

Luto, fiesta primera: cambios socioculturales de las celebraciones funerarias en Chiapas entre los siglos XVI y XIX

Mourning as a First Fiesta. Sociocultural Changes in Chiapas' Burial Celebrations (16th-19th Centuries)

Luto, festa primeira: mudanças socioculturais nas celebrações fúnebres em Chiapas entre os séculos XVI e XIX

DOI: 10.22380/20274688.2788

Recibido: 4 de marzo del 2024 • Aprobado: 16 de mayo del 2024



Luz del Rocío Bermúdez Hernández¹

Universidad Autónoma de Chiapas (Unach), México

luz.bermudez@unach.mx • <https://orcid.org/0000-0003-3823-4358>

Resumen

El ceremonial luctuoso de los siglos XVI-XIX fue una fiesta mayor que contrasta con la evocación actual del término: alegre, jocosa e irreverente. Fuentes documentales sobre Chiapas —estado mexicano entonces vinculado al Virreinato de Nueva España y a la Capitanía General de Guatemala— mostrarán la centralidad y solemnidad de las obsequias en el despliegue ceremonial, y además como dispositivo de control y jerarquización sociocultural. Algunos aspectos relacionados son las exequias de privilegio y los entierros del común; incriminaciones a velorios urbanos —incluso de élites— y a festividades populares —particularmente indígenas—, y la mutación de la religiosidad implicada en el cambio del Día de Todos los Santos y Fieles Difuntos por el “Día de Muertos” turístico-comercial del México de hoy.

Palabras clave: Chiapas, funerales, control y subversión, jerarquización sociocultural

- 1 Doctora en Historia por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, Francia. Profesora de Historia en la Facultad de Ciencias Sociales, campus III, de la Universidad Autónoma de Chiapas, México. Pertenece a redes académicas como Icomos (ONU-Unesco), Fulbright (Estados Unidos), SNII (México) y SEI (Chiapas, México).

Abstract

The mourning ceremonial of the 16th-19th centuries was a major *fiesta* that contrasted with today's joyful, jocular and irreverent evocation of such term. Documentary sources on Chiapas —a Mexican state at that time linked to the viceroyalty of New Spain and the captaincy general of Guatemala—, will show the centrality and highest solemnity of obsequies as part of the ceremonial deployment and also as a device of control and socio-cultural hierarchization. Some related aspects are: Privilege funerals and common burials; incriminations to urban wakes —including elites— and popular festivities —particularly indigenous—, and the mutation of the religiosity of the Days of All Saints and All Souls into the tourist-commercial “Day of the Dead” of Mexico today.

Keywords: Chiapas, Funerals, Control and Subversion, Sociocultural Hierarchization

Resumo

A cerimónia fúnebre, do século XVI ao XIX, era uma grande festa que contrasta com o sentido atual do termo: alegre, bem-humorada e irreverente. Fontes documentais sobre Chiapas — estado mexicano então ligado ao Vice-Reino da Nova Espanha e à Capitania-Geral da Guatemala — demonstram a centralidade e a solenidade das obsequias no desenvolvimento cerimonial e também como dispositivo de controle e hierarquia sociocultural. Alguns aspectos tratados são o das exéquias de privilégio e os enterramentos comuns; o das incriminações aos velórios urbanos — inclusive das elites — e às festas populares — sobretudo indígenas —, e o da mutação religiosa envolvida na troca do Dia de Todos os Santos no “Dia dos Mortos” turístico-comercial do México de hoje.

Palavras-chave: Chiapas, funerais, controle e subversão, hierarquia sociocultural

Presentación

La *fiesta* hispanoamericana fue un conjunto de actos realizados en los lugares más visibles y de mayor carga simbólica de cada pueblo, villa o ciudad. Su propósito desde el siglo XVI fue organizar y afirmar jerarquías socioculturales mediante el “ver y ser visto”; un modelo que precedió, y por tanto tuvo injerencia, por ejemplo, en aquel de “impresionar para influenciar”, liderado por Francia desde fines del siglo XVIII².

Lo funerario será una vía para seguir dicho mundo festivo. Tal enfoque histórico-cultural se estudia desde hace décadas para el contexto hispanoamericano, ya sea en cuanto a la ostentación ceremonial barroca como signo de poder,

2 Antoine Proust, “Les monuments aux morts. Culte républicain? Culte civique? Culte patriotique?”, en *Les lieux de mémoire*, t. 1, *La République*, dir. por Pierre Nora (París: Gallimard, 1984), 215.

la estratificación así dada entre grupos privilegiados y ordinarios, o a la devoción secularizada, luego adaptada con fines nacionalistas³. En esta ocasión abordaremos el caso de Chiapas como un territorio que, al haber estado repartido en los siglos XVI-XIX entre el Virreinato de Nueva España y la Capitanía General de Guatemala, se relacionó menos con otras regiones de México, y además puede servir como conexión con procesos centroamericanos.

Fuentes documentales locales (municipales y diocesanas), del Archivo de Indias, decretos nacionales, comunicados judiciales y relatos de viajeros permiten un análisis de larga duración sobre el luto como signo clave de la adustez festiva de antaño, en marcado contraste con la usual asociación actual de la fiesta como ocio, diversión, regocijo y broma. Chiapas muestra también la trascendencia mesoamericana como un legado que, a pesar de haber sido rechazado, fue retomado parcialmente para nutrir la grandilocuencia del nuevo culto impuesto desde el siglo XVI. La sacralidad eclesiástica se impuso, aprovechando aspectos íntimos y colectivos del duelo, para reforzar controles moralizantes con repercusiones políticas y económicas. Por ello, la fiesta hispanoamericana se anticipó en aspectos de tradición que usualmente se atribuyen a nacionalismos de Europa y Estados Unidos a fines del siglo XVIII como: 1) la cohesión social real y simbólica por filiación grupal y estratificación comunitaria; 2) la legitimación de instituciones y relaciones interpersonales según estatus o grados de autoridad; 3) la inculcación de creencias, valores y pautas de comportamiento bajo segmentación étnica⁴.

La evolución de las honras fúnebres de Chiapas —especialmente en su vieja capital— no se sustrajo al deseo de ostentación como causa y efecto del ceremonial luctuoso; de modo que comparte sabidas diferencias entre exequias de privilegio y entierros ordinarios. Rastreademos, sin embargo, tensiones sociales más profundas a partir de dos tipos de censura recurrentes y contrapuestas:

-
- 3 Además de los autores citados en las referencias y ante la imposibilidad de detallar aquí la amplia bibliografía que crece sobre el tema funerario, reconozco, por ejemplo, los aportes de Alberto Soto Cortés, María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, Héctor L. Zarauz López, Elsa Malvido, Anne Staples, Antonio Rubial, Alicia Bazarte, Juanita García Godoy, Javier Varela y Víctor Mínguez, Anick Lemprière, Sol Serrano y Antonio Annino. Sobre la temática específica de este escrito, véase también Edgar Valencia, *Fiesta, duelo y ascetismo. Cultura simbólica en la Nueva España y el México independiente* (Puebla: BUAP, 2022).
 - 4 Eric Hobsbawm, “La invención de tradiciones”, *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, n.º 4 (1991): 103; Takeshi Inomata y Daniela Triadan, “El espectáculo de la muerte en las Tierras Bajas mayas”, en *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, coord. por Andrés Ciudad Ruiz et al. (Ciudad de México: UNAM; Sociedad Española de Estudios Mayas, 2005), 200.

festividades populares —particularmente indígenas— y excesos de individuos con mayor notoriedad y recursos.

Antes de proseguir, recordemos que la fiesta funeraria hispanoamericana fue un signo de diferenciación e innovación respecto a lo que Europa conocía, aun a principios del siglo XVI. Un acto memorable ocurrió en la Ciudad de México en 1559, cuando el cenotafio imperial y los extraordinarios efectos dedicados a la celebración póstuma a Carlos V (fallecido un año atrás) cumplieron el doble cometido de acercar la figura del desaparecido monarca a los reinos americanos y transmitir mensajes de poderío a Europa. La fascinación y la magnificencia que despertaron tales exequias —seguidas por otros homenajes al emperador en los meses siguientes en diversas partes del mundo— hicieron de la admiración un elemento clave en el “interés de propaganda” que implementó la Corona española para infundir respeto en sus dominios y entre los monarcas rivales⁵.

Por otro lado, la concurrencia en 1559 de más de 2000 personas obligó al virrey don Luis de Velasco a organizar una procesión formada “así de los españoles como de los naturales [para poner] a cada uno en su lugar [conforme a riguroso] orden y concierto”⁶. De ahí que el Barroco hispanoamericano, moldeado como estilo literal y masivamente cautivante —destinado al adoctrinamiento y la sumisión de católicos-súbditos—, haya sido también marcador social de excepción. La emulación suscitada por el “lustre” de las obsequias novohispanas a Carlos V comenzó cinco años después con los lujosos funerales del propio organizador Velasco (1564), lo que motivó quizá la restricción de Felipe II al año siguiente sobre la celebración fúnebre exclusivamente a “Personas Reales”⁷. La vistosidad y el orden con que nació el fausto luctuoso en el espacio público hispanoamericano también reprodujeron evidentemente símbolos de privilegio y exclusión social

5 El único funeral de España mínimamente comparable al homenaje novohispano pudo ser el de 1516, en memoria del rey Fernando el Católico. María Adelaida Allo Manero, “Origen, desarrollo y significado de las decoraciones fúnebres. La aportación española”, *Lecturas de Historia del Arte: Ephialte*, n.º 1 (1989): 98-99. Véase Francisco de la Maza, *Las piras funerarias en la historia y en el arte de México* (Ciudad de México: UNAM, IIE, 1946), 18.

6 Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554 y túmulo imperial* (1875; Ciudad de México: Porrúa, 1975).

7 Nadine Béligand, “La muerte en la ciudad de México en el siglo XVIII”, *Historia Mexicana* 42, n.º 1 (2007): 19-20; *Novísima Recopilación de las Leyes de España, en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775*, t. 1 (Madrid: s. e., 1806), 19-20. Poco después, en 1569, en la ciudad de México sucedió el entierro del gobernador Luis Ponce, “con gran pompa [para provocar] gran duelo y gran tristeza”. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Madrid: Imprenta del Reyno, 1634), 219.

del contexto medieval⁸. Su invocación severa de la muerte lo situó con la pena capital como sendos dispositivos colectivos de encanto y oprobio. La cuidadosa exposición de ambos eventos forjó así pautas y valores sociales entre el embeleso al virtuoso y la reprobación al criminal⁹.

Entierros de privilegio en Chiapas desde el siglo XVI

Las ceremonias fúnebres de Chiapas correspondieron básicamente a obispos desde el siglo XVI¹⁰. Tomás de Casillas fue el primero en ser sepultado “lleno de méritos” en la catedral en 1567, donde su cuerpo se halló “totalmente intacto” en 1614¹¹. Fray Domingo de Ara fue sepultado sin recibir consagración episcopal en el convento dominico de Copanaguastla en 1572, y en 1588 el también dominico Pedro de Feria pudo haber sido inhumado, bien en el convento de los de su orden, o bien en la catedral, conforme a su cargo diocesano¹².

Los siguientes obispos dominicos fueron Andrés de Ubilla, quien falleció en Chiapas en 1602 sin poder concretar su promoción a Michoacán; Juan Tomás de Blanes, el primero en morir, en 1612, en visita episcopal en el próspero pueblo de San Bartolomé (hoy Venustiano Carranza), por lo que debió ser traslado a

-
- 8 María del Carmen Vázquez Mantecón, *Cohetes de regocijo. Una interpretación de la fiesta mexicana* (Ciudad de México: UNAM, IIH, 2017).
- 9 Luz del Rocío Bermúdez Hernández, “Ajusticiamiento. Châtiment corporel et guérison du corps social au Chiapas (Mexique), XVIe-XXe siècles”, *Cahiers du MIMMOC*, n.º 15 (2015), <https://doi.org/10.4000/mimmoc.2407>
- 10 La primera muerte de un canónigo en Ciudad Real se consignó en 1543, mientras los dominicos registraron a sus frailes difuntos desde su llegada en 1545. Véase Gil González, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos, obispos, y cosas memorables de sus sedes*, t. 1 (Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1649), 192; Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala* (1616; Ciudad de México: Porrúa, 1988), 2: 500-508; Luz del Rocío Bermúdez Hernández, “Honras fúnebres, respuesta histórica de las élites en San Cristóbal de Las Casas”, en *Formación y gestión del Estado en Chiapas. Algunas aproximaciones históricas*, coord. por María Eugenia Claps Arenas y Sergio Nicolás Gutiérrez (Ciudad de México: Unicach; Cesmeca, 2013).
- 11 González, *Teatro*, 194; Eduardo Flores Ruiz, *La catedral de San Cristóbal de Las Casas Chiapas, 1528-1978* (Tuxtla Gutiérrez: UNACH, Humanidades, 1978), 89; Domingo Juarros, *Compendio de la historia de la Ciudad de Guatemala*, t. 2 (Ciudad de Guatemala: Ignacio Beteta, 1818).
- 12 González (*Teatro*, 194-196) indicó el entierro en el convento dominico, mientras Flores (*La catedral*, 91) lo señaló en la catedral.

Ciudad Real¹³. A los anteriores les siguió el criollo agustino Juan de Zapata y San-
doval, fallecido como obispo de Guatemala en 1630, cuyo entierro de limosna se
adjudicó a su “generosidad sin igual” con presos y otros pobres sin posibilidad de
entierro, así como por haber sido “pobre de corazón y de espíritu y [que] deseaba
morir pobre y se lo pedía a Dios muchas veces”¹⁴. Entre tanto, en Chiapas falleció
hacia 1623 el primer obispo secular, Bernardino Salazar y Frías, supuestamente
envenenado con el chocolate que bebió durante la liturgia en la catedral (como
al parecer era costumbre generalizada)¹⁵. En 1636 murió el obispo franciscano
Marcos Ramírez de Prado (cuyos bienes se ampararon tres años antes a favor de
sus herederos); en 1666 hubo exequias con “honoros correspondientes a [la] alta
dignidad” del obispo Mauro Diego de Tovar y Valle Maldonado, de la orden de san
Benedicto, y en 1680 se sepultó al obispo D. Marcos Bravo de la Serna Manrique en
el pueblo de Chiapa (hoy Chiapa de Corzo)¹⁶.

Ya en el siglo XVIII, en 1706 se registró por primera vez en Chiapas una partida
de defunción de obispo, que correspondió al dominico Francisco Núñez de la Vega,
cuyo cuerpo embalsamado se inhumó en la catedral, salvo su corazón, que quedó
depositado en la iglesia jesuita de la misma ciudad¹⁷. La tendencia de obsequias
austeras comenzó en el obispado con la muerte de D. Jacinto Olivera y Pardo en
1733¹⁸. Su sucesor, el mercedario Francisco Cubero y Ramírez de Arellano (acusado

13 González, *Teatro*, 198; Flores, *La catedral*, 93 y 99; Emeterio Pineda, *Descripción geográfica del departamento de Chiapas y Soconusco* (1845; Ciudad de México: FCE; Coneculta Chiapas, 1999), 110; Bermúdez, “Honras”, 135.

14 Flores, *La catedral*, 93; Francisco Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, t. 2 (1929; Tuxtla Gutiérrez: Coneculta Chiapas; Gobierno del Estado de Chiapas, 1999), 120-121.

15 Thomas Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala* (1648; Madrid: Ed. de Dionisia Tejera, 1987), 342.

16 Contra expolio a obispo de Chiapa, 1636, Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, España, *Guatemala* 396, Registros de partes, tres libros, 1625-1649. Existen dos versiones distintas sobre el entierro del obispo Tovar, ya que Flores (*La Catedral*, 98-99) hace referencia a su entierro en catedral y Juarros (*Compendio*, 73) señala que su inhumación tuvo lugar con los dominicos. Véase Bermúdez, “Honras”, 134-135.

17 Flores, *La catedral*, 101; Fallecimiento obispo de Chiapa, 1706, AGI, *Guatemala* 374, Provisión del arzobispado de Guatemala 1682-1757, ramo III: Chiapa n. 1-4. 1706-1753; Bermúdez, “Honras”, 134; Archivo Histórico Diocesano (AHD), San Cristóbal de Las Casas, México, *Defunciones*, SC, 1667-1708, IV, D.2.d., caja 203, libro 1, f. 147.

18 Bermúdez, “Honras”, 135; Vicente de Paula Andrade, *Noticias biográficas de los Ilmos. Sres. obispos de Chiapas* (Ciudad de México: Imprenta Guadalupana de Reyes Velasco, 1907), 84-85.

desde 1734 de ser “muy dado a lo grande”), fue sepultado en la catedral en 1752¹⁹. Los dos obispos siguientes fallecieron en visita episcopal en el mencionado pueblo de San Bartolomé: en 1766 se sepultó ahí mismo al mercedario José Vidal de Mottezuma y Tovar, descendiente en séptimo grado del *tlatoani* Moctezuma; en 1768 el canónigo D. Miguel de Silieza y Velasco fue trasladado y sepultado embalsamado con gran solemnidad en su natal Guatemala²⁰. Si bien se ha dicho que el obispo Juan Manuel García Vargas y Rivera también murió en San Bartolomé, en 1774, hay una detallada descripción de su agonía de días en la casa episcopal en Ciudad Real, donde falleció el 16 de diciembre de ese año, y por tanto su cuerpo fue exhibido “silenciosamente [ante una] multitud de fieles de cada uno de los barrios de la ciudad”. Acto seguido, fue sepultado en la catedral, “rodeado de prolijos cuidados y con constantes dobles de campanas en catedral, las iglesias de los conventos y las ermitas de los barrios”²¹.

Antes de proseguir con el momento culminante del culto funerario hispano e hispanoamericano tras las obsequias de Carlos III, veamos lo ocurrido en Chiapas en cuanto a festividades populares desde el siglo XVI.

Fiesta popular: gozos, dolores y condenas “del común”

La breve relación episcopal anterior resalta el ceremonial hispanoamericano como un modelo de imposición cultural exclusivista, cuyos considerables tiempos y costos recayeron principalmente en poblaciones indígenas²². Además de la mano de obra, cada vez más diversa y especializada, que implicó la organización de fiestas, debe recordarse que la parafernalia católica aprovechó formas del culto

-
- 19 “Testimonios sobre obispo de Chiapa”, 1745-1746, AGI, *Guatemala* 384, expediente sobre controversias en la iglesia catedral de Chiapas, 1746; Flores, *La catedral*, 104.
 - 20 Flores, *La catedral*, 105; Pineda, *Descripción*, 112; Juan María Morales Avendaño, *Rincones de Chiapas: ensayo monográfico sobre San Bartolomé de los Llanos* (San Cristóbal de Las Casas: Imprenta Urbina, 1974), 61; Bermúdez, “Honras”, 135-136.
 - 21 Morales, *Rincones*; Christophe Belaubre, “García de Vargas y Rivera, Don Fray Juan Manuel de”, *Boletín de la AFEHC*, n.º 27 (2006). https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_1280.html; Manuel B. Trens, *Bosquejos históricos de San Cristóbal de Las Casas* (Ciudad de México: Imprenta de la H. Cámara de Diputados, 1957), 153-155.
 - 22 Pilar Gonzalbo Aizpuru, “De la penuria y el lujo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII”, *Revista de Indias* 56, n.º 206 (1996): 50, <https://doi.org/10.3989/revindias.1996.i206.817>

mesoamericano constantemente rechazadas²³. Véase, por ejemplo, la descripción de fines del siglo XVI del dominico Torquemada sobre las fastuosas vestimentas e incansables danzas de los indios novohispanos, “en los cementerios de las iglesias durante ocho días consecutivos”, coincidentes con los ritos funerarios mayas con “músicos, cantores, danzantes, contorsionistas y saltimbancos”, que se relatan en *Cantares mayas de Dzitbalché* casi siglo y medio atrás (cerca de 1440)²⁴.

Si bien el clero encauzó prontamente la religiosidad mesoamericana, en el caso de Chiapas fueron encomenderos y vecinos españoles quienes impusieron a los naturales pesadas cargas para la realización de festividades desde 1528. Los pueblos más afectados fueron los de las montañas de Los Altos, más cercanos a Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas). Así declararon los primeros dominicos al llegar por primera vez en 1545 a Zinacantán, “lugar populoso y grande [donde] halláronlos a todos muy tristes y afligidos por la gran opresión del incomportable tributo que pagaban al español”, a diferencia del recibimiento hecho por el encomendero del pueblo “deleitoso y ameno [y] tan grande” de Chiapa (hoy Chiapa de Corzo), con procesiones de niños, muchachos y adultos “con muchos sartales de flores, como rosarios y ramilletes muy curiosos en las manos”²⁵. Los pueblos circundantes a Ciudad Real pidieron dispensa sobre fiestas desde 1660, pero en respuesta las autoridades les limitaron las de sus propios pueblos a tres: Corpus Christi, Cuaresma y la del respectivo santo patrón²⁶. Asimismo, les prohibieron danzas y celebraciones calificadas de supersticiosas y demoníacas,

23 María Stern, *Vida y muerte del teatro náhuatl. El Olimpo sin Prometeo* (Ciudad de México: SepSetentas, 1974).

24 Juan de Torquemada, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión, y otras cosas maravillosas de la mesma tierra* (1615; Ciudad de México: UNAM, IIH, 1975), libro 13, 286; “El apagamiento del anciano sobre el monte”, en *Cantares mayas de Dzitbalché*, canto 12, América Indígena, consultado el 12 de enero de 2014, <https://americaindigena.com/dzitbalch.htm>. Véase también Inomata y Triadan, “El espectáculo”, 197. La música y la danza aún son centrales en las celebraciones de difuntos de los pueblos de Chiapas. En Aguatán, el baile de *ko’sal* o “liberación de los muertos” anuncia a los ancestros que “nosotros los vamos a liberar de su prisión / [...] porque hemos decidido bailar”. Mario Humberto Ruz, “La comunidad atemporal. De vivos y difuntos en el mundo maya”, en *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, coord. por Juan Antonio Flores Martos y Luisa Abad González (Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, AECL, 2007), 130.

25 Remesal, *Historia*, 1: 455.

26 Andrés Aubry y Angélica Inda, “La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de clérigos y lágrimas de indios”, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* 2, n.º 3 (1985): 4.

castigadas entre 1665 y 1691 con multas, azotes públicos, penas de prisión y aun la supresión de cofradías implicadas, especialmente de indios²⁷.

Lo anterior muestra que la represión de las festividades populares se adelantó en Chiapas casi un siglo al reformismo borbónico. En Madrid, solo en 1736 comenzó el ataque a un rito funerario llamado “moderno [por] la vanidad y la ostentación de banquetes y otros gastos ruinosos”, capaces de dejar a muchos “en la mayor miseria”, incluidos quienes, a pesar de señalar los excesos del ceremonial popular, en sus propios funerales recurrieron al lujo como marcador de poder²⁸. Por otro lado, en Nueva España se definió la austeridad festiva hasta 1768 con la visita de José de Gálvez y su estricta regulación y fiscalización a favor de las arcas reales²⁹. Ese mismo año, el arzobispado de Guatemala —del cual el obispado de Chiapas fue sufragáneo entre 1843 y 1837— determinó fiestas realizadas “silenciosamente, con pudor, modestia y circunspección”; por tanto, sin “músicas, danzas, juegos y otras demostraciones similares que reflejan las vanidades del mundo”³⁰. La condena a “danzas obscenas” se intensificó en los años siguientes con más ataques a cofradías y aun la clausura de aquellas importantes que resistían en pueblos de indios. Si, por ejemplo, en 1797 se impuso al pueblo de Palenque el inicio de toda procesión “alrededor de la iglesia, por el cementerio”, cuatro años después sus habitantes fueron acusados por realizar ahí la “sacrílega” danza llamada *Bobat*³¹.

De tal modo, a fines del siglo XVIII se exaltaba un culto austero, sabio y razonado ligado al régimen borbónico, contrario a otro (des)calificado por popular y barroco —la ornamentación de ese estilo ya era criticada como vía de actos

27 Luz del Rocío Bermúdez Hernández, “Música ‘criminal’: la comparación de indios y judíos desde la diáspora. Chiapas, México (siglos XVI-XIX)”, documento presentado en 16th World Congress of Jewish Studies, Jerusalén Oriental, Universidad Hebrea de Jerusalén, campus del Monte Scopus, julio de 2013, 7-10.

28 Miguel Azero y Aldovera, *Tratado de los funerales y de las sepulturas* (Madrid: Imprenta Real, 1736), 15-16.

29 Martha Terán, “Políticas contra las fiestas pueblerinas michoacanas durante la época borbónica”, en *Historia y sociedad; ensayos del Seminario de Historia*, ed. por Carlos S. Paredes Martínez (Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1996), 370. Por otro lado, y con el aval del Santo Oficio, en 1690 el obispo de Chiapas rechazó la reducción de fiestas pretendida por un visitador, al que acusó de “temerario, escandaloso, impío, gravemente ofensivo y denigrante”, por entrometerse en la jurisdicción eclesiástica. Trens, *Bosquejos*, 105.

30 Pedro D. Cortés y Larraz, *Pedro Cortes, y Larraz por la gracia de Dios, y de la Santa Sede Apostolica arzobispo de Guatemala ...: Por quanto N. Ssrñô P. Pio VI. (que Dios prospere) por bula expedida en San Pedro à veinte, y cinco de diciembre del año passado de mil setecientos setenta, y cinco* (Guatemala: s. e., 1776).

31 Aubry e Inda, “La fiesta”, 6-10.

irracionales o perturbadores del orden público—³². Si Chiapas ya conocía gravosos tributos y vigilancias por fiestas desde el siglo XVI, aún estaban por llegar mayores extenuaciones y controles sociales con el auge ceremonial funerario del último tercio del siglo XVIII.

Fiesta ilustrada: esplendor de unos, persecuciones de otros

Se ha dicho que el ceremonial funerario austero en Chiapas se definió entre las muertes de los obispos Jacinto Olivera (1733) y Manuel García Vargas (1774). Cuatro años más tarde, el 14 de diciembre de 1778, falleció el rey Carlos III, quien determinó en su testamento el humilde entierro de su cuerpo sin embalsamar, como signo del recato y la sobriedad que promovían sus ministros reformistas³³. No obstante, sus exequias durante 1779 fueron las más grandes realizadas en distintos puntos del Imperio español; en la Ciudad de México, además, siguieron las obsequias vi-reinales de Antonio María de Bucareli ese mismo año, Matías de Gálvez en 1784 y Bernardo de Gálvez en 1786. Tales eventos llevaron en 1794 a la reiteración de la Corona española de fastuosos entierros reservados a la monarquía desde 1565³⁴.

Lejos de un sentido austero, la festividad en Chiapas aumentó entre personajes de renombre, incluidos funcionarios reales encargados de aplicar políticas de sobriedad y contra el despilfarro. Al mismo tiempo, desde 1779 creció la vigilancia a velorios populares, especialmente aquellos de parvulitos o “angelitos”. Principales inculpatos por el deficiente catolicismo mostrado por la feligresía chiapaneca a fines del siglo XVIII, los eclesiásticos aprovecharon la medida para eximir culpas, señalando a quienes causaban “daños gravísimos engendrados en dichas reuniones en casas particulares”³⁵. En los pueblos de indios, además, se censuraron los *guancos* o visitas de santos, y se recurrió a argumentos similares a los

32 Eloísa Uribe, “La sociedad de la representación (la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XVIII)”, *Historias*, n.º 27 (1992): 80-81.

33 Pamela Voekel, *Alone before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico* (Durham: Duke University Press, 2002), <https://doi.org/10.1515/9780822384298>

34 Béliand, “La muerte”, 31; *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey Don Carlos II. Nuestro Señor*, t. 1 (Madrid: Boix Editor, 1841), 105.

35 Robert Laughlin, *La gran serpiente cornuda. ¡Indios de Chiapa, no escuchen a Napoleón!* (Ciudad de México: Proimmse; UNAM, 2001), 17, <https://doi.org/10.22201/cimsur.9683683274p.2001>

esgrimidos en Guatemala desde 1690 contra los *guachivales* (festividades de cofradías de indios); es decir, el “apetito excesivo y brutal” de familias enteras entregadas a actos “incestuosos de gran interés para el demonio”³⁶.

La condena a la fiesta popular sirvió a las autoridades para captar cuantiosos recursos y prevenir además el potencial subversivo de reuniones masivas. De ahí la crítica a fiestas atentatorias contra el orden natural y social (por ejemplo, hombres disfrazados de mujeres), o que recurrieran a bebidas embriagantes (como en procesiones, carnavales y, especialmente, velorios y vigilijs). Desde 1788, los curas condenaron el consumo de alcohol durante reuniones de ambos sexos —en particular, con gente joven—, sobre todo aquellas ocurridas “en las penumbras de la noche”³⁷.

En el siglo siguiente, en 1812, se prohibieron máscaras en las procesiones de Viernes Santo en las villas de Comitán, Tuxtla y Chiapa. En Ciudad Real se denunciaron también actitudes piadosas “degenerad[as] en abuso”, como el caso de bocadillos clandestinos que corrompían el riguroso ayuno de ese día³⁸. Tales situaciones coincidieron con los velorios descritos contemporáneamente por Fernández de Lizardi en la Ciudad de México; por ejemplo, con dolientes que extendían “el cadáver por el suelo [...] entre cuatro velas”, y luego aprovechaban para beber chocolate, contar historias y cortejarse unos a otros³⁹. En la vieja capital de Chiapas, en 1819, el secretario del obispado condenó vehementemente “los excesos criminales y los abusos [de] personas acomodadas” que contrataban trompetas, violines, guitarras y otros instrumentos con “alto grado de corrupción” durante velorios⁴⁰. Si un año después todavía se celebraron con la debida solemnidad los funerales de doña María Antonia Velasco de Unquera (oficiados por el deán y todo el cabildo catedralicio), en 1822 volvió la crítica a la música provocadora de “inquietudes de conciencia” en velorios, y por ello se amenazó de excomuni3n a quienes cometieran tales “excesos criminales [atentatorios contra] las leyes del reino y opuestos a la misma racionalidad”⁴¹. Desde entonces, los curas quedaron

36 Francisco Antonio Fuentes y Guzmán, *Historia de Guatemala o Recordación florida, escrita en el siglo XVII*, t. 1 (ca. 1690; Madrid: Luis Navarro, 1882), 39-40.

37 Aubry e Inda, “La fiesta”, 11; Juan Pedro Viqueira, “La ilustración novohispana ante la muerte”, *Revista Papeles de la Casa Chata* 3, n.º 5 (1988): 19.

38 Aubry e Inda, “La fiesta”, 20.

39 El Pensador Mexicano, *El periquillo sarniento*, 4.ª ed., t. 1 (1817; Ciudad de México: Librería de Galván, 1842), 160.

40 AHD, *Defunciones*, SC, 1813-1826, IV. D.2.d., caja 204, libro 8.

41 AHD, *Defunciones*, 20 de julio de 1820; “Consulta sobre velorios y censuras”, 1822, AHD, II, C. 5, B. 3, Sagrario.

encargados de vigilar el traslado de cadáveres “sin pompa alguna [...] hacia la iglesia o la capilla más próxima”, con el fin de impedir la realización de velorios o reuniones en casas durante la noche (el documento subraya “per-note” [sic])⁴². Por otro lado, la instrucción de “sin pompa alguna” también aplicó para suicidas connotados que fueron dispensados para recibir santa sepultura⁴³. Tales situaciones en el caso de personas acomodadas ocurrieron, mientras que la mayoría social de la misma ciudad y el resto de Chiapas carecía de la más “pobre limosna” para adquirir un lienzo con qué inhumar a sus muertos y tenían incluso que improvisar entierros “en el monte”⁴⁴.

Tras la federación de Chiapas a México en 1824, el culto funerario volvió a ser un tema relevante con el nuevo auge de la secularización. En 1834, en el pueblo de San Bartolomé —donde fallecieron varios obispos de siglos pasados—, se prohibió “la celebración pública de obsequias y pompas fúnebres [...] para no entristecer las almas de los vecinos”⁴⁵. La negativa secundó la interrupción de campanas por difuntos durante las oleadas de cólera en 1833-1835 en todo el país. Sin embargo —y aunque los católicos conservadores acusaron entonces un ataque liberal—, la medida aplicó en Nueva España desde el siglo XVIII, en parte para impulsar la austeridad del culto reformado y el higienismo urbano, así como para limitar la exhibición del duelo con el fin de contrarrestar el desánimo social que crecía ante malas cosechas, sequías y enfermedades. La percepción de la antigua función piadosa y catártica del ceremonial fúnebre, degradado a fuente de inmoralidad y contaminación, fue un cambio paulatino iniciado casi un siglo atrás. Así mismo, la secularización del México posterior a la Independencia fue una etapa más decisiva del

42 “Consulta sobre velorios y censuras”, 1822, AHD.

43 Casos de Manuel Santiago, AHD, *Defunciones*, SC, 1821-1826, IV. D.2.d., caja 205, libro 2-12 de julio de 1825; y cabo Mariano Reyes, AHD, *Defunciones*, SC, 1826-1836, IV. D.2.d., caja 205, libro 3-21 de octubre de 1830. El aumento en el número de suicidios hizo que en países como Francia la Iglesia también tomara actitudes más tolerantes desde 1839; véase Thomas Kselman, “Funeral Conflicts in Nineteenth Century France”, *Comparative Studies in Society and History* 30, n.º 2 (1988): 322, <https://doi.org/10.1017/S0010417500015218>

44 José Jiménez, Roberto Collazo, María López, Dorotea Gómez, Petrona de la Cruz, Micaela Gómez, AHD, *Defunciones*, 1813-1826.

45 “Comunicación y oficios de curas Santa Iglesia”, 1834-1836, AHD, SCV.B; Marcela Dávalos, “¿Por qué no doblan las campanas?”, *Historias*, n.º 50 (2001); Concepción Lugo y Ruth Solís Vicarte, “1833: los días aciagos”, *Historias*, n.º 27 (octubre 1991-marzo 1992). La ausencia de campanas también fue un problema en Francia a mediados del siglo XIX; en dicho país, los dolientes consideraron tal falta ritual como vergonzosa obligación, que además dejaba sin efecto las oraciones dedicadas a los difuntos; véase Thomas Kselman, “Funeral Conflicts”, 139.

proceso de reclusión de lo religioso a la esfera privada y la reconfiguración espacial por nuevos tipos de celebración pública⁴⁶. De ahí el surgimiento de la idea decimonónica de “diversión” entre clases acomodadas y populares que se libraron cada vez más a gozos mundanos como bailes, funciones teatrales y corridas de toros, mientras que la antigua fiesta religiosa a la vez se moldeaba con fines nacionalistas⁴⁷.

El viraje del luto como fiesta “mexicana”

Si bien los oficios “de limosna” o “caridad” figuraron desde el primer libro parroquial de defunciones de Ciudad Real (de 1655), dos siglos después aumentaron registros de entierro carentes de “oficios funerales”, otros ocurridos “en silencio” y otros más sin presencia de cura⁴⁸. Solo en los años álgidos de secularización en México (1856-1865), los libros parroquiales de la ciudad —ya nombrada bajo la advocación de San Cristóbal— marcaron entierros “de limosna”, “humildes”, “llanos”, “entre llano y alto” y “altos”; pero incluso entonces los más importantes —dedicados especialmente a mujeres y niños— solo llegaron a ser “humildes” o “llanos”⁴⁹. Por otro lado, en 1858 el párroco de la ciudad lamentaba que “solo los pobres” aún lloraban a sus muertos en los cementerios del centro urbano que el clero seguía defendiendo⁵⁰.

46 Sol Serrano, “La conflictiva definición de lo público en un Estado católico. El caso chileno, 1810-1885”, *Años 90*, n.º 10 (1998), <https://doi.org/10.22456/1983-201X.6215>

47 Montserrat Galí, *Historias del bello sexo. La introducción del romanticismo en México* (Ciudad de México: IIE, UNAM, 2002), 130-142.

48 Entierros “en silencio” (1850) de María Antonia Solís, Celso Persiliano y Jacinto González, AHD, *Defunciones*, SC, 1842-1850, IV. D.2.d., caja 206, libro 1. Desde 1815, las partidas de defunción registraron al cura encargado de “oficios funerales”: entre 1820 y 1870, el diácono Francisco de Velasco y Martínez (mencionado 165 veces entre 1820 y 1857); los curas Mariano Paniagua (mencionado 730 veces entre 1820 y 1865) y Jacinto López (mencionado 428 veces entre 1857 y 1865), y el vicario Manuel María Suárez (mencionado 667 veces entre 1857 y 1860).

49 AHD, *Defunciones*, SC, 1850-1866, IV. D.2.d., caja 206, libro 2; AHD, *Defunciones*, SC, 1854-1858, IV, D.2.d., caja 206, libro 3. En 1858 se hicieron entierros “llanos” a Pascuala Antonia Vasconcelos y don Adolfo Vleschover (de Bélgica); y “entre llano y alto” al fraile don Manuel José Gorriz.

50 Luz del Rocío Bermúdez Hernández, *De arte y vida en el panteón coletto, 1870-1930* (Tuxtla Gutiérrez: Conculca; Gobierno del Estado de Chiapas, 2005); Carlos María Colina y Rubio, *Novena Carta Pastoral que el Ilmo. Señor Doctor Don Carlos María Colina y Rubio, dignísimo obispo de Chiapa, dirige a todos sus diocesanos, 28 junio 1858. Sobre Cementerios Cristianos o rigurosamente católicos: y derechos, autoridad y jurisdicción permanentes que la Santa Iglesia ha tenido y siempre deberá ejercer en ellos* (Guatemala: Imprenta de L. Luna, 1858).

Los homenajes fúnebres celebrados en Chiapas en la primera mitad del siglo XIX tuvieron la intención de mostrar la integración a México. Así ocurrió en 1836 con las obsequias a Miguel Barragán (presidente de México fallecido un año atrás) o con los diversos homenajes póstumos de 1848-1851 a Joaquín Miguel Gutiérrez (primer gobernador liberal estatal, muerto en combate en 1838)⁵¹. Tales eventos se inspiraron en los celebrados en la capital mexicana, incluido el insólito entierro en 1842 de la pierna amputada al general Santa-Anna tres años antes, en una ceremonia a la que se tildó de “herramienta de regulación política, de catarsis y de circo”, que contó aun así con la presencia de “las personas más ilustres de México”⁵².

Las festividades y los eventos del orden cívico decimonónico mexicano se sirvieron del esplendor eclesiástico colonial, tal como este se nutrió de la antigua espectacularidad mesoamericana. No obstante, desde 1852 los homenajes fúnebres a los “hijos predilectos” de Chiapas volvieron a miembros del clero⁵³. Más tarde, en 1857, la Ley Orgánica del Registro del Estado Civil Mexicano reiteró la condena a “los bailes y diversiones nocturnas conocidas bajo el nombre de velorios”, determinando multas de 25 pesos o una semana de trabajos públicos. En Chiapas se secundó la negación “absoluta [de] diversiones tales como los bailes y los velorios”⁵⁴, mientras los extranjeros dejaban constancia de tales costumbres funerarias como “típicamente mexicanas”. En 1859 el francés Désiré Charnay —quien, a pesar de su espíritu laico, admitió haberse inclinado ante un cortejo fúnebre en la vieja capital de Chiapas— señaló los “escandalosos entierros” de niños que, amortajados entre flores, quedaban olvidados sobre mesas mientras los vivos se entregaban a “la dulce orgía”⁵⁵. En 1861 el también francés Alfred de Valois se impresionó en Vera-

51 Bermúdez, “Honras”, 141-142.

52 Luis Alberto Garza Becerra, “El entierro de una pata y otras historias santannistas”, *Estudios Políticos*, n.º 21 (2010): 48; Carlos María de Bustamante describió un “brillante entierro, desconocido por nuestros ancestros”. Carlos María de Bustamante, *Apuntes para la historia del Gobierno del General D. Antonio López de Santa-Anna, desde principios de octubre de 1841, hasta 6 de diciembre de 1844, en que fue depuesto del mando por uniforme voluntad de la nación* (México: Impr. J. M. Lara, 1845), 84.

53 Entre los canónigos homenajeados póstumamente estuvieron el chantre Francisco Guillén (1854), el archidiacono Juan de Velasco y Martínez (1856) y, especialmente, el deán José Domingo Robles (1876).

54 “Sobre cementerios. Indebidas disposiciones civiles que se dieron en orden a esto. Contestación y Pastoral en contra de ello”, 1858, AHD; Colina y Rubio, *Novena Carta Pastoral*.

55 Désiré Charnay, *Mexique, 1858-1861, souvenirs et impressions de voyage* (1863; París: Ed. du Griot, 1987), 104 y 110-111.

cruz con el paso de numerosas mujeres que llevaban en la cabeza los ataúdes de sus hijos como si fueran figuras de cera cubiertas de flores y listones⁵⁶.

Poco después, en 1867, el juez del registro civil de San Cristóbal comunicó al ayuntamiento la “aflicción [de] muchas personas” que por la Ley de Cementerios de 1857 no podían despedir dignamente a sus muertos⁵⁷. Denunció “la lágrima” que causaba a estos la imposición de “cajón” (ataúd) y la prohibición de cargar cadáveres en hombros para usar una carroza municipal hacia el nuevo cementerio fuera de la ciudad. En 1872, el mismo juez acusó que

los conductores de los cadáveres se presentan ebrios [y] otras veces se presentan con puñales como si fueran a reñir con los muertos [de modo que] algunos cadáveres son conducidos envueltos en petate o mal abrigados, conducidos por un solo hombre, y el cadáver con la cabeza colgada y las pantorrillas descubiertas y también colgadas.

En 1873, se encargó a la policía vigilar ataúdes y traslados al cementerio, mientras el ayuntamiento mandaba construir otro “respetuoso vehículo [para conducir] los cadáveres de esta población al lugar respectivo”⁵⁸. Aun así, la población siguió cargando sus propios muertos, mientras los fallecidos en el hospital fueron llevados por presos —generalmente indígenas— expuestos sin más a posibles contagios⁵⁹.

Tales dilemas corrieron mientras crecían los costos de velorios y entierros. Si en 1858 se pagaron por ejemplo 12 reales por “remedios, velas y alcohol”, en unos funerales de cierto prestigio, para 1880 tan solo las velas costaron 100 pesos, más otros 35 pesos de pan y bebidas, oficios religiosos, el acompañamiento musical —que, por lo visto, continuó a pesar de las condenas de 1812-1822—, más lo dado “a los pobres”, que desde los siglos previos solían cerrar ciertos cortejos fúnebres⁶⁰.

56 Alfred de Valois, *Mexique, Havane et Guatemala. Notes de voyage* (París: E. Dentu, 1861), 60-61.

57 “Comunicaciones del Juzgado del Registro Civil”, 1867, Archivo Histórico Municipal (AHM), San Cristóbal de Las Casas, México, exp. 15, f. 15, Fernando Calixto Flores; Comunicaciones del juez del Registro Civil, 1868, AHM, exp. 11, f. 20; Contiene 6 comunicados del juez del Registro Civil de esta ciudad, 1869, AHM, exp. 15, f. 7, Fernando Calixto Flores; Comunicación del Juzgado civil del Estado, 1872, AHM, SM, exp. 32, f. 2, Fernando Calixto Flores; Comunicado de la Jefatura Política, 1873, AHM, SM, exp. 7.

58 En 1901 el ayuntamiento esperaba 500 pesos necesarios para “un carro” al cementerio. “Documentación relativa al aumento del presupuesto del ayuntamiento de San Cristóbal”, 1901, AHM, exp. 37, f. 19.

59 Bermúdez, *De arte*, 96.

60 Luz del Rocío Bermúdez Hernández, “Ville des Morts. Question funéraire et trames sociales à San Cristóbal de Las Casas (au Chiapas)” (tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales,

“Día de Muertos”: el revés de la antigua fiesta

Mientras las prácticas funerarias expresaron contrastantes grados de privilegio y ostentación entre la mayoría de la población, veamos ahora cómo la conmemoración de Todos Santos y Fieles Difuntos también fue medio de control y represión en Chiapas.

Instaurado los días 1.º y 2 de noviembre por la Iglesia primitiva —luego moldeado respectivamente por benedictinos y cluniacenses en los siglos VI y X en Europa—, este culto arribó a América desde el siglo XVI. Su máxima celebración se dio a seis años de la llegada de la Compañía de Jesús, con la recepción en 1578 de unas reliquias enviadas por el papa Gregorio XIII. Los actos en torno al *Triunfo de los santos* superaron lo entonces visto, sin faltar trompetas, chirimías, clarines y otros instrumentos tocados por indios músicos. Más allá del fin moralizador ideado por los jesuitas para “terminar la herejía”, la población general y especialmente los caciques invitados percibieron vínculos íntimos y familiares en tan singular devoción⁶¹. Por ello, el temprano júbilo de las autoridades, ante la rápida aceptación de las celebraciones de noviembre, dos siglos después se tornó en sospechas y reprobaciones similares a las de velorios y otras fiestas populares.

En 1729, si bien tales festividades se celebraron con “gran pompa” en Nueva España, en las calles no hubo procesiones y los actos religiosos se restringieron dentro de las iglesias. En Chiapas, todavía en 1756 se celebraron hasta tres misas diarias los días 1.º y 2 de noviembre, con el fin de que la Iglesia encauzara dichos actos para evitar desmanes. Diez años después se quiso prohibir el acceso a camposantos altamente concurridos en esas fechas, pero la medida no prosperó por la aflicción causada a los deudos y, sobre todo, por la molestia de los curas que

.....
 2017), 365. Los cortejos generalmente iniciaban con representantes de distintas autoridades y cerraban con personas humildes pagadas para ello. Sobre la vieja práctica de pobres que acompañan cortejos —llamados *monigotes* o *mimos* en Guatemala—, véanse Remesal, *Historia*, 1: 40; y Anne Staples, “La lucha por los muertos”, *Diálogos* 13, n.º 5 (1977): 19. En 1816 se criticó la práctica de “pobres rentados”, en vez de mejorar prisiones, hospitales y otros sitios de beneficencia (El Pensador Mexicano, *El periquillo*, 1: 161).

- 61 Solange Alberro, “Los efectos especiales en las fiestas virreinales de Nueva España y Perú”, *Historia Mexicana* 59, n.º 3 (2010): 867-871; Beatriz Aracil Varón, “Festejos jesuitas y hegemonía socio-cultural en México (1578)”, en *Theatre, public, société*, dir. por Daniel Meyran *et al.* (Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan; Centre de Recherches d’Études Argentines du Crilaup, 2020); María Estela Eguiarte Sakar, “Las imágenes plásticas en la cultura festiva. De la fiesta de Todos Santos a la fiesta del comercio: 1578-1893”, *Historias*, n.º 32 (1994): 57; Béligand, “La muerte”, 7.

entonces recibían los mayores ingresos oficiales y extraoficiales del año⁶². Siguió la real cédula de 1787 a favor de “cementeros comunes” fuera de los poblados para impulsar el urbanismo higienista e impedir desórdenes por velorios y visitas a cementeros en días de difuntos. En tales ocasiones se reforzaron argumentos de salud pública que iniciaron la transformación de espacios y servicios para la población viva, incluida la contemplación de la naturaleza o el ejercicio físico⁶³.

Después de más de un siglo de tales embates —más al menos cincuenta años de guerras internas y externas—, el declive de la fiesta funeraria barroca y la reformulación festiva con miras a la unidad nacional fueron notorios tras el triunfo liberal mexicano en 1871⁶⁴. Entonces, la fuerza conmemorativa y de convocatoria de los primeros días de noviembre llevó a su mayor secularización y aun mexicanización. Desde 1850, el alemán Carl Sartorius relacionó dichas fiestas con costumbres paganas —“probablemente de origen tolteca”—, y quizá fue el primero en enfatizar que “ni el indio ni el mestizo conocen la plena amargura de la pena ni experimentan temor alguno ante la muerte”⁶⁵. Veinte años después, el zócalo de la ciudad de México y cementeros capitalinos como el de San Fernando y el de Santa Paula se convirtieron en *rendez-vous* de una elegancia opuesta a la religiosidad previa. El público en general y destacados liberales se libraron así a venerar tibias, fémures y cráneos de cartón como una “dulce superchería” entre cementeros que rivalizaban por “el lujo [y] para ver cuál exhibía más velas, flores, retratos, listones y otras originalidades”⁶⁶.

Los cementeros municipales canalizaron en efecto el nuevo sentido de “la fiesta” de difuntos. Lejos de la injerencia eclesiástica, a fines del siglo XIX tales días se transformaron en efímeros “lugares de recreo”, con sonidos mezclados de la misa, la “buena orquesta” y el rumor de transeúntes entre tumbas adornadas. Entre tanto, en 1871, el cementerio municipal —único lugar de inhumaciones de la aún capital de Chiapas desde 1868— tan solo pudo cerrar “simbólicamente” el

62 Viqueira, “La ilustración novohispana”, 19-20.

63 Galí, *Historias*, 115-142; Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces* (Ciudad de México: FCE, 1987).

64 Luz del Rocío Bermúdez Hernández, “De cuerpos y contiendas: el cadáver como reliquia, desecho y fetiche en México (siglo XIX)”, *Historia Mexicana* 72, n.º 4 (2023), <https://doi.org/10.24201/hm.v72i4.4624>

65 José Enrique Covarrubias, “Carl Christian Sartorius y su comprensión del indio dentro del cuadro social mexicano”, en *La imagen del México decimonónico de los visitantes extranjeros: ¿un Estado-nación o un mosaico plurinacional?*, coord. por Manuel Ferrer Muñoz (Ciudad de México: UNAM, 2002).

66 Eguiarte, “Las imágenes”, 59-62.

portal, ya que carecía de barda perimetral y hasta los animales de pastoreo pasaban libremente⁶⁷. Al año siguiente, mientras en la ciudad de México se celebraban las obsequias republicanas a Benito Juárez, en San Cristóbal volvía la queja contra panteoneros que envolvían mal y enterraban peor algunos cadáveres⁶⁸. Para entonces, nuevas olas epidémicas obligaron a la rápida conducción y el velatorio de máximo tres horas en la capilla del cementerio, salvo casos excepcionales de traslado y entierro autorizados en fincas privadas alejadas de la ciudad⁶⁹.

Con el cambio de siglo, la moda de exposiciones comerciales internacionales llevó al Gobierno mexicano a decretar el 1.º de noviembre como Día del Comercio, en “tendencia [con] los pueblos civilizados”⁷⁰. Ecos de ese giro dado a la antigua festividad religiosa se percibieron en San Cristóbal en los días de muertos en 1905 y 1906, con la instalación de “garitas en el panteón” o puestos de vendimias autorizados principalmente a mujeres, a cambio del pago de entre 50 centavos y 4 pesos por “vara” solicitada para dichos puestos⁷¹.

Conclusiones

Este recuento de casi cuatro siglos en Chiapas —especialmente, su antigua capital— destaca el culto funerario como eficaz medio de persuasión en la creación de valores y relaciones de poder en épocas distintas. Así como el ceremonial mesoamericano fue utilizado desde el siglo XVI para afianzar el ritual litúrgico, a partir del siglo XIX este último sirvió en celebraciones de corte patriótico, que desde el siglo siguiente y hasta nuestros días aún tienen evidentes tintes comerciales y turísticos⁷².

67 “Comunicaciones”, 1871, AHM, *SM*, exp. 28, f. 9.

68 “Comunicación”, 1872, AHM.

69 “Decretos”, 1879, AHM, *SM*, exp 37, f. 58. Heather McCrea narra un caso similar contra el ritual funerario católico y maya en Yucatán. Heather McCrea, “On Sacred Ground: The Church and Burial Rites in Nineteenth-Century Yucatan, Mexico, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 23, n.º 1 (2007): 42, <https://doi.org/10.1525/msem.2007.23.1.33>

70 María Estela Eguiarte Sakar, “Espacios públicos en la ciudad de México: paseos, plazas y jardines, 1861-1877”, *Historias*, n.º 12 (1986): 94.

71 Permisos en 1905 a: Cleotilde Hernández, Felonia Bermúdez, Herlinda Díaz, José María Ruiz, Donaciana Velasco y José Gutiérrez. AHM, Auxiliar de panteones, 1905, *TM*, exp. 3, f. 11. Permisos en 1906 a: Cleotilde Hernández, Narcisa Bermúdez, José María Ruiz, Agustín Penagos y Petra Pineda. AHM, Auxiliar de panteones, 1906, *TM*, exp. 4, f. 13.

72 Bermúdez Hernández, “De cuerpos”.

Las festividades chiapanecas de los siglos XVI-XIX muestran también muy tempranas y continuas paradojas entre fomento y vigilancia afrontadas por las autoridades. En el caso concreto de ceremonias y prácticas luctuosas, los altos grados de popularidad alcanzados retaron el control eclesiástico y a la vez fisuraron políticas de austeridad impulsadas por el reformismo borbónico. Durante el siglo XVIII, la represión fue notoria en velorios y cada vez más en la otrora solemne conmemoración de Todos Santos y Fieles Difuntos. Sin embargo, a pesar de reproches y amenazas, las poblaciones urbanas y rurales siguieron practicando ambos eventos, y además agregaron espontáneos sesgos, macabros y pícaros, prontamente captados por viajeros extranjeros del siglo XIX. De ahí derivaron peculiares visiones “mexicanas” o actitudes de sanación colectiva —y aun de indiferencia— ante la muerte, como también de la “más desenfrenada alegría de vivir”⁷³. El auge de los grabados de calaveritas tuvo lugar en la década de 1920, mientras en la década siguiente el cardenismo consolidó el ambiente aún característico de la “fiesta”, que continúa exacerbada en el México de hoy.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

A. Archivos

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla – España.

Fondo Guatemala.

Archivo Histórico Diocesano (AHD), San Cristóbal de Las Casas – México.

Fondo Defunciones.

Archivo Histórico Municipal (AHM), San Cristóbal de Las Casas – México.

Fondo Secretaría Municipal (SM).

Fondo Tesorería Municipal (TM).

⁷³ Paul Westheim, *La calavera* (1953; Ciudad de México: FCE, 1985), 86.

B. Impresos

- “El apagamiento del anciano sobre el monte”. En *Cantares mayas de Dzitbalché*, canto 1. América Indígena, consultado el 12 de enero de 2014. <https://www.americaindigena.com/dzibalch.htm>
- Azero y Aldovera, Miguel.** *Tratado de los funerales y de las sepulturas*. Madrid: Imprenta Real, 1736.
- Colina y Rubio, Carlos María.** *Novena Carta Pastoral que el Ilmo. Señor Doctor Don Carlos María Colina y Rubio, dignísimo obispo de Chiapa, dirige a todos sus diocesanos, 28 junio 1858. Sobre Cementerios Cristianos o rigurosamente católicos: y derechos, autoridad y jurisdicción permanentes que la Santa Iglesia ha tenido y siempre deberá ejercer en ellos*. Guatemala: Imprenta de L. Luna, 1858.
- Cortés y Larraz, Pedro D.** *Pedro Cortes, y Larraz por la gracia de Dios, y de la Santa Sede Apostolica arzobispo de Guatemala ...: Por quanto N. Ssrñ ô P. Pio VI. (que Dios prospere) por bula expedida en San Pedro à veinte, y cinco de diciembre del año passado de mil setecientos setenta, y cinco*. Guatemala: s. e., 1776.
- Díaz del Castillo, Bernal.** *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1634.
- El Pensador Mexicano.** *El periquillo sarniento*, 4.^a ed. Tt. 1 y 2. 1817. Ciudad de México: Librería de Galván, 1842.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de.** *Historia de Guatemala o Recordación florida, escrita en el siglo XVII*. T. 1. Ca. 1690. Madrid: Luis Navarro, 1882.
- Gage, Thomas.** *Viajes por la Nueva España y Guatemala*. 1648. Madrid: Ed. de Dionisia Tejera, 1987.
- González Dávila, Gil.** *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales, vidas de sus arzobispos, obispos, y cosas memorables de sus sedes*. T. 1. Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1649.
- Juarros, Domingo.** *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*. T. 2. Guatemala: Ignacio Beteta, 1818.
- Novísima Recopilación de las Leyes de España, dividida en XII libros, En que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el ano de 1567, reimpressa últimamente en el de 1775. T. 1. Madrid: s. e., 1806.**
- Pineda, Emeterio.** *Descripción geográfica del departamento de Chiapas y Soconusco*. 1845. México: FCE, Coneculta Chiapas, 1999.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey Don Carlos II. Nuestro Señor*. T. 1. Madrid: Boix Editor, 1841.

- Remesal, Antonio de.** *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*. 2 tomos. Estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María. 1616. Ciudad de México: Porrúa, 1988.
- Torquemada, Juan de.** *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión, y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. 1615. Ciudad de México: UNAM-IIH, 1975.
- Ximénez, Francisco, fr.** *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. T. 2. 1929. Tuxtla Gutiérrez: Coneculta; Gobierno del Estado de Chiapas, 1999.

II. Fuentes secundarias

- Alberro, Solange.** “Los efectos especiales en las fiestas virreinales de Nueva España y Perú”. *Historia Mexicana* 59, n.º 3 (2010): 837-875.
- Allo Manero, María Adelaida.** “Origen, desarrollo y significado de las decoraciones fúnebres. La aportación española”. *Lecturas de Historia del Arte: Ephialte*, n.º 1 (1989): 87-104.
- Andrade, Vicente de Paula.** *Noticias biográficas de los Ilmos. Sres. Obispos de Chiapas*. Ciudad de México: Imprenta Guadalupana de Reyes Velasco, 1907.
- Aracil Varón, Beatriz.** “Festejos jesuitas y hegemonía socio-cultural en México (1578)”. En *Theatre, public, société*, dirigido por Daniel Meyran, Alejandro Ortiz y Francis Suréda, 276-286. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan; Centre de Recherches d’Études Argentines du Crilap, 2020.
- Aubry, Andrés y Angélica Inda.** “La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de clérigos y lágrimas de indios”. *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* 2, n.º 3 (1985): 1-30.
- Belaubre, Christophe.** “García de Vargas y Rivera, Don Fray Juan Manuel de”. *Boletín de la AFEHC*, n.º 27 (2006). Consultado el 10 de noviembre de 2013. https://www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_1280.html
- Béligand, Nadine.** “La muerte en la ciudad de México en el siglo XVIII”. *Historia Mexicana* 42, n.º 1 (2007): 5-52.
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío.** *De arte y vida en el panteón coletto, 1870-1930*. Tuxtla Gutiérrez: Coneculta; Gobierno del Estado de Chiapas, 2005.
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío.** “Honras fúnebres, respuesta histórica de las élites en San Cristóbal de Las Casas”. En *Formación y gestión del Estado en Chiapas. Algunas aproximaciones históricas*, coordinado por María Eugenia Claps Arenas y Sergio Nicolás Gutiérrez, 131-152. Ciudad de México: Unicach; Cesmeca, 2013.

- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío.** “Música ‘criminal’: la comparación de indios y judíos desde la disidencia. Chiapas, México (siglos XVI-XIX)”. Documento presentado en 16th World Congress of Jewish Studies, Jerusalén Oriental, Universidad Hebrea de Jerusalén, campus del Monte Scopus, julio de 2013.
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío.** “*Ajusticiamiento. Châtiment corporel et guérison du corps social au Chiapas (Mexique), XVI^e-XX^e siècles*”. *Cahiers du MIMMOC*, n.º 15 (2015). <https://doi.org/10.4000/mimmoc.2407>
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío.** “Ville des Morts. Question funéraire et trames sociales à San Cristóbal de Las Casas (au Chiapas)”. Tesis doctoral, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 2017.
- Bermúdez Hernández, Luz del Rocío.** “De cuerpos y contiendas: el cadáver como reliquia, desecho y fetiche en México (siglo XIX)”. *Historia Mexicana* 72, n.º 4 (2023): 1783-1816. <https://doi.org/10.24201/hm.v72i4.4624>
- Bustamante, Carlos María de.** *Mañanas de la Alameda de México*. T. 1. 1835. Ciudad de México: Instituto Nacional de Bellas Artes, 1986.
- Bustamante, Carlos María de.** *Apuntes para la historia del Gobierno del General D. Antonio López de Santa-Anna, desde principios de octubre de 1841, hasta 6 de diciembre de 1844, en que fue depuesto del mando por uniforme voluntad de la nación*. México: Impr. J. M. Lara, 1845.
- Cervantes de Salazar, Francisco.** *México en 1554 y túmulo Imperial*. 1875. Ciudad de México: Porrúa, 1975.
- Charnay, Désiré.** *Mexique, 1858-1861, souvenirs et impressions de voyage*. 1863. París: Ed. du Griot, 1987.
- Covarrubias, José Enrique.** “Carl Christian Sartorius y su comprensión del indio dentro del cuadro social mexicano”. En *La imagen del México decimonónico de los visitantes extranjeros: ¿un Estado-nación o un mosaico plurinacional?*, coordinado por Manuel Ferrer Muños, 217-236. Ciudad de México: UNAM, 2002.
- Dávalos, Marcela.** “¿Por qué no doblan las campanas?”. *Historias*, n.º 50 (2001): 51-60.
- Eguiarte Sakar, María Estela.** “Espacios públicos en la ciudad de México: paseos, plazas y jardines, 1861-1877”. *Historias*, n.º 12 (1986): 91-101.
- Eguiarte Sakar, María Estela.** “Las imágenes plásticas en la cultura festiva. De la fiesta de Todos Santos a la fiesta del comercio: 1578-1893”. *Historias*, n.º 32 (1994): 55-65.
- Flores Ruiz, Eduardo.** *La Catedral de San Cristóbal de Las Casas Chiapas, 1528-1978*. Tuxtla Gutiérrez: Área de Humanidades, 1978.
- Galí i Boadella, Montserrat.** *Historias del bello sexo. La introducción del romanticismo en México*. Ciudad de México: IIE, UNAM, 2002.

- Galí i Boadella, Montserrat.** “El proceso de mitificación de José Guadalupe Posada”. En *Estampa popular, cultura popular*, 141-159. Puebla: BUAP, 2007.
- Garza Becerra, Luis Alberto.** “El entierro de una pata y otras historias santannistas”. *Estudios Políticos*, n.º 21 (2010): 39-62.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar.** “De la penuria y el lujo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII”. *Revista de Indias* 56, n.º 206 (1996): 49-75. <https://doi.org/10.3989/revindias.1996.i206.817>
- Hobsbawm, Eric.** “La invención de tradiciones”. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, n.º 4 (1991): 97-107.
- Inomata, Takeshi y Daniela Triadan.** “El espectáculo de la muerte en las Tierras Bajas mayas”. En *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, coordinado por Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz y María Josefa Iglesias Ponce de León, 195-207. Ciudad de México: UNAM; Sociedad Española de Estudios Mayas, 2005.
- Kselman, Thomas.** “Funeral Conflicts in Nineteenth Century France”. *Comparative Studies in Society and History* 30, n.º 2 (1988): 311-332. <https://doi.org/10.1017/S0010417500015218>
- Laughlin, Robert.** *La gran serpiente cornuda. ¡Indios de Chiapa, no escuchen a Napoleón!* Ciudad de México: Proimmse, UNAM, 2001. <https://doi.org/10.22201/cimsur.9683683274p.2001>
- Lugo, Concepción y Ruth Solís Vicarte.** “1833: Los días aciagos”. *Historias*, n.º 27 (octubre 1991-marzo 1992): 105-112.
- Maza, Francisco de la.** *Las piras funerarias en la historia y en el arte de México.* Ciudad de México: UNAM, IIE, 1946.
- McCrea, Heather.** “On Sacred Ground: The Church and Burial Rites in Nineteenth-Century Yucatan, Mexico”. *Mexican Studies / Estudios Mexicanos* 23, n.º 1 (2007): 36-62. <https://doi.org/10.1525/msem.2007.23.1.33>
- Morales Avendaño, Juan María.** *Rincones de Chiapas: ensayo monográfico sobre San Bartolomé de los Llanos.* San Cristóbal de Las Casas: Imprenta Urbina, 1974.
- Proust, Antoine.** “Les monuments aux morts. Culte républicain? Culte civique? Culte patriotique?”. En *Les lieux de mémoire*, t. 1, *La République*, dirigido por Pierre Nora, 195-225. París: Gallimard, 1984.
- Ruz, Mario Humberto.** “La comunidad atemporal. De vivos y difuntos en el mundo maya”. En *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, coordinado por Juan Antonio Flores Martos y Luisa Abad González, 113-136. Ciudad Real: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, AEI, 2007.
- Serrano, Sol.** “La conflictiva definición de lo público en un Estado católico. El caso chileno, 1810-1885”. *Anos 90*, n.º 10 (1998): 76-88. <https://doi.org/10.22456/1983-201X.6215>

- Staples, Anne.** “La lucha por los muertos”. *Diálogos* 13, n.º 5 (1977): 15-20.
- Stern, María.** *Vida y muerte del teatro nahuatl. El Olimpo sin Prometeo*. Ciudad de México: SepSetentas, 1974.
- Terán, Martha.** “Políticas contra las fiestas pueblerinas michoacanas durante la época borbónica”. En *Historia y sociedad; ensayos del Seminario de Historia*, editado por Carlos S. Paredes Martínez, 366-391. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1996.
- Toor, Frances y Diego Rivera, eds.** *Mexican Folkways* 2, n.º 9 (1926).
- Trens, Manuel B.** *Bosquejos históricos de San Cristóbal de Las Casas*. Ciudad de México: Imprenta de la H. Cámara de Diputados, 1957.
- Uribe, Eloísa.** “La sociedad de la representación (la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XVIII)”. *Historias*, n.º 27 (1992): 79-89.
- Valencia, Edgar.** *Fiesta, duelo y ascetismo. Cultura simbólica en la Nueva España y el México independiente*. Puebla: BUAP, 2022.
- Valois, Alfred de.** *Mexique, Havane et Guatemala. Notes de voyage*. París: E. Dentu, 1861.
- Vázquez Mantecón, María del Carmen.** *Cohetes de regocijo. Una interpretación de la fiesta mexicana*. Ciudad de México: UNAM, IIH, 2017.
- Viqueira, Juan Pedro.** *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. Ciudad de México: FCE, 1987.
- Viqueira, Juan Pedro.** “La ilustración novohispana ante la muerte”. *Revista Papeles de la Casa Chata* 3, n.º 5 (1988): 15-20.
- Voekel, Pamela.** *Alone before God: The Religious Origins of Modernity in México*. Durham: Duke University Press, 2002. <https://doi.org/10.1515/9780822384298>
- Westheim, Paul.** *La calavera*. 1953. Ciudad de México: FCE, 1985.