

**Papel social y económico de las cofradías indígenas
de la colonia en Chiapas**

La cofradía está reconocida por la iglesia católica, al igual que en sus leyes de derecho canónico, como una asociación cooperativa de fieles laicos. Normalmente, la confraternidad obtiene sus estatutos de un obispo, sus objetivos son de ayuda mutua y, sobre todo, de mantener y financiar el culto de su santo patrón.

Las confraternidades adquirieron importancia en la sociedad europea medieval durante los siglos XII y XIII. Desde el principio éstas eran, por lo menos parcialmente, sociedades funerales cooperativas adjuntas a gremios de artesanos. El pago de cuotas mensuales ofrecía la seguridad de un funeral ceremonioso y decente y era garantía de que no se terminaría en un "cementerio de vagos", temor constante entre los trabajadores urbanos pobres. La afiliación pagada también era garantía de misas conmemorativas, las cuales eran esenciales para los miembros de los gremios.¹

Desde el siglo XII, sin embargo, las hermandades han sido objeto de gran ambivalencia de parte de las autoridades centrales, tanto seculares como eclesiásticas. A veces, ambas han hecho hincapié en los aspectos positivos de estas organizaciones y les han prestado su apoyo, lo cual ha resultado en la multiplicación y prosperidad de las confraternidades; otras veces, las autoridades seculares y religiosas, sospechando de las hermandades gremiales, las han calificado de efervescentes, amotinadoras o acaudaladas y han procedido a reducir su número y a limitar sus actividades. Poco se conoce sobre la historia de las hermandades medievales y de principios de la época moderna, pero lo que se sabe de las mismas en la Europa occidental parece indicar una historia de expansiones y contracciones cíclicas.

Desde el punto de vista de las autoridades de esos tiempos es evidente

Murdo J. MacLeod es profesor de historia en la University of Arizona y autor de muchas publicaciones sobre la región de Centroamérica, entre ellas la obra *Spanish Central America: A Socioeconomic History, 1520-1720*. Últimamente ha enfocado sus investigaciones en la historia colonial de Chiapas.

Una versión anterior de este artículo fue presentado a una conferencia patrocinada por el Center for Latin American Studies, Tulane University en abril de 1982; los editores agradecen al CIAS su colaboración en otorgar permiso para publicarlo aquí.

¹ Jean Duhr, "La confrérie dans la vie de l'Eglise", *Revue d'Histoire Ecclesiastique* (1939): 437-78.

que hayan existido paradojas incrustadas en la naturaleza básica de la hermandad religiosa. Por un lado, las hermandades eran loables para el estado central, en tanto que éstas mantuvieran a la población alejada de la mendicidad, promovieran los gremios, organizaran a los pobres en apoyo de la iglesia y dedicaran sus energías a actividades morales aprobadas. Por otro lado, los gobiernos indigentes codiciaban los cofres de las hermandades. A medida que las confraternidades se multiplicaban con el apoyo del estado y la iglesia, mayor era la frecuencia con que los magros excedentes de capital de los trabajadores pobres se desviaban de la supervisión y tasación gubernamental directa para caer en las manos del clero parroquial y dedicarse a actividades como los festivales en honor de los santos patronos, elaboradas ceremonias de veneración que implicaban gastos mayores en vestimenta, candelas, fuegos artificiales, comida y bebidas alcohólicas, borracheras que podían terminar en amenazas al orden público; así como a una proliferación de misas pagadas en conmemoración de los cofrades difuntos. A estas amenazas al fisco gubernamental y al orden público seguían la restricción al número de confraternidades permitido en cada pueblo y la imposición de límites en los gastos de fiestas, comida, bebidas y misas por los santos y los muertos de las hermandades.

La ambivalencia de la iglesia hacia estas organizaciones era un tanto diferente. Las mismas eran bienvenidas en el sentido de que inculcaban un entusiasmo religioso en los fieles, conducían a que la comunidad se identificara con los santos y sacramentos merecedores de veneración, ayudaban a sostener la carga económica del culto de los santos y contribuían a la manutención del clero, principalmente por medio del pago que éste recibía por celebrar misas o realizar ceremonias. Por otro lado, los ánimos podían volverse volátiles y difíciles de controlar. Después de todo, las hermandades eran organizaciones laicas y habían muchas que sólo recurrían al clero cuando se le necesitaba. Ciertamente, los cofrades no eran teólogos sofisticados, sino pobres y analfabetos. La religión popular, las creencias locales y las "supersticiones" se habían infiltrado repetidamente en las actividades de las confraternidades. Estas eran anomalías que con frecuencia los curas párrocos locales, cuyos ingresos dependían de su discreción, preferían ignorar pero que irritaban por su falta de ortodoxia al alto clero y a los teólogos que estaban más interesados en el resguardo de la pureza y uniformidad teológicas. Asimismo, estaba la cuestión económica. El gasto de sumas exorbitantes en comida, fuegos artificiales, vestimenta para las festividades y bebidas alcohólicas, en vez de ser un apoyo para el clero era deplorable para la jerarquía. Es por eso que en tiempos de grandes expansiones de hermandades la iglesia y el estado compartían el mismo parecer en cuanto a que el exceso y el

desenfreno en el entusiasmo y la conducta, así como los gastos recíprocos sin fiscalización y el comportamiento sedicioso y hasta herético podían llegar a ser demasiado y hacer necesario restringir el número de hermandades y sus actividades.² En la época posterior a la era Tridentina creció el deseo de la iglesia de obtener firme control de todas las funciones religiosas.

Las hermandades, cofradías del siglo XVI en España, siguieron a los españoles al Nuevo Mundo. No es mucho lo que se conoce sobre las primeras cofradías, fundadas poco tiempo después de la conquista, excepto que la mayoría parece haber seguido el mismo patrón que tenían en el Viejo Mundo y eran de orientación urbana, afiliadas a los gremios o asociaciones profesionales y estrechamente supervisadas por las autoridades civiles y eclesiásticas. En Centroamérica, región a la que Chiapas perteneció hasta fines del período colonial, Santiago, capital y única ciudad española grande, siguió el ejemplo mexicano. Durante toda la era colonial en Mesoamérica, algunas cofradías, tanto españolas como indígenas, conservaron sus nexos con los gremios, al igual que su función de servicio o bienestar social.³

A mediados del siglo XVI se llevó a cabo, tanto en España como en Hispanoamérica, un proceso, hasta ahora poco estudiado por los investigadores modernos, por el cual las cofradías que no tenían nexos con gremios, hospitales o casas de beneficencia y cuyo objetivo principal era rendir culto a su santo patrón, se hicieron cada vez más comunes. Ya en 1600, estas cofradías, reconocidas para entonces por todos los que escribían sobre estos temas como de orden distinto al de las vinculadas a los gremios, se

² G. le Bras, "Les confréries Chrésiennes: Problèmes et Propositions", *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, ser. 4, 19-20 (1940-41): 310-65. Véase también las secciones sobre confraternidades en Frances Rapp, *l'Eglise et la Vie Religieuse en Occident à la fin de Moyen Age* (Paris, 1971).

³ George M. Foster discutía la transferencia de las cofradías españolas al Nuevo Mundo en su obra, "Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America", *Southwestern Journal of Anthropology* 9 (1953): 1-28. El estudio clásico sobre las cofradías vinculadas a los gremios en la Nueva España es Manuel Carrera S., *Los gremios mexicanos: la organización gremial en Nueva España, 1521-1861* (México: Edición Ibero-Americana, 1954). Para Santiago de Guatemala, véase Hector Humberto Samayoa Guevara, *Los gremios de artesanos en la ciudad de Guatemala, 1524-1821* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1962). En relación a las cofradías involucradas en trabajo social, véase Luis Delgado Gardel, *La cofradía del Santísimo Despedimiento, un manuscrito mexicano del siglo XVI* (Rio de Janeiro, 1959); y Ernesto de la Torre Villar, "Algunos aspectos acerca de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 4 (1976): 410-39.

habían convertido en la variedad más numerosa.

En comparación con la sociedad española, esta otra variedad de cofradías tardó bastante tiempo en aparecer en la sociedad indígena por razones que sólo es posible suponer. Es probable que lo reciente de su conversión y la impresión de que la fe de los recién convertidos indígenas requería de estrecha supervisión haya tenido que ver con esto. En consecuencia, no hubiera sido prudente fundar cofradías entre ellos, "idólatras" como todavía lo eran. Es más, en los primeros días de grandes poblaciones y congregaciones, de tributos y diezmos en abundancia, así como de florecientes encomiendas, no era imperioso disponer de mecanismos para extraer estipendios sacerdotales de la sociedad indígena. En todo caso, fueron otras las instituciones españolas, como el cabildo y las cajas de comunidad, las que primero y con más vigor se impusieron sobre la sociedad aldeana indígena.⁴

La información que se tiene sobre las primeras cofradías indígenas en los pueblos es incierta. Los dominicos, especialmente en Chiapas, parecen haber sido los pioneros en este aspecto y se tienen noticias esporádicas de fundaciones de cofradías desde la década de 1570 o tal vez anteriormente. Sin embargo, no fue sino hasta principios del siglo XVII que la fundación de cofradías indígenas se generalizó. No existe una explicación directa de las razones por las cuales el clero, especialmente las órdenes monásticas, decidió repentinamente que esta institución, hasta entonces ignorada, era apropiada para la sociedad indígena de los pueblos. La era de conversión había pasado y quizás los frailes sintieron que podían arriesgarse a establecer estas instituciones, las cuales no dejaban de tener cierta autonomía entre los fieles indígenas. Pero eran de mayor importancia la demografía y la economía. En el último trimestre del siglo XVI la población indígena había sufrido un descenso catastrófico en toda Centroamérica ante el impacto de la drástica transformación provocada por la invasión europea y las enfermedades euroasiáticas.⁵ Los pueblos indígenas se encogieron y la prosperidad económica declinó. Estos severos

⁴ Algunos de los nuevos cabildos indígenas en Centroamérica se fundaron explícitamente para romper el dominio de la vieja aristocracia del pueblo o jefes de los calpules. Sobre esto véase la colección *Ayer*, Newberry Library (Chicago), 1106.G.1, ff. 12v-16. Véase también "Relación y forma ... de Bisitar", AGI, Guatemala 128. Sin embargo, la imposición de cabildos fue por lo general simplemente un intento de hacer que el gobierno indígena del pueblo se conformara al modelo español común. En relación a las órdenes reales que establecían las cajas, véase Diego de Encinas, *Cedulario Indiano*, 4 tomos (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1945), IV: 325 (1554). En 1600 ya se encontraban cajas en todos los pueblos de la Audiencia de Guatemala, incluyendo Chiapas.

reveses fueron causa de que el clero se viera obligado a buscar nuevas fuentes de ayuda e ingresos. Algunos empezaron a ocupar tierras y a dirigir sus propias empresas agrícolas; otros empezaron a buscar nuevas formas de organizar la base económica rural, es decir, la sociedad indígena. La expansión de las cofradías era parte de esta reorganización. Parecía justo que los habitantes indígenas de los pueblos, cristianos ya por medio siglo, asumieran los gastos involucrados en el culto del propio santo patrón; lo que indudablemente requería de la iglesia recursos que ésta ya no tenía. Asimismo, parecía que era tiempo de que los indígenas de los pueblos contribuyeran al sostenimiento económico de los curas párrocos y de la diócesis a la que pertenecían los distintos pueblos. En todo caso, las cofradías indígenas crecieron rápidamente a fines del siglo XVI y principios del XVII hasta que hubieron varias en cada pueblo indígena de importancia. Este estado de cosas era especialmente común en el occidente de Guatemala y en Chiapas, zonas que no habían logrado participar de la relativa prosperidad de la boca costa de Guatemala, Izalcos y San Salvador.⁶

Al igual que en Europa occidental, a períodos de rápida expansión de las cofradías siguieron períodos de duda para las autoridades centrales en cuanto a la cordura de tal proliferación y entusiasmo. Es probable que en Chiapas y en otras partes, la fundación de cofradías en los pueblos, llevada a cabo por los dominicos, haya despertado diversas reacciones; sin embargo, 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 herman-

5 Se menciona una de las primeras cofradías indígenas en Chiapas en fray Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, 3 tomos (Guatemala: Biblioteca "Goathemala", 1929-31) II: 197. Véase también las referencias al temprano patrocinio de la iglesia en AGCA, Al.2.16190.2245.169v (20 de marzo de 1637). Este documento también menciona el rápido aumento de fundaciones en el siglo XVII; existen varios documentos sobre este tema en AGCA, Al.11.2, especialmente el legajo 5976. Las pandemias indígenas y la disminución de población en Chiapas fueron evaluados recientemente por Peter Gerhard, *The Southeast Frontier of New Spain* (Princeton: Princeton University, 1979), pp. 158-62.

6 Esta interpretación del lento inicio y rápido crecimiento subsiguiente de las cofradías la sugiere Charles Gibson en *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810* (Stanford: Stanford University, 1964), pp. 131-33. La evidencia encontrada por Robert Wasserstrom en Chiapas lo lleva a una interpretación similar en su obra *White Fathers, Red Souls; Ethnic Relations in Central Chiapas, 1528-1975* (en prensa), ms. pp. 25 y 30.

dades oficiales, sin esperar autorización eclesiástica. Cada calpul o barrio parecía desear la suya propia. Es interesante notar que las objeciones a la proliferación de cofradías indígenas rara vez venía de los frailes o curas párrocos. Después de todo, las cofradías eran una parte importante de su existencia. Sin embargo, tanto las altas autoridades eclesiásticas como las seculares, por ejemplo los capítulos catedralicios, obispos, alcaldes mayores y audiencias, empezaron a proclamar los mismos reparos que habían sido comunes en la Europa medieval tardía. Las celebraciones de las cofradías constituían un "despilfarro" y eran demasiado elaboradas. El dinero que debería gastarse en impuestos, mejoras en la agricultura u otros fines, se gastaba en bailes de borrachos y fiestas o en lujosas ceremonias religiosas, las cuales, según estas élites, eran impropias de simples campesinos. En resumen, era demasiado el excedente de capital que permanecía al nivel local, tanto por medio de redistribuciones e intercambios dentro de la sociedad indígena, como a través de pagos al clero inferior local, pagos por la celebración de misas y otras funciones de oficios religiosos.⁷

Aun más desagradable era el resurgimiento de la religión popular indígena, mucho de lo cual estaba vinculado a las funciones y actividades de las cofradías. Los clérigos españoles, especialmente los de alto rango, y en particular los obispos, empezaron a ver con mucha desconfianza el entusiasmo de la población indígena por las cofradías y lo que realmente sucedía durante esas ceremonias y fiestas. Se quejaban de que se efectuaban bailes desenfrenados y de que había banderas y estandartes desconocidos en las procesiones, borracheras colectivas y ritos peculiares, los

⁷ En muchos documentos se encuentran objeciones fiscales en cuanto al número de cofradías y la magnitud de sus gastos. Por ejemplo, el dr. Luis de las Infantes y Mendoza, después de una prolongada visita en 1637, exhortaba a no permitir extravagancias ni demasiadas cofradías. Su número en cualquier pueblo debería restringirse a cuatro "porque la mayor parte de los gastos los pagan los indios más pobres y les confiscan sus gallinas con este propósito, dejándolos acosados y vejados, y con frecuencia no les queda nada con qué pagar tributo a sus encomenderos y estos excesos son tan grandes que en muchos pueblos donde hoy viven cien indios o más, hay diez o doce cofradías"; José Joaquín Pardo, *Miscelanea histórica* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1978), pp. 81-82. La parte que se refiere a esta visita a Chiapas se encuentra en AGCA, A1.2.2245.16190, f. 169v (20 de marzo de 1637). En relación a legislación en México (1612) procedente del temor de que las cofradías pudieran ser una amenaza al orden público, véase Eusebio Ventura Beleña, *Recopilación sumaria*, 2 tomos (México, 1981), I: 73. Véase también Miguel Larreinaga, *Prontuario de todas las reales cédulas, cartas acordadas y órdenes comunicadas a la Audiencia del antiguo reino de Guatemala desde el año de 1600 hasta 1818* (Guatemala: Imprenta La Luna, 1857), pp. 56-57.

cuales ellos no vacilaban en catalogar de idolatría.⁸

El obispo Pedro de Feria escribió un relato muy revelador sobre estos asuntos en 1548, en el cual señala que se encontró con rumores de ídolos, herejías y ceremonias que le hacían recordar los ritos de los alumbrados en España. En respuesta a lo que vio y oyó, el obispo redactó una serie de órdenes dirigidas a los curas de sus parroquias y a los indígenas a su cargo. Otros obispos siguieron un curso similar en el siglo XVII: consternación repentina ante el recrudecimiento de la idolatría, seguida de estrictas normas para su extirpación y regreso a la ortodoxia.⁹

¿Qué les estaba ocurriendo a estas confraternidades indígenas del siglo XVI tardío y siglo XVII temprano en Chiapas? ¿Había, de hecho, una conspiración pan-indígena, en la cual se usaban las cofradías como un medio para engañar a las autoridades eclesiásticas y civiles españolas y para preservar la religión y las costumbres precolombinas? La existencia de un siniestro plan que trascendía generaciones y provincias parece poco probable, a pesar de las pesadillas de los obispos coloniales y los románticos sueños de los antropólogos modernos. Tampoco parece tratarse de sincretismo en un sentido amplio. No hubo una mezcla deliberada o inconsciente de ritos y creencias precolombinos americanos y católicos europeos. A nivel de la gente común en la Europa medieval hubo muchas clases de catolicismo, cada uno de los cuales podía ser reconocido como una variante de la ortodoxia dominante y poseedora de elementos que podían trazarse no sólo a las diferentes formas de paganismo precristiano, sino también al ambiente climático y agrícola local, a los grupos étnicos y culturales involucrados y a elementos imprevisibles pero muy reales como las idiosincrasias de algunos miembros del clero y de figuras prominentes entre los fieles, así como a los sucesos históricos que afectaban a cada pueblo y

8 Francisco Orozco y Jiménez, ed., Colección de documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas, 2 tomos (San Cristóbal de las Casas: Imprenta de la "Sociedad Católica", 1906), I: 145. Véase también fray Francisco Vázquez, Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, 4 tomos (Guatemala: Biblioteca "Goathemala", 1937-1944), IV: 387-88.

9 Fray Pedro de Feria, "Relación que hace el Obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos", Anales del Museo Nacional de México 6 (abril de 1898): 479-87; Marcos Bravo de la Serna y Manrique, Carta Pastoral, en silvos de un prelado, a los ministros de su rebaño (Guatemala, 1678), pp. 19-23, la cual condena el "baile de Bobat"; fray Francisco Núñez de la Vega, Constituciones diocesanas del obispado de Chiappa (Roma, 1702). Véase también Francis Joseph Brooks, "Parish and Cofradía in Eighteenth-century Mexico" (disertación de doctorado, Princeton University, 1976), pp. 70-74.

hasta a cada clan. Es notable que las respuestas del alto clero ortodoxo a la religión popular en Chiapas hayan sido muy semejantes a las del clero de la Europa medieval. La observación del obispo Feria de que las actividades de los fieles en Chiapa de los Indios le recordaban a los alumbrados de España, se convierte así en una percepción extraordinaria, aunque sea inadvertida. Lo que estaba surgiendo en Chiapas era un catolicismo popular o, para ser más exactos, catolicismos de pueblo, parientes cercanos cada uno de la ortodoxia dominante.¹⁰

¿Eran, pues los temores de los obispos poco más que histerismo colectivo racial y de clases? Es probable que no, puesto que hay evidencia sugestiva que indica que estas cofradías indígenas eran algo más que organizaciones puramente religiosas. Aun más que el cabildo del pueblo y la caja de la comunidad, los cuales a menudo no eran más que agencias de interferencia española o de recaudación de tributos, las cofradías representaban un cierto grado de autonomía y cohesión del pueblo. En algunos pueblos de Chiapas, las cofradías y calpules, estos últimos unidades de organización precolombinas que se han comparado a los clanes familiares territoriales, llevaban una existencia separada y hasta antagónica; mientras que en otros, las cofradías y calpules se mantenían paralelos, cada calpul dueño de una o más cofradías. En los casos en que el calpul desapareció prematuramente cabe sospechar que la cofradía lo haya reemplazado como unidad básica de organización en la vida del pueblo.¹¹ La cofradía era la única organización religiosa entre un pueblo muy religioso, cuyos miembros no eran blancos y, talvez, como dice Charles Gibson, hasta de orientación "antiblanca". Muchas de sus reuniones y ceremonias no requerían la presencia de un sacerdote español, el cual se encontraba en la paradójica situación de ser, por un lado, miembro de la élite gobernante e indispensable en ciertas ceremonias específicas como los sacramentos y la

10 Parte de esta discusión, no toda, depende de la percepción que se obtenga de dos obras: Wasserstrom, *White Fathers, Red Souls*, en especial la conclusión; y Jean Meyer, "Pour une sociologie des catholicismes mexicains", *Cahiers de Sociologie Economique* 12 (mayo de 1965): 82-103.

11 En relación a distintos calpules y cofradías, véase el Archivo General de la Diócesis de Chiapas, San Cristóbal de las Casas (en adelante AGDC), Libros pertenecientes al pueblo de Yajalón, Defunciones, Años 1720-1793, t. I, y Cofradías, Años 1713-1764, t. I; Libros pert. al pueblo de Tuxtla Gutiérrez, Defunciones, Años 1663-1679, t. II. En cuanto a variaciones de esta estructura véase la descriptiva visita del Oidor Joseph Descals, AGI, Guatemala 215, núm. 4, ff. 2-96v, "Vino con carta de O. Joseph descals de Guatla. de 19 de xre. 691". En relación a tendencias similares en el Perú, véase Olinda Celestino y Albert Meyers, "La posible articulación del ayllu a través de las cofradías", *Ethnohistoria y Antropología Andina* (1981): 299-310.

misa; y, por otro, de estar hasta cierto grado al servicio de sus feligreses, quienes podían llamarlo cuando lo necesitaban. Son varias las quejas de párrocos que hablan del aislamiento en que vivían en estos pueblos. En tiempos de escasez de frailes o cuando los mismos preferían vivir rodeados de la comodidad que en comparación existía en Ciudad Real, rasgos característicos ambos de la mayor parte del siglo XVII, se les dejaba a las cofradías indígenas aun más a merced de su propia suerte y los frailes se convertían en poco más que visitantes encargados de bautizos, confirmaciones y casamientos pendientes, recaudando estipendios por estas tareas y por celebrar misas y embolsándose otros emolumentos de varios tipos.¹²

Algunas cofradías hasta aparentaban un poder real. Mucho de esto era ilusorio y no hubiera resistido un escrutinio más estrecho, aunque sí hubo unas cuantas cofradías que compraron tierras, invirtieron en actividades que les habían sido prohibidas y pelearon tenaces batallas legales por lo que creían que les pertenecía.¹³

A principios del siglo XVII, que es cuando empieza realmente la historia de las cofradías en Chiapas, ya se puede dar una descripción bastante uniforme de su situación. Las cofradías pagaban altos honorarios a sus curas locales, los cuales cumplían, a su vez, con sus deberes sacramentales. La fiesta del santo patrón de cada pueblo, cofradía o calpul, se celebraba con pompa y festividades, lo cual constituía una afirmación

12 Gibson, *Aztecs*, p. 133. En relación a indígenas excluyendo a los frailes de sus ceremonias y creencias, véase, por ejemplo: "Motín indígena de Ocozocoautla, 1722", *Boletín del Archivo General del Estado (Chiapas)*, 2 (1953): 52-66; y AGI, Guatemala 375, ff. 49v-50 y 57-57v, "Año de 1735. Informe del alcalde mayor de la Provincia de Chiapa ..." (en Oxchuc, al cura párroco se había expulsado recientemente del pueblo; ff. 59-59v). En 1718, durante su visita al pueblo de Chilón, el obispo Jacinto de Olivera Pardo reprobó al sacerdote por sus esporádicas visitas y bautizos en maza, pero éste continuó comportándose del mismo modo. En 1719 y en 1720 estaba casando a diez y doce gentes al mismo tiempo; AGDC, Libros pert. al pueblo de Chilón, Matrimonios, volumen único, 1716-1804. Son comunes las quejas sobre frailes ausentes en todos los registros parroquiales.

13 Véase AGI, Guatemala 215. Un quinto documento, un cómputo tributario hecho por el Oidor Joseph Descals, menciona varias haciendas y molinos que fueron propiedad por muchos años de las cofradías, las cuales en un tiempo las manejaron; p. ej., ff. 31-36v y 38-39. Véase también AGI, Guatemala 215, Escals a la Corona (19 de diciembre de 1691), sobre un trapiche a azúcar perteneciente a una cofradía. Véase también una lucha victoriosa de los indígenas por retener la iglesia de su parroquia en contra de los deseos de los dominicos de convertirla en monasterio. Existen varios documentos sobre este asunto bajo el engañoso título: "Los frailes dominicos del pueblo de Chiapa de la Real Corona despojan a los naturales de su templo de Santo Domingo en 1776", *Boletín del Archivo General del Estado (Chiapas)*, 1 (1953): 21-58.

pública de supervivencia colectiva, de su propia importancia y de su prestigio en comparación con otros pueblos y con la sociedad española. Los obispos también recaudaban honorarios en sus visitas y en retribución revisaban los libros de cuentas de las cofradías, exhortaban a sus miembros a que evitaran las supersticiones y el desperdicio e instalaban a los mayordomos recién nominados y a otros funcionarios como los encargados de los negocios de la cofradía para el siguiente año. Las exigencias sobre los recursos de algunos lugares, especialmente las de los pueblos más pequeños, más pobres y menos organizados, donde había muchas confraternidades, eran considerables. Los funcionarios civiles rezongaban y se quejaban a la audiencia y a la corona sobre las derramas y exacciones de los frailes y obispos; así como acerca de su estrecha y poco confiable supervisión de los libros de cuentas de las cofradías. Algunas cofradías parecían perder pequeñas sumas de dinero año tras año y, sin embargo, permanecían como instituciones del pueblo viables y hasta populares.¹⁴

No se sabe con claridad qué era lo que ocurría en las diferentes situaciones que se daban a principios del siglo XVII. No existen análisis contemporáneos imparciales y son pocos los comentaristas que pudieron trascender las acusaciones de uno u otro tipo -funcionarios civiles en contra del clero, el clero en contra de los funcionarios públicos o de vecinos individuales y todos, como ya se hizo notar, en contra, de manera intermitente, de tal o cual aspecto de los rituales de las cofradías o de sus finanzas.¹⁵ Es probable que las confraternidades de más éxito, es decir, las pocas que contaban con medios así como aquellas que tenían pérdidas económicas anuales pero que se mantenían viables, estuvieran ejerciendo funciones colectivas de importancia para el pueblo y sus habitantes. Estas hermandades tenían, entre otros, el papel de instituciones de transacción o de intercambio, pagándole los excedentes al fraile del pueblo o a un obispo visitante a cambio de lo cual podían dirigir algunos

14 AGCA, Al.23.4577.32v (12 de diciembre de 1619); AGDC, Libros pert. al pueblo de Amatenango, Cofradías, Años 1644-1717, t. I (algunos de estos registros incluyen al pueblo de Teopisca); AGDC, Libros pert. al pueblo de Aguacatenango, Cofradías, Años 1689-1794, t.I.

15 Se han mencionado anteriormente varios ejemplos de estas rivalidades. Un excelente ejemplo es AGI, Guatemala 2, fray Andrés de la Tovilla (un dominico) a la Corona, visto en Consejo (29 de abril de 1660), en el que acusa a los alcaldes mayores de vaciar sencillamente las cajas de comunidad a su paso y de destruir las cuentas respectivas para cubrir sus huellas. En forma similar, las autoridades civiles acusaban a los frailes de derramas, exacción ilegal de impuestos extras; AGI, Guatemala 10, ff. 7 y 2v-4, Audiencia de Guatemala a la Corona (23 de abril de 1582); y en el mismo legajo, ff. 3-3v, Audiencia a la Corona (lo. de abril de 1585); AGCA, Al.14-16.4064.31664 (1641).

de sus propios asuntos públicos, religiosos y ceremoniales en forma bastante abierta y autónoma. Tanto el fraile como el obispo eran necesarios y se les tenía que pagar por la celebración de los ritos y ceremonias católicas. Hasta ese grado eran indispensables. Pero si el fraile dominico local no era lánguido y acomodaticio (y algunos lo eran), este forastero indispensable podía convertirse en una fuente de problemas para el pueblo al reportar algunos de los rasgos más irregulares y heréticos de su religión. El pueblo y el fraile se enzarzaban en un cauto y tácito paso doble, sujeto con frecuencia a malentendidos y hasta desaveniencias. Esto incluía no sólo derramas y pagos legales, en bienes o en efectivo, sino también aspectos como la ausencia de clérigos en el pueblo en determinadas épocas; en algunos casos, construcción de una iglesia para los indígenas del pueblo y de una para los frailes y ladinos; celebración de algunos de los ritos a cierta distancia del pueblo para no ofender tan abiertamente la susceptibilidad religiosa del fraile; y hasta prolongadas y tortuosas negociaciones con respecto a lo que cada lado toleraría del otro. Estas negociaciones pasaban a veces por enseñanza del catecismo, preparación de sacristanes en la doctrina cristiana, dificultades en traducir instrucciones del español a la lengua nativa, así como otros eufemismos.¹⁶

Los funcionarios gubernamentales desconfiaban de esta confabulación entre el clero y las cofradías indígenas. Considerables sumas de dinero resultaban, de esta manera, canalizadas a través de medios que estaban fuera de su alcance y control y que representaban pocas oportunidades económicas para ellos. Para empeorar las cosas, era obvio que en muchos pueblos, tal como se mencionara anteriormente, la población indígena tenía más nexos y sentía más afecto por sus cofradías que por la caja comunal,

¹⁶ La visita de Escals en AGI, Guatemala 215, menciona a muchos frailes que se ausentaban la mayor parte del año, no hablaban el idioma nativo, actuaban a través de sacristanes y permitían una conducta sospechosa a cambio de pagos; p. ej., ff. 57, 58v-60 y 62v. En Ocosingo, el padre prior encarceló a una pareja indígena por "hechizeros". El obispo llegó en una visita, mantuvo varias conversaciones largas con indígenas locales, recibió un pago total de 180 tostones de la comunidad y dejó en libertad a la pareja (ff. 85-85v). Uno de los documentos en "Los frailes dominicos del pueblo de Chiapa de la Real Corona..." menciona que los indígenas usaban la iglesia principal de Santo Domingo y el cura párroco vivía y rendía culto en la ermita de San Sebastián. El párroco llegaba a visitar Santo Domingo para las fiestas principales. Sólo una fiesta al año se celebraba en la ermita: la de su santo titular. Véase también: AGI, Guatemala 245, Francisco Gómez de la Madriz a la Corona (26 de junio de 1700); y Brooks, Parish and Cofradía, pp. 312-13.

cofre de la comunidad y del cual muchos funcionarios transeúntes podían recaudar emolumentos y sobornos similares. Estos funcionarios comparaban el cuidado que se daba a las tierras destinadas para los gastos de las cofradías con la apariencia a veces descuidada y cubierta de vegetación de las tierras dedicadas al pago de tributos y al mantenimiento de la caja;¹⁷ todo lo cual venía a agregarse a la notoria aversión de las autoridades hacia toda clase de reuniones o asambleas que no estuvieran supervisadas. De ahí que intentaran con gran celo disminuir el número de cofradías y limitar sus extravagancias financieras.

En esta descripción hay muchos aspectos de las cofradías coloniales de Chiapas que se asemejan a los de las que se encuentran en el occidente de Guatemala y las áreas más "indígenas" de México. Sin embargo, este equilibrio mantenido por las cofradías de Chiapas durante el siglo XVII, si es que alguna vez fue más que pasajero, pronto llegó a su fin debido a sus singulares circunstancias geográficas, históricas y políticas.

Chiapas era una provincia pobre. No tenía minas de plata y quedaba poco oro después de que los ríos rehusaran seguir sometándose a la intensa extracción de principios del siglo XVI. La provincia producía pequeñas cantidades de cochinilla, especialmente grana silvestre, un poco de algodón, afil, cacao y posteriormente tabaco. De vez en cuando se exportaban caballos finos de Chiapa de los Indios a México. Sin embargo, ninguno de estos productos podía rivalizar con los de Guatemala y, en cuanto a la cochinilla, se encontraba en bastante desventaja en relación a la de Oaxaca. Otro de sus problemas era el de los mercados. Las ciudades de México, Puebla y Veracruz estaban situadas a bastante distancia según la logística clonial. El comercio con el Caribe vía Tabasco llegó en ciertas épocas a tener bastante importancia, pero la piratería y el corte y transporte de trozas de los ingleses lo limitaba al igual que la naturaleza de Tabasco y de la Isla de Términos, llena de enfermedades, pantanosa y deshabitada. Gobernada en algunos aspectos desde Santiago de Guatemala, Chiapas era una provincia distante que sólo recibía una atención gubernamental intermitente, lo cual, por supuesto, no siempre era una desventaja. En resumen, Chiapas no atrajo a muchos españoles durante el período colonial y su principal posesión y fuente de riqueza era la relativamente numerosa población indígena con que contaba.

¹⁷ Los repetidos intentos de crear los notorios jueces de milpa surgen en parte de estas circunstancias. Véase AGCA, A1.23.4576, f. 47v (24 de noviembre de 1601); y A1.23.1516, f. 179 (28 de mayo de 1630). Véase también los varios expedientes fechados en 1651 en AGI, Guatemala 131.

La población indígena y su mano de obra, como principal recurso, atraía cada vez más intereses rivales. En el siglo XVI y a principios del siglo XVII la orden dominica tenía prácticamente el monopolio de este recurso. Algunos encomenderos y prominentes vecinos de la Ciudad Real disputaban esta hegemonía de vez en cuando y la caja real insistía en recibir sus tributos, diezmos y otras recaudaciones de impuestos; pero las presiones ejercidas por estas facciones eran tan pequeñas que los dominicos podían apaciguarlas o ignorarlas y las instituciones de cambio indígenas como las cofradías y cajas, aunque a menudo severamente explotadas por los dominicos y los funcionarios visitantes, eran capaces de obtener pequeños arreglos, acomodaciones e "intercambios" no escritos, al margen de estos sistemas de transferencia de capital.

Esta competencia por los excedentes indígenas incrementó gradualmente en el siglo XVII y enérgicamente en el siglo XVIII. La fuente principal de agresión económica en contra del dominio de los dominicos de la provincia era el alcalde mayor, gobernador civil de Chiapas. Conquistada por Diego de Mazariegos y una banda de la Nueva España y disputada por personalidades como Pedro de Alvarado y Francisco de Montejo el Viejo, Chiapas fue, durante sus primeros días como colonia, parte de la Audiencia de México y luego de la Audiencia de los Confines, posteriormente de Guatemala, bajo la cual permaneció durante el resto del período colonial. Por razones que no se comprenden plenamente, Chiapas fue gobernada por muchos años, a mediados del siglo XVI, por el cabildo español de Ciudad Real en vez de por funcionarios designados para el efecto. Esta situación llegó a su fin en las postrimerías de la década de 1570, cuando el rey nombró al primer alcalde mayor como gobernador, subordinado al presidente y a la Audiencia de Guatemala en Santiago. En 1769, se dividieron las tierras bajas que llegaban hasta Chiapa de los Indios para formar otra alcaldía mayor gobernada desde Tuxtla; y, en 1790, toda la región, incluyendo Soconusco, fue puesta a cargo de un gobernador intendente. Es así que durante la mayor parte del período de interés en este estudio, Chiapas fue gobernada por alcaldes mayores nombrados por la Corona.¹⁸

Los alcaldes mayores lograron establecer gradualmente una estructura de poder rival. Alrededor de 1580, éstos habían designado a dos corregidores para que actuaran como sus representantes, los cuales técnicamente eran nombrados por el presidente de la Audiencia, uno en Chiapa de los

¹⁸ AGI, Guatemala 45, Oficiales reales a la Corona (2 de abril de 1581); Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias* (Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1894), p. 304.

Indios, puerta de entrada a las tierras bajas, y el otro para el área que circundaba la Ciudad Real, incluyendo las importantes cabeceras de Zinacantán y Chamula.¹⁹ Los alcaldes mayores mantuvieron posteriormente una fuerte representación en el área rural por medio de los jueces de milpas o los tenientes de alcaldes mayores. Estos puestos menores eran también medios de atraer a miembros importantes de la comunidad criolla de Ciudad Real, o a posibles rivales en el comercio, a la red de alianzas del alcalde mayor. Los alcaldes mayores también imitaban las actividades de los curas párrocos al exigir que se les pagara por hacer las cuentas o ejecutar otras funciones oficiales durante sus visitas a los pueblos, a veces con fondos de las cofradías pero con mayor frecuencia provenientes de las cajas de los pueblos.²⁰ Algunos alcaldes mayores trataron de usar los pleitos existentes dentro de la iglesia para su conveniencia, apoyando de vez en cuando intentos de secularizar las parroquias dominicas, especialmente en el siglo XVIII, e interviniendo con oportunismo en muchos desacuerdos menores entre el clero.

Los obispos de Chiapas no dejaron de notar el surgimiento de estas intrusiones. Las quejas y recriminaciones mutuas eran comunes y, por lo menos en dos ocasiones, los obispos excomulgaron alcaldes mayores o sus asociados, siendo uno de estos del gobernador de Soconusco, aliado del alcalde mayor, por sus intentos de expropiar una hacienda que era propiedad de una cofradía indígena manejada por el clero. En este caso también se excomulgó al oidor que fue enviado para investigar el escándalo, a pesar de que había muchos otros factores implicados en el caso.²¹

Sin embargo, había más en juego que la colocación de agentes en el área rural y las invasiones y el cobro de comisiones adicionales en los pueblos indígenas. Estas actividades ilegales parecen haber incrementado en la segunda mitad del siglo XVII pero, al mismo tiempo, no eran nada

19 AGI, Guatemala 45, Oficiales reales a la Corona (2 de abril de 1581).

20 Véase el caso en contra de Joseph Suárez de la Vega, un comerciante, alcalde ordinario de la Santa Hermandad y de Ciudad Real, y poco más que un agente del alcalde mayor Francisco de Astudillo. AGI, Guatemala 223, Presidente a la Corona (10 de enero de 1711). Para otros ejemplos véase AGI: Guatemala 5 "Consejo" (11 de abril de 1660); Guatemala 2, Andrés de la Tovilla a la Corona, visto en Consejo (29 de abril de 1660); y Guatemala 240, Cabildo secular de Ciudad Real a la Corona (4 de marzo de 1719), en el cual el cabildo entero apoya al alcalde mayor al unísono.

21 "El Obispo de Chiapas, Ilmo. Severiano de Salazar y Frías, sobre la excomunión que impuso al alcalde mayor. Año de 1624," Boletín del Archivo General del Estado (Chiapas), 4 (1955): 9-26; y Ximénez, Historia de Chiapas, II: 412-13.

nuevo. Lo que empezó a surgir en la década de 1690 fue un rudimentario sistema de monopolio por medio del cual los alcaldes mayores y su camarilla iniciaron intentos de controlar la economía de la república indígena y por ende, de toda la provincia.

La primera piedra de este sistema fueron los infames repartimientos o repartos de efectos o mercancías. Estos consistían en una serie de ardidés, incluyendo obligar a la población indígena a comprar artículos que no necesitaba a precios elevados y a la venta forzada de artículos que la población indígena no deseaba vender, sobre todo a precios tan bajos, los cuales se revendían en Ciudad Real o fuera de Chiapas. Un suplemento de estos repartos era la "puesta" o "colocación" de materias primas para que los indígenas las acabaran o elaboraran. La forma más común de hacer esto era forzar a las mujeres indígenas a aceptar algodón o lana cruda, a veces ni lavados, para que los cardaran e hilaran. Algunas veces se les obligaba a tejer mantas o telas con el hilo, luego de lo cual los agentes del alcalde mayor se las llevaban a revender, obteniendo elevadas ganancias. Las tejedoras indígenas del pueblo recibían poco o nada en pago.²²

Uno de los cambios que ocurrieron en la década de 1690 fue de mucha importancia en el desarrollo de este sistema. Después de años de reñir sobre el asunto, el alcalde mayor, Manuel Maisterra y Atocha, obtuvo control de la caja real, tesoro real previamente bajo la supervisión de otro funcionario real encargado específicamente de dicha tarea.²³ Esto le permitió al alcalde mayor entrar a formar parte del negocio de evaluación, recaudación y subasta de artículos tributados y que incluían el grueso de los principales productos y artículos de exportación de Chiapas. De hecho, el alcalde mayor se convirtió en el administrador de un estanco completo, monopolio o cuello de botella para los principales productos de consumo del área como sal, maíz, frijol, chile, gallinas y cerdos; y también para los artículos de exportación como la cochinilla, la que le vendía al alcalde mayor de Tehuantepec a cambio de los productos de Puebla, como cacao, algodón, pita y tabaco. Los diferentes artículos se

22 Hay muchas descripciones de estos repartos. La mejor y más detallada que he visto es AGI, Guatemala 221, "Testimonio del escrito presentado por don Clemente de Ochoa y Valasco y don Manuel de Morales vecinos de Ciudad Real de Chiapa en que capitulan a su alcalde mayor don Martín González de Bergara, Año de 1708"; véase especialmente ff.10-11v y 13-14v. Esta es una descripción avanzada de un sistema maduro. Pueden verse versiones más tempranas en AGCA, A3.2.2726.39113 (1679) y A3.16.2566.37650 (1686).

23 AGI, Guatemala 312, doña Juana de la Tobilla a la Corona (15 de febrero de 1721).

recaudaban como tributo o se compraban muy baratos y eran transportados por indígenas a Ciudad Real a un costo mínimo para el alcalde mayor; para luego, como en el caso de los productos de consumo, ser vendidos a la ciudadanía a precios elevados. Lo que llegaba a la caja real era sólo una parte del dinero en efectivo.²⁴ Inicialmente, este sistema tuvo que enfrentar serias dificultades. Es probable que el mismo haya necesitado que lo afinaran bien y que la indignada población indígena no haya estado suficientemente convencida todavía de que tendría que tolerarlo. Lo cierto es que los encolerizados habitantes del pueblo mataron al alcalde Maisterra y a dos de sus secuaces en Tuxtla en 1693. La represión que siguió fue feroz. Veintiún indígenas fueron sometidos al garrote en Chiapa de los Indios y cuarenta y ocho, conjuntamente con sus familias, fueron condenados a diez años de trabajos forzados en las haciendas de los dominicos. El mensaje fue enérgico. El nuevo sistema monopolista habría de continuar.²⁵

Mucho más grave para las autoridades fue el llamado Motín Tzeltal de 1712, durante la cual se rebelaron de veinte a treinta pueblos en contra de las exacciones del estado y de la iglesia, asesinando a varios frailes y agricultores ladinos y requiriendo la intervención de los ejércitos de Guatemala y Tabasco. Al fracaso de los indígenas siguió una cruel represión, incluyendo ejecuciones masivas y el destierro de todo el pueblo de Cancuc.²⁶ Aunque algunos arguyen que este motín condujo a una disminución de la presión ejercida sobre las comunidades, un escrutinio cuidadoso de la documentación, no sólo del material sobre la represión que siguió a la rebelión sino también sobre el resto del siglo XVIII, muestra lo contrario. Alrededor de 1721 se restableció plenamente el sistema de alcaldes mayores; toda resistencia había sido quebrantada y cuando Chiapas

24 Hay cuatro voluminosos "Quadernos", todos de 1721, describiendo estos estancos o monopolios, combinados con masivos repartos de hilo, en AGI, Guatemala 312. El documento mencionado anteriormente en la nota 22 (en AGI, Guatemala 221) agrega más detalles.

25 Hay un grueso legajo de documentos en el AGCA sobre los eventos de 1693 en Tuxtla. Por el momento, véase "Motín indígena de Tuxtla el 16 de Mayo de 1693", Boletín del Archivo General del Estado (Chiapas) 2: 25-51, el cual, a pesar de errores relacionados con los hechos, presenta una interpretación precisa. Había varios calpules y cofradías indígenas involucrados en los asesinatos.

26 Este motín ha atraído la atención de varios estudiosos modernos. Existe abundancia de documentación, incluyendo dos largos relatos en dos repositorios de los EE.UU.: Ayer Collection, Newberry Library, Chicago, 1691, "Informe sobre la sublevación de los Zendales..." (5 de junio de 1715); y una versión ligeramente diferente en la University of California, Berkeley, Bancroft Library, M-M 435.

fue dividida en dos alcaldías, en 1769, el nuevo alcalde mayor de Tuxtla adaptó con presteza todo el sistema a la nueva localidad y a sus propias necesidades.²⁷

Entre 1690 y 1800 se llevó a cabo en Chiapas una enconada lucha por el control económico de su única fuente de riqueza, las comunidades indígenas. Una nueva serie de sistemas rivales de extracción, impuestos por las autoridades civiles, había logrado romper el casi monopolio de los dominicos. Se hacía, pues, necesaria una respuesta que demostrara que los dominicos y el obispo de Chiapas no iban a dejarse empujar. Y vaya que respondieron, lanzando un contraataque que involucraba en gran parte a las cofradías indígenas.

Los dominicos encontraron una solución en la creación de fuentes de riqueza alternas y fue con ese fin que, durante los siglos XVII tardío y XVIII, la orden invirtió en haciendas de ganado y plantaciones de azúcar. La mano de obra esencial la proveían los pueblos adyacentes o unos cuantos esclavos.²⁸

Sin embargo, la solución más común era la intensificación de los medios de recaudación que se habían usado durante todo el siglo XVII. Los obispos empezaron a exigir retribuciones más elevadas en sus visitas pastorales. El primero en incrementar substancialmente su arancel o tarifas fue el obispo Andrés de las Navas y Toledo. En la década de 1690 su tarifa general por visitas de un día era de dieciseis tostones (8 pesos), catorce por la visita y dos por la misa. El obispo siguiente, cuyas exacciones fueron una de las causas del Motín Tzeltal, empezó por recaudar los mismos ocho pesos por cofradía. El obispo Juan Bautista Alvarez de

27 Los documentos antes mencionados de 1721 en AGI, Guatemala 312, muestran el sistema de alcaldes mayores plenamente restaurado y en funcionamiento. Trasladándose cuarenta años más tarde, véase Jan Rus y Robert Wasserstrom, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: a Critical Perspective", *American Ethnologist* 7 (Agosto de 1980): 3: 466-78. El cuadro de p. 468 muestra que las ganancias obtenidas de los repartimientos durante los años de 1760 a 1765 eran de 70,725 pesos. La entrada más grande provenía de la hilada de algodón forzada. En relación a las actividades en la nueva alcaldía de Tuxtla, véase "Producción y comercio de la grana en 1784 entre los pueblos zoques de la provincia de Chiapas", *Boletín del Archivo General del Estado (Chiapas)*, 1 (1953): 59-85, especialmente el documento intitulado "El Fiscal reprueba el monopolio de la grana que tiene establecido el Alcalde Mayor de Tuxtla..." (pp. 83-85).

28 British Museum, London, Additional Mss 17.569, "Mexico: Tratados Varios", ff. 72-117v, "Relaciones de los Pueblos, que comprehende el Obispado de Chiapa ... Año de 1774", ff. 101v, 103v-104, 107, 108 y 117. (Hay una copia imperfecta de este documento en la colección Ayer, Newberry Library, doc. núm. 1208).

Toledo, un franciscano que llegó a su diócesis en 1708, ya no se contentó con esto. Sus visitas se volvieron más frecuentes para infortunio de sus feligreses indígenas y, en 1710, el emprendedor obispo inició un proyecto nuevo, así como indudablemente valioso. Obtuvo permiso para construir y mantener un Hospital de la Caridad en Ciudad Real. Sin embargo, se le obligó a la población indígena a pagar una pesada parte del mantenimiento de esta nueva institución, ya que en enero de 1711 el obispo Alvarez le informó a la cofradía de Santo Domingo en Chilón que ésta y todas las cofradías tendrían que pagar desde ese momento un impuesto extra de ocho reales por año para los gastos del hospital, agregando que para hacer más liviana la carga, todos los otros pagos de limosna cesarían de existir. Pero no fue así. Los pagos de limosna de ésta y otras cofradías continuaron no sólo ese año sino después. En una visita a la cofradía de San Sebastián, también en Chilón, el obispo Alvarez se llevó veintitres tostones (once pesos y medio) por "honorarios, misas y el hospital", además de obligar a los mayordomos de las cofradías a aceptar la reelección para el siguiente año por no poder encontrar otros candidatos. La huida de uno de los mayordomos a Tabasco para escapar de sus obligaciones alarmó al obispo de tal manera que decidió entregarle a fray José Navarro, el cura párroco del pueblo, veinte pesos de los fondos que quedaban de esa cofradía para que los guardara. Era indudable que el entusiasmo que la población indígena de Chilón sentía por sus propias cofradías se había desvanecido. Posteriormente en ese año, el obispo Alvarez surgió con otro nuevo plan de acción, exigiendo que las cofradías de los dos pueblos de Ocosingo y Sibajá ofrecieran más misas al mes que las que habían estado ofrendando "por los vivos y por los muertos".²⁹

Si bien las actividades del obispo Alvarez pueden haber contribuido a una extensa sublevación ni la supresión de la misma, ni su transferencia al obispado de Guatemala cambiaron el patrón. El siglo XVIII experimentó una prolongada y agotadora batalla por el número de cofradías que se

²⁹ AGDC, Libros pert. al pueblo de Bachajón, Cofradías, Años 1644-1777, t. I, para el Obispo Navas; Libros pert. al pueblo de Aguacatenango, Cofradías, Años 1689-1794, t. I; Libros pert. al pueblo de Sibaca, Años 1676-1782, volumen único, ff. 33v-34v; Libros pert. al pueblo de Chilón, Cofradías, Años 1677-1827, t. II, "Libro de la Cofradía de la Parroquia de Santo Domingo Chilón", ff. 29v y 31-32v, y t. III, "Libro de la Cofradía de San Sebastián de Chilón", ff. 33v-35. La petición del obispo Alvarez de que se le permitiera construir el nuevo hospital está en AGCA, Al.7-10.9.130 (1710). En 1720 el guardián franciscano, fray Juan de Arroyo, condenó tanto a Navas como a Alvarez por extorsionistas y violadores de las leyes de Trento y de derecho canónico. Véase su carta a la Corona (recibida el 20 de enero de 1721) en AGI, Guatemala 367.

permitiría en cada pueblo. Los alcaldes mayores y los oidores de visita desde Guatemala trataron de reducir su número, al igual que las misas que tenían que ofrecer y las tasas que pagaban. Los obispos y curas párrocos revivieron las cofradías en cuanto pasó la ola de reformas, ordenaron la celebración de más fiestas y misas y elevaron el arancel. Uno de los métodos favoritos era el hacerle creer a la población indígena que el clero tenía que recaudar diezmos para mantener la iglesia. Los funcionarios reales respondieron señalando que eran ellos los que recaudaban el diezmo bajo las leyes del Patronato y que puntualmente le entregaban la parte asignada a los obispos y al clero. Generalmente hablando, los obispos y el clero, más unidos ahora en contra de un enemigo común, lograron mantenerse firmes durante el vaivén de la batalla. En 1793, había cinco cofradías en el pueblo de Zinacantán, las cuales contribuían con ciento ochenta y cinco pesos al año, además de alimentos y otros bienes para el sostén del cura párroco.³⁰

Asimismo, el clero se incorporó al negocio de administración y control de los fondos de las cofradías, especialmente al manejo de haciendas y estancias de las mismas. El control ejercido por el clero no siempre era dañino para las finanzas de las cofradías, pero muchos sentían que así era y que la fuga de fondos era cuantiosa. En 1691 había en Tuxtla una cofradía que poseía una estancia de ganado y caballos, pero la misma había estado a cargo de los dominicos desde 1685. Asimismo, en el pueblo de Ocosocuatla había una cofradía que era dueña de una estancia de 1,300 cabezas de ganado y ciento diez yeguas, pero era el cura del pueblo el que llevaba los libros de cuentas, los cuales sólo al obispo se los mostraba. Los mayordomos insistían en que nunca los habían visto. Una cofradía de Pueblo Nuevo poseía una hacienda aun más grande, pero a los habitantes del pueblo sólo se les permitía visitarla en época de herrar y entresacar animales, es decir, solamente cuando se necesitaba de su trabajo. En

³⁰ Esta lucha por el número de cofradías, sus honorarios y misas empezó en la década de 1690. Véase AGI, Guatemala 215, "Hordenanzas que sean de observar y guardar en toda la provincia de Chiapa", ff. 2v-4 (1691); y el mismo legajo, Fiscal a la Corona (19 de diciembre de 1691), señala que Comitán tenía nueve cofradías y pagaba por su medio la enorme suma de 636 pesos y 7 reales por año, y da los aranceles de otros pueblos. Este documento señala varias reducciones anteriores en el número de cofradías y observa cómo el número se ha incrementado otra vez. Los libros de la cofradía mencionada en la nota 29 tienen muchos ejemplos de la creación de nuevas cofradías y el renacimiento de otras. En relación a Zinacantán, véase Rus y Wasserstrom, "Civil-Religious Hierarchies", p. 469.

Copainlá existía una situación muy similar.³¹

Estas presiones -las depredaciones de los alcaldes mayores, el aumento de los aranceles, la administración de las propiedades de las cofradías a cargo del clero- más las resultantes de pestilencias, desplazamiento de población y reclutamiento de mano de obra para las tierras bajas, destruyeron las cofradías indígenas en su forma original. En el siglo XVIII, la mayoría llevaba vidas intermitentes, desempeñando a veces una función ceremonial y de cambio en respuesta a las exigencias de los habitantes del pueblo y, más a menudo, actuando simplemente como instrumentos para recaudar honorarios, rechazadas por los habitantes y patrocinadas por un clero obstinado.

La cofradía del Santísimo Rosario en Yajalón es un ejemplo típico. La misma tuvo que reiniciarse en 1713, a causa de la rebelión. (El libro del registro anterior había sido destruido o se había perdido durante la violencia). Había empezado con un capital de 224 tostones, pero en octubre de 1714 los mayordomos no pudieron rendir cuentas durante la inspección del cura párroco. Durante ese año éste había solicitado de la cofradía el pago de diecinueve misas. En octubre de 1715 se descubrió que uno de los mayordomos, Agustín García, había huido. Una mujer prioste o custodio también había huido a Tabasco. En 1716, el cura párroco del pueblo se encontraba "a cargo" de lo que quedaba de los fondos, "[...] para que el capital de la cofradía no sea aniquilado y totalmente destruido como puede verse al examinar años previos". En las elecciones del 3 de octubre de 1717, todos los posibles candidatos a ocupar algún puesto, varón o mujer, debían dinero a la cofradía. Un varón y tres mujeres, funcionarios todos, habían "huido a Tabasco". Por ahí de 1712, la organización se encontraba en una situación ligeramente más estable y pudo así durante varios años proseguir titubeante en forma más aceptable. Es posible que en este caso el problema mayor fuera consecuencia de la rebelión. La otra cofradía importante de la época en Yajalón, la cual estaba dedicada a Las Benditas Animas, llevaba una existencia igualmente precaria.³²

Los libros de la cofradía de Chilón revelan una historia aun más funesta. La rebelión había asimismo interrumpido con severidad los negocios, incrementado los atrasos y provocado que los mayordomos y funcionarios menores se sintieran renuentes a servir. En 1716, el obispo Jacinto de

31 Véase el cómputo tributario de Escals (documento 5) en AGI, Guatemala 215, ff. 31, 34-37 y 42-44 (1691).

32 AGDC, Libros pert. al pueblo de Yajalón, Cofradías, Años 1713-1764, t. I, ff. 1-12v, y Años 1719-1804, t. II, ff. 6-8v.

Olivera Pardo, sucesor de Alvarez, urgía al cura párroco Pedro de Villena a imprimir nueva vida en la cofradía del Santísimo Sacramento de Indios; en 1718 no podía encontrarse quien quisiera servir de mayordomo. En 1720, las cosas habían mejorado un poco. A fines de 1721, se le informó al obispo que la cofradía había prácticamente cesado de existir, "...a causa de la muerte y huida de los indígenas de este pueblo". El obispo ordenó que la suma principal perteneciente a la cofradía se recaudara de entre los habitantes restantes y que la cofradía se reiniciara otra vez. En 1724, el obispo estaba dispuesto a llegar a un compromiso: si los indígenas aceptaban empezar otra vez la cofradía, éste no requeriría el pago de limosna sino sólo pago por las fiestas y misas principales. La población indígena parece haber respondido a esto; en 1727, se celebraron elecciones otra vez y en 1730 la cofradía se encontraba desempeñando sus funciones razonablemente bien. Sin embargo, a mediados de la década de 1730, recayó en una nueva crisis y se perdió de vista por varios años.³³

Santo Domingo, otra cofradía de Chilón, tuvo una vida aun más difícil. En 1710 ya se encontraba enfrentando problemas y los mayordomos de ese año fueron obligados a someterse a "reelección" porque, según lo relatado por el cura del pueblo, "no había ninguno que quisiera ser mayordomo". En 1711, Sebastián Ramírez, uno de los mayordomos, huyó a Tabasco con parte de los fondos. Hay luego una brecha en el registro, causada probablemente por la rebelión y el siguiente arqueo no produjo ningún dinero en efectivo. Sebastián Ramírez había muerto en Tacotalpa sin haber restituido los fondos que había sustraído. En 1720 se había reanudado un cierto grado de orden y se cumplía con todas las retribuciones exigidas por el cura y el obispo, pero estos gastos deben haber sido excesivos porque al año siguiente los fondos habían desaparecido por completo otra vez y los mismos mayordomos tuvieron que someterse a elecciones por segunda vez. En 1724, el obispo decidió que la cofradía tenía que disolverse. Es probable que él mismo la haya revivido en 1726 pues ya en 1730 la misma se encontraba cumpliendo con todo el arancel, aun cuando la renuencia a servir de parte de los mayordomos no había desaparecido todavía.³⁴ Estas historias eran comunes. Los problemas que afligían a las dos cofradías principales de

³³ AGDC, Libros pert. al pueblo de Chilón, Cofradías, Años 1677-1827, t. I, ff. 33-51.

³⁴ AGDC, Libros pert. al pueblo de Chilón, Cofradías, Años 1677-1827, t. II, ff. 29v-47.

Huistán en las postrimerías del siglo eran similares.³⁵

¿Qué puede aprenderse de la triste historia de las cofradías indígenas de Chiapas en el siglo XVIII? Como muchas instituciones pertenecientes a pueblos "sometidos", éstas podían hallar espacio para maniobra y hasta situaciones de solidaridad colectiva y de ayuda propia cuando las presiones de la sociedad dominante fueron difusas o intermitentes. Sin embargo, en tiempos de severas presiones, cuando los rivales competían por sus limitados recursos y mano de obra, lo que había sido organizaciones comunales se convirtió en tiranías las cuales los indígenas rehuían o esquivaban hasta que se les obligaba a unirse a ellas. Es por eso que la historia de las cofradías indígenas de Chiapas en la era colonial puede ser un poco distinta de la de las áreas vecinas y que las mismas poseen además la curiosa característica de ser instituciones perpetuadas por los indígenas para lograr sus propósitos durante tiempos relativamente favorables, así como por el clero español, con frecuencia en contra de los deseos de las comunidades indígenas en tiempos de serias tensiones.

La cofradía indígena colonial de Mesoamérica resulta ser, pues, una paradoja, siendo a la vez una institución de defensa que podía usarse para reforzar la cohesión colectiva, por medio de celebraciones de la vida y religión del pueblo y de convenios con el mundo exterior para lograr cierto grado de autonomía cultural y local; y, un sistema por el cual el capital del pueblo se transfería en forma ascendente a la élite local y nacional. Es así que cuando estos dos lados de su naturaleza paradójica se encuentran en un incómodo equilibrio, la cofradía indígena florece, mientras que cuando su uso como método de extracción predomina, la misma pierde su dinamismo o se muere.

¿Es que la religión indígena ha sido desde el período colonial una larga conspiración de "ídolos detrás de altares"? La historia de las cofradías de Chiapas, por muchos años depósito de sus creencias religiosas y tradiciones, se parece a la historia de las cofradías en Europa. Para disgusto del clero más ortodoxo, en los siglos XVI y XVII surgía gradualmente en Chiapas una versión o serie de versiones "chiapanecas" de catolicismo popular.

Los pueblos indígenas de Mesoamérica se han descrito como comunidades incorporadas cerradas y, según estos relatos, fueron las instituciones de definición nativista y colectiva, como la cofradía, las que reforzaron es-

³⁵ AGDC, Libros pert. al pueblo de Huistán, Cofradías, Años 1730-1857, t. I (Nuestra Señora del Rosario), y Años 1790-1847, t. II (Nuestra Señora de la Luz).

ta estructura corporativa. Esta breve historia debería dejar dudas acerca de esas proposiciones. Los indígenas viajaban extensamente a las fiestas de las cofradías o huían a Tabasco, Guatemala o a cualquier otra parte para evitar sus correspondientes obligaciones con las mismas. Eran viajeros constantes. No parece que sea el punto descriptivo crítico si los pueblos o sus cofradías eran cerrados o no. Los indígenas tenían una historia variada y respondían a las circunstancias ambientales, políticas y económicas locales o a las influencias ejercidas sobre ellos en una variedad de formas; y los modos particulares de los que el cabildo indígena, la caja y la cofradía se ajustaron a esta variedad de patrones multiplicaron, en vez de disminuir, la diversidad de respuestas de la población indígena.

Volviendo al tema de Chiapas una última vez, es de esperar que este estudio demostrará que 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.