuestas por los autores anteriores, pretendo encontrar las características que hicieron particular la práctica religiosa de la provincia de los Zoques a mediados del siglo XVII.

Hipótesis

El proceso de asimilación y adaptación del cristianismo realizado por los zoques fue gestándose con el paso del tiempo. Hay que considerar que con la conquista se procedió al ingreso de los indios a una nueva dinámica social, de orden colonial.

El control, dominio y evangelización de la provincia chiapaneca fue lento; las negociaciones a las cuales tenían que acceder frailes e indios demostraban lo endeble del orden en el nuevo contexto. Esta sociedad nativa colonial, a partir de la implantación de modelos de la vida religiosa occidental, fusionó como suyos las características y formas del catolicísimo, tanto así, que las imágenes –palos o maderos– que estaban en los atrios de las iglesias reflejaban lo que los indios entendían y habían aprendido del cristianismo.

Fue así como el conflicto por la definición cultural que debían tener las imágenes procedía del observador, quien asignaba a cada objeto una categoría a partir de la función que cumplía en su realidad socio-cultural, dando como resultado un proceso de aculturación⁴. El cual surgió de las negociaciones que tuvieron zoques y frailes, con el fin de favorecer sus intereses como grupo.

⁴ Entiéndase por Aculturación: “La transferencia de rasgos culturales puede darse en toda situación de contacto, pero, si no hay dominio de un grupo sobre otro, la aceptación de esos rasgos es en su totalidad autorregulada por el grupo receptor. Habiendo dominación, en cambio, la transmisión cultural se regula dialécticamente por el juego de las fuerzas e intereses particulares de ambos grupos, es decir que los mecanismos de intercambio no pueden explicarse en tal caso sino con referencia a la situación del contacto. [...] Lo que prevalece mientras haya dominación son los intereses de los dominadores, intereses que pueden favorecer o no tanto la donación como la supresión de rasgos culturales. Estos intereses, sin embargo, no constituyen el único factor determinante del proceso de intercambio, ya que las acciones en que se

1. La alcaldía mayor de Chiapa.

1.1 Límites geográficos

El territorio que abarcaba la Provincia de Chiapa –llamada así por los españoles–, equivalía aproximadamente a la mitad del actual estado de Chiapas. Está área no poseía salida al mar, puesto que “se extendía desde la Sierra Madre Oriental sobre la Depresión Central del río Chiapa hasta los Altos, incluyendo las laderas orientales y norteñas del altiplano y una pequeña llanura costera del Golfo de México, más allá de Palenque” (De Vos 2010: 281).

1.2 Historia prehispánica (Posclásico chiapaneco)

Gracias a los informes de Hernán Cortés y la crónica de Bernal Díaz del Castillo se tiene información sobre los seis grandes territorios en los cuales estaba dividida la Provincia colonial de Chiapa, antes de la conquista.

La identificación que realizaron se hizo posiblemente tomando como base el manejo de una misma lengua, o tal vez por el mismo sistema de intercambio y producción de bienes, o por el tipo de régimen político que poseían.

Es así como obtenemos que dos territorios conservaron sus nombres originales: Chiapan y Lacamún, castellanizados como Chiapa y Lacandón. A los otros cuatro se les reconocía a través de la denominación en plural que los caracterizaba: los Zoques, los Zendales, los Quelenes y los Llanos (2010: 23).

1.2.1 Zoques

Los zoques ocupaban –hasta antes de la llegada de los chiapanecas–, el área que comprendía desde las serranías del noroeste, las llanuras occidentales, el valle del Grijalva y la franja costera del Soconusco. Grupo que pertenecía “a la familia lingüística mixe-zoque-popoluca” (Aramoni 1992: 129)

traducen se desarrollan en un marco social, económico y político en el que la determinación obedece a múltiples factores cuyas fuerzas se combinan, influyen y limitan mutuamente.” Ignacio del Río, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*. Segunda edición, México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 1988, (Serie Historia Novohispana... 32), p. 10-11.

Con la llegada de grupos nahuas a la zona fueron obligados a retirarse hacia la parte montañosa, dejándoles la parte norte y sur a éstos. Los cuales arribaron en el curso del siglo XV “para asegurar, a través de asentamientos duraderos, el control de las dos grandes rutas comerciales hacia Centroamérica la de Xicalango y la de Ayotlan” (De Vos 2010: 24) Posteriormente, los zoques, por el sudeste, a partir del arribo de los chiapanecas a la zona, padecieron la presión que ejercían contra ellos sus nuevos vecinos.

Fue así como finalmente este grupo se ubicó al norte y oeste de Chiapan, su “territorio se extendía a lo largo del río Grande y sus afluentes, que bajaban tanto de la Sierra Madre como de la meseta central” (Gerhard 1991: 115). Es así como “los zoques residían en la parte occidental de Chiapas y en las regiones colindantes de los estados de Tabasco, Veracruz y Oaxaca” (Aramoni 1992: 129).

Este grupo se encontraba dividido en cinco señoríos autónomos de diferente magnitud, donde cada uno poseía un centro ceremonial y administrativo y asentamientos que aunque dispersos se encontraban subordinados.

Quechula controlaba el comercio hacia el Golfo de México, por su condición de puerto fluvial, situado en la ribera derecha del río Grijalva. Ocozocoautla; Colpitán, ubicado al margen del río Sayula; Zimatán, que se ubicaba en los confines de las llanuras tabasqueñas (1991: 115). Y Tecpatán, este último, posiblemente fue un centro político y ceremonial prehispánico, ya que fue elegido por los dominicos capital de los Zoques durante el siglo XVI (2010: 28).

1.2.2 Lo sagrado y sus manifestaciones

Las entidades sagradas, según el pensamiento mesoamericano, eran consideradas energías o materialidades etéreas, sutiles, imperceptibles ante los sentidos ordinarios;⁵ sólo se presentaban ante algunas personas, a partir, de múltiples epifanías, como seres antropomorfos, zoomorfos y/o fitomorfos.

⁵ “Todo lo que habita el mundo posee dos tipos de materia: la ligera y la pesada. Lo ligero caracterizó clases en el inicio del mundo y caracteriza a cada individuo antes de su nacimiento; subyace como esencia de lo pesado, e influye en todo lo pesado en forma de oleadas de tiempo.” Véase, Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 4° ed., México, UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998, p. 170

Los dioses en las representaciones plásticas y en las imágenes simbólicas adoptan características sobrenaturales, puesto que fueron formados con particularidades altamente estilizadas, ya fuera de diversos animales y plantas, o de la combinación de éstas con rasgos humanos.

Tanto así, que consideraban que los seres del tiempo del hombre, eran sus antepasados transformados en piedras, árboles, animales, etc. Mientras que, también, “los dioses van también a morar al otro espacio; pero mantienen vínculos con sus imágenes terrenas y envían desde el otro espacio sus influencias” (López 199: 82). Es así como “las imágenes y las reliquias son vasos donde se concentran los flujos; son vías próximas con las que cuentan los fieles para dirigirse a los remotos dioses” (*ibidem*: 83).

Esto podemos observarlo a partir de una cita de fray Diego de Landa, quien menciona: “bien sabían ellos que los ídolos eran obras suyas y muertas y sin deidad, mas los tenían en reverencia por lo que representaban y porque los habían hecho con muchas ceremonias, especialmente los de palo” (Landa 1996: 48).

Para el pensamiento mesoamericano, “los dioses poseen la capacidad de reintegrarse a su fuente; [ya que al ser] fuerzas divinas contenidas en imágenes y reliquias son tan fraccionables como ellas” (López 1998: 177). Por ello las imágenes que se fabricaban, fuesen de palo u otro material, cumplían la función de vasos receptores, en los cuales el dios (o los dioses) se reconocía(n), ya que lo semejante, va hacia lo semejante, de tal manera que en éstos, se resguardaba una parte del dios (1998: 177).

Los dioses, también considerados fuerzas, son inmutables, son quienes ordenan el paso del tiempo y son ellos y los actos que ejercen sobre el mundo y el hombre, procesos en constante transformación. Motivo por el cual los dioses son polivalentes y ambiguos, positivos y negativos, y uno o varios a la vez (Garza 1998:87-90).

2. Chiapa colonial, siglos XVI-XVII

2.1 Conquista

Los primeros españoles que ingresaron a Chiapa, eran soldados que se encontraban avecindados en la villa de Espíritu Santo (Coatzacoalcos), lugar que habían fundado hacia 1522. Desde esta ciudad española, se les distribuyó a los soldados dieciséis provincias, que abarcaban hasta el actual estado de Chiapas, todas ellas, entregadas siguiendo el sistema de encomiendas.

Territorio habitado por diversos grupos hablantes de variadas lenguas, que se encontraban organizados, desde el punto de vista político, por pequeños señoríos independientes, distribuidos a lo largo de áreas desconocidas y accidentadas geográficamente.

El ingreso se logró a lo largo de dos expediciones; la primera fue llevada a cabo por Luis Marín (1523), quien tras confiar en los chiapanecas, grupo que había jurado obediencia al rey, abandonó el territorio chiapaneco, y regreso a la villa del Espíritu en 1524.

Poco después, en 1526, llegaron rumores a la Ciudad de México, sobre posibles levantamientos indios en la provincia chiapaneca, motivo por el cual Hernán Cortés envió a Diego de Mazariegos a pacificar la zona, acto que realizó hacia 1529, en cuanto fundó Villa Real.

Posteriormente al área se le fragmentó en provincias que llevaron por nombre, la lengua que hablaba la mayoría de los habitantes, y que facilitaba el control político, social y económico que cada encomendero realizaría sobre el terreno que se le había otorgado (Reifler 1981: 91-95).

2.2 Evangelización

El proceso evangelizador en Chiapa comenzó, después de la conquista militar emprendida por el capitán Luis Marín y su ejército (1524). A pesar de que las huestes iban acompañadas de algunos frailes mercedarios, quienes sólo lograron fundar un convento modesto a orillas de Ciudad Real en 1537.

Con la llegada del primer obispo de la provincia, fray Bartolomé de Las Casas y veintidós dominicos, en 1545, fue como se inició la evangelización de los indios de Chiapa.

Quienes deseaban convertir a los indios al catolicismo sin recurrir a la violencia, y fundar en el área un gobierno teocrático, fiel a la Corona y protector de los naturales.

Fray Bartolomé de Las Casas no se quedó en su diócesis⁶ ni medio año, y de ese tiempo, sólo estuvo tres meses en su sede episcopal. A pesar de su breve estancia en la provincia, comenzaron, un primer enfrentamiento con los vecinos de Ciudad Real, ya que pusieron en práctica las Leyes Nuevas de 1543.⁷

En las cuales se estipulaba que los indios que figuraban como esclavos de los colonos, debían ser dejados en libertad, y por lo tanto, se prohibía la esclavitud en la provincia. Estas leyes afectaban directamente a los colonos, quienes se opusieron a ponerlas en práctica, motivo por el cual el obispo, excluyó del sacramento de la Eucaristía a aquellos traficantes y/o dueños de esclavos. Generando el descontento y reacción de estos últimos, quienes obligaron a los frailes a retirarse de Ciudad Real y buscar asilo en las ciudades indias.

Fue así como los dominicos optaron por comenzar a fundar conventos, empezaron por dos puntos estratégicos: Chiapa de los Indios y Ciudad Real. Éste último lo construyeron a dos cuadras alrededor de la plaza mayor, con el fin de darle misa y doctrina

⁶ Diócesis que comprendía, además de la alcaldía mayor de Chiapa, a la gobernación del Soconusco, las alcaldías mayores de Tabasco y de la Verapaz, y la gobernación de Yucatán. Fue así como fundaron la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala.

⁷ A partir de las discusiones teológicas que abarcaban el problema de la naturaleza del indio americano, comenzadas por fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda fue como se dio paso al debate teológico y jurista del cual nacieron las “Leyes Nuevas de 1542, a través de las que los indígenas quedaban directamente bajo la protección del rey. Esta legislación identificaba al indio como rudo (de tardo entendimiento) y miserable (desprotegido), categorías jurídicas existentes en el derecho hispano desde la época medieval.” Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispo de México en el siglo XVIII*, México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, (Serie Historia Novohispana... 91), p. 67. En el caso chiapaneco fray Bartolomé de Las Casas, llegado a su diócesis en marzo de 1545, trató de aplicar las Leyes Nuevas. “Éstas eran, en realidad, dos provisiones por las cuales la Corona introdujo una serie de reformas respecto al tratamiento que deberían de recibir los indios: abolición de la esclavitud, de la servidumbre personal, de los trabajos pesados; pérdida de encomienda para aquel que hubiera maltratado a sus indios; confiscación por parte de la Corona de las encomiendas que quedaran vacantes; proclamación de todo indio como vasallo libre de su majestad el rey; exención del tributo y servicio personal para la población diezmada de las Antillas, con el propósito de que se recuperara. Pero, al mismo tiempo, las Leyes Nuevas crearon varias instituciones de gobierno, entre ellas la Audiencia de Los Confines, con sede en la Villa de Gracias a Dios.” Jan de Vos, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994. (Colección Historia de los pueblos indígenas de México), p. 105

a los indios del valle. Tomaron posesión del sitio, a finales de 1546, cuando lograron restablecer las relaciones con las autoridades civiles y los colonos españoles.

En cuanto fueron aceptados por los vecinos y habían asegurado su regreso a Ciudad Real, comenzaron la labor evangelizadora entre los indios (Gerhard 1991: 121). Dando como resultado, la división de la provincia en seis zonas pastorales: Chiapa, los Zoques, los Quelenes (después llamada las Coronas o las Chinampas), los Zendales, los Llanos y el Soconusco (Viqueira 2002: 180-182).

2.3 Los Zoques

La cuarta región en la que los dominicos pusieron su mirada, después de Chiapa, Los Quelenes y los Llanos, fue la que estaba habitada por hablantes de zoque. Ésta región recibió en 1546, a dos padres predicadores, quienes habían sido enviados a aprender la lengua; éstos se dirigieron a la parte noroeste de Chiapas.

Posteriormente, los dominicos instalaron como base de trabajo: Tecpatán, ciudad que funcionó como centro de acopio de los productos de toda la provincia, para posteriormente, ser embarcados en el puerto fluvial de Quechula, con destino a Tabasco y Veracruz (*ibidem* 180-182).

En Tecpatán se congregaron, inicialmente, cinco poblados, que con el paso del tiempo se convertirían en treinta. Fue con ello con lo que nació la provincia de los zoques, y junto con ella también lo hizo el convento y todo el aparato eclesial que mantendría el control de la zona, participando como intermediario entre los encomenderos y los indios.

La producción y subsistencia de la zona se basaba, básicamente, en el cacao y la grana cochinilla, productos que no se adquirían fácilmente en otras provincias.

2.3.1 El convento de Tecpatán

A pesar de que los dominicos ya conocían y predicaban en la provincia de los Zoques, fue hasta 1569 cuando pudieron fundar un convento en Santo Domingo Tecpatán y como primer padre prior a fray Antonio de Pamplona (Remesal 1988: II, 466-467).

Administraba a trece calpules, cada uno con su respectiva iglesia: San Juan Bautista, San Pedro Mártir, Santiago Apóstol, San Felipe Apóstol, San Miguel, San Pedro Apóstol, San Marcos Evangelista, Santa Catalina de Siena, Santa Inés, San Antonio de Padua, Santa María Magdalena, San Juan Evangelista y Nuestra Señora de la Asunción (Guzmán 2005: 33).

La instauración de Tecpatán como cabecera provincial dominica, le permitió a los frailes, no sólo administrarla religiosamente, sino también, procurar la producción y manufactura de diversos productos, principalmente de cacao, grana cochinilla y mantas.

3. Religiosidad en la provincia de los zoques (1654-1658)

La colonización y evangelización europea presenció en el pensamiento mesoamericano y europeo procesos de choque cultural, los cuales generaron entre los pobladores nativos y los nuevos colonizadores problemas de interpretación y, por lo tanto, de significación. Puesto que en cuanto comenzaron dichos eventos, tales sujetos no compartían la misma lengua y por lo tanto, no participaban de un mismo código cultural, problema no menor, ya que es a partir del lenguaje como se estructura el mundo en el que se vive y se piensa.⁸

Es así como nos introducimos al problema principal, el cual abarca dos significaciones sobre una misma cosa: los santos; los cuales para un fraile eran físicamente palos o maderos, mientras que para los indios representan santos cristianos. Pues bien, está divergencia de opiniones y significaciones es lo que a continuación se analizará.

Por tal motivo este apartado se dividirá en dos secciones. La primera expresará las declaraciones que hicieron los indios sobre las acciones del fraile y la segunda presentará la explicación del fraile respecto a las imágenes de los santos.

3.1.1 ¿Indios idolatras?

⁸ Entiéndase “mundo” como sinónimo de “Cosmovisión”, retomó la conceptualización dada por Alfredo López Austin: “Por *cosmovisión* puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo”, véase Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vol., México, UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012, vol. 1, p. 20

La primera denuncia contra fray Manuel de Celada la presentó fray Nicolás de Monroy uno de los colaboradores del prior del convento de Santo Domingo en Tecpatán, fray Tomás Guerra. Quien explicó que

[...] en las cuales cartas decían los indios que el padre les mandaba no celebrasen más que tres fiestas en el año, que eran las tres pascuas: navidad, resurrección y pentecostés, y que fiestas ningunas de los santos no las habían de adorar, ni celebrar porque eran unos palos cepillados y no les había de adorar por ser palos (AGN: f. 561)

Hay que considerar que la eliminación de las fiestas para los santos patronos, tenía un trasfondo económico, donde los gastos excesivos que estas generaban afectaban directamente el tributo que se debía dar al encomendero, y también a las iglesias (diezmos, limosnas, entre otros). Además de que no permitían que las pascuas se festejaran de un modo más glorioso, en contraposición con las fiestas de los santos.

La primera carta que los indios del cabildo enviaron al padre prior menciona “dice este padre dejad de lado por vuestro todos los santos San Pedro, San Andrés, San Joan, son maderos aquellos son palos labrados o desbastados” (*ibidem*: f. 581). Cabría preguntarnos cómo eran dichos santos, qué características tenían y porqué seguían en las iglesias si eran “palos o maderos”.

La construcción parcial de los santos como elementos hechos de madera no nos explica cuál es el problema principal del fraile, puesto que no llama a los indios idolatras, y menos a las imágenes ídolos; en cambio para el fraile, los indios sólo adoran a los santos por ser representaciones de madera, más no por la carga simbólica que poseían. Fue así como

Dijo una palabra grande en reverencia de Santa María del Rosario, el fiscal hizo tocar las campanas y chirimías, entonces se enojó mucho [el fraile], entonces dijo “porque hacéis regocijos ha venido otra vez aquí nuestra señora María, es un madero esta imagen por eso es de mucho gasto” (*ibidem*: f. 582).

A partir de esta queja expuesta por los indios, tenemos por un lado al cabildo demostrando un culto particular, de orden local para con los santos, es decir, una expresión de la religiosidad católica zoque. Mientras que tenemos por el otro lado, a un fraile que advirtió que los indios sólo eran capaces de adorar imágenes porque eran simples y sencillos maderos.

Las declaraciones anteriores pertenecen a las cartas escritas por el cabildo zoque, ahora continuaré con la descripción de los eventos que desencadenaron dichos conflictos.

Segundo día de Pascua de Espíritu Santo del dicho año de cincuenta y tres, estando el dicho padre fray Manuel de Celada [...]. Se trajo al pueblo [de Istacomitlán] un retablo colateral de Nuestra Santa del Rosario que dio el dicho Andrés Pérez de Aranda de Limona a aquella iglesia que según oyó decir le costó cuatrocientos pesos, en el cual está de media talla el misterio de la encarnación y estaba la imagen de Dios Padre y en la superficie por remate una cruz. Y porque al entrarle por el pueblo hasta la iglesia como es uso y costumbre tocaron los indios las chirimías y campanas y se hincaban de rodillas, quiso el dicho fray Manuel de Celada delante de todos los dichos españoles azotar al maestro y fiscal porque tocaban y les mandó se fuesen, que era un palo y que no le adorasen de que quedaron así españoles como indios escandalizados y los indios en particular muy tibios en las cosas de Nuestra Santa Fe Católica. Y que aquel mismo día, por la tarde hubo una muy gran tempestad de agua, aire de vientos y se llevó el aire todo el caballete de la casa en que vivía el dicho fray Manuel de Celada y pasada la tormenta llegaron todos lo más indios de aquel pueblo y les dijeron a los españoles, “mirad señores como ya el padre comienza a pagar su pecado” (*ibidem*: f. 565-565r).

A partir de dichas declaraciones, tenemos dos análisis que realizar, veamos las similitudes y diferencias de dichas declaraciones. El retablo que donó el español Andrés Pérez de Limona a Istacomitlán tenía a la Señora del Rosario, contenía también las representaciones del Misterio de la Encarnación y de Dios Padre, dichas imágenes no son descritas. Sin embargo, tenemos que la llegada de dicho retablo hizo que los indios de la comunidad salieran en procesión, algunos tocando chirimías, campanas y trompetas, mientras que otros iban de rodillas, a lo cual el fraile aseveró que ese retablo era un simple madero y por ello no debía ser adorado y tampoco se le debía tocar música.

Debemos tener en cuenta que durante la rebelión de Cancuc de 1712, también se hace referencia a la virgen del Rosario, es así como tenemos la siguiente afirmación

Junto a él, había otra Virgen –ésta descubierta. Tallada en Zinacantán y de un tamaño algo mayor. Según se reconoció cuando fue llevada a Ciudad Real, la Virgen del milagro de Santa Marta estaba también fabricada en Zinacantán y “era poco más de una tercia, hechura de bulto muy indecente e imperfecta”. Por otra parte sabemos que los indios solían tener santos y vírgenes en sus chozas, y al parecer la veneración de imágenes deformes fue constante en Chiapas a lo largo de todo el período colonial (Viqueira 1997: 106).

Lo anterior confirma mi propuesta de que las imágenes de los santos respondían a una hechura de madera, imperfecta, que a pesar de ser reconocida por los frailes de la zona, no generaban en éstos últimos, sanciones sobre su uso hacía los indios, puesto respondían – espiritualmente– a transmitir el mensaje de Dios.

En la tarde inmediata a dicho evento el caballete de la casa del fraile salió volando, según los indios porque esa era la forma en la cual pagaría su pecado, es decir, la justicia divina se hizo presente y la acción del fraile fue castigada; es así como podemos evidenciar el conocimiento que tenían los zoques sobre el poder de Dios sobre las cosas mundanas, en cuanto se obraba de mala manera.

Nos estamos enfrentando a un problema de interpretación, donde el fraile no asimiló el pensamiento indio y consideró que éstos seguían adorando ídolos, y no objetos simbólicos, que resguardaban la esencia o fuerza divina.

Para el fraile la significación india se reducía a la adoración de las imágenes, que en este caso eran palos o maderos, mientras que como se vio anteriormente, la preocupación por las fiestas de los santos se manifiesta en complacerlos al adorarlos, festejarlos y conocer sus virtudes, para así seguir su ejemplo. Aunque también tenemos que considerar que si los indios expresaban de un modo tan explícito su devoción por los santos cristianos, era con el fin de evitar la vigilancia y represión eclesiástica, todo ello lo consiguieron a partir de reinsertar en viejas estructuras los nuevos rituales católicos (Aramoni 1992: 342-343).

Es así como se “destaca el importante papel de la fiesta como mecanismo que permite hacer sobrevivir el culto popular, que crea una nueva forma de organización social, cofradías y sistemas de cargos, que actúa como reguladora de reciprocidades y otorga identidad étnica ya que permite recrear su cultura (*Ibidem*: 382).

3.1.2 ¿Qué son los santos?

Fray Manuel de Çelada se presentó el sábado 9 de enero de 1655 frente al Santo Oficio de la Inquisición, llevaba consigo un memorial que contenía toda su declaración respecto a las acusaciones que se le habían imputado.

Su defensa se basaba en lo siguiente:

El caso es yo entré en la administración de Micapa jurisdicción y priorato de Tecpatlán en la provincia de los Zoques, instituido como cura y ministro por los prelados, no estaba bien diestro en la lengua por a ver sólo un mes que la había comenzado aprender causa no pequeña de alguna equivocación (AGN: f. 590 v).

El conocimiento parcial de una lengua india generaba, tanto en el emisor como en los diversos receptores problemas de decodificación, donde muy probablemente lo dicho por el hablante no representaba lo que los indios estaban interpretando.

De tal manera que

Un día llevando el santo sacramento en mis manos en una procesión, todo se les fue en adorar a San Antonio, San Nicolás, las imágenes de Cristo que iban de ver y en llegando el santísimo sacramento no hacían tanto café, desesperabame con estas cosas. Llegó la pascua del Espíritu Santo pasaron por ella como fuere, llegó la fiesta de San Antonio hicieron grandes festejos i solemnidades; dije a los hijos estás imágenes que veis los vuestros o dichos corporales, son ellos palos pintados por sí mismos, no dignos ni merecedores de culto ni veneración alguna. Esto es sino los consideráis como representativos de unos varones santos que viviendo en el mundo merecieron por sus obras y virtudes la gloria que hoy están gozando con dios en el cielo que de esta manera bien mereces y les da la iglesia su debida adoración. Eso que tienen en las manos son unas insignias de sus virtudes, para que nosotros los imitemos, si vuestro pensamiento y devoción se queda allí en lo material solamente idolatráis, porque éstos no son los santos: sino unas imágenes de los santos, que debéis adorar levantando el espíritu a ellos mismos que son hombres como nosotros, no dioses, sino criaturas de dios. No dejó yo que no les hagáis fiestas, pero primero es dios que las criaturas, el cual dios no tiene imagen propia, sino metafórica, al modo que pintamos un hombre viejo o una paloma que son las figuras o metáforas en que quiso dios dársenos a ver, tal vez para nuestro consuelo, pero él es espíritu puro, imposible de mirar con ojos corporales, sino es en la persona del hijo que por haber sido también hombre verdadero y real como San Pedro o San Nicolás admite imagen propia crucificado, resucitado o muerto, pero tampoco es ese el verdadero Cristo, sino una figura que está representando al verdadero Cristo, si no una figura que está representando al verdadero Cristo en cuanto hombre (*ibidem*: f. 590r-591).

Esta primera declaración presenta diversos aspectos a significar e interpretar. Si bien los indios preferían a los santos, esto se reflejaba en las festividades que les realizaban, puesto que dejaban un poco de lado las pascuas.

El fraile consideraba que los dichos indios preferían a los santos por ser “palos pintados”, mientras que no los veían como santos, es decir, como personas que enseñaban a partir de las virtudes que ejecutaron en vida en favor de las obras de Dios. Motivo por el cual el fraile prohibió el culto de dichas imágenes, considerando que el único que debía ser adorado era Dios.

Sin embargo, las imágenes de los santos no sólo por el simbolismo que representan –hombres que realizaron grandes obras a partir de sus virtudes, motivo por el cual están en la gloria a lado de Dios– dentro del aspecto físico eran palos, es aquí donde podemos

observar una especie de culto religioso local-particular; ya que el fraile aceptó parcialmente que eran santos, a pesar de ser maderos, ahora bien, ¿por qué considerarlos de dicha manera?

Si revisamos el caso de Santa Marta de 1711 encontramos lo siguiente “La Virgen fue colocada en el altar principal de la iglesia, donde permaneció cubierta con la tela tres días. Cuando finalmente los alcaldes retiraron el velo que la cubría, descubrieron que la Virgen real se había marchado dejando en su lugar una figura de madera” (Reifler 1989: 115). A dicha figura posteriormente se le construyó una capilla y comenzó su culto.

Para dicho fray Manuel de Celada lo que importaba era lo espiritual y no la representación gráfica, ya que la significación de lo sagrado era la que permitía el verdadero conocimiento de dios. Mientras dicha acción no se realizara en la provincia, los indios no ingresarían totalmente al catolicismo, puesto que éstos seguían adorando como dioses a los santos, los cuales son inferiores al poder de Dios por ser criaturas de éste último. Así que la predicación que proponía el fraile se dirigía al poder simbólico de la metáfora y no al iconográfico que entorpecía el conocimiento religioso de los indios.

3.1.3 ¿En qué creían los indios?

Siguiendo lo mostrado anteriormente, los zoques adoraban y veneraban palos y/o maderos que fungían como santos en los atrios de las iglesias. Ahora bien, ¿qué carga simbólica poseían dichas imágenes?

Para el pensamiento mesoamericano, los dioses eran fuerzas o cargas ligeras, que siguiendo la regla de lo semejante va a lo semejante, habitaban aquellos objetos receptores que tenían similitud con sus características particulares.

Era así como se construyó “la idea de una sustancia invisible, motora, fuertemente caracterizada, que da su calidad a los seres perceptibles, y que lucha, se complementa o se combina con otras sustancias de naturaleza parecida” (López 1998: 186).

Fue así como, a partir del pensamiento mesoamericano se les atribuyó a los dioses las conductas humanas. “tan humanos como para escuchar el lenguaje de los hombres e

inclinarse por él sus designios. Tan humanos como para necesitar de los dones, la adoración y las súplicas” (*ibidem*: 188).

De esta manera el dios se vuelve el protector de una comunidad y se legitima a partir de las posesiones que tienen sus hijos, es así como los dioses lo protegen dentro de su radio de acción (*ibidem*: 175).

En cuanto el proceso evangelizador dio frutos y renovó el pensamiento indio, se dio paso a recrear, a partir de las estructuras mentales ya establecidas, las nuevas que implantaron con sus enseñanzas los dominicos.

Dando paso a la introducción de santos patronos en cada comunidad, encargados de proteger a los pueblos en los que se les ubicaba, y a los cuales, los indios les debían hacer fiesta y rendir veneración y culto. El comportamiento de los indígenas para con su santo patrono o dios, era el que daría paso al trato que tendrían estos últimos con sus protegidos.

Consideraciones finales

Para terminar, hay que considerar, que para el pensamiento indio, estos dioses no se habían convertido en santos, en cambio, ahora habían ingresado al nuevo sistema colonial, que a partir de la implementación de una nueva religión (catolicismo) buscaban controlar, su realidad socio-cultural.

Los maderos ubicados en los atrios de las iglesias, conservaban rasgos de aquellos dioses prehispánicos, más allá de la iconografía o el material del que se habla, era por la carga simbólica que contenía. Tales santos, contenían una carga ligera: la fuerza del santo patrono que se ubicaba dentro de éstas; y una carga pesada: la imagen en sí misma, que representaba a un ser humano con características particulares y que protegía, como un dios, a la comunidad a la cual estaba protegiendo como santo patrono.

Para el pensamiento europeo, la adopción de las imágenes de los santos implicaba la adopción y aceptación del catolicismo por parte de estos grupos, sin embargo, los indios lo hicieron sin ceder totalmente a su pasado, fue así como resignificaron y reestructuraron su nueva realidad colonial.

Ahora bien, ¿de qué manera y por qué sobrevivió la devoción de los indios para los santos hechos de madera?

Principalmente por el ámbito geográfico, ya que este permitió la supervivencia de elementos anteriores a la colonización, considerando que la zona era de índole marginal, motivo por el cual el hombre mantuvo mayor contacto con el medio ambiente. Fue así, como se “dedicaron a estas actividades prohibidas en la oscuridad de las cuevas y el aislamiento de las montañas y selvas” (De Vos 1994: 134).

De tal manera que los dominicos no podían controlar completamente la conversión de los indios, cediendo el paso a las interpretaciones que tenían estos últimos sobre el catolicismo, de esa manera crearon vínculos de identidad entre los pobladores de las diversas comunidades.

Fuentes documentales

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Inquisición, vol. 437, expediente 26, Testificación contra fray Juan Valdivieso, por ocultar los delitos de fray Manuel de Celada, dominicos, fojas 559-615.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Inquisición, vol. 437, expediente 27, “Testificación contra fray Tomas de Peralta, por ocultar los delitos de fray Manuel de Celada. Autos dominicos”, fojas 559-615.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Inquisición, vol. 437, expediente 28, “Testificación contra fray Tomas Manso, por ocultar los delitos de fray Manuel de Celada, Guatemala”, fojas 559-615.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Inquisición, vol. 437, expediente 29, “Testificación contra fray Antonio de Santo Tomas, por ocultar los delitos de fray Manuel de Celada. Autos dominicos, Guatemala”, fojas 559-615.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Inquisición, vol. 437, expediente 30, “Testificación contra el Dr. Matheo Francisco de Armijo por ocultar los delitos de fray Manuel de Celada, Guatemala”, fojas 559-615.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Inquisición, vol. 437, expediente 31, “Testificación contra fray Jacinto Carcamo, provincial de los dominicos, por impedir por medios ilícitos que la Inquisición tuviera noticia de los delitos de fray Manuel de Celada. Guatemala”, fojas 559-615.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Inquisición, vol. 437, expediente 32, “Testificación contra fray Juan Carzal, dominico, por haber solicitado a la misma india que fray Manuel de Celada y haber reñido por no acceder a los deseos de fray Manuel de Celada. Guatemala”, fojas 559-615.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Inquisición, vol. 437, expediente 33, “Testificación contra fray Manuel de Celada, dominico, por impedir a los indios la veneración y culto a dos imágenes y celebrar sus festividades y por solicitante, Guatemala”, fojas 559-615.

Fuentes secundarias

ARAMONI Calderón, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: Consejo Nacional para las Culturas y las Artes.

DEL Río, Ignacio

1988 *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*. Segunda edición. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas.

DE Vos, Jan

1994 *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores.

2010 *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.

GARZA, Mercedes de la

1998 *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México: UNAM: Facultad de Filosofía y Letras-Paidós.

GERHARD, Peter

1991 *La frontera sureste de la Nueva España*. Trad. de Stella Mastrangelo. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas.

GUZMÁN Monroy, Virginia

2005 “Santo Domingo de Tecpatán, Chiapas... un pueblo... un convento”. *Boletín de monumentos históricos*. Tercera Época, núm. 4, mayo-agosto. Pp. 28-45.

LANDA, Diego de

1996 *Relación de las cosas de Yucatán*. Novena edición. México: Porrúa.

LARA Cisneros, Gerardo

2015 *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas.

LÓPEZ Austin, Alfredo

1998 *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. Cuarta edición. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas.

REIFLER Bricker, Victoria

1981 *El Cristo indígena. El rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas.* Trad. del inglés de Cecilia Paschero. México: Fondo de Cultura Económica.

REMESAL, Antonio de

1988 *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala.* Estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María. Dos volúmenes. México: Porrúa.

RUZ, Mario Humberto

1992 *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato.* Segunda edición. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista.

VIQUEIRA

1997 *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712.* México: Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

2002 *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidades.* México: Colegio de México-Tusquets Editores.