

KONTINUITETA SIMBOLA

Obred rodovitnosti treh Devic iz Copoye v Mehiki

Marija Mojca Terčelj

103

IZVLEČEK

Praznovanje treh Devic iz Copoye je zgodovinsko vezano na kolonialno institucijo staroselskih bratovščin (*cofradías índias*) Nove Španije, sistem njenih verskih služb (*el sistema de los cargos religiosos*) in marijanski kult. V njem se vidno zrcalijo tudi sestavine predhodne institucije *cowiná* in obredja rodovitnosti. Praznovanje se danes nadaljuje v sodobni instituciji majordomije iz Tuxtla Gutiérreza in priča o simbolni kontinuiteti in socialno-religiozni prilagodljivosti lokalnega staroselskega prebivalstva Soke na mnogotere ekonomske, politične in socialne spremembe.

Članek skozi zgodovinsko prizmo ekonomskih in političnih sprememb kaže na dejstvo zgodovinske dinamike in univerzalnosti simbolike.

Ključne besede: praznik, obredje prokreacije, substitucija, persistenca, verski zaščitniki, Sokeji, identiteta, simbol

ABSTRACT

The feast of the Three Virgins of Copoya is historically connected with the colonial institution of indigenous brotherhoods (*cofradías índias*) of New Spain, the system of its religious posts (*el sistema de los cargos religiosos*), and the Marian cult. It also reflects elements of the previous institution of the *cowiná* (extended family) and fertility rites. The celebration nowadays continues in the modern institution of *mayordomía* (stewardship) of Tuxtla Gutiérrez and witnesses to symbolic continuity and the social and religious adaptability of the local Zoque indigenous population and the many economic, political and social changes.

The article draws attention to the fact of historical dynamics and the universality of symbols through the historical prism of economic and political changes.

Keywords: feast, procreation ritual, substitution, persistence, religious protectors, Zoques, identity, symbols

Uvod

Tematika praznovanj, njihove obredne simbolike, socialne in politične vloge, strukture ter jezikovne in vsebinske multivokalnosti je obsežna. V Sloveniji, tako kot tudi v sosednjih evropskih etnoloških izročilih, imamo na to temo veliko literature, ki pa se večinoma posveča deskripciji in iskanju njihovega izvora. Pa

vendar, "isti in podobni običaji se lahko odvijajo na povsem različnih ravneh zavesti, na sakralni, ceremonialni, na nivoju družbene regulacije, kot igra ali folklorna predstava" (Rihtman Auguštin 2001: 35).

104 Pričujoči članek želi prikazati ključne socialne in ekonomske vidike praznovanja treh Devic iz Copoye (praznovanje *Tzuñi mequé*) in njihovo vlogo v preoblikovanju lokalne identitete staroselskega prebivalstva Soke iz Tuxtla Gutiérreza in Copoye v Chiapasu (Mehika). V tem kontekstu se moja razlaga ne osredotoča toliko na izvor in simboliko obredja kot tudi ne na proces religiozne sinkretizacije¹, ki so sicer pomembni za razumevanje dinamike osnovnih kulturnih procesov. Osredotočam se na družbeno vlogo praznovanja, ki je vpeta v daljši zgodovinski razvoj; in to ne le v funkciji socialne kohezivnosti, ampak tudi sprememb in konfliktov, ki jih nosi, saj obredi "ne živijo samo v sedanjosti ali v preteklosti, ampak v povezavi zgodovinskih procesov" (ibid.) Prav znotraj teh procesov so obredni simboli obravnavanega praznovanja večznačni. Ne ponazarjajo le simbolike nenehnega 'arhetipskega' kozmološkega ponavljanja poljedelskega cikla oz. njenega metafizičnega značaja, ampak so tesno povezani s kulturno in politično kontinuiteto skupine. S tega zornega kota predstavljajo ideologijo njenega obstoja in so simbol identitete.

Praznovanje treh Devic iz Copoye: Marije Svečnice, Rožnovenske Matere Božje in sv. Tereze Olačeje (*Fiesta de tres Virgenes de Copoya: Virgen de Candelaria, Virgen de Rosario, Sta. Teresa Olachea*), v sokejščini imenovano *tzuñi mequé* ('praznik ljudi zemlje'), je eden najpomembnejših praznovanj sokejevske skupnosti iz Tuxtla Gutiérreza in Copoye. Njegova obredna simbolika kaže na nadaljevanje predšpanskih religioznih konceptov, ki so bili v dolgem procesu pokristjanjevanja prekriti ali pomešani s krščanskim verskim izročilom. Politika kolonialne španske države je med drugimi evropeizacijskimi ukrepi izvajala tudi religiozno substitucijo, tj. nadomeščanje predkolonialnih religioznih entitet s krščanskimi svetniki, svetišči s cerkvami in kapelami, predkrščanskih obredov rodovitnosti z Marijanskim kultom, procesijami in evharističnim obredjem; za boljše nadzorovanje religioznega življenja pa je uvedla religiozne bratovščine za staroselsko prebivalstvo (*cofradías índias*). Pomembno je namreč razumeti, "kako simboli vstopajo v politiko, kako politični akterji zavedno in nezavedno manipulirajo s simboli in kako so njihove dimenzije povezane s politično močjo" (Kertzer 1988: 2 - 3).

Pričujoče delo je nastalo na podlagi študija družbeno-političnih, ekonomskih in kulturnih procesov sokejevske družbe v Chiapasu in terenskega dela, ki sem ga opravila med letoma 1991 in 1997, z občasnim opazovanjem pa ga spremljam še danes.²

¹ O tem sem pisala na drugih mestih; glej Terčelj, 1995, 1998, 1999. O religioznem sinkretizmu glej tudi Aramoni Calderón, 1992, 1998b.

² Svoje terensko delo z metodo opazovanja z udeležbo v lokalnih skupnostih Tuxtla Gutiérrez in Copoya sem s posameznimi presledki izvedla med letoma 1991 in 1997. Raziskovalno delo omenjenega fenomena pa se s tem ni končalo. Kljub drugim tematikam in terenskemu delu med Maji na Jukatani, se v času praznovanja treh Devic kontinuirano vračam v Tuxtla Gutiérrez in opazujem ter beležim pomembne spremembe v obredju.

Etnična skupina Soke

Etnična skupina Soke (originalno *o'de pət*, kar pomeni "ljudje jezika") naseljuje severni del mehiške zvezne države Chiapas: Sierro Madre de Pantepec od Chapultenanga do Copainalá, Osrednje chiapaško nižavje od Tuxtle Gutiérreza do Jiquipilas in manjše območje Chimalapas v zvezni državi Oaxaca.³ Uradni statistični podatki iz leta 2000 navajajo 41.609 prebivalcev⁴, medtem ko nacionalna Komisija za razvoj staroselskega prebivalstva (CDI)⁵ v istem času beleži znatno višje število pripadnikov te etnične skupine, in sicer 86.569.⁶

Sokeji so kulturno in jezikovno edina nemajevska etnična skupina v Chiapasu. Arheološke in lingvistične raziskave⁷ kažejo na identifikacijo zdajšnje jezikovne skupine mihe-soke z olmeško civilizacijo in njeno kulturno predhodnico Mokaya (Pérez Suárez 1994: 29). Po etničnem ozemlju Sokejev so namreč potekale trgovske in kulturne poti med pacifiško obalo, kjer se je poljedelstvo Mezoamerike začelo razvijati v 2. tisočletju pred našim štetjem, in osrednjim delom Mehike, kjer je doseglo svoj razcvet v t.i. olmeški civilizaciji (1. tisočletje pr. n. št.).⁸ Za nas je pomembno dejstvo, da je poljedelstvo, z vsem svojim znanjem agrikulturnih tehnik in s tem povezanim cikličnim obredjem ter socialnimi institucijami na ozemlju današnjih Sokejev prisotno že skoraj štiri tisočletja. Na rodovitnih obalah Pacifika so Sokeji v izobilju pridelovali koruzo, fižol, buče, paradižnik in pekočo papriko.

³ Sokeji so ob prihodu Špancev naseljevali veliko širše ozemlje: od pacifiške obale zdajšnje Oaxace in Chiapasa na jugu, Istma de Tehuantepec na zahodu, nižavja Mehiskega zaliva v zdajšnjem Tabascu na severu, do celotne severovzhodne gorske verige Chiapasa s Simojovelom na vzhodu. Življenjski prostor Sokejev se je v 19. stoletju in na začetku 20. stoletja skrčil zgolj na severni del Chiapasa in manjši del Oaxace.

⁴ Glej: <http://www.inegi.gov.mx> in http://en.wikipedia.org/wiki/Tuxtla_Gutiérrez.

⁵ Glej <http://www.cdi.gob.mx/>, poglavje Indicadores y estadísticas 2000–2010.

⁶ Gre za razhajanje v konceptu in klasifikaciji avtohtonosti vladnih ustanov in strokovnjakov. Vladne ustanove, ki izvajajo popis prebivalstva, avtohtono populacijo še vedno klasificirajo le glede na njeno jezikovno identiteto, torej upoštevajo samo staroselce, ki aktivno obvladajo materni jezik. Poleg tega nacionalni popisi ne vključujejo predšolskih otrok, ki med staroselci zastopajo visok odstotek prebivalstva. Strokovnjaki za staroselske kulture in jezike pa upoštevajo širši spekter socialno-demografskih in kulturnih vidikov, med drugim tudi samoopredelitev kot osnovni politični in pravni kriterij, ki ga določa Konvencija Mednarodne organizacije za delo št. 169 o pravicah staroselskih ljudstev in plemenskih skupnosti in ki ga je ratificirala že večina latinsko-ameriških držav, med prvimi Mehika. Tako nacionalna Komisija za razvoj staroselskega prebivalstva (la *Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México* – CDI) pri določanju avtohtonosti upošteva socialne in ekonomske vidike, duhovne vrednote, védenja in znanja. Kot osnovno določilo postavlja dom (el hogar), t.j. razširjeno družino, ki je ne oblikuje le krvno sorodstvo, ampak tudi socialno; znotraj te skupnosti se razvija socializacija. CDI zato določa, da se za staroselce šteje vse tiste ljudi, ki participirajo v ekonomijo, družbeno, obredno in duhovno življenje staroselskega doma, tudi v primeru, ko le eden od njegovih članov izraža staroselske karakteristike; za staroselce določa tudi vse tiste osebe, ki se same opredelijo, a ne participirajo v tovrstni skupnosti.

⁷ Glotokronološka datacija jezikovne skupine mihe-soke, ki sega do 1600 pr.n. št., sovpada z začetki (1150 pr. n. št.) olmeške kulture San Lorenzo (Lee 1989: 25), ki so jo dolgo imeli za prvo mezoameriško civilizacijo, ki je razvila poljedelstvo. Arheološka izkopavanja so v devetdesetih letih 20. stoletja odkrila starejši izvor poljedelstva in stalno naseljenost prebivalstva na območju pacifiške obale Chiapasa (današnji Soconusco). Ostanke te civilizacije so arheologi poimenovali *Mokaya*.

⁸ O tem pričajo tudi najstarejše jezikovne sledi za poljedelske dejavnosti, orodja in obredja, ki imajo izvor v proto mihe-soke jeziku. Clark (1994) dokazuje tesno povezavo med kulturo Mokaya in olmeško civilizacijo.

V Osrednjem nižavju so vzgajali tudi bombaž, *maguey*, indigo in košeniljko⁹; na območju Mehiškega zaliva pa kakav. Gorato območje Vzhodne Kordiljere, z malo obdelovalne zemlje, hladnim in vlažnim podnebjem, pa je komajda omogočalo preživetje ob majhnem pridelku koruze.

Sokeji iz Tuxtla Gutiérreza

106

Tuxtla Gutiérrez je danes moderno mesto z vsem potrošniškim utripom prestolnice. Leta 2010 je štela 553.374 prebivalcev, največ mesticev. Urbanistično se je začela širiti šele v petdesetih letih 20. stoletja, pospešeno pa zlasti po letu 2000. Od leta 1892¹⁰, ko je postala glavno mesto zvezne države Chiapas, so se njene ekonomska, demografska in socialna struktura vidno spreminjale. Iz razpršenega predkolonialnega vaškega naselja z imenom Coyatocmó, kar v jeziku soke pomeni "Zajčja hiša" (*coyá* je zajec, *toc* pa hiša)¹¹ in kolonialnega agrarnega trga, ki do druge polovice 18. stoletja ni imel središčnega značaja, se je ob koncu 19. stoletja, zlasti pa v 20. stoletju začela spreminjati v pravo mesto.

Razmerje med demografsko prevladujočim domorodnim prebivalstvom¹² in mestici ter prišleki se je od začetka 19. do 21. stoletja vrtoglavo spreminjalo v prid slednjim. Medtem ko je še leta 1786 v Tuxtli Gutiérrezu živelo od vsega prebivalstva 83,3 odstotkov Sokejev, jih je dvesto let pozneje, leta 1970, bilo le še 0,04 odstotka in leta 1990 0,1 odstotka (Villasana 1995: 38). Po podatkih iz leta 1930 je jezik soke govorilo 641 Sokejev¹³, leta 1970 le še 99 (mesto je takrat štelo 70.999 prebivalcev), leta 1990 pa 401 od 289.626 prebivalcev. Po zadnjem štetju prebivalstva, leta 2010, Nacionalni inštitut za statistiko in geografijo (INEGI)¹⁴ natančnega števila prebivalstva Soke za Tuxtlo Gutiérrez ne navaja. Statistični podatki beležijo samo skupni seštevek staroselskega prebivalstva v polmilijonskem

⁹ Košniljka (*Dactylopius coccus*) je drobna žuželka, ki živi na listih kaktusa nopala (*Nopalea karwinskiana*). Opljene samice košeniljke imajo karminsko kislino, ki da rdečo barvo. Sokeji so iz njih pridobivali barvilo tako, da so opljene samice izluščili iz kaktusa in jih posušili na soncu ter zmleli. Košniljka je bila zelo cenjena, tudi v kolonialnem obdobju, saj so v Evropi z njo barvali kraljeva in kardinalska oblačila.

¹⁰ Leta 1813 je T. G. dobila status trga in leta 1829 jo je državni kongres razglasil za mesto. Sredi 19. stoletja si je prizadevala za politično vodstvo celotnega Chiapasa. Po številnih sporih s San Cristóbalom, je leta 1892 Tuxtla postala prestolnica. Politično in gospodarsko moč Chiapasa je prevzela skupina novih veleposestnikov iz Osrednjega chiapaškega nižavja.

¹¹ O izvoru imena nekateri trdijo, da je povezano z obilico živalskih vrst na tem območju, vendar bi imel izraz *coyatoc* lahko tudi drugačen izvor, denimo mitološki. Leži namreč pod pomembno arheološko lokacijo na gori Moctumatzá ("Enajst zvezd"). Svetišče na gori naj bi imelo po nekaterih avtorjih astronomsko orientacijo po ozvezdju, ki ima za Sokeje iz Tuxtla G., Copoye in Joba mitološki pomen in so ga upodabljali v obliki sedečega zajca.

¹² V kolonialnem obdobju je v Tuxtli Gutiérrezu številčno prevladovalo prebivalstvo Soke: leta 1778 je v naselju živelo 2262 Sokejev, 300 Špancev, 177 mesticev in 111 mulatov. Leta 1786 je bilo od 3580 prebivalcev 2980 Sokejev ter 600 Špancev in mesticev, leta 1815 naj bi imela Tuxtla G. 4000 prebivalcev, od tega še vedno večino Sokejev; leta 1876 je jezik soke govorilo 2321 oseb. Podatki so zbrani po več virih: Velasco Toro (1975: 61-92), Villasana Benítez (1995: 37-38), Breve Historia de Tuxtla. Tema 1, *Monografía del Municipio*, Tuxtla Gutiérrez, 1988, str. 29, Aramoni Calderón (1995: 16-17) in Castanon Gamboa (1992: 19).

¹³ Cordry, D. B. in D. (1988: 47).

¹⁴ <http://www.inegi.org.mx>

mestu, 8.856 prebivalcev naj bi bilo staroselskega izvora: poleg Soke (*zoque*), še Cocil (*tzotzil*), Celtal (*tzeltal*), Čol (*ch'ol*) in Zapotek (*zapoteco*).¹⁵

Osnovne gospodarske panoge Sokejev iz Coyatocmója so bile poljedelstvo, obrt in trgovina.¹⁶ Lov in nabiralništvo pa sta bila pomemben del menjalnega in dajatvenega sistema. Poljedelstvo se je razvijalo na podlagi požigalniške tehnike. Poljedelski krog se je začel v sušnem obdobju (marca in aprila) s krčenjem, čiščenjem in požiganjem poraščenih terenov. Setev se je opravljala v začetku maja, skupaj z deževnim obdobjem. Urejali so jo po mesečevih menah.¹⁷

Zgodnji kolonialni vir *Relación de Ocozacoautla*¹⁸ navaja podatke o predkolonialnem gospodarstvu Tuxtle; med drugim tudi o njegovem dajatvenem sistemu: "Vladali so jim njihovi lastni gospodje, ki niso hiteli z dajatvami Moctezumi. Živeli so v sporu s Chiapi, ki so jim kradli blago in zahtevali, da sprostijo trgovske poti" (Velasco Toro 1975: 27). V predkolonialnem obdobju so bili Sokeji iz današnje Tuxtla Gutiérreza vazali sosednjega ljudstva Chiapa¹⁹, ki so jim morali dajati redne letne pridelke.²⁰ Chiapi so nadzorovali tržne poti, ki so jih Sokeji razvili med svojimi okrajnimi gospodstvi.²¹

V kolonialnem obdobju se je gospodarski položaj Sokejev precej spremenil. Španci so nadzorovali kmetijstvo²², rudarstvo, trgovino in promet. Na območje Osrednjega nižavja so vpeljali intenzivno pridelavo sladkornega trsa ter vzrejo konj in govedi. Prav vzreja teh je bila za izboljšanje gospodarskega položaja Sokejev

¹⁵ Te ostale staroselske skupnosti v Tuxtli Gutiérrezu so rezultat migracij, ki jih je v devetdesetih letih 20. stoletja povzročilo zapatistično revolucionarno gibanje.

¹⁶ Thomas Gage, ki je leta 1626 obiskal Tuxtlo, je zapisal: "Poglavitna trgovina Indijancev te pokrajine je v raznobarnih tkaninah, ki jih izdelujejo žene in jih moški prodajajo Špancem, ti pa jih pošiljajo v Evropo. Raznolikost izdelkov in tehnik teh Indijancev je občudovanja vredna. Prefinjenost in lepota njihove izdelave bi bila lahko zgled vsakemu angleškemu mojstru" (Velasco Toro 1975: 133). Isti avtor v nekem drugem odstavku pravi takole: "V tej sokejski provinci naselja niso velika, so pa bogata. Poglavitno tržno blago sta svila in košeniljka. Prav slednja je najkakovostnejša v Ameriki in njene zaloge so tolikšne, da jih ne preseže nobena druga provinca. ... " (Cordry 1988: 139).

¹⁷ Sokeji iz Joba in Copoye še zdaj sejejo o prvem polnem mesecu (od rastočega krajca do polnega meseca) po začetku deževnega obdobja.

¹⁸ "Poročilo o Ocozacoautli", ki ga strokovnjaki pripisujejo območnemu fevdalnemu gospodu (*encomendero*) in datirajo v drugo polovico 16. stoletja, govori o tem, kako so Sokeji izdelovali barvne tkanine, vrvi iz *magueya* (*ocuy* ali *ixtle*), kako so lovili ter pridelovali koruzo in sadje (Navarrete 1968: 368; Velasco Toro 1975: 27).

¹⁹ Manjša etnična skupina Chiapa je naseljevala Osrednje nižavje na območju današnjega Chiapa de Corzo. Sloveli so po bojevitosti. Ob prihodu Špancev (Diego de Mazarriegos) je večina njenih prebivalcev izvedla množični samomor (iz skalnega pobočja so se skupinsko vrgli v prepad kanjona Sumidero).

²⁰ Od vseh sokejskih naselij v zdajšnjih Chiapasu, Tabascu in Oaxaci, so bila dajatveno vezana na Chiape le nekatera naselja iz Osrednjega nižavja, med njimi Coyatocmó ali današnja Tuxtla Gutiérrez. ostala so dajala pridelke svojim neodvisnim okrajnim gospodarjem.

²¹ Med letoma 1482 in 1484 so Sokeji prispevali davke v obliki ptičjih peres, kož, živali in pridelkov tudi azteškemu imperiju.

²² Špansko kolonialno gospodarstvo je še vedno temeljilo na območnih kmetijskih panogah, vendar pa so bile potrebe po določenih avtohtonih pridelkih večje kot po drugih. Košeniljka in kakav sta bili osrednji izvozni surovini, ki so ju Španci pošiljali na evropski trg vse do konca kolonialnega obdobja. Gojenje bombaža in svile so Španci postopoma opustili.

iz Tuxtle Gutiérreza zelo pomembna.²³ V predkolonialnem obdobju Sokeji niso poznali pojma zemljiške lastnine. Zanje je bila zemlja obdelovalni prostor, ki je bil nerazdružljivo povezan z ideologijo skupnosti. Španci so leta 1526 uvedli pravno ustanovo zemljiške lastnine v obliki *encomiende*²⁴; ta je vključevala zemljo, ljudi na njej in njihovo delo. Dajatve, del predkolonialne presežne proizvodnje, so postale za Sokeje pravna obveza do krone ali do lastnikov zemljišč (Velasco Toro 1993: 259, 260).

Čeprav je Španska krona institucijo *encomiende* v Koloniji uradno ukinila že v 16. stoletju in namesto nje vpeljala t.i. sistem *el repartimiento*, se je njena praksa v Chiapasu ohranila še vse do začetka 19. stoletja.²⁵ Med letoma 1750 in 1821 je bila zemlja na območju Tuxtle v lasti dveh družin, Olaechea in Esponda.²⁶ Sokeji so na njunih posestvih opravljali težaška dela.²⁷ Obenem pa so morali dajati tudi državi (Velasco Toro 1975: 111).

Kolonialni dajatveni sistem je dovoljeval tudi občinsko zemljo staroselskih skupnosti (skupna staroselska zemljišča); ta je po eni strani zagotavljala obstoj dajatvenega sistema, po drugi pa je Sokejem omogočala določeno gospodarsko samostojnost. Sokeji so imeli pravico do komunalnih zemljišč, imenovanih *fondo legal* (petsto metrov okoli cerkvene zgradbe), *ejido* (skupna zemlja v obliki pašnikov ali gozda – do ene *legue*, kar je 5,5 km²) in *tierras de repartimiento* (razdelitvena zemlja ali družinske parcele z dedno prenosljivostjo). Ta zemljišča so imeli le v uporabi, bila so last kolonialne države ali Cerkev.

Mehiška republika je v začetku 19. stoletja razprodala kolonialno državno zemljo latifundistom, sredi stoletja pa razlastninila tudi Cerkev²⁸. Institucija *el repartimiento* je bila na območju Tuxtle Gutiérreza uradno ukinjena leta 1817. S tem je bila po eni strani odpravljena delovna obveznost do države, po drugi pa so Sokeji izgubili pravico do dedno prenosljivih in občinskih obdelovalnih zemljišč. Sokeji so se začeli zaposlovati na zasebnih posestvih kot najemni delavci.

²³ Sokejem je bilo namreč dovoljeno, da na skupnih ali občinskih zemljiščih (tudi tako imenovanih "tierra de los santos") vzgajajo plemenske živali.

²⁴ Za najzgodnejše kolonialno obdobje ni bilo mogoče dobiti podatkov o *encomiendi* v Tuxtli G. Iz 16. in 17. stoletja so se ohranili podatki o dveh *encomiendah* na območju, kjer so živeli Sokeji. Zgodovinski viri iz 18. in 19. stoletja pa pričajo, da je bila v tem kraju *encomienda* močno navzoča v svoji na videz spremenjeni obliki vse do konca kolonije oziroma do leta 1817.

²⁵ Po prepovedi *encomiende* je namreč Španska krona rešila težave posestnikov pri najemanju cenene delovne sile s tako imenovanim *El repartimiento*. Po predpisu *El repartimienta* je moralo vsako naselje Sokejev tedensko prispevati določeno število ljudi za kmetijska dela na posestvih zasebnikov, prevoz blaga in graditev zasebnih hiš ter določeno število ljudi za popravilo javnih stavb, cerkva in poti. Dnevno plačilo za staroselce je ob koncu 18. stoletja znašalo en real in pol. Nadzor takih "dajatev" so prevzele krajevne oblasti (Velasco Toro 1975: 117).

²⁶ Družini sta imeli posestva v Tuxtli, Ixtacomitánu, Chiapi, Jiquipilasu, Cintalapi in Tonaláju v Chiapasu, poleg tega pa še v Gvatemali, na Yucatánu in v Oaxaci. Na posestvih v Tuxtli so redili govedo, vzgajali košeniljko, bombaž in indigo (Gutiérrez Cruz 1998: 104–105).

²⁷ Izkoriščanje jih je večkrat pripeljalo na rob preživetja. Ohranjenih je več zgodovinskih dokumentov iz sedemdesetih let 18. stoletja (med drugim iz leta 1771) o lakoti in pomanjkanju Sokejev iz Tuxtle Gutiérreza (takrat imenovane Tusta) zaradi prevelikih zahtev družin Olaechea in Esponda (Gutiérrez Cruz, 1998: 105).

²⁸ Zakon o odvzemu cerkvenih gospodarstev (*Ley Lerdo* 1856).

Agrarna reforma iz leta 1930 je začela staroselskemu prebivalstvu vračati odvzeto zemljo v obliki združenih zemljišč, tako imenovanih *ejidos*.²⁹ Zaradi širitve mestnega jedra, so Sokejem iz Tuxtla Gutiérreza ponudili zemljišča na mestem obrobju, vendar pa so zaradi čedalje večje asimilacije in ekonomskega preusmerjanja v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja Sokeji začeli zemljo opuščati.³⁰ Oprijeli so se malih obrti in trgovine. Zdaj najbolj zastopani poklici med njimi so: zidar, pleskar, vodovodni inštalater, avtomehanik in prevoznik, taksist in branjevka. Ženske, starejše in srednjih let, se ukvarjajo s dopolnilnimi obrtnimi dejavnostmi, največ z ročnimi deli, denimo šivanjem in izdelovanjem najrazličnejših okraskov itd. Mlajše ženske se zaposlujejo kot služkinje, perice in kuharice pri meščanskih družinah srednjega in višjega sloja ali kot kuharice v gostiščih in na tržnici.



Plesa *napaak ettzé* in *llomo ettzé*, Copoya. (foto M. Terčelj, 1991)

Praznovanje treh devic iz Copoye (*Fiesta de las Virgenes de Copoya-Tzuñi mequé*)

Na oltarju cerkve v Copoyi so trije osrednji kipi: Rožnovenska Mati božja (*Virgen del Rosario*), Marija Svečnica (*Virgen de Candelaria*) in Tereza Olaechea

²⁹ *Ejido* (do 10 ha obdelovalne zemlje) so dobili staroselci v obdelavo, in sicer po predkolonialnem zemljiškem vzoru. Do leta 1991, ko je bil sprejet 27. člen mehiške ustave, po katerem lahko vsak uporabnik *ejida* odkupi obdelovalno zemljo v trajno last, je *ejido* predstavljal izključno združno zemljo.

³⁰ Tako je bilo še leta 1988 v celotni občini 9855,6 hektarjev zemlje namenjenih za poljedelsko obdelavo in le 4078 hektarjev je bilo izrabljenih; od tega 25 odstotkov *ejida* ali občinske lasti za lastno porabo (Monografía del Municipio 1988: 214).

(*Virgen de Olaechea y Teresa Senora*).³¹ Po ustnem izročilu naj bi se pred davnimi leti te tri “gospe” prikazale trem Sokejem iz Copoye in jih prosile, naj jih prenočijo. Ker pa jim ni bilo všeč, da so spale skupaj z ljudmi, so zahtevale, naj jim zgradijo svetišče.³²

110

Vsako leto 30. januarja, nekaj dni pred katoliško svečnico, odnese procesija imenovanih “varuhov” podob in njihovih zapriseženih častilcev vse tri kipe iz cerkve³³ v Copoyi v Tuxtlo Gutiérrez, kjer obiskujejo domove. Vrhovni predstojnik sokejevske majordomije (*albacea*), predstojniki (*priostes*) in oskrbniki ali majordomi (*mayordomos*) jih spoštljivo zložijo v lesene skrinje in obložijo s cvetjem. Skrinje nosijo le zaobljubljene osebe. Vsak nosač nosi vse tri zaboje, drugega za drugim. Tako si procesija ves čas izmenjuje kipe. Medtem glasbeniki igrajo *son*³⁴ Marije Svečnice, plesalke *llomo etzé*³⁵ pa jih spremljajo. Med njimi so tudi plesalci *napapək etzé*³⁶: plesalec s perjanico in njegove spremljevalke, “starke” s palicami. Starke plešejo moški, ki so preoblečeni v tradicionalna ženska oblačila.

Tri Device iz Copoye zaradi svojih čudežev slovijo po vsej dolini. Vsako leto prihaja na procesijo več ljudi iz bližnje in daljne okolice. Mojstri za pirotehniko v določenih presledkih spuščajo pokalice pod nebo. Strežniki ves čas kadijo s smolo *copala*. Procesija roma dobrih deset kilometrov po cesti iz Copoye v Tuxtlo Gutiérrez, potem pa po mestnih ulicah do hiše “prve čakajoče matere” ali prvega oskrbnika (majordoma) Marije Svečnice.

Prva “čakajoča mati” (*primera madre de espera*)³⁷ je doma in pripravlja hišni oltar: oboka ga z obrednim okrasjem, imenovanim *somé*, prižge sveče in kadila ter pripravi gostijo. *Somé* naredi iz dveh navpičnih opornikov in enega vodoravnega. Obloži ga s sladkima kruhkoma v obliki moške in ženske figure. Te kruhke imenujejo Sokeji *pən zoquí* (“trdi ljudje”). Poleg njih obesijo pogače, sadje,

³¹ Kip Tereze je nekdanji bratovščini darovala gospa Gertrudis Olaechea, lastnica velikih posesti v okolici Tuxtla Gutiérreza, zato ga imenujejo “Teresa Olaechea”.

³² Ustno izročilo ima več različic. Aramoni Calderón (1992: 401–402) je na terenu zapisala podobno zgodbo: “Pred več kot stopetdesetimi leti so se trem Sokejem iz Copoye (Eligiu in Valentínu Jiménezu ter Pedru Escobarju) večkrat prikazovale tri gospe na konjih. V naročjih so držale otročičke. Neko noč sta dva od vidcev imela iste sanje: gospe so zahtevale, naj na hribu, kjer je raslo drevo *kuket*, postavijo svetišče. Na kraju, kjer zdaj stoji cerkev, so začeli graditi. Čez nekaj mesecev sta sanjala, da so ukazale, naj pustijo vrata svetišča odprta in imenujejo tri device: Copoya, Olaechea in Teresa. Zapovedale so tudi, naj jim pripravijo praznovanje dvakrat na leto: februarja in oktobra. Čez nekaj dni je eden od vidcev presenečeno zagledal na oltarju tri podobe iz sanj. Izpolnili so njihove zahteve in imenovali šest oseb, ki bodo skrbele zanje: *albacea*, dva majordoma, dva predstojnika in “mater”, ki bo vodil pripravo praznovanja”.

³³ Od leta 2003, ko je prišlo do spora med verniki (ki ga je povzročila župnikova prepoved sinkretičnih procesij), nadomestne kipe treh Devic hranijo v zasebnem templju v Copoyi. O teh spremembah in konfliktih, ki jih ritual nosi v sebi poleg siceršnje funkcije kohezivnosti, bom pisala v nadaljevanju članka.

³⁴ Instrumentalna večstavčna ljudska glaba s posebnimi razpoznavnimi ritmi.

³⁵ *llomo etzé* je obredni ženski ples rodovitnosti.

³⁶ *napapək etzé* je moški obredni ples s perjanico iz peres *guacamaya* ali arare.

³⁷ *Primera madre de espera* je eden od dveh oskrbnikov (majordomov) Marije svečnice. Je moški, vendar mora imeti svojo žensko družico (navadno ženo, izjemoma mater ali sestro).

zelenjavo, koruzne storže, cvetje, zelenje, buče in posode.³⁸ Ko vstopi procesija v njegovo hišo, ostali oskrbniki in varuhi podob odprejo zaboje in postavijo kipe na hišni oltar: v sredini je godovnica, Marija Svečnica, na levi je Rožnovenska Mati božja in na desni Tereza Olaechea.³⁹ Cvetje iz zabojev kot relikvijo razdelijo romarjem. Majordomi se posedejo po prostoru, dva ali trije med njimi varujejo oltar. Ob njem sedita kitarista, ki igrata *son* Marije Svečnice.

Na dvorišču postavi imenovani "hišnik" (*casitero nombrado*) majhno utico. Vanjo postavi oltar z Marijinimi podobami in prižge svečo. Pred hišico pripravi obredni vrtiček z različnimi poljščinami in povrtinami. Na opornike hišice priveže koruzne storže. Ko si romarji odpočijejo, začne skupina obrednih plesalk plesati ženski ples *llomo ettzé*. Spremljajo jih glasbeniki, ki Igrajo *son* Marije Svečnice, sestavljen iz trinajstih delov. Ženske zaplešejo okoli "vrtička". V zadnjem delu nastopi "kraja" (*robadera*), ko se vsi prisotni zaženejo proti "vrtičku" in grabijo poljščine. Pri tem vpijejo "*numi pæk tzuni mæk!*" ("ukradli bodo koruzni storž"!)). Sokeji pravijo, da v prihodnjem letu ne bo zmanjkalo tistega, kar je kdo nagrabil. Poljščine odnesejo domov kot relikvijo. Medtem se v dvorišču začena gostija. Imenovani strežniki gostom ponujajo *pozol*⁴⁰, hrano in alkoholne pijače. Pravijo, da Devic iz Copoye zamerijo odklanjanje obrednih darov. *Mequé* (praznik) Marije Svečnice vključuje obilico hrane in pijače, ki je "od Devičk" ali "Lunic" in "za njih". Ko predstojnik gosti Devic iz Copoye, hrane ne sme zmanjkati, kitara ne sme utihnuti, sveče ne ugasniti in kadila ne dogoreti. Ves čas prihajajo obiskovalci, prinašajo sveče, jih prižgajo devicam in pred oltarjem puščajo cvetje.

Naslednji dan, 31. januarja, nese procesija kipe Devic v hišo "druge čakajoče matere" (drugega oskrbnika oz. majordoma in njegove žene), kjer se obredi in gostija ponovijo. Prvega februarja Devic obiščejo drugega predstojnika (*segundo prioste*) Marije Svečnice in 2. februarja prvega predstojnika (*primer prioste*) Marije Svečnice. Do cvetne nedelje potujejo kipi od hiše do hiše zaobljublencev, ki prisegajo na njihovo čudodelnost.

Društvo iz Copoye pripravi kosilo pred odhodom Devic (30. januarja in 14. oktobra) in po njihovi vrnitvi (pred veliko nočjo in 23. oktobra). Vsaka družina daruje prispevke v naturalijah in denarju.⁴¹

Praznovanje Rožnovenske Matere božje poteka med 14. in 23. oktobrom. Začne se že dan prej, ko imenujejo novega predstojnika. Jesenski praznik ali *mequé* je enak spomladanskemu, le da podobe ostanejo samo na domu prvega predstojnika. Obredni elementi se razlikujejo le v detajlih.

³⁸ Osmi dan po praznovanju *somé* razstavijo. Poljske pridelke, sadje, zelenje in cvetje razdelijo med povablence kot relikvijo. Sokeji to zelenje in cvetje uporabljajo kot magično zaščitno sredstvo proti naslednjim vremenskim nezgodam: hudi uri, prevelikemu vetru in suši ali premočnemu deževju. Cvetje in zelenje zažgejo torej v poljedelske namene.

³⁹ Vedno je v sredini godovnica, na levi druga Mati božja in na desni Tereza Olaechea. Najmanjši kip, ki meri približno štirideset centimetrov, je kip Marije Svečnice.

⁴⁰ *Pozol* (*caca ufcuy*) je obredna pijača iz kuhane in zmlete koruze, z dodatkom kakava .

⁴¹ V devetdesetih letih 20. stoletja, ko sem se še redno udeleževala obredja (torej še pred razpadom skupine na dva nasprotujoča si tabora), je Društvo iz Copoye sestavljalo 150 družin. Leta 1996 na primer, je ena družina prispevala 60 pesov (10 USD).

V praznovanju treh Devic iz Copoye že na prvi pogled odkrijemo religiozni sinkretizem. Njegova simbolika je povezana s predkrščanskimi htoničnimi kultu in obredi prokreacije: ženski ples rodovitnosti *llomo etzé*, obredni vrtički, okrasje *somé*, ki ga setavljajo poljščine in plodovi, obilno obredno uživanje hrane, ki jo pripravljajo v dar trem Devicam, trem "Lunicam", cvetno okrasje in glasba.⁴² Katoliška Cerkev je imela do omenjenega praznovanja ambivalenten odnos: od tega, da je obrede tolerirala oz. jih skušala vključiti v religiozno življenje staroselskih bratovšin, do prepovedi in celo inkvizicijskih procesov.⁴³ Zaradi obtožb idolatrije, herezije in vraževerja so si procesi sledili od 16. do 18. stoletja. Leta 1794 je zaradi razsipnosti in nepravilnosti v vodenju blagajne mehiška nadškofija prepovedala delovanje sokejske bratovščine sv. Dominika.⁴⁴ Ta je izgubila pristojnost vzreje konj na posestvu Hueczá, bratovščina Rožnovenske Matere božje pa je izgubila posestvo v Copoyi. Sledile so pritožbe Sokejev, ki pa jim niso ugodili.

Občasna cerkvena nestrpnost do praznovanja Treh Devic iz Copoye sega vse do 21. stoletja, čeprav je nadškofija iz Tuxtle Gutiérreza obrede v 20. stoletju kljub njihovem sinkretičnemu značaju tolerirala. Leta 2003 se je situacija spremenila. Novi župnik v katedrali sv. Marka, kamor spada podružnična cerkev Rožnovenske Matere božje iz Copoye, je prepovedal praznovanje Treh Devic iz Copoye. Obrede je označil za sinkretične. V cerkvi v Copoyi so zdaj maše, obredna skupnost varuhov božjih podob iz Tuxtle in Copoye pa se je razdelila na dva nasprotujoča si tabora: enega, ki sledi tradiciji, in drugega, ki se je vdal uradni cerkveni politiki in opustil praznovanje. Še več, slednja skupina je postala nestrpna do svojih sovaščanov.⁴⁵

Ker je cerkev prepovedala romanja treh Devic, si je skupina, ki ohranja tradicijo, omislila novo svetišče z nadomestnimi podobami. Kip Marije svečnice jim je podarila sokejska skupnost iz vasi Copainalá, kip sv. Tereze Olacheje je darovala ena od vernic, kip Rožnovenske Matere božje pa se je tam 'čudežno', čez noč, pojavil kar sam. Prostor, v katerem so začasno nameščene podobe (dokler ne zgradijo novega svetišča), je odstopila ena od gorečih privrženek kulta, sicer mestica iz Copoye. Kljub konfliktni situaciji in spremembam se praznovanje nadaljuje.

Za boljše razumevanje, kako je kolonialna oblast uveljavila svojo moč in kako so politični akterji manipulirali s predšpanskimi institucijami in simboli,

⁴² Podobnosti z opisi prvih kronistov so neizpodbitne. Glej Remesal, Sahagun.

⁴³ Enega od prvih procesov je izvedla leta 1584. Kakor poroča Aramoni Calderón (1998b: 93), je škof Pedro de Feria leta 1584 zapisal: "Bila je bratovščina dvanajstih Indijancev, ki so se imenovali 'Dvanajst apostolov'. Zbirali so se ponoči in hodili s hriba na hrib, od jame do jame in tam prirejali srečanja in posvetovanja. V skladu s svojo religijo, njenimi obredi in kultom hudiča so se zoperstavili naši krščanski veri. S seboj so imeli dve ženski, eno so imenovali sveta Marija, drugo Magdalena. Z njima so počenjali sramotna dejanja: prirejali so obrede, v katerih so se spremenili v njiu; in druge, v katerih so se oni spremenili v bogove, one pa v boginje. One so, kot boginje, morale dajati velika bogastva tistim, ki so to želeli. Poznali so še mnogo drugih vraževernih dejanj in nečimrnosti, ki spominjajo na razsvetljenske sekte."

⁴⁴ Mehiška nadškofija je zaradi nepravilnosti v vodenju blagajn prepovedala delovanje 522 bratovščinam po vsej Mehiki, drugim pa omejila razpolaganje z zemljo, živino in žitom (Aramoni Calderón 1995: 17).

⁴⁵ Konflikt med obema skupinama spominja na t.i. verske vojne med Gorskimi Maji iz Chiapasa. Vaške skupnosti Cocilov iz Chiapaškega višavja so razdeljene na t.i. tradicionaliste (*costumbreros*) in privrženke novih protestantskih gibanj. V nekaterih vaseh, na primer v Chamuli, so se pripadniki novih protestantskih sekt morali izseliti. Nekateri so se oklenili celo islama.

pa tudi, kako so Sokeji znotraj te politike uspeli obdržati kulturno stanovitnost in na novo oblikovati socialno in versko življenje, bom v nadaljevanju razložila še povezavo družbeno-religioznih institucij *cowiná* – bratovščina – majordomija.

Družbeno-religiozne institucije Sokejev

Cerkvene bratovščine ali zadruge (*las cofradías*)⁴⁶ so v Novi Španiji uvedli na koncu 16. stoletja.⁴⁷ Njihov namen je bil učinkovitejše pokristjanjevanje in hitrejša integracija staroselskega prebivalstva. Tako niso bile le verska institucija, ampak so sooblikovale kolonialno politično institucijo “*república de los índios*” (t.i. “indijansko republiko” ali republiko staroselcev).⁴⁸ V tem kontekstu so bile orodje kolonialne politike pri prilagajanju staroselcev na nove družbene, kulturne, gospodarske in politične razmere. V Chiapasu so bile prve staroselske bratovščine ustanovljene že v 16. stoletju⁴⁹, njihov razcvet pa sega na začetek 17. stoletja, ko postanejo splošno razširjena ustanova med domorodnim prebivalstvom. Sokeji so jih v splošnem zelo hitro sprejeli, saj so jim zagotovile določeno stopnjo gospodarske samostojnosti in verske svobode.⁵⁰

113

Staroselske bratovščine so se imenovalе po katoliških svetnikih – vaških zaščitnikih in zavetnikih četrti (Aramoni Calderón 1995: 14). Oblikovali so jih po vzoru španske politične in religiozne hierarhije in na podlagi predkolonialnega sorodstvenega sistema (Velasco Toro 1993: 263–265). Sokeji so ta sistem imenovali *cowiná*.⁵¹ Temeljl je na patrilinearnem in patrilokalnem krvnem in religiozno simbolnem sorodstvenem sistemu. Naseljeval je skupni prostor in tako predstavljal

⁴⁶ Bratovščine (lat. *confraternitates*) so krščanske organizacije, ki so nastale iz verskih in človekoljubnih pobud. Na njihov razvoj so vplivali beraški redovi (franciskani in dominikanci). Bile so poklicna in stanovska združenja, ki so skrbeli za socialno pomoč članom. V zahodni in srednji Evropi so njihovo vlogo prevzeli cehi. Prva poročila o bratovščinah v Evropi so ohranjena iz 4. in 5. stoletja, natančnejše podatke o njih pa imamo šele od 9. stoletja. V Sredozemlju so se začele močnejše razvijati v 13. stoletju, v srednji in zahodni Evropi pa v 14. in 15. stoletju.

⁴⁷ Cerkvene bratovščine Nove Španije so se razlikovale od evropskih po posebni vlogi, ki so jo imele med staroselskim prebivalstvom. Kolonija je namreč poznala dve vrsti bratovščin: španske in staroselske. Prve so združevale Špance in mestice po različni cehovski pripadnosti, druge staroselsko prebivalstvo po krajevni pripadnosti.

⁴⁸ V Koloniji so Španci izvajali segregacijsko politiko: na eni strani je bila družba Špancev in kreolov (t.i. “*república de los españoles*”), ki je imela ekonomsko moč in politično kontrolo, na drugi lokalne oblasti staroselcev, tako imenovana ‘indijanska republika’ (“*república de los índios*”).

⁴⁹ Najstarejši vir sega v leto 1561: 2. februarja so v celtalski vasi Copanaguastla ustanovili bratovščino Rožnovenske Matere božje (Aramoni Calderón 1995: 13).

⁵⁰ Zgodovinski arhiv škofije v San Cristóbalu de las Casasu hrani različna župnijska poročila, iz katerih je razvidno, da so t. i. ‘indijanske bratovščine’ razpolagale z zemljo, živino in denarjem. Te dobrine so bile uradno cerkvena lastnina, staroselci pa so jih imeli za skupno lastnino (Aramoni Calderón 1998b: 92).

⁵¹ Beseda *cowiná* ima več pomenov: označuje svetišče ali kapelo, ki je last družinskega vodje (*cowináhatá* ali “oče *cowiná*”), svetnike oziroma prednike, ki so v tej kapeli, in skupino oseb, ki skrbi zanje in pripravlja praznovanje. Na podlagi analize kolonialnega slovarja patra Luisa Gonzáleza (Tecpatán, 1732) in etnografskega gradiva Aramoni Calderón (1998: 100–102) razlaga pomen in izvor besede *cowiná* na naslednji način: *vin* označuje začetek, predhodnost, obraz, voditeljstvo, pravičnost, poštenost, združitev, splošnost, javnost (*vinaca* = obraz ali obličje, *vina apapue* = prvi med mnogimi, *vinatí* = prvenstveno, *vina apa* = predhoditi, *vina auapue* = predhodnik; *vinapa* = voditi, *covina* in *covinaapa* = vojaški poveljnik, poveljevati in *vintec* = soseska).

sosesko, ki si je delila ideologijo skupnih prednikov.⁵² Vsaka *cowiná* je imela svoje lokalno svetišče, posvečeno prednikom. Varuhi svetišč so bili moški družinski poglavarji, *cowináhatá* ("očetje *cowiná*") (Aramoni Calderón 1998: 97–98).

114

V procesu pokristjanjevanja je španska kolonialna politika posegla najbolj korenito prav v *cowiná*. Kult prednikov je nadomestila s čaščenjem krščanskih svetnikov, krajevna družinska svetišča s krščanskimi kapelami in zamaskirana obličja prednikov s svetniškimi podobami (Aramoni Calderón 1998a: 101). Pri evropeizaciji so Španci spretno uporabili tudi njen družbeno-gospodarski vidik: sorodstveno-gospodarsko sosesko so zamenjali z vaškimi in mestnimi četrtmi, imenovanimi *barrios*.⁵³ Na podlagi kraljeve odločbe *Real Mandato* (1549) je kolonialna oblast izdala odredbo o poselitvenem združevanju prebivalstva⁵⁴, po kateri naj bi staroselce združili v strnjena naselja zaradi "lažjega verskega poučevanja, pravičnejšega in čistejšega krščanskega življenja in boljšega trgovanja..." (Remesal 1988: 242, 243).

Strnjevanje je, vsaj na začetku, potekalo po načelu posamezna *cowiná* v posamezno četrt. V Tuxtli so se tako oblikovale prve štiri četrti in s tem prve staroselske bratovščine. Kljub temu so v naselju še dolgo sobivale družinsko-religiozne skupnosti *cowiná* (Aramoni Calderón 1998a: 98). Tako se je kult prednikov umaknil v anonimnost.

Staroselska lokalna oblast je imela dvojno hierarhijo: civilno-politično ali t.i. občinski zbor (*ayuntamiento* ali *cabildo*) in religiozno, tako imenovano cerkveno upravo. Občinski zbor (*ayuntamiento*) so sestavljali župani (*alcaldes*), svétniki (*regidores*) in stražniki (*alguaciles*). Službe so bile enoletne. Menjali so jih 1. januarja. Dominikanci so Sokejem določili hierarhijo religioznih služb po katoliškem cerkvenem zgledu. Funkcionarji so napredovali menjaje, s civilno-politične hierarhične lestvice na religiozno in obratno (Velasco Toro 1993: 267). Tako imenovanega "križnega sistema" oblasti v kolonialnem obdobju niso poznali le Sokeji, ampak tudi (in ga še poznajo) Gorski Maji.⁵⁵

Cerkvena odredba iz leta 1794, o ukinitvi nekaterih staroselskih bratovščin, je usodno vplivala na gospodarsko in religiozno samostojnost sokejskih skupnosti. Bratovščina sv. Dominika je izgubila pristojnost vzreje konj na posestvu Hueczá, bratovščina Rožnvenske Matere božje pa posestvo v Copoyi. Ti dve bratovščini sta se takrat preimenovali v svetniški oskrbništvu ali majordomiji in sta bili

⁵² *Cowiná* niso bili le predniki, ampak tudi njihova obličja, maske, ki so živele v spominu ljudi. Te prednike so po smrti 'oživil' krvni nasledniki, prav zato sodobne *cowiná*, ki so se še ohranile med gorskimi Sokeji, nadaljujejo načelo sorodstvene in krajevne sestave in prav zato s tolikšno gorečnostjo varujejo svoje nasledstvo (Aramoni Calderón 1998a: 101).

⁵³ Španska beseda *barrio* izvira iz arabščine (*barri* = zunanji) in označuje del mesta ali večje vasi (Larousse. Diccionario usual. México, D.F. 1985: 71).

⁵⁴ Zaradi ekstenzivnega obdelovanja zemlje so v predkolonialnem obdobju Sokeji živeli v razpršenih naseljih.

⁵⁵ Medtem ko so Sokeji iz Tuxtla Gutiérreza ohranili le religiozni sistem oblasti, delujeta med Gorskimi Maji oba med seboj povezana sistema. Cocili iz Chamule imenujejo *ayuntamiento* tudi "oblast stracev". "Starec" v tem primeru ni starostni, časovni pojem, ampak vrednostni. Označuje osebo, ki ima večje védenje o svetu in znanje o krajevni oblasti (Medina 1987: 160–161).

primorani plačevati stroške razkošnega praznovanja iz dohodkov članov. Današnje oskrbnišvo Devic iz Copoye (*Mayordomía de las Virgenes de Copoya*) je še zdaj obredno povezano z vasjo Copoya, torej s krajem, kjer je imelo svojo združno posest. Združuje namreč člane iz mesta in bližnjih vasic Copoya in Jobo, ki sta se oblikovali iz njunih kolonialnih združnih posesti.

Leta 1794 je bilo v Tuxtli šest španskih in dvanajst staroselskih bratovščin. Štiri od njih so pripadale Sokejem, ki so naseljevali glavne četrti: sv. Hijacinta, sv. Dominika, sv. Mihaela in sv. Andreja. Druge sokejske bratovščine, ki jih omenjajo arhivski viri, so bile: bratovščina sv. Marka, Presvetega zakramenta, Blagoslovljenih duš in Rožnovenske Matere božje.⁵⁶ Te bratovščine so imele skupne blagajne in skupna zemljišča, na katerih so redile živino (Aramoni Calderón 1995: 16–17).

Sodobni varuhi svetnikov (majordomija treh Devic)

Zdajšnja majordomija Sokejev iz Tuxtle Gutiérreza ima enajst hierarhičnih služb. Majordomija pozna različna praznovanja (od sv. Paskvala, sv. Roka, sv. Katarine do *tonguy ettzé* in obredne setve), vendar pa je najpomembnejše med njimi prav praznovanje treh Devic iz Copoye. V drugi polovici devetdesetih let 20. stoletja je vključevala približno tristo družin, od katerih jih je sedemdeset aktivno sodelovalo v obredju.⁵⁷ To pomeni, da si je sedemdeset sokejskih parov izmenjevalo enoletne službe v obredni ustanovi. Ti pari so uradno vabljeni na vsa obredna kosila majordomije. Predstojniki in majordomi vodijo družbeno in religiozno življenje v skupnosti, usmerjajo njene dejavnosti, organizirajo medsebojno pomoč, pripravo obredij, odločajo o vstopu novih članov in spremembah znotraj majordomije.

Službe so enoletne in se menjajo na godove svetnikov ali na njihove osmine. Ko v sistem svetniških varuhov vključijo nov par, ta prejme eno od najnižjih služb. Ko je par odslužil nižje službe in prišel na najvišje mesto, predstojnika Presvetega Zakramenta, je dosegel položaj člana predsedstva, ki skupno odloča o organizaciji celot. To mesto zasede za nedoločen čas. Ta naj bi imel največ organizacijskih izkušenj, moralnih vrlin in religioznega znanja. Poleg tega je iz ugledne in premožne družine.

⁵⁶ Župnijske knjige iz Tuxtle Gutiérreza hranijo podatke o bratovščini Rožnovenske Matere božje, ki je imela posestvo v Copoyi in istega leta razpolagala z dvesto štirimi pesi in dvema realoma. Z dohodki od posestva je bratovščina poravnala stroške verskih praznovanj.

⁵⁷ Ustne informacije sem dobila od Paulina Junapá (1949), takratnega vrhovnega predstojnika majordomije ali *albacea* Soke iz Tuxtle Gutiérreza, dne 2. 11. 1997. Podatkov o trenutnem številu aktivnih družin v majordomiji nimam, a glede na omejene religiozne službe, to ne bi smelo preveč odstopati od takratnega. Pri svojem zadnjem opazovanju z udeležbo v praznovanju (2010) pa sem opazila, da se je občutno povečalo število udeležencev obredja (tistih, ki svetniške podobe sprejemajo po domovih), zlasti med pribivalstvom obmestnih revnih četrti.



Obredni plesalec, Tuxtla Gutiérrez. (foto M. Terčelj, 2010)

Predstojniki in majordomi lahko nastopijo službo le v paru: mož in žena, izjemoma mati in sin, še redkeje brat in sestra. Ob vstopu v majordomijo morajo novi člani dokazati gospodarsko sposobnost, organizacijsko spretnost in religiozno-etično zrelost. Za vstop v obredno skupnost lahko zaprosijo sami, največkrat pa jih majordomija povabi k sodelovanju. Pri izboru novih članov majordomija pokaže družbeno moč in nadzor. Če povabljeni službe ne sprejme, sledijo sankcije.⁵⁸ Majordomija vabi premožnejše pare, vendar vključi tudi revnejše, če imajo religiozne in etične vrline. V takem primeru si majordomija deli stroške obredja in pogostitve.

Člani prejmejo nove službe po posebnem iniciacijskem obredu, t.i. “imenovanju” (*el nombramiento*), ki vključuje tudi cvetno posvetitev (*la floreada*). To pripravijo dan ali teden pred praznovanjem svetnika. Novinec začne službo svetniškega varuha, ko se konča praznovanje predhodnega varuha, in jo konča čez leto dni s pripravo praznovanja.

⁵⁸ Po pripovedovanju informatorke S. C. Cruz se je v preteklosti majordomija iz Tuxtla Gutiérreza precej ostro odzvala na odklonitev verske službe. Primer je z začetka 20. stoletja: majordomija je izbrala primerne novince in poslala na njegov dom odpravo. Mož je bil o tem prej obveščen in ker ni hotel sprejeti odgovornosti, ga tisti dan ni bilo doma. Odprava je pustila obredno palico na njegovem hišnem oltarju in se čez teden dni vrnila v spremstvu glasbenikov. Moža so zvezali in ga ob spremljavi bobnov in piščali gnali pred mestno hišo, kjer je predsedoval občinski zbor. Ta ga je obsodil na zaporno kazen zaradi neizpolnjevanja dolžnosti do skupnosti Sokejev.

Poleg svetniških varuhov ima majordomija Sokejev iz Tuxtle Gutiérreza tudi druge obredno-religiozne službe, in sicer mojstre (cvetnega okrasja, glasbe, pirotehnike, izdelovanja sveč in plesa) in služabnike (kuharice, pripravljalke obredne pijače in krojača-pralca). Te službe sprejmejo člani za nedoločen čas, večinoma jih opravljajo do smrti.

Iniciacijski obred vodi *albacea* z dvema pomočnikoma iz svojega predsedstva. *Floreada* je vedno na domu člana, ki prevzema novo službo, navzoča je povabljena majordomija. Obred poteka pred hišnim oltarjem, na katerem gorijo sveče in kadila. Po posebni iniciacijski molitvi, *albacea* izroči trirogi šopek novemu predstojniku, majordomu ali mojstru, kar pomeni, da lahko nastopi svojo službo. Molitev je dolga, po zgradbi je podobna cerkvenim litanijam, je delno v jeziku soke in delno v španščini ter se konča takole:

117

“Gospod Raul Castillejos in Esperancita,

tukaj puščamo vajino cvetno palico

za eno leto!

Naj jo Devica blagoslovi

in naj je ne zapravita.

V imenu vse skupnosti skrbnikov.”⁵⁹

Zaključek

Praznovanje treh Devic iz Copoye je zgodovinsko vezano na kolonialno institucijo staroselskih bratovščin (*cofradías indias*) Nove Španije, sistem njenih verskih služb (*el sistema de los cargos religiosos*) in marijanski kult. V njem pa se vidno zrcalijo tudi sestavine predhodne institucije *cowiná* in obredja rodovitnosti. Praznovanje se danes nadaljuje v sodobni instituciji majordomije in priča o simbolni kontinuiteti in socialno-religiozni prilagodljivosti na mnogotere ekonomske, politične in socialne spremembe.

Navkljub izrazitim zgodovinskim spremembam, ki jih je povzročil proces evropeizacije, so bili Sokeji v kolonialnem obdobju sposobni obnoviti najpomembnejše predšpanske simbole in začeti proces preoblikovanja identitete znotraj novih socialnih institucij in na podlagi spremenjenega načina življenja.

Paradoksalno pa je, da jim je to omogočila kolonialna politika evangelizacije oz. njena metoda nadomeščanja (substitucije), ki je kljub enoumju svojega delovanja pripeljala do 'dvoreznih' rezultatov: religiozne sinkretizacije in kulturne mestizacije. Kot omenja Aramoni (1995: 90), so bratovščine, kot adaptacijsko orodje novih družbenih, kulturnih, gospodarskih in političnih razmer, Sokejem omogočile soočenje s spremembami ter jim pomagale poiskati identiteto skupine znotraj nove kolonialne družbe.

⁵⁹ Iz zapisa iniciacijske molitve predstojnika Rožnovenske Matere božje, 1996. Takrat je namreč to službo prevzemal Raul Castillejos.

Vključitev v cerkvene bratovščine jim je zagotovila tako imenovana "občinska zemljišča". Večji del izkupička od njihovih dejavnosti so namenili poravnavanju stroškov za versko življenje skupnosti. Razvoj vaških in mestnih četrti pa jim je v spremenjeni obliki do določene mere dopuščal nadaljevati predkolonialno krajevno-sorodstveno družbeno ureditev, *coviná*. Z zakonom *Ley de Lerdo* je Mehiška republika leta 1856 Cerkvi odvzela lastnino in pravice do uživanja posebnih ugodnosti. Ta zakon je cerkveno posest razdelil med njene najemnike ali zakupnike. Posledica zakona je bil izgon številnih lokalnih staroselskih skupnosti s komunalnih zemljišč. (Díaz-Polanco 1999: 86-110); tako so tudi Sokeji zgubili pravico do cerkvene zemlje, na kateri so imeli obdelovalno pravico (Aramoni 1992).

118

V 19. stoletju je sokejska skupnost doživela gospodarski kolaps ter politično-kulturno razvrednotenje. Liberalna politika je staroselske skupnosti vključevala v nacionalno življenje pod pogojem, da opustijo svoje kulturne posebnosti. Kot pravi eden največjih poznavalcev staroselske problematike, je takšna socialna politika "likvidacijska in je povzročila etnocid" (Díaz-Polanco 1999: 88). Proces hitrega stapljanja z nacionalno družbo mesticev je bil bolj opazen v večjih urbanih naseljih, kar je v tem času postajala tudi Tuxtla Gutiérrez.

Čeprav so reforme mehiške revolucije staroselcem vrnile zadružna zemljišča, so do sredine 20. stoletja Sokeji iz Tuxtla Gutiérreza opustili poljedelsko dejavnost. Gospodarske razmere in urbanizacija so jih prisilile v iskanje novih virov preživetja. Oprijeli so se obrtnih dejavnosti. Do sredine 20. stoletja so večinoma opustili tudi jezik. Kljub vsemu pa so ohranili socialno-religiozno institucijo majordomije v povezavi s kmetijsko skupnostjo Sokejev iz Copoye in nadaljevali s praznovanjem treh Devic iz Copoye, katerega obredje je tesno povezano s simboliko rodovitnosti in kmetijsko proizvodnjo. Kot pravi Lisbona Guillén (2000: 113), je to dejstvo zanimivo, saj so v istem času mnoge ruralne sokejske skupnosti začele opuščati sistem religioznih služb zaradi prevelike gospodarske obremenitve in prestopanja Sokejev v druge religije, na primer adventistično in mormonsko.

Dober socialno-ekonomski status udeležencev predstavlja pomemben dejavnik praznovanja, saj omogoča razkošno praznično obredje. Redni dohodki urbanih Sokejev iz Tuxtla Gutiérreza to omogočajo, zgodovinska povezanost z ruralno skupnostjo iz Copoye pa jim zagotavlja ohranjanje prvotne poljedelske simbolike. Vloga družbene kohezivnosti je tesno prepletena z ekonomskim vidikom praznovanja. Krepi homogenost obredne skupine v obliki medsebojne pomoči in zagotavlja enakomerno porazdelitev dobrin med njenimi člani. Sistem redne menjave religioznih služb onemogoča monopol posameznika in krepi visoko stopnjo homogenosti.

Kljub ekonomskim, političnim in družbenim spremembam Sokeji iz Tuxtla Gutiérreza v svojem najpomembnejšem praznovanju še vedno nadaljujejo simboliko rodovitnosti. Praznovanje je dobilo nov pomen: iz simbola ciklične obnove kozmičnega in zemeljskega principa je prešel v simbol kulturne in družbene kontinuitete obravnavane skupnosti. Tako ugotovimo, da so simboli večznačni in da jih ljudje v različnih zgodovinskih razmerah lahko uporabijo za izražanje različnih vidikov svojih identitet.

Kot etnologinjo in antropologinjo me zanima predvsem vloga večznačnosti, ki znotraj dinamičnega zgodovinskega procesa simbolom omogoča univerzalni značaj. Že dejstvo, da Sokeji v zadnjih petnajstih letih prepuščajo nekatere religiozne službe varuhov in mojstrov mesticem iz Tuxtla Gutiérreza, priča o prehodnosti etnološke kategorije 'etničnosti', ki jih je sodobna znanost označila kot 'statične in ideološke'. Praznovanje in njegovi simboli se nadaljujejo v vedno novem kontekstu. Naj končam z besedami Antonia Escobarja, "očeta" vseh mojstrov cvetnega okrasja iz Tuxtla Gutiérreza in Copoye: "Jutri, pojutrišnjem me ne bo več, umrl bom. Ampak polagam vam na srce, ne dopustite, da se ta običaj konča!"

LITERATURA

119

ARAMONI CALDERÓN, Dolores

- 1989 Los zoques en la época colonial: fuentes de investigación. V: *I. Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas, 1986*, CEI-UNACH. Str. 66–74.
- 1992 *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 1994 Renacimiento de la cofradía de San Agustín Tapalapa. *Anuario IEI* 4 (1991–1993), str. 141–150.
- 1995 Indios y cofradías: los Zoques de Tuxtla. *Anuario IEI* 5, str. 13–27.
- 1998a La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 97–103.
- 1998b Las cofradías zoques: espacio de resistencia. *Anuario IEI* 7, str. 89–104.

AUGÉ, Marc

- 1987 *Símbolo, función e historia: interrogantes de la antropología*. México: Grijalbo.

BÁEZ-JORGE, Félix

- 1975a El sistema de parentesco de los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas. V: *Los zoques de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública. Str. 155–185.
- 1983 La cosmovisión de los zoques de Chiapas: reflexiones sobre su pasado y su presente. V: *Antropología e historia de los mixe-zoque y mayas*, Lorenzo Ochoa y Thomas Lee (ur.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1996 *Memorial del Etnocidio*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.

CASTANÓN GAMBOA, Fernando

- 1992 *Tuchtlán: documentos y datos inéditos para la historia particular de Tuxtla Gutiérrez*. Tuxtla Gutiérrez, México: Universidad Autónoma de Chiapas: Instituto Chiapaneco de Cultura: Congreso del Estado.

XI. CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA

- 1990 *Resultados definitivos. Tomo I: Chiapas*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Información. CLARK, John E.
- 1994a Los olmecas, pueblo del primer sol. V: *Los olmecas en Mesoamérica*, John E. Clark (ur.). México: Citibank. Str. 15–19.
- 1994b Antecedentes de la cultura olmeca. V: *Los olmecas en Mesoamérica*, John E. Clark (ur.). México: Citibank. Str. 31–41.

COPOYA

- 1987 Copoya, vivencia de una tradición zoque. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Educación y Cultura.

CÓRDOVA MONTESINOS, Guadalupe Minerva

- 1989 Los viejos barrios de Tuxtla: avances del proyecto de investigación y descripción del barrio 'San Jacinto'. V: *I. Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas, 1986*, CEI-UNACH, Chiapas. Str. 197–212.

CORDRY, Donald B.; CORDRY, Dorothy M.

1988 *Trajés y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*. México: Gobierno del Estado de Chiapas: Miguel Ángel Porrúa Librero Editor.

CRUZ RAMÍREZ, Nelson

1998 Traducción de las leyes en lengua zoque. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 249-251.

DÍAZ-POLANCO, Hector

1999 *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo Veintiuno.

ENCIKLOPEDIJA

1985 Enciklopedija Jugoslavije. Zv. 2. Zagreb: Jugoslovanski leksikonografski zavod Miroslav Krleža. Str. 446-449.

120

FÁBREGAS PUIG, Andrés

1971 Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez. *Revista ICACH* 2-3/20-21, 1970-71, str. 29-38.

1989a Cambios en la estructura de poder de los zoques: una formulación. V: *I. Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas, 1986*, CEI-UNACH, Chiapas. Str. 182-196.

1989b Las transformaciones del poder entre los zoque V: *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas. Volumen II*, 17-21 de agosto de 1987. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Str. 1049-1058.

1993 Una interpretación de la estructura de poder entre los zoques. V: *Antropología Mesoamericana: homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Víctor Manuel Esponda, Sophia Pincemin y Mauricio Rosas (ur.). Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas: Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas: Instituto Chiapaneco de Cultura. Str. 289-301.

1995 Los pueblos indios de Chiapas. *América Indígena* 1-2, str. 11-36.

1985 *Cultura y Conquista: la herencia española de América*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

GIMÉNEZ, Gilberto

1996 La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. V: *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III. Coloquio Paul Kirckhoff*, Leticia Irene Méndez y Mercado (ur.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Str. 11-24.

GRUZINSKI, Serge

1995 *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

GUTIÉRREZ CRUZ, Sergio Nicolás

1998 Notas preliminares acerca de una familia de la época colonial en la región zoque: los Esponda y Olaechea (1750-1821). V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 104-114.

ITA MARTÍNEZ, Celia de

1989 Estrategias y alternativas zoques ante la penetración capitalista. V: *I. Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas*. Chiapas: CEI-UNACH. Str. 75-84.

KERTZER, David

1988 *Ritual, politics and power*. New Haven: Yale University Press.

LEE, Thomas A.

1989 La lingüística histórica y la arqueología de los zoque-mixe-popolucas. V: *I. Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas*. Chiapas: CEI-UNACH. Str. 7-36.

1998 El cañón del río La Venta en la historia zoque. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 47-61.

LISBONA GUILLÉN, Miguel

1991 Religión en Ocotepéc, Chiapas. V: *Anuario 1991*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas. Str. 37-74.

- 1994a Los estudios sobre zoques de Chiapas. Una lectura desde el olvido y la reiteración. V: *Anuario 1993*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas. Str. 78–125.
- 1994b Entre la modernidad y la identidad: apuntes en torno al sistema de cargos y la etnicidad en una comunidad zoque de Chiapas. *América Indígena* 54, št. 4 (oct-dic.), str. 103–128.
- 1998 El valor de la deuda: territorio e intercambios simbólicos entre los zchimas' oaxaqueños. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 108–202.
- 2000 *En tierra zoque: ensayos para leer una cultura*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- LÓPEZ ESPINOZA, Omar
- 1998 Un ritual agrícola en la ciudad. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 137–142.
- LOWE, Gareth W.
- 1994 Comunidades de Chiapas relacionadas con los olmecas. V: *Los olmecas en Mesoamérica*, John E. Clark (ur.). México. Str. 113–128.
- MALINOWSKI, Bronislaw
- 1969 Reciprocity as the basis of social cohesion. V: *Sociological theory: a book of readings*, Lewis A. Coser, Bernard Rosenberg (ur.). London: Macmillan. Str. 204–206.
- MARTÍNEZ VÁZQUEZ, Manuel de Jesús
- 1992 *Tuxtla en las primeras décadas del siglo XX*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés
- 1987 Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas. V: *I. Coloquio: Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*. Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Serie Antropológica 78. Str. 153–176.
- MONOGRAFÍA
- 1988 *Monografía del municipio de Tuxtla Gutiérrez*. Tuxtla Gutiérrez: Ayuntamiento Municipal; México: Ediciones y Publicaciones IDEART S. A.
- NOTAS DE CULTURA ZOQUE
- 1988 *Notas de cultura zoque*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura.
- REMESAL, Fray Antonio de
- 1988 Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala. Tomo II. México: Editorial Porrúa. (Prva izdaja: Madrid, 1619)
- REYES GÓMEZ, Laureano
- 1998a Gradación zoque de la edad. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 167–187.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja
- 2001 *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95.
- RIVERA FARFÁN, Carolina
- 1998 La organización ceremonial en San Fernando y Ocozocoautla. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 117–128.
- RIVERA FARFÁN, Carolina y Thomas A. Lee Whiting
- 1991 El Carnaval de San Fernando, Chiapas: los motivos zoques de continuidad milenaria. V: *Anuario 1990*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas. Str. 119–154.
- SAHAGUN, Fray Bernardino de
- 1989 Historia General de las cosas de Nueva España. México: Editorial Porrúa.

SALAZAR PERALTA, Ana María

1987 Las mayordomías: el caso de Ixcatepec, Morelos. V: *I. Coloquio: Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*. Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Serie Antropológica 78. Str. 227–236.

SÁNCHEZ C., Braulio J.

1989 *Coyatocmó – Tuxtla Gutiérrez: gajos de su historia y los zoques primeros pobladores*. Tuxtla Gutiérrez: Sánchez Impresores.

TERČELJ, Marija-Mojca

1995 Magia de la sangre: del simbolismo a la terapéutica. *Anuario IEI* 5, str. 209–221.

1998 Joyo naque, joyo soc toc – flor costurada, flor amarrada: flor y el simbolismo zoque de los floreados. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 129–136.

1999 *Sokejska kozmologija kot interpretacijski model in kot predmet etnološke (antropološke) razlage : doktorska disertacija*. Tuxtla Gutiérrez, Ljubljana: [Marija-Mojca Terčelj].

2004 La integración cultural y el multiculturalismo. Las políticas indigenistas en México, en el siglo XX. *Annales. Series historia et sociologia* 14, št. 2, str. 279–290.

2010 Medkulturnost v Latinski Ameriki : politični interes, etična nuja, ali akademska 'moda'?. *Annales*, str. 275–293.

THOMAS, Norman D.

1975 Elementos pre-colombinos y temas modernos en el folklore de los zoques de Rayón. V: *Los zoques de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaria de Educación Pública. Str. 219–235.

TURNER, Victor

1966 Ritual aspects of conflict control in African micropolitics. *Political Anthropology*, str. 239–246.

1969 *The ritual process: structure and anti-structure*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

1977 Symbols in African ritual. V: *Symbolic anthropology*, Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer, David M. Schneider, (ur.). New York: Columbia University Press. Str. 183–194.

1989 *Od rituala do teatra: ozbiljnost ljudske igre*. Zagreb: August Cesarec.

VÁZQUEZ SÁNCHEZ, Miguel Angel

1989 Panorama histórico de la etnia zoque, V: *I. Reunión de Investigadores del Area Zoque, Tecpatán, Chiapas, 1986*, CEI-UNACH, Chiapas. Str. 37–65.

VELASCO TORO, José

1975 Perspectiva histórica. V: *Los zoques de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaria de Educación Pública. Serie de Antropología Social, Colección 39, str. 45–151.

1993 Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas. V: *Antropología mesoamericana: homenaje a Alfonso Villa Rojas*. Víctor Manuel Esponda, Sophia Pincemin, (ur.). Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura. Str. 253–288.

VILLA ROJAS, Alfonso

1975 Configuración cultural de la región zoque de Chiapas. V: *Los zoques de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaria de Educación Pública. Str. 17–42.

1985 *Estudios Etnológicos: los mayas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

VILLASANA BENÍTEZ, Susana

1986 Nomenclatura de parentesco en zoque. *México Indígena*, št. 11 (julio-agosto), str. 65–70.

1987 Colonización, poblamiento y demografía de la región de 'El Triunfo'. *Anuario CEI* 2, str. 40–67.

1993 Los zoques de Chiapas: su distribución demográfica en 1990. *Anuario IEI* 4 (1991–1993), str. 203–230.

1995 Cambios territoriales del área cultural zoque. Un seguimiento histórico. *Anuario IEI* 5, str. 27–47.

1996 Consideraciones teóricas en torno a la identidad étnica. *Anuario IEI* 6, str. 355–374.

1998 Evolución de la presencia religiosa en la región zoque de Chiapas. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 143–166.

BESEDA O AVTORICI:

Marija Mojca Terčelj, dr., je predavateljica na Oddelku za antropologijo Univerze na Primorskem, Fakultete za humanistične študije Koper, Oddelek za antropologijo. Pred tem (1996 – 2004) je bila vodja Oddelka za zunajevropske kulture v Slovenskem etnografskem muzeju, svetovalka direktorja Uprave za kulturno dediščino (2005-06) in mlada raziskovalka na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo UL FF v Ljubljani (1988 – 2004). Kot gostujoča raziskovalka je bila na *Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM*, México (1990-92), *Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH*, Chiapas (1993, 1996, 1997). V postdoktorskem študiju se je usmerila v študij medkulturnosti in indigenizma pri prof. dr. Estebanu Krotzu (*Unidad de Estudios Sociales, UADY*, Mérida, Mexico). Leta 2010 je prejela prestižno štipendijo mehiške vlade, “*Genaro Estrada*” za raziskavo svetega prostora med Maji na Jukatanu (UADY). Od leta 1983 je članica Slovenskega etnološkega društva, od 1997 članica Mreže za raziskovalno dejavnost Sokejev (*Red de investigadores sobre la cultura Zoque*, CEI-UNACH); od leta 2001 članica *Networking Latin America – Europa*, s sedežem na Dunaju, od 2007 članica odbora CEISAL (*Consejo Europeo de Investigaciones Sociales sobre América Latina*); od istega leta vodi “Sekcijo za latinsko-ameriške študije pri ZRS UP”; je strokovna koordinatorka mednarodnega Joint Master programa “Latinsko-ameriške študije Univerze na Primorskem, Univerze Megatrend v Beogradu, Univerze v Pécsi na Madarskem in kraljevega inštituta *José Ortega y Gasset* v Madridu. Od leta 2002 je redna gostujoča predavateljica na Sektorju za Latinsko Ameriko in Karibe Megatrend Univerze v Beogradu.

ABOUT THE AUTHOR:

Marija Mojca Terčelj, PhD, is a lecturer at the Department of Anthropology, Faculty of Human Studies, University of Primorska in Koper. Earlier (1996 – 2004) she headed the Department of Non-European Cultures at the Slovene Ethnographic Museum, acted as advisor to the director of the Cultural Heritage Administration (2005-06), and was a junior researcher at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology Faculty of Arts, University of Ljubljana (1988 – 2004). She acted as a visiting researcher at the *Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM*, México (1990-92), *Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH*, Chiapas (1993, 1996, 1997). Her postdoctoral studies were dedicated to research into interculturalism and indigeneity with Prof. Dr. Esteban Krotz (*Unidad de Estudios Sociales, UADY*, Mérida, Mexico). In 2010 she was awarded the prestigious *Genaro Estrada* scholarship by the Mexican government for research of the sacred space among the Maya in Yucatan (UADY). She has been a member of the Slovene Ethnological Society since 1997, a member of the Network of researchers of the Zoque culture (*Red de investigadores sobre la cultura Zoque*, CEI-UNACH); since 2001 she has been a member of *Networking Latin America – Europe*, based in Vienna, since 2007 member of the CEISAL committee (*Consejo Europeo de Investigaciones Sociales sobre América Latina*); from the same year onwards she has been the head of the Section for Latin American Studies, Scientific Research Centre, University of Primorska; she is the professional coordinator of the international Joint Master Program “Latin American Studies” at the University of Primorska, the Megatrend University in Belgrade, the University of Pécs, Hungary, and the José Ortega y Gasset Royal Foundation in Madrid. She has been a regular visiting lecturer at the Sector for Latin America and the Caribbean of the Megatrend University in Belgrade.

POVZETEK

Praznovanje treh Devic iz Copoye: Marije Svečnice, Rožnovenske Matere Božje in sv. Tereze Olacheje (*Fiesta de tres Virgenes de Copoya: Virgen de Candelaria, Virgen de Rosario, Sta. Teresa Olachea*), v sokejščini imenovano *tzuñi mequé* ('praznik ljudi zemlje') je eden najpomembnejših praznovanj sokejevske skupnosti iz Tuxtla Gutiérreza in Copoye, Mehika. Praznovanje je zgodovinsko vezano na kolonialno institucijo staroselskih bratovščin (*cofradías indias*) Nove Španije, sistem njenih verskih služb (*el sistema de los cargos religiosos*) in marijanski kult. V njem se vidno zrcalijo tudi sestavine predhodne institucije *cowiná* in obredja rodovitnosti. Praznovanje se danes nadaljuje v sodobni instituciji majordomije in priča o simbolni kontinuiteti in socialno-religiozni prilagodljivosti na mnogotere ekonomske, politične in socialne spremembe.

124

Navkljub izrazitim zgodovinskim spremembam, ki jih je povzročil proces evropeizacije, so bili Sokeji v kolonialnem obdobju sposobni obnoviti najpomembnejše predšpanske simbole in začeti proces preoblikovanja identitete znotraj novih socialnih institucij in na podlagi spremenjenega načina življenja. Paradoksalno pa je, da jim je to omogočila prav kolonialna politika evangelizacije oz. njena metoda nadomeščanja (substitucije), ki je kljub enoumju svojega delovanja pripeljala do 'dvoreznih' rezultatov: religiozne sinkretizacije in kulturne mestizacije. Gospodarske razmere 19. stoletja, proces hitrega stapljanja z nacionalno družbo mesticev in urbanizacija so Sokeje prisilili v iskanje novih virov preživetja. Oprijeli so se obrtnih dejavnosti. Do sredine 20. stoletja so večinoma opustili tudi jezik. Kljub dejstvu, da je urbanizacija povzročila največji etnocidni proces za staroselsko prebivalstvo, so Sokeji uspeli ohraniti socialno-religiozno institucijo majordomije v povezavi s kmetijsko skupnostjo Sokejev iz Copoye in nadaljevali s praznovanjem treh Devic, katerega obredje je tesno povezano s simboliko rodovitnosti in kmetijsko proizvodnjo. In prav ta institucija predstavlja dandanes najmočnejši simbol njihove etnične identitete.

Kljub ekonomskim, političnim in družbenim spremembam Sokeji iz Tuxtla Gutiérreza v svojem najpomembnejšem praznovanju še vedno nadaljujejo simboliko rodovitnosti. Praznovanje je dobilo nov pomen: iz simbola ciklične obnove kozmičnega in zemeljskega principa je prešel v simbol kulturne in družbene kontinuitete obravnavane skupnosti. Tako ugotavljamo, da so simboli večznačni in da jih ljudje v različnih zgodovinskih razmerah lahko uporabijo za izražanje različnih vidikov svojih identitet.

SUMMARY

The feast of the Three Virgins of Copoya (Our Lady of the Rosary, Our Lady of the Purification, and St. Teresa Olachea), called *tzuñi mequé* ('feast of the people of the earth') in the Zoque language, is one of the most important holidays of the Zoque community of Tuxtla Gutiérrez and Copoya in Mexico. The celebration is historically connected with the colonial institution of indigenous brotherhoods (*cofradías indias*) of New Spain, the system of its religious posts (*el sistema de los cargos religiosos*), and the Marian cult. It also reflects elements of the previous institution of the *cowiná* (extended family) and fertility rites. The celebration nowadays continues in the modern institution of *mayordomía* (stewardship) of Tuxtla Gutiérrez and witnesses to symbolic continuity and the social and religious adaptability of the local Zoque indigenous population and the many economic, political and social changes.

In spite of the historical changes brought about by the processes of Europisation, the Zoques have been able to revitalize the most important pre-Hispanic symbols in the colonial period, and start a process of identity transformation within the new social institutions and based on a changed way of living. Paradoxically, this was made possible to them by the colonial policy of evangelisation itself, or its method of substituting, which in spite of the single-mindedness of its operation led to ambiguous results: religious syncretisation and cultural mestization.

The economic conditions of the 19th century, the process of rapid melting into a national society of Mestizos, and urbanisation forced the Zoques to seek new sources of livelihood and they turned to the crafts. By the mid 20th century they had largely abandoned their own language. Despite the fact that urbanisation caused the biggest ethnocide process among the indigenous population, the Zoques managed to preserve the social religious institution of the *mayordomia*, linked to the agricultural community of the Zoques of Copoya and continued to celebrate the feast of the Three Virgins, whose rituals are closely connected with symbols of fertility and agricultural production. Today, it is this very institution that is the strongest symbol of their ethnic identity.

In spite of the economic, political and social changes, the Zoques of Tuxtla Gutiérrez maintain symbols of fertility in their most important feast. The celebration has adopted a new meaning: from a symbol of the cyclical renewal of the cosmic and terrestrial principles it has turned into a symbol of the cultural and social continuity of the Zoque community. We thus established that symbols have multiple meanings and that people in different historical circumstances can use them to express different aspects of their identities.