



Cambio y continuidad en las peregrinaciones de los indígenas tojolabales de Chiapas; San Mateo Ixtatán, un caso paradigmático

Rigoberto Zúñiga Flores
José Alfredo Jáuregui Díaz
María de Jesús Ávila Sánchez



FFyL

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



FONIEA

Fondo
Editorial para la
Investigación
Académica



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



En el México contemporáneo, los pueblos indígenas enfrentan una profunda tensión entre continuidad cultural y transformación social. Este libro se adentra en ese complejo escenario a través del estudio de las peregrinaciones tojolabales y tzeltales en la región selva fronteriza de Chiapas, prácticas religiosas que condensan siglos de historia, identidad y organización comunitaria.

A partir de un enfoque interpretativo y apoyado en la antropología simbólica y religiosa, la obra analiza cómo las romerías, de origen prehispánico y resignificadas en el catolicismo, se han constituido en un eje central de la vida comunitaria. Sin embargo, en el contexto del siglo XXI, estas prácticas enfrentan múltiples desafíos derivados de la expansión de nuevas corrientes religiosas, la migración, la intervención estatal y la creciente influencia de la modernidad tecnológica.

El texto examina los procesos históricos que han configurado la relación entre los pueblos indígenas, el catolicismo y el poder, así como los factores que impulsan cambios y aquellos que amenazan la continuidad de las romerías. A través del estudio del caso paradigmático de San Mateo Ixtatán, se ofrece una mirada profunda a los rituales, símbolos y experiencias subjetivas que dan sentido a estas peregrinaciones.

Más que un análisis de prácticas religiosas, esta obra constituye una reflexión sobre la persistencia de las culturas indígenas frente a las dinámicas de transformación social, evidenciando que, aun en escenarios de conflicto y cambio, las romerías siguen siendo espacios de cohesión, identidad y resistencia cultural.

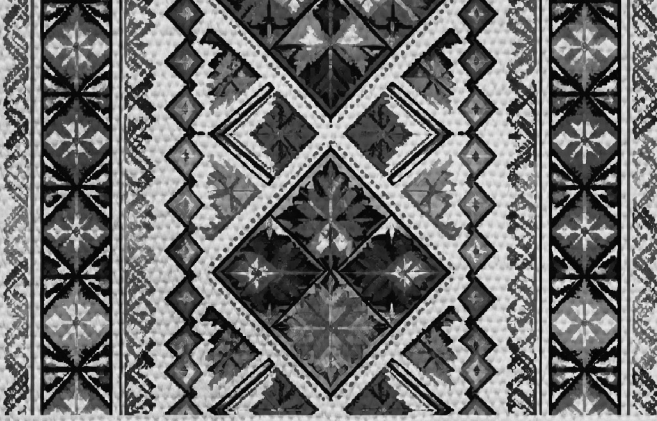


Fondo
Editorial para la
Investigación
Académica

ISBN: 978-607-5905-50-1



9 786075 905501



Cambio y continuidad en las peregrinaciones de los indígenas tojolabales de Chiapas; San Mateo Ixtatán, un caso paradigmático

Rigoberto Zúñiga Flores
José Alfredo Jáuregui Díaz
María de Jesús Ávila Sánchez



FFyL

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



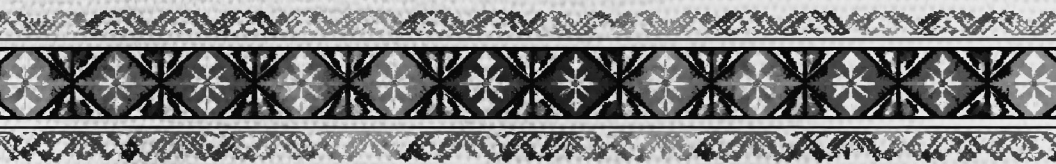
FONEIA

Fondo
Editorial para la
Investigación
Académica



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



El tiraje digital de esta obra: “Cambio y continuidad en las peregrinaciones de los indígenas tojolabales de Chiapas, San Mateo Ixtatán, un caso paradigmático” se realizó posterior a un riguroso proceso de arbitraje “doble ciego” efectuado por expertos miembros del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII) de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI) en México, además de revisión anti-plagio, uso ético de la inteligencia artificial y aval del Consejo Editorial del Fondo Editorial para la Investigación Académica (FONEIA). Primera edición digital de distribución gratuita, abril de 2026.

El Fondo Editorial para la Investigación Académica es titular de los derechos de esta edición conforme licencia Creative Commons de Reconocimiento – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa). Los autores Rigoberto Zúñiga Flores, José Alfredo Jáuregui Díaz y María de Jesús Ávila Sánchez son titulares y responsables únicos del contenido.

Portada y formación editorial: Indra Mendoza Hernández

Editor: José Francisco Báez Corona

Sello Editorial: Fondo Editorial para la Investigación Académica (FONEIA). www.foneia.org consejoeditorial@foneia.org, 52 (228)1383728, Paseo de la Reforma Col. Centro, Cuauhtémoc, Ciudad de México.

Requerimientos técnicos: Windows XP o superior, Mac OS, Adobe Acrobat Reader.

ISBN: 978-607-5905-50-1



9 786075 905501

Índice

Introducción	8
Capítulo 1 . De la conquista espiritual a la secularización de la mentalidad de los indígenas mexicanos.	25
1.1 La Destrucción cultural y religiosa del México indígena	26
1.1.2 La Solicitud de frailes para la evangelización de los indios	30
1.1.3 La Programación de la evangelización de los indígenas por la orden franciscana	31
1.1.4 La Llegada de los 12 frailes a la Nueva España	33
1.1.5 El Inicio de los trabajos de los predicadores.	36
1.1.6 La Primera manifestación del nivel de internalización de la religión católica	41
1.1.7 El Proyecto humanista de los frailes franciscanos	44
1.1.8 Los Efectos reales de la evangelización en la cultura y la religión	46
1.2 La Religión y los Indígenas en la Guerra de Independencia	48
1.2.1 El Papel de los sacerdotes y la religión católica en la revuelta	50
1.2.2 El Proyecto de nación de los sacerdotes y líderes de la lucha por la independencia.	51
1.2.3 La Crisis política de posindependencia.	54
1.2.4 Estabilidad y crisis del porfiriato.	56
1.3 Indígenas y religión en la revolución de independencia de México.	60
1.3.1 Origen del ejército constitucionalista	62
1.3.2 Efectos políticos y religiosos de la revolución de independencia en Chiapas.	64
1.3.3 La Presencia de los constitucionalistas en Chiapas	65

1.3.4 La Lucha de los caciques políticos por la gobernatura del Estado de Chiapas.	67
1.3.5 Los Gobernadores chiapanecos anticlericales	67
1.3.6 El Fortalecimiento de los sistemas de cargo en las comunidades indígenas de Chiapas	68
1.4 Las Políticas indigenistas del Gobierno Federal.	70
1.4.1 Propuestas preliminares para diseñar una política indigenista.	70
1.4.2 Antecedentes de la política indigenista	72
1.4.3 Creación del INI y las políticas indigenistas.	74
1.4.4 La Entrada de actores religiosos a las comunidades indígenas a partir de la apertura creada por las políticas indigenistas.	82
1.5 Las Políticas neoliberales hacia la cultura de los pueblos indígenas.	86
1.5.1 La Instrumentación del modelo neoliberal.	88
1.5.2 Las Reformas institucionales.	90
1.5.3 Programas sociales que transmiten nuevas ideas y valores	93
1.5.3.1 Prospera	94
1.5.3.2 El POPMI	100
Capítulo 2. Las Romerías o Peregrinaciones	106
2.1 Origen de las peregrinaciones o romerías.	107
2.2 Las Peregrinaciones locales.	108
2.3 El Sincretismo.	110
2.4 Los Territorios sagrados.	112
2.5 La Toponimia sagrada.	114
Capítulo 3. Cambio y continuidad en las romerías de las etnias tojolabales de Chiapas.	118
3.1 La Llegada de la religión presbiteriana	120
3.2 La Presencia de la teología de la liberación en la región tojolabal.	123
3.3. Las Creencias religiosas tradicionales de los tojolabales	124

3.4. Geografía ritual de los tojolabales	125
3.5 Las Celebraciones religiosas de los tojolabales	129
3.5.1 Las Romerías tojolabales.	132
3.5.1.1 San Mateo Ixtatán	132
3.5.1.2 Dificultades que ha enfrentado la romería de san Mateo Ixtatán.	133
3.5.1.3 Romería de santo Tomás	137
3.5.1.3.1 Dificultades que ha enfrentado la romería de santo Tomás.	137
3.5.1.4 Romería a san Bartolo.	138
3.5.1.4.1 Dificultades que ha enfrentado la romería de san Bartolo.	140
3.5.1.5 Romería en honor al Padre Eterno.	140
3.5.1.5.1 Dificultades que enfrentado la romería del padre eterno.	141
3.5.1.6 Romería de Las Margaritas.	142
3.5.1.6.1 Dificultades que ha enfrentado la peregrinación de Santa Margarita.	144
3.7 Condiciones para la continuidad de las romerías tojolabales	147

Capítulo 4. Fundamentos teóricos para analizar la religión y las romerías **148**

4.1 Antropología de la religión	149
4.1.1 Culto, rito y ritual	150
4.1.2 El Sacrificio	154
4.1.3 El Mito	155
4.2 La Teoría del ritual de la antropología simbólica	155
4.2.1 Lo Ritual como función social	156
4.2.2 Lo Ritual como expresión total de la sociedad.	157
4.2.3. Desarrollo de la antropología simbólica de Turner	161
4.2.3.1. Análisis emic	162
4.2.3.2. Análisis etic	162
4.2.3.3 Símbolos dominantes	163

4.2.3.4 Desarrollo de la simbología comparativa	167
4.2.3.5 La Teoría del ritual a partir del modelo Turneriano	168
4.2.3.6 Arenas	169
4.2.3.7 Drama social	170
4.2.3.8 El Performance	171
4.2.4 La Teoría de la peregrinación de Turner y Turner	173
4.2.4.1 Alcances y limitaciones de la teoría turneriana	178

Capítulos 5. La Romería de san Mateo Ixtatán **181**

5.1 Reconstrucción histórica de la peregrinación de an Mateo Ixtatán	181
5.1.1 Origen mítico de la romería de san Mateo Ixtatán	182
5.1.2 Inicio de la romería se san Mateo Ixtatán	188
5.1.3 La Configuración del modelo actual de la romería	194
5.1.4 El Modelo de la romería de san Mateo hasta 2020	198
5.2 Análisis de etnográfico de la peregrinación de san Mateo Ixtatán de 2020	204
5.2.1 El Desarrollo de la romería de san Mateo Ixtatán	207
5.2.2 La Casa de junta	208
5.2.3 El Principal.	210
5.2.4 La Velada	211
5.2.5 Inicio del proceso ritual de la romería	212
5.2.6 La Separación de las estructuras.	216
5.2.7 Rituales de camino	217
5.2.8 El Estado liminal	219
5.2.9 La Entrada a san Mateo Ixtatán	220
5.3 Los Rituales en san Mateo	222
5.3.1 El Ritual en la iglesia de san Mateo	223
5.3.2 El Communitas	224
5.3.3 El Ritual de la mina de sal.	225

5.3.4 El Ritual del Calvario	227
5.3.5 El Ritual de los Santos Encajonados.	228
5.3.6 Etapa de reintegración a la estructura	231
5.4 Interpretación del sistema simbólico de la romería de san Mateo Ixtatán	233
5.4.1 Origen de los objetos o productos que aparecen en los rituales	234
5.4.2 Símbolo dominante y símbolos instrumentales.	239
Consideraciones finales	244
Bibliografía	261

Introducción

El tema de las culturas indígenas toma relevancia cuando al reflexionar nos damos cuenta que en un país como México, donde su clase política lleva muchos años gestionando la modernidad y perfeccionando la democracia como sociedad en desarrollo, existe un sector social conocidos como indígenas quienes representa el 22.4 por ciento de su población (INEGI 2025), están entre los grupos con mayor índice de pobreza, son reconocidos como los pueblos originarios de las tierras mexicanas pero, en pleno siglo XXI, aunque se hable de interculturalidad y respeto a los derechos culturales, no se ha resuelto el tipo de relación que debe existir entre los pueblos indígenas y el estado mexicano, que permita gestionar su desarrollo con base a las expectativas que se generan a partir de sus propias culturas.

Esta condición ha provocado que los indígenas, aun cuando cuentan con un territorio local y tienen sus propias ideas de organización social para gestionar la vida como un pueblo autónomo, no pueden vivir de acuerdo a su forma de entender el mundo, porque están sometidos a un poder político que los obliga por medio de sus instituciones a sentirse parte de una sociedad diferente y desempeñar un rol en una sociedad con lengua distinta y una estructura simbólica que se armoniza con el pensamiento secular; concepción opuesta al modelo relacional con que se desenvuelven los pueblos indígenas, el cual los induce a buscar la armonía con sus semejantes, la naturaleza y el universo, y niega la separación individualizada del pensamiento racional.

Así, los pueblos indígenas en su relación desigual con la sociedad dominante se ven obligados a vivir en dos dimensiones. La primera de ellas está relacionada con el ámbito público, donde se han apropiado del sistema político, se han alineado al derecho constitucional mexicano y diversos mandatos legales, participan en los programas de atención social y salud; en fin, se alinean a todos los procesos de gestión institucional, tal como lo hace todo mexicano que necesita atender asuntos de interés público.

La otra dimensión se refiere al ámbito privado, donde conservan sus creencias, valores, costumbres, religión, formas de alimentación, relaciones y formas de organización familiar, es decir, lo que construyeron conforme a sus bases culturales indígenas. Así mismo, en la vida comunitaria también incluye solución de problemas sencillos de acuerdo con sus sistemas normativos tradicionales. Dicho en otras palabras, se han visto obligados a adaptarse a la dinámica de la vida pública, pero en mayor o menor medida, dependiendo de las decisiones individuales y de grupos, haciendo lo posible por preservar los aspectos más subjetivos de su cultura indígena.

Sin embargo, en el siglo XXI cuando la tecnología de la informática y el internet ha penetrado hasta las regiones más apartadas de la modernidad, aunado a la penetración de las religiones protestantes en las zonas rurales y las prácticas migratorias, han provocado que la sociedad indígena, permita que nuevas ideas y creencias alcancen incluso aquellas subjetividades que hace algunos años habían reservado, con el fin de preservar una identidad indígena fundamentada en el catolicismo tradicional, sin embargo está postura ya sólo la asumen reducidos grupos étnicos.

Uno de los ámbitos que permite valorar el nivel de invasión de ideas occidentales en la cultura indígena, es la religión, puesto que, a partir de la imposición del catolicismo a los pueblos originarios en la conquista, dicha religión se constituyó en el eje central de su cultura, y la base de la identidad indígena por muchos años. Por ello, hoy podemos valorar la desindianización, de acuerdo con el nivel de conservación de la religión católica en la versión del catolicismo tradicional o de la costumbre; dicha creencia fue mediante la cual los Sistemas de Cargos mantuvieron la cohesión comunitaria, para permanecer cerrados a las influencias de ideas externas, que eventualmente, podrían contaminar las creencias y afectar la vida de las familias. Dicho esquema de organización cívico-religiosa se extinguió entre las décadas 50s y 60s del siglo XX.

Una parte importante de las celebraciones religiosas de las comunidades indígenas son las romerías o peregrinaciones, estas son de origen prehispánico pero mezclado con aspectos de la religión católica, y es en esta práctica donde se aprecia con mayor nitidez cómo en los rituales y los símbolos que manejan, emergen aspectos de las dos concepciones religiosas, ambas resignificadas con base a las construcciones culturales actuales.

Por ello se plantea analizar las romerías que realizan los tojolabales y tzeltales que residen en la región selva fronteriza, con la finalidad de conocer qué cambios han sufrido en sus formas de organización, los niveles de participación comunitaria y en qué medida se preservan los rituales, así como los símbolos que manejan en el desarrollo de las peregrinaciones.

Yes que en la interrelación permanente que existe entre la sociedad dominante y la indígena, de la primera se exportan políticas institucionales, actores políticos y religiosos de la corriente evangélica, que promueven nuevas creencias y prácticas que han provocado cambios religiosos en las comunidades indígenas; y las últimas, son las que más han alterado la vida tradicional comunitaria, además impactan el territorio que comparten, porque trastocan la esencia de la cultura, crea división, conflicto y, en algunos casos, hasta confrontaciones sangrientas.

Así, encontramos que en la región selva fronteriza donde habitan tojolabales y tzeltales, la actividad religiosa de los tradicionales es intensa, puesto que, aun con poca participación comunitaria siguen realizando sus romerías a lo largo y ancho de sus territorios sagrados, para ellos cargados de simbolismos y creencias. Sin embargo, existe un crecimiento sistemático de las religiones evangélicas, que por un lado provocan la disminución de la participación comunitaria en las celebraciones tradicionales, y por otro, desintegran la concepción del mundo construida desde la religión católica y la sabiduría de las culturas originarias, lo cual trae como consecuencia una reconstrucción simbólica y cambio de identidades.

Así mismo, altera la armonía de la vida comunitaria y cambia las relaciones de poder que mantienen la estabilidad política en la región. Estos cambios intra e intercomunitarios, deberían ser conocidos en su esencia por parte de los diferentes niveles de Gobierno para poder diseñar políticas que contribuyan a mejorar las condiciones de vida y la convivencia entre tojolabales y tzeltales. Es decir, de acuerdo a lo que se observa en las prácticas religiosas de estos grupos indígenas, la religión es un factor fundamental para la organización y el desarrollo de la vida en las comunidades. Para los indígenas, la religión le da sentido a la vida, construyen sus territorios de acuerdo a sus creencias, que a su vez fortalece su identidad y los cohesionan como grupo para la gestión de la vida comunitaria.

En este contexto, en el que los grupos tradicionales tojolabales y tzeltales organizan y realizan sus celebraciones religiosas, se plantea la siguiente pregunta de investigación:

¿Qué factores han promovido cambios y cuáles obstaculizan la continuidad del desarrollo de las romerías en los territorios sagrados de los tojolabales y tzeltales de la región selva-fronteriza?

Objetivo general.

Identificar los factores que han promovido cambios y los que obstaculizan la continuidad del desarrollo de las romerías en los territorios sagrados de los tojolabales y tzeltales de la región selva-fronteriza.

Objetivos específicos.

Conocer el proceso histórico de la apropiación de los territorios tojolabales, designación de sus santos patronos y el compromiso de realizar romerías durante el año, solicitando agua para que haya cosechas y bienestar comunitario.
Conocer los elementos descriptivos de las romerías y territorios sagrados de los tojolabales y tzeltales de la región selva fronteriza.

Examinar las diferentes problemáticas que han provocado cambios y los que presionan hacia la extinción de las romerías tojolabales – tzeltales.

Analizar la romería que en su evolución exprese características similares a las que han atravesado las otras romerías tojolabales; examinar los diferentes estados subjetivos por los que atraviesan los romeristas e interpretar los símbolos que exhiben durante el desarrollo de los rituales.

Este trabajo es de tipo cualitativo, cuyo ejercicio parte de un análisis interpretativo de documentos históricos elaborados por antropólogos mexicanos que realizaron trabajos etnográficos en san Mateo Ixtatán y otras comunidades de las zonas montañosas de Guatemala, así como en localidades de las Margaritas y La Trinitaria, es decir, donde en esa época residían las personas que participaban en la romería de san Mateo.

Así mismo, se analizaron artículos y libros de reciente publicación, donde se estudia la situación de las romerías tojolabales o cuando menos se hace referencia a alguna de ellas. Esto permite obtener una perspectiva histórica de las diferentes romerías, así como la presencia de aquellos factores externos que han sido resignificados al interior de las romerías, que ha inducido cambios con continuidad y de los problemas de la escasa participación comunitaria, que son las que ponen en peligro la prevalencia de las romerías tojolabales.

El trabajo etnográfico que sirve como insumo para interpretar los rituales que se realizan fueron tomados de tesis de nivel doctoral, publicadas en bases de datos abiertas: estas van desde la velada, pasando por la cueva del camino y hasta el último ritual de san Mateo; así como la descripción del trayecto de los peregrinos a san Mateo y que permite el análisis de los estados subjetivos por los que atraviesan los romeristas durante el traslado hasta llegar a su destino en san Mateo Ixtatán.

Con relación a la lógica de análisis del tema, que permitió alcanzar los objetivos de investigación, se parte del supuesto de

que la indianidad de las diferentes etnias de México, se construye durante la conquista y a partir de la internalización de la religión católica, que no sólo significó cambiar sus prácticas religiosas, sino que se empieza a construir una indianidad desde la perspectiva teológica. De ahí en adelante los indígenas empiezan a crear nuevas identidades y un desarrollo cultural basado en el catolicismo y no se va a debilitar, sino hasta que logran penetrar las religiones protestantes y convencen a una buena cantidad de indígenas a cambiar de religión.

Esto lleva a tomar como hilo conductor del análisis la relación existente entre indígena, catolicismo y poder, ya que la cultura indígena, a partir de la conquista ha estado sometida al poder del bloque hegemónico en turno. Así que la presión para abandonar la indianidad ha sido, con diferentes matices políticos, una constante en la historia de los pueblos indígenas. Por lo tanto, no podemos entender las características de sus celebraciones religiosas y el estado actual de las romerías, si no explicamos cómo ha actuado, históricamente el Estado, para someter a los indígenas al estilo de vida del México mestizo.

Por ello en el documento que se presenta, el análisis empieza en el capítulo 1 con la conquista espiritual que realizaron los españoles por medio de la imposición de la religión católica, lo cual permite comprender, que si bien hubo resistencias, el trabajo de evangelización que realizaron los frailes de las ordenes mendicantes fue tan profundo que no sólo lograron que los indios adoptaran el catolicismo, sino que lo empezaran a reproducir culturalmente y lo defendieron como parte de su organización comunitaria. Es decir, la internalizaron y se constituyó en el eje central de su creación cultural, su vida espiritual y de todas sus celebraciones religiosas.

Esto provocó que la iglesia gozara de un capital político importante, tan fue así que el poder de la iglesia habría de manifestar en la guerra de independencia, pues si bien existía inconformidad de todas las clases sociales en contra de los administradores y jefes políticos que representaban la corona española, también habían

muchas pugnas al interior de esos grupos, pero Miguel Hidalgo como buen líder y estrategia del movimiento, creo un estandarte con la virgen de Guadalupe, la cual era un símbolo dominante de fe, lo que provocó que los grupos se organizaran entorno a esa imagen, haciendo a un lado las rencillas, organizándose para combatir al enemigo común.

La independencia de México y la idea de país de la clase política que tomaba el poder se concretizaría en la Constitución de 1824, en ella se establecía que la religión oficial del país sería la católica, pero al mismo tiempo se configuraba la idea de un estado moderno y democrático, se reconocía la propiedad privada, sin incluir las tierras comunales. Es decir, en la nueva nación no se consideraba a los indígenas que habían representado entre el 60 y 70 por ciento de los ejércitos independentistas.

No obstante, por diferencias ideológicas, los gobernantes se dividieron en liberales y conservadores, lo cual no les permitía consolidar el estado moderno que se planteaban, mucho menos implementar políticas públicas para moldear el tipo de sociedad que correspondía con la modernidad. Mientras tanto la iglesia siguió avanzando, aunque los sacerdotes cometían atrocidades contra los indígenas, eran más reconocidos que los políticos, quienes eran identificados como enemigos de la iglesia y por lo tanto de las comunidades.

En 1857 los liberales radicalizaron su postura ante la iglesia y crearon las Leyes de Reforma, con lo cual afectaron las tierras que usufructuaba la iglesia, expropiando también las tierras comunales que se encontraban rentadas y pasaron a manos del arrendatario, o bien las subastaban al mejor postor. A finales del siglo XIX, la iglesia pacto de facto con el porfiriato y quiso revertir la religión católica resignificada por las comunidades, sin embargo, fue imposible, porque además existían muchas inconformidades por los despojos y la pobreza que se había extendido por todas las capas sociales, las condiciones para la revolución mexicana en contra de la dictadura porfirista se habían venido incubando, y la revuelta revolucionaria estaba muy próxima.

Con el triunfo de la revolución mexicana, las aspiraciones de los diferentes sectores sociales, se concretizó en la Constitución de 1917, en ella se rescatan algunos derechos sociales, la reforma agraria, derechos sindicales, pero se sigue enfatizando en la consolidación de un estado liberal y una sociedad democrática, aprovechando para reducir la labor de la iglesia y disminuir el poder que había recuperado; por otra parte no reconocieron la condición particular de los indígenas, tan fue así que ni siquiera se menciona esa categoría en el texto constitucional, los homogenizan al nivel de campesino y los incluyeron en la reforma agraria.

Los constitucionalistas encabezados por Carranza asumieron una actitud anticlerical al suponer que la iglesia era la responsable de la mentalidad supersticiosa de los indígenas y campesinos, con la cual obstaculizaban el avance hacia la modernidad. No obstante, tardaron muchos años para que los liberales revolucionarios implementaran políticas públicas que incidieran directamente en estos grupos sociales a quienes consideraban un obstáculo para consolidar su proyecto de nación.

A pesar de que la presencia de los constitucionalistas llegó tarde a Chiapas, con la llegada de Castro, el representante de Carranza en el Estado, declaró libres a los peones acasillados, pero también persiguió a los sacerdotes, expropió los bienes del obispo Orozco de San Cristóbal de las Casas y expulsó a los curas extranjeros. Así en las primeras 3 décadas del XX, la presencia de sacerdotes en Chiapas era reducida, esto propició que en algunas comunidades indígenas de Chiapas se consolidaran los Sistemas de Cargos, que fue una institución cívico religiosa que se encargaba de gobernar a las comunidades; los ancianos sacralizaron dicha institución porque se encargaba de proteger de la entrada de los malos espíritus que pudieran enfermar a las familias, pero también se encargaban de cerrarle el paso, literalmente, a cualquier persona que quisiera entrar a la comunidad para platicar con alguna familia, los líderes eran intermediarios, cualquier tema debía tratarse con ellos, y luego le comunicaban el mensaje a la persona indicada.

En la década de los cuarenta se creó el Instituto Nacional Indigenista (INI), y por primera vez se empezó a diseñar políticas indigenistas, que se aplicaron a través los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) y el primero de ellos se creó en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. El objetivo de dichas políticas sería el mismo que pensaron los liberales un siglo antes; cambiar la mentalidad supersticiosa e ignorante del indígena para que se olvidaran de sus costumbres, desecharan su lengua; y a cambio que se apropiaran del castellano, de las ideas, creencias y tecnología de la sociedad mestiza porque sería el único camino que los sacaría de la pobreza. Es decir, era una política asimilacionista para que desapareciera el indígena y su cultura, porque para gestionar el desarrollo de México era necesario hacer converger en el mismo objetivo todas las fuerzas sociales, para ello, era necesario una sociedad homogénea.

A finales de los años setenta, las políticas asimilacionistas entraron en crisis porque se abandonaron los estudios comunitarios y cayeron en el puro trabajo técnico, simultáneamente, había cuestionamientos de intelectuales por la idea de desaparecer las culturas indígenas. Además, con la firma del artículo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) por parte del gobierno mexicano, comenzaron a surgir organizaciones indígenas que reclamaban autonomía, respeto a sus derechos culturales y participación en la planeación de las políticas indigenistas. El INI, quiso replantear sus políticas, argumentando una nueva relación con los pueblos indígenas, respeto a sus derechos humanos y la participación social en la ejecución de sus programas; sin embargo, en la práctica siguieron con el paternalismo e implementado proyectos desde la lógica racional dominante.

El proyecto neoliberal que se empezó a implementar en México a partir de los años ochenta, fundamentado en la economía de mercado, también incluía un proyecto social que pretendía crear un sujeto con los atributos para desenvolverse en una economía regida por el mercado. En este caso, el problema no sólo era la mentalidad de los indígenas, sino de la mayoría de los mexicanos

porque eran hijos del estado benefactor que había gobernado desde la posguerra, y por lo tanto no estaban formados en el individualismo pragmático, necesario para competir en una economía de mercado, así que era imperioso promover nuevas prácticas y hábitos para crear capacidad de agencia en la sociedad mexicana.

Para tratar de lograr esos cambios sociales se crearon nuevas instituciones formales, que por una parte generaba las condiciones jurídicas para operar el proyecto, pero implícitamente inducían al hábito de respeto a la ley, comportamiento autónomo, la independencia personal y la responsabilidad. Así mismo, los programas sociales eran reforzados con capacitación técnica para desarrollar correctamente las actividades, además, los condicionaban para que al recibir los apoyos acudieran a procesos de formación, que permitiera a los beneficiarios, en la práctica, aprender a ser más autónomos e independientes.

Esta historia de conquistas, evangelización, revoluciones burguesas, políticas asimilacionistas, de interculturalidad y la transferencia de recursos de forma condicionada, ha influido de manera importante en la condición cultural de los pueblos indígenas de Chiapas en general, y de manera particular en las celebraciones religiosas que realizan en las romerías anuales. Esto no significa que en los cambios culturales que han ocurrido en los pueblos indígenas sean, exclusivamente, producto de las políticas públicas y otras acciones de gobierno, también hay que considerar la influencia de otros factores, como la presencia de religiones evangélicas mediante diferentes sectas, el catolicismo con enfoque de la teología de la liberación, la migración indígena, la interacción con personas de diferentes culturas a través de los teléfonos celulares e internet.

La presencia de todos estos factores ha modificado los estilos de vida de los grupos indígenas, excepto los pequeños grupos que siguen practicando el catolicismo tradicional o de la costumbre, que son grupos reducidos, aunque sus preceptos religiosos siguen siendo los mismos que heredaron desde la conquista y la

reinterpretación que hicieron las comunidades en la época que funcionaban los Sistemas de Cargos.

Así que en el capítulo 2 del documento se encontrará un análisis de las romerías o peregrinaciones, es decir, cuál es su significado etimológico, cuándo y dónde se empezaron a realizar estos actos religiosos, así como las características de las movilizaciones religiosas que coincide con el nombre de peregrinación y aquellas de las que su nombre más adecuado es romerías.

De igual forma, con las aportaciones de algunos autores, se establece una diferencia entre las grandes peregrinaciones relacionadas con el turismo comercial, las de nivel regional y las locales. Eso nos lleva a plantear una definición y caracterizar a las romerías que son de nivel local, a las cuáles pertenecen las romerías indígenas. Aquí se encuentra que la espiritualidad de los indígenas son más horizontales relacionadas con el territorio, por ello las peregrinaciones están más relacionadas con la naturaleza, por lo que han creado etnoterritorios que enmarcan con su historia de creencias y sus celebraciones religiosas, la pedida de agua en los cerros, la llamada de espanto en las cuevas, y todo el sentido mágico que le atribuyen a la madre tierra y la naturaleza.

Por ello para la realización de las romerías, juega un papel importante la tenencia de la tierra, el uso de ésta y las divisiones políticas administrativas que realizan los diferentes niveles de gobierno. Es decir, en la medida que las comunidades pierden el control de los territorios, porque se crean nuevos municipios, o porque las grandes compañías realizan actividades extractivas, eso obstaculiza el tránsito de los peregrinos a sus santuarios, cerros y cuevas para llevar sus ofrendas. No obstante, en los territorios, independientemente de que sea un espacio físico para la construcción de infraestructura social y actividad productiva, los indígenas también construyen una toponimia cultural, que aunque el territorio físico cambie, esto es algo abstracto que no desaparece de la mente de los indígena ; sigue en su memoria y mientras tengan oportunidad estarán caminando con sus ofrendas hasta sus santuarios y los lugares más lejanos donde habitan las deidades que bendicen la vida comunitaria.

Siguiendo la misma lógica de análisis, en el capítulo 3 se aborda las romerías de los tojolabales, para dejar claro cómo surgen, cuándo las celebran, los contenidos rituales, los cambios que han tenido, los niveles de participación y los obstáculos que enfrentan para seguir vigentes; se hace un recorrido histórico, desde inicios del siglo XX cuando los tojolabales aún eran peones acasillados de las fincas, pasando por la época de la reforma agraria de Lázaro Cárdenas, que es quien les entrega las tierras de algunas fincas y otras al interior de la selva Lacandona.

Cuando reciben la tierra, dejaron de ser peones acasillados y es cuando fundan sus comunidades. Sin embargo, no contaban con rezadores y fue que con la guía de un principal de La Trinitaria, con quien organizan sus celebraciones religiosas, definen a sus santos patronos, trazan cruces en los puntos claves y las marcan con otros símbolos para evitar la entrada de malos espíritus a las comunidades; y desde esa época el rezador de La Trinitaria les indicó que tendrían que asistir cuando menos a dos peregrinaciones por año para pedir lluvia y así garantizar las cosechas que alimentarían a sus familias.

Sin embargo, en la actualidad asisten a seis peregrinaciones donde piden a los espíritus de los cerros, los santos y a Dios para que no haya problemas en todos los temas de la vida diaria. Aunque hay quejas de que cada día son menos las personas que participan, debido al avance de las religiones protestantes, aún existen pequeños grupos en distintas comunidades que creen en el catolicismo tradicional y promueven la participación de otros tojolabales

En el análisis descriptivo de cada una de las peregrinaciones tojolabales, se encuentra que existen problemas internos, como la falta de acuerdos respecto al nombramiento de nuevos coordinadores, disminución de las limosnas, escasez de dinero y las más grave, que es la disminución de la participación de las comunidades, porque el origen de la peregrinación es de agricultores de comunidades indígenas que solicitan la lluvia para la cosecha, y también piden por la armonía de la vida

comunitaria; pero si ya no participan las comunidades, entonces, la peregrinación perdería su esencia, porque las romerías se nutren de los anhelos que surgen en el contexto de una vida comunitaria y son las que se presentan a los pies del altar o en la cima del cerro sus rogativas y plegarias; si no hay participación se acaban las romerías.

Para ilustrar cómo se resignifican las romerías tojolabales se presentan un análisis profundo de la romería de san Mateo Ixtatán. Para realizar una buena interpretación en el capítulo 3 se presenta un desarrollo teórico que permite analizar dicha romería. En la primera parte se desarrolla aspectos de la antropología religiosa, mediante la cual es posible hacer una interpretación de la dimensión católica y simbólica de la romería. Conceptos como rito, mito, sacrificio, culto y ritual, son de origen religioso, por lo que dicho enfoque antropológico, proporciona claridad sobre el tema, el cual permite darle seguimiento puntual a cada una de las etapas del desarrollo de la romería y cada uno de los rituales de origen católico que presentan.

De igual forma se expone conceptos de la antropología simbólica. Para ello el análisis se dividió en dos dimensiones, en la primera se realiza un recuento muy breve de los autores que consideran que el ritual contribuye únicamente a la función de la sociedad y en la segunda se aborda a los que consideran que en los rituales hay una expresión cultural total de la sociedad.

El análisis que se presenta se centra en uno de los autores que conciben los rituales como expresión total de la sociedad, específicamente en Víctor Turner, quien realiza un trabajo de campo con tribus de Ndembu Zambia, África. En esa experiencia trabaja los rituales y los símbolos, lo que le permitió comprender que en los rituales se expresan aspectos profundos de la cultura, y que a la vez representan los mecanismos de cómo disipan los conflictos, lo que les permite mantener su modelo de organización social y la estabilidad que garantiza la satisfacción de las expectativas individuales de sus miembros.

Así mismo, esta experiencia le permitió concluir, que respecto a la interpretación de este tipo de investigaciones, es conveniente empezar con el modelo emic, que implica recurrir a la interpretación que los involucrados tienen de los rituales, respetando cualquier percepción que digan tener; pero hay que considerar que los participantes al ser los actores de la escena, muchas veces no se dan cuenta del significado de sus representaciones, por lo tanto es necesario desarrollar el modelo etic, que es cuando empieza el trabajo antropológico, ya que recurriendo al análisis de la estructura de la sociedad y la producción cultural, es posible hacer una interpretación más amplia de los símbolos y los rituales.

Respecto al ritual, se identifica como un comportamiento formal prescrito que se repite constantemente en las celebraciones, aunque puede ser flexible, no puede perder los elementos esenciales, de lo contrario ya no se identificaría con los creyentes o usuarios, y dejarían de tener la utilidad social que representan.

En relación con los símbolos Turner (1967) encontró que en los rituales aparecen símbolos dominantes y símbolos instrumentales. Los primeros, tienen la capacidad de representar por sí mismos claves profundas de la cultura y las creencias, mientras que los segundos, son indicativos del acto, es decir, son el medio para lograr el fin principal que es el ritual.

Otro aspecto importante a destacar de los símbolos dominantes es que todos tienen un polo distinguible. El primero es el polo ideológico y está relacionado con normas, valores, y principios de organización social que le dan sentido a las relaciones estructurales. El polo sensorial se relaciona con lo terrenal, representa lo fisiológico, y las vibraciones más densas; juntos reflejan los principios y dinámica de cómo se desenvuelve la sociedad en su conjunto.

Asimismo, Turner plantea un método para el análisis de los rituales, para ello retoma la propuesta que Van Gennep plantea. Esta establece que en el proceso ritual los participantes atraviesan por tres etapas, separación, margen y agregación; en la primera

el sujeto se separa de algún lugar de la estructura, la segunda etapa pone al participante como en el limbo, confuso, o estado liminal, no sabe lo que viene de inmediato e ignora lo que va a conocer, y finalmente pasa a la tercera etapa de agregación, cuando se integra nuevamente a alguna estructura.

Turner coincide con que el participante transita estas etapas, pero en su modelo desarrolla el concepto de *communitas*. Para ello, establece que, en la etapa liminal, después de la confusión, llega el momento más álgido del ritual cuando los participantes sienten ya no estar segmentados en roles ni con estatus enfrentados entre sí, y surge una empatía colectiva, desaparecen la desconfianza y rechazo; cuando se llega a este nivel le denomina *communitas*, que es el clímax del ritual.

Por otra parte, en las observaciones empíricas de Turner (1988) encontró, que a diferencia de las etnografías de su época que describían sociedades en armonía y sin conflicto, él encontró que es la contradicción y el desacuerdo quienes permiten evolucionar a las sociedades llamadas culturales. Así, mediante un ejercicio que denominó antropología comparativa encontró que también en las sociedades modernas es el desacuerdo e intereses encontrados lo que provoca conflicto y es lo que impulsa cambios al interior de las sociedades racionales.

De estas reflexiones concluyó que a partir de lo ritual y lo simbólico era posible plantear una teoría, se podía estudiar culturalmente tanto las sociedades tribales, así como aquellas denominadas racionales. Y es que considerando que los símbolos operan metafóricamente, es posible que a través de ellos se interprete los ritos religiosos de las sociedades no complejas, pero también en las sociedades seculares existen una estructura de rituales y símbolos que se manifiestan en diferentes momentos, e incluso en los tiempos de crisis estructurales que se manifiesta en conflicto y desestabilización.

Para el estudio de las sociedades modernas, crea conceptos como arenas y drama social, mediante los cuales analiza los conflictos

sociales que surgen porque ya no satisfacen las expectativas de los ciudadanos electores. En esta etapa surgen nuevos grupos que plantean nuevas ofertas políticas, que por un lado se refieren a aspectos materiales y beneficios para las personas, pero también llevan como sustento una ideología, y cuando se apropian del poder lo comunican mediante rituales y símbolos; las instituciones cambian, promueven apreciar otros aspectos de la vida, nuevos temas ingresan a la vida pública y se empiezan a construir nuevas identidades sociales.

Desde esta misma lógica plantea la antropología del performance, donde considera que actos de representatividad como danzas, desfiles, conciertos, mítines, teatros y carnavales, cuando se observan con atención manifiestan un significado profundo, en ellos se encuentran principios, valores, realidades, fines y significados. Por ellos se establece que uno de los materiales básicos de la vida social es el performance, el hombre asume diversos papeles, es un "homo performans".

A partir de algunos de los conceptos antes comentados, Víctor Turner y su esposa Edith Turner crean la teoría de la peregrinación. Desde la lógica de los ritos de paso, establece que en sus recorridos, los peregrinos atraviesan por tres etapas, la primera es cuando por voluntad del participante se separa de una estructura o condición, posteriormente entra al estado liminal, donde hay confusión pero luego alcanzan el *communitas* que representa la parte cumbre del ritual, donde desaparece el individualismo, separación, competencia que promueven las estructuras, para sentir amor al prójimo, estimación, empatía y una catarsis de solidaridad; es decir, se olvidan de los problemas, molestias, inconformidades que eventualmente, pudieran llevar en su corazón, lo que los hace sentir felicidad y satisfacción por estar participando en el ritual.

De igual forma mediante la teoría del ritual y las estructuras simbólicas, plantea realizar una interpretación del proceso ritual y un análisis simbólico de las posturas, actitudes y materiales que aparecen en escena, durante el desarrollo de cada uno

de los rituales de la peregrinación. Así mismo, plantea la clasificación de símbolos para saber cuáles son los dominantes y los instrumentales, que a la vez lleva a comprender el mensaje religioso que emiten por medio del culto, así como los valores, creencias, sentimientos y hábitos de un tipo de organización comunitaria que se niega a desaparecer.

Con base a estos elementos teóricos, en el último capítulo se realiza un análisis interpretativo de la romería de San Mateo Ixtatán. En este apartado se inicia con la construcción de una breve historia de la romería, lo que permite conocer los factores históricos que han influido para que hayan venido dándose cambios internos y hasta modificar el recorrido por donde transitaban en los años ochenta rumbo a San Mateo.

Siguiendo los planteamientos de Turner y Turner (1978), se realiza un análisis interpretativo de las etapas por las que atraviesan los peregrinos durante la romería; separación - liminalidad communitas - reintegración, el cual conduce a identificar los estados emocionales que alcanzan en cada una de dichas etapas, haciendo énfasis en el communitas, la parte más álgida del ritual.

Finalmente, se desarrolla una interpretación simbólica que conlleva a comprender sobre las formas de comunicación con Dios y las deidades en la casa de junta, la iglesia y el cerro, las posturas y actitudes que asume el principal junto con los romeristas en cada uno de los rituales que realizan durante toda la romería. Así mismo, se analiza el significado de cada uno de los materiales que utilizan en cada escenificación de los rituales y los santuarios donde entregan sus ofrendas.

Capítulo 1.

De la conquista espiritual a la secularización de la mentalidad de los indígenas mexicanos

Para analizar las religiones indígenas y en particular las romerías o peregrinaciones que actualmente siguen desarrollando los pueblos indígenas de Chiapas, específicamente en la región tojolabal, ubicada en los municipios de Las Margaritas, Comitán, La Trinitaria y La Independencia; es necesario hacer un retroceso histórico y empezar por indagar cómo los mexicanos originales fueron esclavizados a través de la violencia en su propio territorio, para luego imponerles la religión católica, destruirles sus imágenes sagradas, y manifestaciones culturales, en consecuencia fueron obligados a organizar la vida bajo esquemas desconocidos.

Efectivamente, la conquista que hacen en el siglo XVI los españoles al México indígena, representa el momento en que los autóctonos dejaron de ser dueños de su destino como pueblo, ya que mediante la evangelización los españoles les impusieron una cultura teológica y la religión católica pasó a ser el fundamento desde donde concebían el mundo, y aunque preservaron algunos aspectos de su cultura precolombina, esta pasó a segundo término, en tanto el cristianismo aparece con una posición dominante en todas sus manifestaciones culturales.

Por ello para conocer los cimientos de la cultura indígena, es necesario indagar cómo los españoles lograron que se apropiarán de la religión católica, y el momento en que la internalizan y la reconocen como parte de sus creencias, por encima de las enseñanzas religiosas aprendidas de sus padres, y que las compartían como base de la identidad del pueblo mexicana.

De ahí hasta nuestros días, lo que han hecho los pueblos indígenas es resignificar de manera permanente su construcción cultural a partir de lo que les impone la sociedad dominante, en tanto que después de la independencia de México, los diferentes grupos políticos que han gobernado al país, han impulsado políticas

para extinguir las culturas indígenas, e incorporarlas a la cultura nacional y acabar con la exclusión, ya que, suponen que la cultura indígena es la causa de la pobreza y el atraso en que viven las etnias indígenas de México.

1.1 La Destrucción cultural y religiosa del México indígena

Originalmente, el interés por destruir la cultura indígena surgió desde los conquistadores españoles, puesto que, para saquear sus riquezas con su consentimiento tenían que implantar una dominación profunda, y así iniciaron un largo proceso para sustituir todo aquello de origen mexicana y a cambio impusieron su modelo cultural, con lo el cual hicieron de México un anexo territorial y cultural de la corona española: surgía así el virreinato de la Nueva España.

Para transformar culturalmente a los mexicanos originales, no tenían una mejor estrategia que la conquista espiritual, para ello buscarían crear individuos más obedientes y sumisos, y no tenían algo más estratégico que la religión católica. Así, gracias a la alianza que existía entre el papa Alejandro VI y el rey de España Carlos V, programarían una evangelización institucional, autorizada por el monarca de la Península Ibérica y bendecida por el representante del Vaticano.

Los primeros pasos hacia la evangelización de los indígenas lo iniciaron el conquistador Hernán Cortés y su expedición. Duverger (1990) relata que a la llegada de Cortés en 1519 se dirigía al centro de México, pero tenía unos amigos que tiempo atrás habían naufragado y vivían en la costa con tribus Mayas, así que en esa fecha aprovecho para pasar por ellos e invitarlos a su misión. Para eso tuvo que tocar tierra y en Cozumel presencié una ceremonia pagana en un santuario Maya. Lo que observé fue que un indio anciano subía a lo alto de una pirámide para predicar a la muchedumbre un "sermón negro", por lo que pidió que le tradujeran el mensaje y se enteró que eran "buenas malas", lo cual considero absurdo porque un Dios no podía enviar noticias negativas a sus siervos.

Ante ese escenario, Cortés, reunió al cacique con los jefes indios y sus sacerdotes, los cuales traían el cabello hasta los pies y otros a la cintura, pero empapados de sangre de los sacrificios, lo que producía un olor putrefacto. A ellos indicó Cortes que usaran túnicas blancas, y que deberían quitar del templo a los ídolos porque eran malos, no eran dioses y los hacían caer en actos negativos. Luego el mismo Capitán ordenó limpiar las costras de sangre, mandó a encalar las paredes y que en lugar de sus figuras sagradas colocaran una imagen de nuestra señora y una cruz, posteriormente, ordenó levantar templos, mandó a buscar rosas y adorno con ramos para enseñar a los indios como debería estar la casa de Dios. Cuando las condiciones que Cortes consideraba adecuadas, instruyeron un sacerdote de nombre Juan Díaz que realizara una misa con la presencia del pueblo y los caciques indios (Díaz del Castillo, 2026, p.88 y 89).

En realidad, Hernán Cortes no tenía un programa de evangelización, pero como hombre católico, al querer justificar la conquista violenta que realizaba a las tierras indígenas, la evangelización espontánea a los pueblos que atravesaba fue una forma de curarse en salud de las críticas, que eventualmente pudiera enfrentar, por los métodos mediante los cuales se apoderaba de las tierras y las riquezas de los pueblos conquistados.

Aunque había que recordar que en la bula Inter Caetera¹ de 1493 la conversión de los indios no sólo era un deber moral, sino también jurídico. Además, al regreso de Cristóbal Colón de su primer viaje a las Indias comunicó su descubrimiento a los reyes de España y estos le informaron al papa, en respuesta el Pontífice dona las Indias a España.

Duverger (1990) relata en qué términos fueron entregadas las Indias a los reyes de España:

¹ Ordenamiento publicado por el Papa Alejandro VI otorgando atribuciones a España de fomentar la religión católica y gobernar los nuevos territorios, cuidando de no invadir alguna pertenencia de otro rey cristiano. Bacú (1988)

Pero esta concesión tenía una contraparte: los reyes católicos, es decir Fernando e Isabel, se comprometían a enviar a las Indias «hombres de buenas costumbres, honestos y temerosos de Dios, doctos, sabios y experimentados, para instruir a los habitantes en la fe católica... La conquista de América debía ser también una conquista espiritual (p.15).

Así los reyes de España dirigieron su atención con intensidad a las tierras de ultramar, porque, además el descubrimiento de América coincide con la caída del último rey moro de Granada y el espíritu de la reconquista seguía latente, aunque no aportaba beneficios a España; por ello América aparece como el territorio de una nueva cruzada que le fue confiado a España, asumiendo a cambio el compromiso de convertirlo en una tierra cristiana.

No obstante, antes de que los reyes de España enviaran evangelizadores especializados Hernán Cortés, con sus propios métodos seguía promoviendo el cristianismo. Su estrategia consistía en que, al llegar a un nuevo territorio, convocaba a las autoridades y líderes indígenas para comunicarles que llegaba en representación del rey Carlos V, y les ofrecía relaciones de amistad a cambio de que se convirtieran al cristianismo, pero ahí también por medio de sus intérpretes les hacía una síntesis de la religión cristiana y les pedía que olvidaran sus dioses y que evitaran los sacrificios humanos.

Con ello inicia la cohabitación de las dos razas y se estaba a un paso de iniciar con la institucionalización del mestizaje, pero Cortés consideraba que para dar ese paso era necesario que los indígenas terminaran con la idolatría, no sólo representada por la adoración de las figuras que tenían en los santuarios, sino principalmente por los sacrificios humanos.

El Trabajo de evangelización que realizaba Cortés por su propia iniciativa, no siempre era bien recibida a pesar de que buscaba diferentes estrategias para incrustar el catolicismo. Muchas veces negociaba que le permitieran montar un altar y una cruz al interior

de los santuarios indígenas e incluso llegó a tomar sacerdotes indígenas, pero les cortaba el cabello, y les enseñaba aspectos del cristianismo para que realizaran misas cristianas, no obstante, era posible que negaran sus creencias tradicionales; porque en su concepción de conquista, y siguiendo su tradición mexicana cuando vencían otra tribu no borraban las creencias y religión de los vencidos, sino que lo utilizaban para enriquecer su cultura, e incluso, permitían que siguieran practicándola paralelamente (Duverger, 1990).

Los avances logrados por Cortes en términos de evangelización en 3 años fueron ínfimos, si bien bautizó a las 300 mujeres que le entregaron y convenció a los 4 caciques de Tlaxcala que se bautizaron, pero sólo fue una actitud política porque de forma inmediata no renunciaron a su religión. Por más que Cortes y Olmedo tenían una buena retórica no lograban convencer a los indígenas de convertirse al catolicismo, en Cozumel, Tabasco, Cempoala, Tlaxcala y México, siempre escuchó decir de los líderes indígenas que su religión era herencia de sus antepasados y no podían abandonarla porque se inconformarían sus pueblos y si sus sacerdotes ya no practicaban sacrificios humanos se enojarían sus dioses y descargarían su furia en sus pueblos mediante epidemias, hambrunas y guerras para destruirlos (Duverger 1990).

Dicha actitud de los líderes indígenas hacía ver a Cortés y sus asesores que la conquista no la lograrían a base de discursos y relaciones amistosas, porque los indígenas nunca entregarían su territorio voluntariamente. El 13 de agosto de 1521 se consuma la conquista mediante una campaña militar a sangre y fuego, el escenario que se configura en esa fecha en la capital azteca fue desoladora, un campo en ruinas humeantes y una alfombra de cadáveres; parecía que no había condiciones de una reconciliación entre los mexicanos y el grupo de españoles.

1.1.2 La Solicitud de frailes para la evangelización de los indios

No obstante, las condiciones que se generaron a partir de la violencia con que sometieron a los mexicas, Cortés no había desistido respecto a la idea de evangelizar a los indígenas, así que en cuanto se apaciguaron las cosas decidió dejar ese trabajo en manos de las Ordenes Mendicantes² porque consideró que serían los únicos que podrían vencer la tensión que existía en los indios para lograr la evangelización.

Según los relatos de Duverger (1990) Cortés se dirigía a la Corona española en los siguientes términos:

He hablado a vuestra alteza de la buena disposición que se encuentra en cientos de naturales de esas regiones para convertirse a nuestra fe católica. He mandado a vuestra augusta majestad súplicas para que ella ordene sean enviados para este efecto, religiosos de buena vida y de buenos ejemplos. Ahora bien, hasta ahora solo han llegado muy pocos o casi ninguno, sin embargo, es muy cierto que serán de gran utilidad. Es por esto por lo que reitero mis súplicas ante vuestra alteza... Es necesario que vuestra majestad envíe aquí, a estas regiones, un gran número de religiosos, con mucho celo y entregados a la conversión de estas gentes (p. 21).

El interés de Cortés por lograr la evangelización en la Nueva España, lo manifestaba en sus cartas cuando implícitamente homenajeaba a los franciscanos y dominicos porque sabía que

² Las órdenes mendicantes son comunidades religiosas dentro de la Iglesia católica que surgieron en el siglo XIII como una respuesta radical a la vida monástica tradicional. En lugar de vivir aislados en monasterios y sustentarse con propiedades o rentas, los miembros de estas órdenes —llamados frailes y sores— adoptaron un estilo de vida basado en la pobreza voluntaria, la predicación itinerante y la dependencia de la caridad para su sustento (Reyes y Pérez, 2013).

eran los que podrían entrar a la vida de los indígenas; ya que la violencia con la que se había adueñado del control de la vida política de los indígenas generaba un ambiente hostil difícil de vencer.

Duverger (1990) describe una de las cartas de Cortés donde critica la práctica de los religiosos seculares:

Si tuviéramos aquí obispos y otros preladados, continuarían en los malos hábitos contraídos al presente. Dispondrían de los bienes de la iglesia para desperdiciarlos en pompas y otros vicios. Dejarían los mayorazgos a sus hijos y a sus padres. y lo que es peor aún: los naturales de estas regiones tenían anteriormente sacerdotes para el culto y las ceremonias y estas personas eran de una honradez y de una castidad irreprochables... ¿Qué pensarían ellos viendo las cosas de la iglesia y del servicio de Dios en manos de canónigos o de otras eminencias, quienes llevarían una vida profana y darían rienda suelta a sus vicios como lo hacen habitualmente hoy día en nuestros reinos? Sería despreciar nuestra fe y transformarla en objeto de burla..., (p. 22)

Finalmente, las súplicas de Cortés parecían tener eco, pero lo que realmente fue determinante para que las órdenes Mendicantes se trasladaran a evangelizar a la nueva España, fue el interés que a los religiosos les nació por venir a salvar las almas de indígenas que para ellos tenían al demonio en sus creencias. Así de 1523 a 1572 franciscanos, dominicos y agustinos tuvieron el monopolio de la evangelización en México.

1.1.3 La programación de la evangelización de los indígenas por la orden franciscana

La iniciativa franciscana de evangelizar la Nueva España surge en Roma. Dos hermanos menores organizan un grupo selecto, diseñan la empresa y programan su trabajo de predicador de indios. Para obtener autorización, Jean Glapion y Francisco de los Ángeles, recurren al emperador Carlos V y el papa León X

les autoriza la bula³ «Alias felicitis» para ir a México, bautizar, confesar y administrar todos los sacramentos. Es decir, era una autorización amplia, para prácticamente representar la iglesia en las tierras de ultramar.

Sin embargo, apenas iban llegando a España cuando recibieron la noticia de que el pontífice había fallecido y nombraron a Adriano VI, por lo que nuevamente recurrieron al emperador para realizar las gestiones con la idea de que les ratificaran la bula y el nuevo papa les respondió con la nueva bula «Exponi nobis fecisti», la cual fue extendida en los mismos términos que la anterior, es decir, con las mismas facultades para realizar su trabajo en el nuevo virreinato.

Cuando todo parecía arreglado para que los franciscanos emprendan su viaje, Francisco de los Ángeles es nombrado ministro de la orden (superior de todos los franciscanos), por lo que renuncia a la misión y Glapion muere repentinamente. El nuevo ministro no permitiría que el proyecto de evangelización de México quedara olvidado y nombra a Martín Valencia como responsable de la misión, hombre nativo de la ciudad de Valencia de Don Juan y de todas sus confianzas quien retoma el proyecto.

Fray Francisco de los Ángeles tenía cierta atracción por los símbolos y las sincronías, por ello no parecía raro que emulando al número de apóstoles que acompañaban a Jesucristo, nombrara a 12 acompañantes de Martín Valencia para que se trasladaran a Nueva España; además, fue el mismo número de discípulos reunidos por San Francisco de Asís el 24 de febrero de 1209 cuando llevó a cabo la fundación del convento de los hermanos menores. El superior reunió al equipo en el convento de Santa

³ Estas facultades ampliadas permitían a los religiosos realizar tareas propias del clero secular (confesiones, bautismos, matrimonios, etc.) en zonas alejadas de la autoridad episcopal, siempre que no se requiriera consagración episcopal. Al rey de España se le concedía el derecho de seleccionar y examinar a los sacerdotes enviados a las misiones, incluyendo un derecho de veto sobre los candidatos (Gallo 1973)

María de los Ángeles en Sierra Morena donde les entrega las instrucciones y da las bendiciones el 4 de octubre de 1523 día de la fiesta de San Francisco (Duverger 1990, p. 28).

En el convento de Santa María de los Ángeles, permanecen encerrados Martín Valencia y sus 12 acompañantes durante octubre y noviembre de 1523. En dicho conclave hay preocupaciones por la tarea espiritual que los espera, pero también reflexionan y discuten métodos, estrategias y se proponen objetivos, es decir, realizan una buena planeación, puesto que, en una lucha espiritual contra el príncipe de las tinieblas, tratarían de ser infalibles.

El 25 de enero de 1524 fecha programada para partir del puerto de San Lucár de Barrameda hacia Nueva España, Martín Valencia ve que el equipo no está completo. Uno por razones que no se explican fue llamado a la corte del rey y no llegó a tiempo, otro, antes de partir se dio cuenta que le faltaba actitud para semejante misión, por lo que decidió suspender el viaje, pero para no romper el contenido simbólico que acompañaba la misión, llamaron a un converso del convento de Sevilla, y ya con los 12 a bordo el barco elevó anclas.

1.1.4 La llegada de los 12 frailes a la Nueva España

El viaje de los 12 se produjo sin contratiempos y el 13 de mayo de 1524 arribaron a San Juan de Ulua y de ahí emprendieron un viaje a pie que los llevaría hasta el centro del país. Al enterarse Cortés de su llegada envió una escolta para que los trasladaran a su destino sin ningún incidente, pasando por Tlaxcala, ahí empezaron a conocer la vida indígena, quedando maravillados por sus mercados y la variedad de productos que ahí ofrecían, las multitudes de aborígenes que se concentraban; en ese primer contacto emergía una admiración recíproca entre indios y religiosos; se cuenta que los evangelizadores parecían cómicos al verlos descalzos y con su vestimenta amplia, a su paso los naturales expresaban el término "Motolinía, Motolinía" y Toribio de Benavente pidió que le tradujeran, se enteró que significaba pobre y desde ese momento decidió llamarse Motolinía por toda su vida (Duverger, 1990, p. 31 y 32).

Aproximadamente al mes, en junio de 1524, llegaron los 12 a la ciudad azteca, Cortés los recibió muy emocionado, tanto que preparó una gran recepción y reunió a todos los habitantes indígenas. Ante toda la muchedumbre, jefes políticos y caciques, el capitán se arrodilló frente a Martín Valencia, responsable de la misión, le besó la mano en señal de respeto, pero luego hizo lo mismo con los otros once frailes; los indios, siguiendo el ejemplo, de igual forma besaron las manos de los religiosos y Cortés en la cena volvió a pronunciar un discurso donde explicaba a los indios cómo la autoridad de Dios es incomparable a cualquier ser de la tierra porque es omnipotente (Duverger, 1990).

Cortés era amante de los protocolos y la formalidad, por lo que decidió organizar los "coloquios", donde puso frente a frente a los frailes con los jefes aztecas. La marca del capitán era la solemnidad, el juego de jerarquías y la palabra elegante, pero ésta a la vez como un arma de autoridad y amenaza, su participación directa en el evento manifestaba que desde su punto de vista era el encuentro de dos culturas por medio de un diálogo teológico pero desigual, porque los evangelizadores llevaban todo preparado para convencer a sus contrapartes, en cambio los jefes indígenas ahí se enteraron de qué se trataba el evento.

Dicho evento organizado por Cortés alcanzó los objetivos planteados en términos cristianos, puesto que la habilidad oratoria y el conocimiento profundo de la doctrina cristiana por parte de los predicadores terminó por quebrantar la concepción religiosa de los jefes indígenas, por lo que terminaron convencidos y ellos mismos solicitaron el bautizo. La fuerza de la fe y la convicción de los 12 predicadores presentaba su primer éxito, pero para el futuro de los mexicanos, es un día clave, porque se internalizaba la religión católica, que sería la base de la construcción de nuevas identidades y la cultura de toda una nación.

En los textos que se escribieron respecto a los temas que se trataron en los coloquios religiosos realizados en la Nueva España, se observaba que se creó una confrontación entre los Dioses

mexicanos y los cristianos. Aquí se percibe que los primeros misioneros concibieron la religión indígena como indignante, en tanto les parecía una aberración, pues algunos rasgos de la religión azteca, más que una adoración del Dios todo poderoso que conocían los predicadores, era una adoración al rey de las tinieblas.

El primer argumento que utilizan los evangelizadores para descalificar la religión Azteca es el politeísmo, puesto que la biblia enseñaba que había un solo Dios creador de todas las cosas; en cambio el politeísmo de los indios tenía una concepción funcionalista de la religión, en tanto que tenían Dioses consagrados a los fenómenos naturales y las labores específicas de los hombres (Tlaloc, Xiutrtecuüi, Uiuilopochüi, Mixcoat, Tlazoteotl, etc.) que era necesario rendirles adoración para que no mandaran destrucción y los indios logaran tener éxitos en cualquier actividad.

El politeísmo mexica se debía a diferentes factores culturales, el primero de ellos es que, si bien esta tribu por antonomasia eran guerreros y sometían a sus vecinos, nunca pensaron en el exterminio cultural de los otros; en cambio los conquistadores impondrían el catolicismo porque enterrarían la civilización prehispánica, y así lograrían la verdadera conquista, la espiritual. Así, los españoles impondrían una religión monoteísta, sobre la concepción politeísta de los mexicas, cuyo panteón religioso se ampliaba constantemente porque las imágenes de los Dioses de los pueblos que subyugaban ingresaban al recinto ceremonial Coacalco, a los que también le rendían culto, razón por la cual la cultura mexica contara con un sistema religioso complejo (Montes de Oca, 2001)

Otra práctica que horrorizó a los franciscanos fueron los sacrificios humanos. Los evangelizadores se ofenden no sólo porque se opone al quinto mandamiento (no matarás) del Dios de los Españoles, sino que además utilizan una justificación religiosa para practicar la antropofagia; por ello, los sacrificios humanos eran utilizados por los evangelizadores como argumento sólido

para acompañar la tesis de la conspiración diabólica de los indígenas. La idolatría es otra práctica que causaba repulsión a los predicadores, la adoración de figuras de piedra y madera, las consideran imágenes espantosas y de suciedad repulsiva, en tanto se oponían a la imagen divina de Dios (Duverger, 1990).

Con los anteriores argumentos les demostraban a los indígenas que sus creencias eran equivocadas y demoniacas, pero a cambio les explicaban a los jefes políticos, caciques y al pueblo en general, que ellos traían el mensaje del único Dios creador de todas las cosas; y que si querían salvar sus almas deberían aceptarlo como su único salvador, de lo contrario, al morir sin conocerlo ni creer en Dios, seguramente su alma pagaría sus pecados en el infierno.

1.1.5 El Inicio de los trabajos de los predicadores

La convicción y el sacrificio con que iniciaron su trabajo los predicadores, trataban de hacerla coincidir con la versión divina de los frailes, en el sentido de que fue con la ayuda del espíritu santo como hicieron un viaje tan largo para llegar a la Nueva España con el fin de enseñarles a los indios la palabra de Dios, y se convirtieran en cristianos, pero también argüían que no venían por su propia voluntad, sino que los había enviado la suprema autoridad, grande en sabiduría y santidad; el representante de Dios en la tierra, su vicario el papa Adriano VI. De igual forma explicaban que la doctrina que ellos enseñaban no era de origen humano, puesto que, venía del cielo, dada por Dios todo poderoso por medio de las sagradas escrituras.

Un tercer factor mediante el cual explicaban la nobleza de su trabajo de evangelización era que ni el monarca que los había enviado, ni ellos mismos perseguían un interés temporal o material. Venían únicamente por el bien de sus almas y su salvación, por lo tanto, su estancia en la Nueva España era indefinida, permanecerían hasta que todos los mexicanos se convirtieran y aseguraran la salvación de su alma.

Así mismo, les explicaban a los indígenas que en este mundo existe un lugar llamado el reino de los cielos, "regido y

gobernado por el Señor Todopoderoso, que está en el Cielo y por el Monarca, su Vicario, el cual vive en la tierra y cuyo trono y residencia se encuentran en la gran ciudad de Roma; y este reino se llama Santa Iglesia Católica” (Duverger 1990, p. 61). Era a este reino al que querían llevar a los indígenas a pertenecer, pero el requisito era negar su religión y su cultura, de lo contrario no había oportunidad de ingresar.

Respecto a la forma como llevaron a cabo la evangelización, los predicadores crearon un catecismo donde se exponía la doctrina católica en términos muy sencillos, exclusivo para personas que carecían de conocimientos respecto al cristianismo. El contenido de los materiales para el trabajo evangelístico, también explicaba el origen de las sagradas escrituras, enseñaba quién era el verdadero Dios Universal principio y fin de todas las cosas; sobre Jesucristo y su reino en la tierra y los cielos, respecto a la creación de los ángeles, de Lucifer y sus cortesanos y la forma en que decidió acosar al ser humano para hacerlo caer en pecado; la perfección y beatitud que Dios dio a los ángeles para que cuidaran al humano, incluyendo la forma como creó Dios el mundo invisible, así como el origen de lo maligno que son los demonios (Duverger, 1990, p. 67-97).

La nueva religión tuvo un éxito relativamente rápido, el apostolado de los franciscanos dirigió sus primeros objetivos privilegiando a los niños, específicamente a los hijos de los nobles. Esto ya lo tenían planeado porque en la etapa en que se dedicaron a la construcción de los conventos incorporan un anexo con materiales más sencillos, y en cuanto inician sus trabajos, ahí albergan a los hijos de las élites políticas del lugar, posteriormente cuando los indios fueron observando los aprendizajes de los jóvenes, todos ya solicitaban el ingreso de sus hijos.

En las escuelas fundadas por los frailes, los jóvenes aprenden los aspectos básicos de la religión católica, se graban de memoria las principales oraciones en latín, se inician en la lectura y la escritura. En un principio, por el problema de la lengua, los frailes no encuentran como operar su metodología, por lo que recurren

a la instauración de pequeños internados, para enseñar por medio del ejemplo e imitación cristiana; donde ponen a los niños en un ambiente religioso, fomentan el recogimiento, oración, devoción al culto divino y los franciscanos actúan como espejo de la práctica de la vida con virtudes, que ponderan la pobreza y la sencillez.

Los internados no son bien recibidos ni por los indígenas, aparentemente más convencidos, tan fue así que algunos para no quedar mal con los frailes, prestaban el hijo de un esclavo y los mandaban al internado, haciéndolo pasar como uno de los suyos. Otros enviaban a los hijos sin condiciones intelectuales apropiadas para el aprendizaje ofrecido, el asunto es que buscaban la manera de no involucrar a sus hijos con los internados. Sin embargo, en un año había escuelas en México, Texcoco, Tlaxcala y Huexotzinco y mil niños ya habían alcanzado importantes niveles de aprendizaje, años después llegarían a ser alcaldes o gobernadores y tuvieron autoridad sobre los que gobernaban en la etapa que fueron niños y estudiantes de los internados.

El apostolado de los frailes también atendió la educación de los indígenas adultos, pero la cuestión de la lengua significó un problema, en tanto que los traductores simplificaban el mensaje, por lo que perdía la mística y no generaba el entusiasmo que los evangelizadores le impregnaban a su mensaje. Aun con este problema cuidaron que, en los mensajes traducidos, cuando menos se conservara la información de los falsos dioses que para ellos eran diablos, y el llamado a la destrucción de los ídolos que preservaban los indios en sus templos.

La resistencia a olvidar sus dioses y destruir sus ídolos fue muy férrea, sobre todo, durante los primeros cuatro años de estancia de los españoles en Tenochtitlan. En ese tiempo, atendían su apostolado, pero también realizaban obras de construcción de la "nueva" ciudad, lo que les ocupaba mucho tiempo y disminuía su atención respecto a lo que pasaba a las orillas de la ciudad y otros pueblos cercanos. Esta distracción la aprovechaban los indígenas para que de manera discreta siguieran sirviendo

y honrando a los "demonios". E incluso, no en público, pero seguían haciendo sacrificios humanos y en 1525 descubrieron en Texcoco los teocallis, que estaban provistos de ídolos a los que les ofrecían rituales; tres frailes fueron comisionados para destruir violentamente esos santuarios, igual, otros se trasladaron a Tlaxcala y con el mismo procedimiento derrumbaron altares que los indios se negaban a abandonar; aunque ahí encontraron a Cristo en la cruz y la imagen de la virgen que años antes Cortés había entregado a los caciques, ya eran parte de su colección de dioses (Duverger, 1990).

Definitivamente, los frailes se habían planteado el destierro de las creencias en los indios, pero por más que intentaban que por su voluntad ellos mismos destruyeran sus ídolos, lo que parecía imposible. Fueron los evangelizadores que se encargaron de destruir los altares, pero siempre buscaron el consentimiento de los jefes políticos, y los llevaban físicamente al lugar de los hechos para legitimar los actos. En otros casos utilizaron a los hijos para tratar de imponer el catolicismo a las familias hasta que en 1527 fue asesinado Cristóbal por su propio padre Axotecatl, por insistirle con vehemencia a que adoptara el cristianismo y olvidara la religión inculcada por sus padres y abuelos.

Entre 1524 y 1529, el fraile Motolinía los describe como años fríos, ya que, ante la destrucción de los templos los mexicanos se indignaron, provocando un ambiente tenso. Escondían las estatuas de sus dioses en sus casas, jardines, entre la pared de sus construcciones; en los templos colocaban la imagen de Jesucristo o una virgen, pero detrás permanecían los ídolos, si erigían una cruz en la intersección de caminos, en la parte de abajo colocaban un símbolo prehispánico, de manera que adoraban al Dios Español, pero también seguían adorando a sus Dioses prehispánicos (Duverger 1990).

En el año de 1536 Motolinía realizó un pequeño balance del trabajo de evangelización realizado por los franciscanos en México, y calculaba más de cuatro millones de indios bautizados. Dos años después incluyendo nuevas provincias y ciudades convertidas,

más los datos globales aportados por todos los misioneros se hablaba de más de seis millones de indígenas cristianizados. Hasta ahora no se ha puesto en duda estas cifras, puesto que, varios cronistas comparten datos, además hay que considerar la densidad de población indígena al inicio de la colonia; por ello se narra que los bautizos no eran individuales, sino por amplios grupos, barrios y ciudades; un fraile narra que en 1530 bautizó en Texcoco 15 mil personas en un solo día; otro comentó que en Tepeapa durante una cuaresma realizó 70 mil bautismos (Duverger, 1990).

En esa época teólogos y otras ordenes Mendicantes pusieron en duda el aspecto cualitativo de las conversiones y bautizos, insinuando que, eventualmente, estos actos pudieron ser forzados, pero la realidad es que la relación entre frailes e indígenas era buena; más bien los conquistadores desconfiaban de los religiosos por proteger a los indios y evitar la esclavitud que sus proyectos necesitaban para que fueran rentables. Motolinía, en cierta época se refirió al tema, y dijo que nunca bautizaron en forma de aspersión a la muchedumbre, aunque sí reconoció que para cumplir con esa complicada tarea simplificaron los procedimientos.

Pero más allá de críticas y sospechas respecto a los números de convertidos, lo cierto es que los franciscanos hicieron un trabajo apostólico completo; convirtieron aquellos que se acercaron y solicitaron el bautismo y luego los cristianizaron a través del catecismo que tenían preparado expresamente. En realidad, el trabajo apostólico había sido exitoso, después de las reticencias, se generó un ambiente de atracción de la religión católica y se convierte en una realidad popular, por lo que hombres, mujeres, niños, nobles y plebeyos se integraron al cristianismo. El 14 de octubre de 1526 en Texcoco se celebra el primer matrimonio católico en México; el hermano del rey Cacamatl contrajo matrimonio y otras siete parejas ahí mismo siguieron su ejemplo. En esa misma ciudad en el verano de 1528 se llevó a cabo la primera procesión haciendo rogativas para que cesaran las lluvias torrenciales y esa misma noche dejó de llover (Duverger 1990).

1.1.6 La primera manifestación de la internalización de la religión católica

Tres años después, se le aparece una virgen el indio Juan Diego, de acuerdo con la leyenda la virgen había pedido un santuario en la colina del Tepeyac, pero el obispo Zumárraga no lo creyó, no obstante, la virgen citó nuevamente al indio para que recogiera flores en su poncho y se las llevara el obispo, cuando las entregó el obispo vio la cara de la virgen en la tela y se inclinó. Dos años después Cortés y el obispado organizaron una colecta económica para financiar la construcción del santuario del Tepeyac. La piel morena y bronceada coadyuvó a la advocación de nuestra señora de Guadalupe (Duverger, 1990, p. 129 y 130).

La leyenda de la virgen de Guadalupe para muchos, por decir lo menos, les pareció sospechosa, pero lo importante fue que una virgen de origen europeo se convirtió en una virgen indígena. Esta primera epifanía de los indígenas representa la apropiación de la religión católica por parte de los mexicanos, lo cual significaba que el trabajo de los franciscanos había dado frutos, puesto que, apenas 10 años después de la conquista, el catolicismo dejaba de ser una religión extranjera y la virgen de Guadalupe se convertía en el símbolo de la mexicanidad (Duverger, 1990, p. 131).

Diferentes autores, cuando analizan el éxito de los franciscanos en la implantación de la religión católica en México, reconocen que también se debe a la personalidad de los religiosos, pues, aunque existían intereses de diferentes tipos y niveles en la conquista, los predicadores impregnaron a su trabajo de evangelización los atributos que como personas habían cultivado en su historia de vida. Al referirse a la formación de los evangelizadores, hay que reconocer que los doce eran descendientes de familias de abolengo, relacionadas con el poder político, la alta cultura, y algunos descendían de familia imperial, dependiente de linajes nobles de Francia, España y otros países.

Los monjes franciscanos que llegaron a la Nueva España fueron seleccionados cuidando que contaran con las capacidades

para enfrentar un problema complejo en el nuevo mundo. Independientemente de su fe y profunda formación espiritual, consideraron su formación intelectual y sus capacidades de reflexión, invención y adaptación; venían preparados en todo para resolver de todo, tenían conocimientos de arquitectura, preparan planos, controlan obras, Pedro de Gante fue albañil en la construcción de más de 100 iglesias; cuando surge una gran epidemia construyen hospitales y se improvisan como médicos, enfermeros para atender a los indios, ante la falta de agua en Otumba Fray Francisco de Tembleque utiliza 6 años de su vida para construir un acueducto de 40 kilómetros, guiando a los contingentes de indígenas para que realizan labores a mano para concluir con la majestuosa obra (Duverger, 1990, p. 150-151).

Entre los monjes había lingüistas, historiadores, profesores y músicos. Todo su conocimiento lo ponen a disposición de su obra de evangelización-educación de los indígenas. En música enseñan a ejecutar instrumentos occidentales y forman grupos musicales ensamblándolo con instrumentos de los indios como flautas y tambores. Estas cualidades ampliaron su campo de enseñanza, con lo cual sus niveles de intervención social se extienden a diferentes ámbitos de la vida de la nueva España.

Los franciscanos eran extraordinarios, las mismas reglas de la orden que fomentan la humildad lleva a los monjes a ser dulces y sencillos, por su vestimenta era distinguidos por los indios y diferenciados del carácter arrogante de los conquistadores, pero lo que más atrae a los autóctonos es la pobreza que caracteriza a los predicadores. Ellos subsisten con las limosnas que reciben de los fieles, el espíritu de pobreza raya en la obsesión, en tanto que a veces no cuentan ni con lo esencial para vivir (Duverger, 1990).

No obstante, la importancia de la formación espiritual e intelectual de los monjes para alcanzar resultados exitosos respecto a la evangelización, existen otras condiciones que se generaron entre los diferentes actores que participaban en la conquista de México y que también los indujo a asumir una actitud diferente. Cada grupo de actores concibieron sus propios proyectos con

objetivos que se plantearon a partir de tener a su disposición nuevas tierras con riquezas abundantes, con personas propensas a convertirse en súbditos de la corona, y al mismo tiempo, volverlos seguidores de la religión católica; personas que para otros españoles podían convertirse en mano de obra a explotar para generar y acumular riqueza; pero además los predicadores, en la medida que se fueron integrando a la vida de los indígenas, también se plantearon sus propios proyectos.

Siguiendo esta lógica, tendríamos que la corona española contaba con un proyecto de expansión imperial, por ello es quien promueve y dirige la invasión a otros pueblos, pero para suavizar la agresión utilizan un eufemismo y le denominan conquista, cuyo objetivo tenía claramente un interés económico e imperial. Es decir, violan derechos internacionales, matan, someten, para subyugar los gobiernos locales, toman el poder político y saquean las riquezas, como; materias primas, maderas preciosas, oro, plata, cobre, etc., para fortalecer su poderío económico e imponerse a los países más débiles y consolidarse como una potencia mundial.

El Vaticano y específicamente el papa Adriano VI, cuyo proyecto era imponer la religión católica al Nuevo Mundo para tener el control espiritual de otros pueblos de la tierra, lo cual, al mismo tiempo significaba ampliar su poder político para estar en paridad con los otros poderes que gobiernan el mundo. Además, en la medida que ampliaban su presencia en nuevas fronteras geográficas, implica mayor número de feligreses, que se traduce en mayores ingresos económicos y acumulación de capital.

Así mismo, los soldados, capitanes y toda la milicia que participaron de forma presencial en la guerra de conquista, más los españoles peninsulares que vinieron después a poblar la Nueva España y en busca de riquezas, tenían sus propios proyectos. Estos buscaban hacerse ricos esclavizando y explotando brutalmente a los indígenas, fueron tan inhumanos que se considera que el mal trato y los trabajos forzados fueron la causa de la trágica disminución de la población indígena durante la colonia. Esto

fue provocado por los encomenderos, puesto que, la corona española puso bajo su administración las encomiendas, con la indicación de que los indios les pagarían un impuesto, pero con la condición de que los evangelizaran, educaran y vieran por su salud, sin embargo, esto nunca se cumplió, más bien, los tomaron como esclavos.

1.1.7 El proyecto humanista de los frailes franciscanos

De igual forma, la integración profunda que se estableció entre los indios y los predicadores provocó que los evangelizadores se plantearan un proyecto muy diferente al de los actores que analizamos en párrafos anteriores. Para comprender esta idea utópica de los franciscanos, hay que recordar que las ordenes Mendicantes (franciscanos, jesuitas, agustinos) se formaron con la finalidad de cambiar con el ejemplo a las sociedades occidentales que se habían degenerado; porque practicaban un modelo de vida seglar, amaban el dinero y caían en la corrupción que este provoca, habían perdido los valores humanos y morales. La decepción que sufrieron los monjes al ver sus sociedades corrompidas hizo que renunciaran a la vida mundana y se formaran espiritualmente; su utopía era construir una sociedad más justa, más humana, sencilla y alejada de la opulencia.

Respecto a la utopía de los monjes, Duverger (1990) hace referencia a ello en los siguientes términos:

Los franciscanos soñaron con el proyecto de construir con los indios una sociedad más justa y moral, por estar fundada sobre los principios del Evangelio. Esta es, en todo caso, la idea propulsora hasta 1570... es evidente que los frailes menores de la Nueva España están animados por la idea de realizar un gran proyecto social, que pasa, cueste lo que cueste, por los indios (p. 159).

Evidentemente que estas ideas estaban relacionadas con su formación espiritual, pero también existen relatos donde los frailes manifestaron su amor por México y los indios. Esto también

explica sus importantes logros en términos de evangelización, puesto que, para los evangelizadores los indios dejaron de ser objetos políticos y estadísticas de conversión; ellos consideraban que estaban educando y formando espiritualmente una nueva sociedad diferente a la que habían dejado en su continente de origen.

Los predicadores convirtieron a México en una patria adoptiva, la mayoría de ellos desde que llegaron nunca más volvieron a salir de la Nueva España, aquí permanecieron hasta que murieron años después de haber desembarcado en san Juan de Ulua. Algunos viajaron alguna vez a la madre patria por cuestiones políticas o administrativas, pero en cuanto concluyeron con la tarea regresaron a reiniciar sus labores de apostolado, porque para ellos no era una conquista, sino la construcción de la sociedad del futuro.

La integración que se dio entre indígenas y frailes fue profunda porque ocurrió en términos materiales y espirituales, lo cual llevó a que los indios se cristianizaron y los monjes se indianizaran. Pronto cambiaron su alimentación occidental para consumir tortillas, chile, tamales, atole; así los indígenas los hicieron parte de ellos, porque aprendieron la lengua vernácula, consumían los mismos alimentos y andaban descalzos como cualquier mexicano.

Por el amor a los indígenas los frailes y el obispo Juan de Zumárraga, se convirtieron en defensores de su causa, denunciaban permanentemente los abusos que cometían los encomenderos en contra de los autóctonos. Participaban constantemente en las reuniones del comité de las indias o enviaban cartas a los reyes para denunciar el sufrimiento de los indígenas, y gracias a esas presiones se crearon leyes y decretos que prohibían la esclavitud, el trabajo a espaldas de los indígenas, y una serie de contenidos jurídicos a favor de los mexicanos originales; pero en la Nueva España nunca se aplicaron dichas leyes, al contrario, intensificaban los maltratos hacia los indios y normalizaban la esclavitud.

El afecto que existía entre los predicadores y los indígenas, Duverger (1990) lo describe de la manera siguiente:

Así como los misioneros quieren realmente a México y a los mexicanos, estos tienen verdadero afecto por los religiosos. Para convencerse de eso, basta evocar los entierros de algunos de ellos, en que el pueblo mexicano llegó en masa a llorar a sus sacerdotes: por ejemplo, cuando se enterró Juan de Perpiñán, el inmenso patio del convento de San Francisco, ennegrecido por la muchedumbre, era demasiado pequeño para contener al gentío que lloraba y se desbordaba en las calles cercanas. Y cuando Pedro de Gante murió en 1572, sus funerales duraron varios días, ya que cada cofradía india, cada barrio, cada pueblo de la zona, quiso manifestar su dolor con solemne homenaje y «gran esparcimiento de lágrimas” (p. 161).

Paradójicamente, los que procuraron más directamente la destrucción de las culturas indígenas, los que condenaron y acusaron de diabólicas a la religión indígena para desaparecerla, fueron reconocidos y amados por las poblaciones indígenas; quienes finalmente, se sintieron satisfechos practicando la religión cristiana, que a diferencia de la religión prehispánica, que otorgaba un rol dependiendo de la clase social o nivel de poder, la religión católica es para todos sin considerar la clase social, el poder político o material.

1.1.8 Los efectos reales de la evangelización en la cultura y la religión

Sim embargo, otros autores cuando se refieren al trabajo de los frailes consideran: “hay que pensar la evangelización como un proceso *des-civilizador* de las formas de vivir prehispánicas para instaurar la normalidad cristiana -el único modo de ser en el mundo posible para la época- sobre las poblaciones indígenas colonizadas” (Segundo, 2016, p. 146). El choque con la expansión española surge como consecuencia de la muerte de la diferencia, puesto que el poder conquistador tiende a borrar o negar lo

que no se asemeja a él, porque la diferencia significa pérdida de control, y la homogenización social, significa la institucionalización del control y la gobernabilidad.

Precisamente, para alcanzar este nivel de normalidad, el proceso más importante que detonaron los conquistadores fue la evangelización, que llevaba explícita la idea de convertir al pagano a las prácticas católicas, que trastocaría sus formas de concebir al mundo, para transitar a la idea de un mundo creado por Dios todo poderoso, inmaculado, omnipotente y sapiente. La idea implícita es que representa la reconstrucción de una indianidad desde la perspectiva teológica y de ahí en adelante catolicismo y cultura se entrelazan para determinar de manera específica un modo de vida indígena.

Desde la perspectiva de Segundo (2016) para comprender el verdadero significado de la evangelización, es necesario;

... tematizar la evangelización como un proceso de desarticulación, destrucción y reinención que trastocó todos los campos de la sociedad indígena: la relación con lo divino y sus formas de operar en el mundo, la estructura sociológica del poder que sostenía esa relación, el saber-vivir indígena, los usos del cuerpo y del medio; el corazón mismo del mundo prehispánico fue desarticulado a partir de la violencia evangelizadora. Un nuevo horizonte emergería: la sociedad indígena cristianizada (p. 148).

Desde que se da este proceso de conversión al catolicismo de los indígenas, se sentaron las bases de una cultura de los pueblos indígenas de México fundamentada en el cristianismo, y en general en un catolicismo popular que abarca diferentes capas sociales con diferentes matices en su práctica. Las cuales se han resignificado permanentemente, en tanto los gobiernos de México desde mediados del siglo XVIII han impulsado la construcción de una sociedad liberal, lo que ha implicado promover cambios en la mentalidad de los mexicanos, y la religión ha sido considerada como un obstáculo para alcanzar esas transformaciones, por lo

que ha recibido un trato político diferente en cada uno de los proyectos sociales impulsado por los gobiernos en turno.

1.2 La Religión y los Indígenas en la Guerra de Independencia

A principios del siglo XIX, en la Nueva España criollos y mestizos ya estaban inconformes en contra de los peninsulares que representaban la clase gobernante o administradores de la corona española, les imponían los impuestos, pensiones a sacerdotes y tomaban las malas decisiones causantes de problemas económicos y políticos. Las clases bajas, indios y afrodescendientes, también estaban inconformes con los gobernantes, pero sobre todo tenían conflicto con los hacendados y los encomenderos, que eran de los que recibían tratos injustos.

Estas inconformidades no surgieron precisamente a inicios de siglo en referencia, esto se vino incubando durante muchos años, pero fue por estas fechas cuando convergieron las fuerzas políticas que demandaban cambios en el virreinato. Esta condición, provocó que grupos de diferentes clases sociales encontraran en la separación de México un interés político o económico que los motivó a impulsar la insurgencia, movimiento en el que también participaron los indígenas sin tener ningún objetivo político como clase social, pero si formaron parte de las tropas combatientes.

Según Von Wobeser (2011) las tropas insurgentes estaban compuestas por un 50 o 60 por ciento de indígenas quienes querían que sus condiciones mejoraran. Por ello eran hombres adultos de 30 años o más, que pagaban tributos a la monarquía y vivían en comunidades indígenas, donde contaban con una parcela y también cumplían con los compromisos que le correspondía por compartir el territorio comunal con otros indígenas que hablaban la misma lengua y coincidían en sus creencias.

Entre las motivaciones que impulsaron la participación de los indígenas en el ejército insurgente, también estaban las personales, como el odio hacia los españoles y se presentaba

un momento apropiado para la venganza, otros se sumaron a los insurrectos para saquear propiedades, algunos tenían problemas con la justicia y aprovechaban el evento para evadir su castigo, o incluso para buscar ocupación, ya que en esa época azotaban grandes crisis económicas y escaseaban los alimentos, no habían trabajos para obtener un salario que les permitiera vivir tranquilamente.

Así, mismo estaban los problemas territoriales, como la escasez de tierras y aguas que ya habían provocado actos violentos en años anteriores. Un factor que agravó el problema fue que con la disminución de la población indígena iniciado un siglo antes por causa de enfermedades y la cruel explotación de la fuerza de trabajo, provocó que de 10 millos de indígenas que existían en la nueva España en el siglo XVI, disminuyera a uno y medio millones; lo cual fue aprovechado por los administradores de la corona española para repartir las tierras “abandonadas” entre labradores españoles y estancieros, lo que llevó a la reubicación de comunidades, y en ese caos muchas familias perdieron sus tierras, que con el tiempo se volvieron peones de las grandes haciendas que se formaron, ahí mismo en las que fueron sus tierras.

Para el siglo XVII, se recuperó la población indígena y los jóvenes demandaban tierras para trabajar y fundar nuevos poblados, pero las tierras eran cada vez eran más escasas porque las haciendas se siguieron multiplicando hasta el siglo XIX. Por ello a inicios de este último siglo, las inconformidades, la violencia, pobreza y odio hacia los españoles generaron condiciones para que los indígenas escucharan el llamado de Miguel Hidalgo para iniciar la lucha por la independencia (Von Wobeser, 2011, p. 303, 304 y 305).

Al mismo tiempo, al interior de las élites de la Nueva España también ya existían muchos conflictos, específicamente entre funcionarios, párrocos y todo el clero de diferentes regiones, estos provocados por el cobro de tributos, el reparto de mercancías y subvenciones, aunado a las pensiones que se debía entregar al

clero para que siguieran con el arduo trabajo de evangelización que realizaban en diferentes regiones del virreinato.

1.2.1 El papel de los sacerdotes y la religión católica en la revuelta

Los múltiples problemas que se habían venido incubando desde hacía muchos años, llegó el momento en que ya eran insostenibles y se produjo el estallido social. Con Miguel Hidalgo, criollos y mestizos estaban listos para encausar a los grupos enardecidos, hacia la lucha contra las autoridades locales, mayordomos, administradores y hacendados, pero no en contra del Rey de España, porque al menos los indígenas estaban conformes en pagar el tributo a la corona española y a cambio recibir protección. Sin embargo, desde mucho tiempo antes, en el imaginario social flotaba la idea de que las elites gobernantes de la Nueva España habían roto las relaciones con la corona y ya gobernaban por su cuenta; lo cual explicaba el maltrato, explotación y exterminio de los indígenas, así consideraron que había llegado el momento de ajustar cuentas; derrocarlos para liberarse de la tiranía.

En otras palabras, los indios nunca buscaron la independencia de la nueva España porque no alcanzaban a dimensionar el territorio que comprendía el virreinato, además, nunca pugnaron por sus derechos como grupo porque no tenían conciencia, de que, ante los otros sectores sociales, eran mayoría, además no tenían conocimientos jurídicos ni de organización política y social. Para los indígenas que vivían en mayor desventaja, sus referentes de lucha eran los problemas comunitarios, tierras, agua y el respeto a sus formas de organización, pero no planteaban independizarse de la monarquía española para ser libres como nación

En cambio, Hidalgo y los dirigentes de la insurrección tenían en mente otro proyecto, en tanto consideraban que en la Nueva España existían hombres inteligentes, preparados y con capacidad para gobernar a sus pueblos, por lo que ya no era viable que desde España decidieran los destinos del país que estaban construyendo; había llegado el momento de tomar

el poder político para consolidar una república, gestionar el progreso para salir del atraso en que se encontraba la población de la Nueva España.

Don Miguel Hidalgo utilizó la imagen de la Virgen de Guadalupe como estandarte de la revolución, y eso le permitió que los grupos indígenas se olvidaron de problemas y rencillas internas para aglutinarse en torno a la imagen de la virgen, puesto que creían que era la virgen de los pobres, y por lo tanto los cuidaría en la lucha para salir victoriosos. Aunque también hay que considerar que esta identificación con la virgen no sucedió en el momento que iniciaba la lucha armada, sino que el mito de la aparición de la virgen en el Tepeyac ante un indígena, indica que la imagen había sido creada para sensibilizar y manipular la voluntad de los indígenas, y aceptaran la religión católica, la iglesia, los sacerdotes y el dominio español; no obstante, Hidalgo lo utilizó para mover a la masa indígena en contra del poder establecido y lograr los objetivos independentistas de los grupos políticos de la clase acomodada en alianza con la iglesia (Florescano, 1998).

1.2.2 El proyecto de nación de los sacerdotes y líderes de la lucha por la independencia

La independencia de España la lograron 11 años después del grito de dolores, es decir hasta 1821. Pero el anhelo de libertad de los criollos que se sentían plenamente mexicanos y ciudadanos capaces de gobernar su propio país, provocó que en un principio sólo plantearan quitar a los gachupines de los poderes locales; y por ello Hidalgo gritó viva Fernando VII, pero en el transcurso de la revuelta cambiaron de ideas y se fueron por la independencia de la corona española, la cual concretizaron en la constitución de Apatzingán de 1814, y aunque esta no se aplicó porque el país no se pacificaba completamente, ahí ya se configuraba el proyecto de nación que los independentistas idealizaban.

En el artículo 1 de la Constitución de 1814 establece que “la religión católica, apostólica, romana es la única que se debe profesar en México”. Pero en el artículo 5 del mismo documento

manifiesta que “la soberanía reside originalmente en el pueblo y su ejercicio en la representación nacional compuesta de diputados elegidos por los ciudadanos”; mientras en el artículo 24 se expresa que “la felicidad del pueblo y de cada uno de los ciudadanos consiste en el goce de la igualdad, seguridad, propiedad y libertad” (Constitución de 1814 [1974]).

En los contenidos de esta Constitución se refleja claramente los intereses de los actores que dirigieron la guerra de independencia. Por un lado el clero garantizaba que la única religión que se practicaría en México sería la religión católica, por otra parte, y en contra sentido de lo religioso, los criollos y algunos peninsulares se manifestaban por ciudadanizar el país, promover la libertad y garantizar la propiedad privada; pero en dicha Constitución no se hace referencia en ningún apartado sobre la población indígena, aun cuando fueron los sectores sociales que engrosaron los ejércitos combatientes, pero por el desconocimiento de su condición como clase social y sus consecuentes bajos niveles de politización, no incidieron para que en las leyes de México se reconociera al país como una sociedad pluriétnica y pluricultural.

En la Constitución de 1824, el artículo 3 establece que: “La religión de la Nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana” y que no se permite la práctica de ninguna otra religión. Es decir, el Estado mexicano tomaba el catolicismo como parte de su estructura política y legal, lo que implicaba que la educación, leyes, la moral, etc. estarían fundamentados bajo esos principios, es decir, seguía siendo un Estado confesional. El resto de los artículos son muy similares a la Constitución de 1814, y se reafirma el modelo de Estado moderno republicano donde se reconoce los derechos individuales y la propiedad privada, excluyendo los derechos colectivos y la propiedad comunal.

Según (Ferrer y Bono, 1998 citado por Sulvarán 2020) la clase política emergente consideraba que para construir el Estado moderno era necesario homogenizar la sociedad mexicana y tenían que empezar por los aspectos culturales y jurídicos, por lo que hicieron abstracción de las comunidades indígenas con

sus culturas y sistemas normativos propios. Desde el punto de vista jurídico, por decreto, estaban constituyendo una sociedad ciudadanizada con igualdad de oportunidades y libertad para participar en el sistema político.

Florescano (1999) también afirma que en el proyecto de nación que diseñó la élite política no contempló a los pueblos indígenas, sólo incluía el ideal de criollos y peninsulares que compartían las mismas aspiraciones, mismas ideas y buscaban el mismo fin. Por ello los valores y políticas implementadas por el Estado no correspondía a la condición que vivían los pueblos indígenas, por lo tanto, aun habitando el mismo territorio, estos fueron expulsados, aislados, eliminados del proyecto de nación.

Hasta aquí el país ya estaba diseñado constitucionalmente, pero en la práctica al nuevo gobierno del México independiente se le presentaba un problema complejo. En primer lugar, tenía que ordenar la estructura de gobierno, elegir la cúpula de funcionarios, legitimarse ante la sociedad para ejercer el poder en las diferentes regiones del país y consolidarse como Estado fuerte, para lo cual se necesitaba estabilidad política y social. En segundo lugar, era necesario emprender políticas de gobierno para tratar de resolver los problemas de tenencia de la tierra y los altos niveles de pobreza heredadas por la colonia, con lo cual se generarían las condiciones para la anhelada estabilidad política. Todos estos problemas y necesidades sociales los tenía paralizados y no contaban con recursos para realizar acciones de gobierno.

Sin embargo, el clero y la religión católica seguiría jugando un papel importante en la vida de los indígenas, si bien algunos miembros de la élite política veían en la religión un obstáculo para transitar a una sociedad más individualista y democrática, como estaba plasmado en la Constitución, los sacerdotes seguían educando y evangelizando a la población indígena, con los mismos métodos y objetivos que se habían planteado antes de la revolución de independencia.

Así, en las comunidades indígenas los ritos y ceremonias religiosas seguían siendo de gran importancia. Desde la época colonial la religión católica fue un espacio de solidaridad y participación comunitaria, que aunado al sistema comunal de tenencia de la tierra contribuía a mantener el orden y la cohesión de la vida rural. Por ello, las comunidades gastaban gran parte de sus ingresos económicos en la celebración de su santo patrono, una romería o cualquier celebración que estuviera marcado en el calendario de festividades que manejaba el párroco de la iglesia, o el calendario que elaboraban las comunidades (Powell, 1972).

A pesar de las atrocidades que cometían los sacerdotes en contra de los indígenas, eran reconocidos, respetados y escuchados por las comunidades, lo que se traducía en prestigio y poder. La mitad de los ingresos de las parroquias rurales provenían de cuotas voluntarias y del arrendamiento del cultivo de las tierras comunales, además las mejores tierras eran de los santos patronos, cuyo usufructo correspondía a la iglesia. En 1859 en la Villa de San Juan de los Lagos, las mejores tierras pertenecían a la virgen Señora de San Juan, por lo que era un orgullo local tener la virgen más rica del pueblo (Powell, 1972).

1.2.3 La crisis política de posindependencia

Después de que lograron la independencia de México y de promulgar la Constitución de 1824, las cosas no mejoraron en la nación emergente. Primero porque las cupulas políticas se dividieron en liberales y conservadores, por lo que seguían disputándose el poder provocando con ello una inestabilidad permanente. Además, el gobierno liberal no contaba con recursos para financiar acciones públicas e incidir en el medio rural e indígena, así como tampoco con una burocracia que operara de manera eficiente las acciones de Gobierno, ni con una fuerza pública que garantizara la seguridad nacional.

Sin embargo, con la promulgación de la ley Lerdo (1856), la cual “prohibía poseer bienes raíces y ordenaba que fuese vendida la propiedad de ese tipo... En la compra de los bienes, el inquilino

tenía la prioridad; si la propiedad no estaba en arriendo o su inquilino no la compraba, debía subastarse" (Powell, 1972, p. 99). Ante este decreto, en el medio indígena las cosas se complicaron, ya que gran parte de sus propiedades comunales y las tierras de los santos patronos que administraba la iglesia, estaban rentadas. Así que dicha ley (desamortización) estaba dirigida para que los inquilinos locales o foráneos se hicieran propietarios de las tierras, pero en la práctica las autoridades locales se coludían con especuladores y con artimañas obligaban a los indígenas a entregar sus tierras comunales o ejidales.

En los años de la república restaurada (1867-1876) los liberales radicales aplicaron estrictamente las leyes de reforma a la iglesia, por lo que fue marginada y perdió su importancia económica, social y política. Al mismo tiempo con la Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas Propiedad de las Corporaciones Civiles y Religiosas, se creó un mercado de tierras, buscando que en ese reacomodo los nuevos dueños invirtieran, mejoraran la producción y también emplearan como jornaleros a los que no tuvieran capacidad de emprender. No obstante, los resultados no fueron los esperados, en tanto que las tierras volvieron a quedar en manos de hacendados y caciques, que veían en ese recurso una forma de atesorar riquezas.

En 1873, Lerdo de Tejada ya como presidente, decidió incluir en la reforma leyes anticlericales, en las que prohibía las manifestaciones religiosas públicas, como celebración de cultos, procesiones religiosas, cualquier acto litúrgico y hasta los toques de campanas. Así mismo, quitaba privilegios al clero y limitaba su campo de acción en términos de evangelización, educación y cobro de diezmos. Esta ley afectaba también las celebraciones comunitarias que la "Iglesia decidió no reprimir sino estimular de manera controlada el culto a los santos. Tanto la población indígena como las élites manifestaban, por medio de los santuarios y los peregrinajes, su fe en las imágenes milagrosas, especialmente las marianas" (Bantjes, 2010, p. 57). Esto provocó que los indígenas y campesinos se manifestaron en los congresos locales exigiendo lealtad a los diputados y funcionarios de Gobierno, para que

no juraran la ley que prohibía las celebraciones religiosas en la vía pública, sin embargo, nunca fueron escuchados y siempre terminaban siendo desalojados de las oficinas de las legislaturas estatales.

Y es que los liberales con el afán de modernizar la sociedad mexicana decidieron atacar de raíz lo que consideraban era el obstáculo para la transformación social. Esto es la religión católica, pero como habían empezado por expulsar sacerdotes y cerrar conventos se dieron cuenta que interviniendo a este nivel no veían resultados, por lo que decidieron llegar hasta la práctica religiosa de la vida cotidiana, y “sirviéndose de términos raciales, los liberales rechazaron como ignorantes y supersticiosas las culturas indígenas y campesinas; esto por sus aspectos religiosos, como el culto a los santos, las procesiones, las cofradías y mayordomías, y propusieron iniciar un proceso civilizador de desfanatización” (Bantjes, 2010, p. 59-60).

Ante la determinación del Gobierno de aplicar la ley a cualquier costo, fueron muchos levantamientos violentos que protagonizaron los indígenas en diferentes regiones del país. En sus consignas en contra del Gobierno gritaban ¡Mueran los impíos protestantes! ¡Viva la religión!, lo cual demostraba que tenían más legitimidad y reconocimiento los sacerdotes que los gobernantes y sus funcionarios o jefes políticos. En esta época a pesar de la cultura nacionalista que promovía el Gobierno, indígenas y campesinos, se sentían más católicos que mexicanos; e incluso ya con el Estado mexicano formalizado y su Gobierno en funciones, los indígenas enviaban sus peticiones de ayuda al arzobispo de la Nueva España (Powell, 1972).

1.2.4 Estabilidad y crisis del porfiriato

A fines del siglo XVIII, ya en el gobierno de Porfirio Díaz, este estableció una relación laxa con la iglesia, pues si bien no buscó ningún acuerdo con las jerarquías religiosas de Roma, estableció amistad con los Obispos de México, por lo que permitió realizar actividades que estaban vetadas por las leyes de reforma

promulgadas 30 años antes. Aunque al mismo tiempo, Díaz y funcionarios radicales liberales no cedían el monopolio religioso a los cristianos, ya que al mismo tiempo permitieron la entrada de grupos protestantes y otras religiones; por su ideología liberal estaban convencidos que la libertad religiosa ayudaría a modernizar al país.

Según Celán (1983 citado por Trejo, 2021) antes y durante el porfiriato llegaron a México diferentes iglesias no católicas, entre las que se encontraban:

“Iglesia de los Cuáqueros (1871), Iglesia Presbiteriana (1872), Iglesia Congregacional (1873), Iglesia Metodista (1873), Iglesia Bautista (1880), Iglesia Cristiana (1895), Iglesia del Nazareno (1906)” (García, 2011: 215). A su vez, añade Schuster (1986) a la Sociedad de los Amigos (1871), la Iglesia Congregacional (1872), Iglesia Presbiteriana Asociada Reformada (1878), los Bautistas del Sur (1880), la Iglesia de los Hermanos y los Adventistas del Séptimo Día (1891), la Asociación Cristiana de Jóvenes (1901) y la Iglesia del Nazareno (1903) (p. 45)

Sin embargo, según el censo de 1900 el país contaba con 13.6 millones de habitantes, de los cuales 13.5 manifestaron practicar la religión católica, lo cual significaba que el 99.9 por ciento de los mexicanos eran católicos. Del resto 51, 796 declararon ser protestantes, budistas 2, 062, israelitas 134, no definidos 2 414, ninguno 18, 635, lo ignoraban 12, 563 personas (INEGI, 1930 citado por Gutiérrez, 2021).

Para esos años, liberales moderados habían llegado a posiciones de mando al interior del Gobierno de Díaz, y ellos reconocieron que era muy difícil que otras religiones penetraran a la cultura del pueblo, desplazaran a la religión católica en el corto plazo e internalizaran en la sociedad un orden simbólico de corte secular. Por ello, consideraron conveniente reconciliarse con la iglesia, tomar acuerdos y que esta contribuyera a promover ideas más individualistas y una ideología nacionalista para fomentar la conciencia nacional.

Con la finalidad de cumplir dichos acuerdos, la iglesia reordenó su estructura institucional, capacitó a sus sacerdotes, quienes empezaron a realizar publicaciones diocesanas para promover nuevas ideas y lograr conciliar los postulados católicos con aspectos seculares, intensificaron la evangelización a los indígenas y negros, fundaron más escuelas y potenciaron el trabajo social en la comunidad. Es decir, la iglesia inició un trabajo de recatolización para contribuir a la modernización del país, pero también para evitar ser desplazada por las otras religiones, que aun cuando eran incipientes, de todos modos representaban una amenaza, fundamentalmente a las protestantes preferidas por algunos grupos gobernantes, quienes querían seguir el modelo de Estados Unidos, puesto que ahí habían sido los protestantes los que internalizaron la ideología individualista y la conciencia de una nación libre y democrática.

En esta etapa, la iglesia trato de modificar algunas prácticas religiosas que consideraban que no ayudaban a modernizar la vida en la nueva nación. Por ejemplo, en las comunidades campesinas e indígenas quisieron evitar que celebraran a cualquier santo patrono con ferias y diversión, las procesiones y peregrinaciones a lugares donde la gente decía que había aparecido algún santo, también querían evitar la relación del catolicismo con la magia blanca, brujería y la visita a los lugares sagrados de origen prehispánico. Pero esto fue imposible, porque las comunidades ya eran autónomas en sus celebraciones, existían mayordomos, sacerdotes y toda una estructura encargada de organizar las fiestas, por lo que no atendieron el mandato de la iglesia, sino que siguieron realizando sus fiestas y reproduciendo la tradición con las nuevas generaciones.

En el ocaso del porfiriato, en la vida de las poblaciones indígenas, se podía cuantificar 300 años de dominación española y la mitad del siglo XIX de embestidas liberales tratando de cambiar la mentalidad de la vida rural, por considerarla una rémora del sistema colonial, el cual se debía erradicar para desterrar la ignorancia e internalizar una ideología individualista y la conciencia nacional. E incluso, en esta última parte del porfiriato, el clero, ya aliado con los liberales menos radicales, en la campaña de recatolización que

llevo a cabo la iglesia, trataron de corregir las interpretaciones que habían hecho las comunidades del catolicismo, debido a que, por su propia iniciativa, en sus celebraciones incorporaban prácticas de la cultura prehispánica, o cualquier otro estilo de ritual que surgía de la misma recreación de la fe.

Según Murillo (2011), a estas alturas, después de más de 300 años de dominio español, existía como resultado la integración de una religiosidad popular inculcada por los misioneros españoles y portugueses, en Iberoamérica y México particularmente. Se trataba del catolicismo popular, como una síntesis sincrética de la interrelación entre la religión católica y la religión prehispánica; por lo que ese catolicismo popular recreado por el pueblo se constituyó en el fundamento de las culturas de las nuevas naciones independientes, así que sería sobre estas bases donde las burguesías liberales buscarían injertar ideas seculares y una ideología nacionalista para crearle base social activa al Estado que se pretendía modernizar.

Celam (1969 citado por Medellín, 2011) define el catolicismo popular como:

Una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basadas en la recepción de los sacramentos, especialmente del Bautismo y de la Primera Comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana [...]. Esta religiosidad más bien de tipo cósmico en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre (p. 68).

Así, se había venido amalgamando el catolicismo popular, interrelacionada con la sociedad, la política y la cultura. Cuando el imperio español es desintegrado, fue esta cultura la que les da unidad a las repúblicas independientes y es el punto de partida de la consolidación del Estado moderno mexicano. Aunque esta formación cultural se manifestaba de manera más nítida en las sociedades locales durante el siglo XIX, de ahí que cuando los

liberales trataron de romper con la propiedad comunal y las costumbres de las comunidades campesinas e indígenas; los pueblos se unieron en torno a sus creencias y concepción de la vida, para evitar que les impusieran ideas extrañas y nuevas costumbres.

Sin embargo, aun cuando las políticas liberales no eran aceptadas por indígenas y campesinos, el catolicismo popular generaba estabilidad social. Los lazos culturales y religiosos que lo sustentaban provocaban un ambiente que permitía vivir aun con las condiciones mínimas de sustento.

No obstante, esa condición se fue deteriorando, en vísperas del inicio de la revolución mexicana la condición en que vivían los indígenas y campesinos era insostenible. Las compañías forestales extranjeras eran apoyadas por el Gobierno para hacer deslindes abarcando tierras comunales para explotar las riquezas maderables de sus bosques, así mismo se apoderaron de tierras para emprender producción de caña de azúcar de manera intensiva y también utilizaron territorios para la extracción minera, además, los indios eran obligados a trabajar como jornaleros con salarios casi simbólicos, por lo que la pobreza, escasez y desesperación era un problema que aquejaba a las comunidades rurales nuevamente.

1.3 Indígenas y religión en la revolución mexicana

La conquista espiritual que los españoles lograron por medio de la religión en Mesoamérica significó la internalización profunda del catolicismo en las comunidades, aunque con sus propias interpretaciones, en sus bases ya estaba la concepción católica. De ahí en adelante, la construcción cultural de los indígenas, su ideología y toda su concepción de la vida quedó atada a la religión católica.

La relación de los indígenas con la religión católica, también se manifestaba en la vida cotidiana, puesto que en las comunidades y pequeños pueblos no había otro actor que apoyara a los

indígenas en los asuntos de la vida que los sacerdotes, por lo tanto, no había actor político más importante con los pueblos indígenas que la iglesia.

Así los indígenas se convirtieron en las bases sociales de la religión católica y su destino siempre estuvo atado a los caminos que tomaba la iglesia. La guerra de independencia donde los sacerdotes tuvieron un papel protagónico, los indígenas fueron involucrados por la iglesia para que pasaran a formar parte de los ejércitos revolucionarios, y fueron muchas vidas que entregaron por la causa, aunque como ya se expuso en rubros anteriores, en la Constitución de 1824 no fueron tomados en cuenta.

En la época de la promulgación de las leyes de reforma, las comunidades indígenas se movilizaron para apoyar a la iglesia y protestar en contra de las leyes que planteaban reducir la presencia de la iglesia en las comunidades y confiscar sus tierras, porque se sentían más identificados con los curas, aunque no siempre su papel era ejemplar, no tenían otro actor más cercano a ellos; e incluso al gobierno y los funcionarios eran identificados como protestantes, enemigos de la religión católica.

Al final del porfiriato la iglesia había negociado con las cúpulas gobernantes de la época y se había acomodado para seguir evangelizando, por lo que ya tenía un *modus operandi* que le permitía alcanzar sus objetivos doctrinales sin problema, razón por lo cual aparecía como cómplice de la iglesia y una los movimientos conservadores más fuertes, que había apoyado al gobierno en sus políticas que entregaban los recursos naturales a las compañías extranjeras, y en contra partida no apoyaban a las masas campesinas e indígenas que habían perdido sus tierras y vivían en la extrema pobreza.

Esto había creado las condiciones políticas y sociales para el surgimiento de la revolución mexicana, donde también jugarían un papel importante los campesinos e indígenas, pero ya no fueron impulsados por la iglesia, sino que fue la pobreza la que la indujo su participación en los ejércitos que combatieron en la revolución de independencia.

1.3.1 Origen del ejército constitucionalista

La extrema precariedad imperante en las comunidades rurales y también en el ámbito urbano, fue lo que impulsó a que campesinos, obreros, arrieros, ferrocarrileros, aventureros, extranjeros, mercenarios, etc., aceptaran el plan de San Luis propuesto por Madero, y se enlistaran en las filas del ejército insurgente (1910-1911) para derrocar el Gobierno de Porfirio Díaz. Así mismo, del sur surgió otro ejército que simpatizó con el plan de Madero y fue liderado por Emiliano Zapata, al cual ya en el plan de Ayala adoptó el nombre de ejército libertador y estaba formado por campesinos, indígenas, arrieros, personas sin tierra, etc. De igual forma, el levantamiento y triunfos en el frente de batalla de grupos armados del norte del país liderados por Orozco, Villa y Frías, redondearon la victoria insurgente para que Díaz firmara los acuerdos de Ciudad Juárez, donde aceptaba renunciar a la presidencia para que Madero fuera ungido como nuevo presidente de México.

Después de la decena trágica (1913), donde Madero y Pino Suárez fueron asesinados, ascendió a la presidencia de la república Victoriano Huerta, pero Venustiano Carranza, Gobernador de Coahuila, se declaró independiente del Gobierno federal porque lo consideró un golpe de estado. Posteriormente, elaboró el Plan de Guadalupe para derrocar al dictador, pero para ello organizó un ejército conocido como los constitucionalistas, que fue el epicentro de la insurgencia revolucionaria, y alentó el surgimiento de las diferentes facciones de la división del norte, donde además destacaron Álvaro Obregón, Francisco Villa y Pablo Gómez.

La pugna de los constitucionalistas también se explica porque la iglesia tenía mayor proyección en la sociedad, la cual era una desventaja para los revolucionarios porque su modelo de país aún estaba en ideas, mientras que la iglesia tenía proyectos sociales y educativos con base social. La magnitud del poder de la iglesia se pudo valorar cuando aún saqueados en sus bienes y expulsados del país las jerarquías dirigentes, sus programas de atención social siguieron funcionando.

La iglesia contaba con organizaciones laicas, entre las que se encontraban; la Asociación de las Damas Católicas Mejicanas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, los Caballeros de Colón y la Confederación Nacional de los Círculos Católicos de Obreros. Estas organizaciones se encargaron de seguir ejecutando los proyectos de la iglesia mientras sacerdotes y jerarcas estaban exiliados en Estado Unidos y Cuba (Aguirre, 2008).

Esta estructura le permitió a la iglesia operar eficientemente sus proyectos que por muchos años había venido realizando en la sociedad mexicana, pues mientras los constitucionalistas se confrontaban para deshacerse de los esquemas del porfirismo y discutían su proyecto de nación, la iglesia seguía ganando terreno. Y es que el plan de Guadalupe elaborado por Carranza sólo se fundamenta en una idea práctica, su lucha la justificaba en la necesidad de que el país se gobernara en base a las leyes, y no, usurpando el poder como lo había hecho Huerta, o vandalizando como lo hacían los villistas y zapatistas. Es decir, no idearon un nuevo proyecto de nación que los condujera a resolver de fondo los problemas nacionales, sólo era una idea pragmática para derrocar al dictador que había violado las leyes vigentes.

Con el afán de destruir el poder ideológico, político y económico de la iglesia, los constitucionalistas recordaron que las leyes de reforma (1855-1863) y la ley Lerdo (1856), había logrado desamortizar las tierras en poder de la iglesia y desconoció al catolicismo como religión oficial de los mexicanos. Sin embargo, 60 años después había recuperado su poder, así que pensaron en la conveniencia de realizar nuevas reformas, o en su caso, convocar a un nuevo constituyente para elaborar una nueva Constitución.

Como era de esperarse en la nueva Constitución que se promulgó el 5 de febrero de 1917, se le asestó un duro golpe a la iglesia, mediante los artículos 3º., 5º., 27º., 24º., y 130º., restablecieron la educación laica, se prohibieron las órdenes religiosas, se le cancelaron los derechos de adquirir propiedades, y los espacios

de culto pasarían a formar parte de la propiedad de la nación; además, eliminaron la personalidad jurídica, la participación política, redujeron la cantidad de sacerdotes y determinaron que ningún extranjero podría ser parte de un ministerio (Ulloa, 1983 y Villegas, 1979).

No obstante, cuando Carranza llegó a la presidencia de la República, nuevamente se reconcilió con la iglesia, e incluso propuso al Congreso modificar el artículo 130 de la Constitución recién creada, pero ante la negativa de los legisladores, decidió no aplicarlo para no limitar el número de sacerdotes y aceptar extranjeros en los ministerios. Además, el Gobierno de esa época, creó condiciones generales para que la iglesia desempeñara aquellas funciones que históricamente había desarrollado, dicha actitud de Carranza, se debió a que él consideraba que la iglesia estaba arraigada en las comunidades rurales y en toda la sociedad mexicana, por lo que erradicarla, seguramente generaría un conflicto social, que era necesario evitar para lograr la estabilidad política, consolidar el Estado democrático e iniciar con la reconstrucción del país y así comenzar con la gestión del desarrollo económico nacional (Cumberland, 1975; Meyer, 1989).

1.3.2 Efectos políticos y religiosos de la revolución mexicana en Chiapas

El desarrollo de la revolución mexicana se escenificó en el centro, norte y en menor medida al sur del país. Por las condiciones geográficas y bajos niveles de infraestructura de comunicación que existía en México durante el periodo revolucionario, los efectos de dichos eventos se presentaron con menor intensidad en Chiapas; comparado con las regiones de la república mexicana donde se realizó la lucha armada y la residencia de los poderes políticos administrativos que fueron derrocados.

Según Ríos (2001) Chiapas estaba ausente de la efervescencia política que existía en el centro y norte del país, en vísperas del levantamiento en armas de los maderistas. El estado tenía en su interior sus propios grupos de caciques terratenientes

que se disputaban el poder para dirigir los destinos del Estado. Emilio Rabasa dominó a Chiapas por 20 años (1890-1911), y fue el representante del porfirismo en el Estado. Cuando se propuso llevar a cabo los planes de modernizar la entidad en 1892 trajo los poderes a Tuxtla Gutiérrez, en tanto consideró que en San Cristóbal los funcionarios públicos estaban dominados por los conservadores y el clero, por ello las relaciones externas del Gobierno estaban orientadas a Guatemala y Centro América. Era necesario enfocarse hacia el centro del país para incrementar el comercio y atraer inversión de Estado Unidos y Europa.

Este cambio de poderes provocó inconformidad en los sancristobalenses, pero no realizaron ninguna acción al respecto, aun cuando en el centro de la república se desarrollaba una lucha armada para derrocar el régimen porfirista, en Chiapas no había ninguna manifestación del movimiento maderista. Fue con el triunfo de Madero (1911) cuando el grupo de San Cristóbal aprovechó para declararse maderistas, crearon un ejército con mestizos y chamulas; por la fuerza trataron de regresar los poderes a Ciudad Real, sin embargo, fueron derrotados y Tuxtla se consolidó como la capital política. Ante las acciones violentas desarrolladas en la capital y norte del país, los chiapanecos permanecieron indiferentes hasta que las tropas carrancistas llegaron desde el centro para incluir el sur al movimiento constitucionalista y contrarrestar las posturas reaccionarias de los líderes sureños (Ríos, 2001).

1.3.3 La presencia de los constitucionalistas en Chiapas

El procónsul revolucionario Jesús Agustín Castro, enviado por Carranza a Chiapas, emprendió muchas acciones "revolucionarias" que afectaban diferentes sectores sociales, pero aquí interesa destacar lo relacionado con la iglesia y la religión católica. En relación con ese tema, dicho personaje siguió replicando lo que habían hecho los constitucionalistas en el centro del país. Expropió los bienes del obispo Orozco de San Cristóbal, cerró templos y desterró a los sacerdotes extranjeros, acción que para los chiapanecos fue una ofensa porque la mayoría profesaban la fe católica (Moscoso 1960).

Aunque en Chiapas durante los años de la revolución mexicana, no eran muchos los sacerdotes que permanecían en el Estado. En 1909 la iglesia contaba con 32; 1913 existían 51; 1920 disminuyó a 37 y en 1926 se redujo a 26 sacerdotes. Considerando la extensión territorial de Chiapas y la cantidad de poblados, el número de ministros católicos era tremendamente reducido, lo cual era consecuencia de las leyes de reforma de 1857 y la actitud de los gobernantes que aplicaban la ley de acuerdo con criterios personales (Lisbona, 2008, p. 119).

Para Lisbona (2008) durante los años de la revolución, en Chiapas la iglesia estaba menguada y el trabajo que realizaba no arrojaba los resultados esperados. Dicho autor transcribe comentarios de un miembro de la iglesia de la época y señala un salvajismo de los indígenas y una actitud renuente ante las obligaciones religiosas. Así mismo, refiere que los sacerdotes solicitaban ser removidos de las parroquias donde atendían indígenas, lo cual ponía en evidencia, que, en esta época, la iglesia en Chiapas estaba debilitada (p.270).

Sin embargo, con el trabajo que la iglesia había realizado desde la conquista hasta poco más de la mitad del siglo XIX, la religión católica ya estaba internalizada en las comunidades indígenas, por ello, cuando los sacerdotes fueron expulsados, las comunidades se hicieron cargo de realizar las celebraciones religiosas, y así fue como se fortalecieron los "Sistemas de Cargos", mismos que fueron organizados con algunas variantes en sus estructuras, ya que, el diseño fue realizado según el criterio de los dirigentes comunitarios de cada municipio y región (Lisbona, 2008, p. 270).

1.3.4 La lucha de los caciques políticos por la gobernatura del Estado de Chiapas

Con la muerte de Venustiano Carranza y la llegada de Álvaro Obregón a la Presidencia de la república, mediante una negociación personal llega a la gobernatura de Chiapas el dirigente mapache Tiburcio Fernández Ruíz, quien representaba

los intereses de la oligarquía chiapaneca, y por lo tanto, no coincidía con la ideología de la revolución; pero a Obregón no le interesaba mucho la ideología política de la revolución, lo que realmente cuidaba eran las lealtades políticas y para él Fernández sería un medio para extender y materializar su poder político en Chiapas. El tema de la iglesia no tenía mucha atención, prueba de ello es que en los años 20 disminuyó los ataques a la iglesia, aunque tampoco dieron autorización para que se incrementará el número de sacerdotes ni que la iglesia realizara eventos para ganar protagonismo político y social.

Después que una coalición de fuerzas políticas opositoras de diferentes sectores sociales, con el General Victórico Grajales a la cabeza, derrocaran al gobierno mapache de Tiburcio Fernández, y en 1925 se convocó a nuevas elecciones, pero al no reconocer su derrota, ninguno de los dos candidatos contendientes, se autonombraron dos congresos y dos gobernadores. El presidente Plutarco Elías Calles disolvió ambos congresos y nombró como Gobernador a Carlos A. Vidal, quien era reconocido por sus ideales socialistas y su alianza con los sindicatos obreros (Ríos, 2001).

1.3.5 Los gobernadores chiapanecos anticlericales

Con la llegada de Vidal al gobierno, se reinicia la persecución religiosa, reglamentando los cultos, el número de sacerdotes en el Estado y expulsó a los ministros extranjeros, sin embargo, el gobierno vidalista sólo duró dos años, puesto que, se enroló en una revuelta para evitar la reelección de Obregón y ahí fue asesinado. Posteriormente Calles ungió como gobernador a Raymundo Enríquez, no obstante, éste no coincidía con la postura radical anticlerical del presidente, por lo que la política de persecución hacia la iglesia impuesta desde el centro, en Chiapas se limitó a una permanente recepción de circulares con instrucciones para aplicarles la ley a los sacerdotes, los cuales eran reenviados por la secretaria de gobierno de Chiapas, a los presidentes municipales para que ejecutaran las instrucciones, pero siempre fueron perniciosos con la iglesia porque no tenían problema con la fe

católica; por ello, durante la guerra cristera, en el Estado, no escaló el conflicto contra la iglesia porque no representaba un problema político, además, todos los gobernantes eran católicos (Ríos, 2001).

Para el año de 1932, las instituciones públicas empezaban a surgir y para ello necesitaban la participación de los políticos con mayor presencia a nivel nacional, por lo que muchos de ellos se posicionaron en diferentes regiones del país y con su liderazgo contribuyeron a institucionalizar la ideología revolucionaria y la aplicación de las políticas del gobierno federal.

Desde Tabasco Garrido Canabal sugería al Gobernador chiapaneco Raymundo Enríquez que intensificará la desfanatización del pueblo combatiendo a la iglesia porque era una lacra para la revolución, pero este, a pesar de las presiones, mantuvo una política indulgente hacia el clero. Una actitud contraria asumió Victórico R. Grajales, quien sustituyó en la gubernatura a Enríquez, puesto que, desde su campaña ya le había declarado la guerra a la iglesia, y cuando asumió el cargo inmediatamente aplicó la ley recién promulgada, la cual especificaba que en Chiapas debía haber 1 sacerdote por cada 60 000 habitantes. Así, para enero de 1932 había 9 sacerdotes, en marzo de 1932 se registraron 4 y para enero de 1934 sólo se reportó la existencia de 1 (Ríos, 2001 y Lisboa, 2008).

1.3.6 El fortalecimiento de los sistemas de cargo en las comunidades indígenas de Chiapas

Esta baja presencia de la iglesia en las comunidades indígenas provocó que los sistemas de cargo crecieran y se convirtieran en la "vía de las instituciones político-religiosas responsables del ciclo ceremonial anual comunitario en el cual reproducen y actualizan la tradición cultural mesoamericana, base de su identidad política y cultural" (Medina, 2007, p. 31). Con sus particularidades en cada una de las regiones, lograron sostener su identidad apelando a los contenidos simbólicos más arraigados a las comunidades, como son los rituales y los manejos ceremoniales e hicieron que

la organización comunitaria se fundamentara en esa estructura político-religiosa.

Esta forma de organización comunitaria, conocida como Sistemas de Cargos, se constituyó en un instrumento de retención de la cosmovisión y del esquema tradicional de organización, que, en el mediano y largo plazo, creó condiciones para la reproducción cultural y social de municipios y comunidades indígenas.

Palomo (2000) plantea que con la transición de cofradías a Sistemas de Cargos los grupos indígenas se apropiaron profundamente de la nueva institución y lo constituyeron como eje central de la vida comunitaria. Por ello, este esquema de organización fue sacralizado por los líderes católicos y lo constituyeron como un escudo de protección de las fuerzas espirituales malignas, pero también en contra del dominio político externo que pretendía alterar a las comunidades en lo económico, político, social, cultural y religioso.

Así que cuando se analiza la cuestión religiosa de las comunidades en la década de los 30s y 40s, encontramos que su práctica religiosa no coincide con el ciclo cristiano, en tanto que visitan cerros; cuevas con ofrendas para celebrar rituales a la lluvia; día de muertos; semana santa; carnaval y navidad; eran otras celebraciones que tenían un contenido cultural autóctono, medios a través de los cuales lograron mantener su identidad indígena, lo cual indica que la escasa presencia de la iglesia institucional contribuyó a que las comunidades incorporaran a sus rituales religiosos mayores contenidos de su cultura original (Medina, 2007).

Hasta aquí sólo se podía entender la vida cultural y la organización política de las comunidades indígenas, a partir de la práctica del catolicismo tradicional o de costumbre. Sin embargo, a partir de la mitad del siglo XX, la vida de los pueblos indígenas estaría asediada por el Gobierno Federal por medio de las políticas indigenistas.

1.4 Las políticas indigenistas del Gobierno Federal

A finales del porfiriato algunos intelectuales preocupados por las condiciones sociales de atraso que se vivía en el país analizaban las alternativas de cómo sacar de la pobreza a los grupos de mexicanos con mayores niveles de atraso y exclusión. Entre estos, los grupos que vivían una situación más complicada eran los indígenas, por sus condiciones culturales y la distancia de los territorios donde residían, en tanto que por los problemas de acceso no les llegaba la influencia de la modernidad, ni la atención del gobierno federal.

Los problemas que enfrentaban los indígenas eran complejos, por lo cual políticos e intelectuales realizaban ejercicios de análisis y reflexión para encontrar el tipo de desarrollo que deberían gestionar las comunidades indígenas, y a partir de ahí, diseñar y definir los objetivos de las políticas indigenistas, que debería implementar el gobierno federal.

Para intelectuales y todo personaje con capacidad de analizar la situación de atraso que vivía el país, encontraban en los indígenas un obstáculo para modernizar la nación y mejorar los niveles de desarrollo económico, puesto que la mentalidad indígena los condenaba a una perspectiva de vida limitada a lo rural comunitario, condición que no les permitiría engancharse con la modernidad, por lo que sería una población condenada a la miseria, y al mismo tiempo un lastre que acompañaría al país, si no se encontraba una solución.

1.4.1 Propuestas preliminares para diseñar una política indigenista

En cuanto a la atención de los intelectuales al tema indígena, en 1909 Andrés Molina Enríquez publicó el libro denominado "La nación y el mestizaje". En el texto, se refiere a los problemas de atraso que se vivía en México, y el autor establece que la única forma de salir de los problemas de pobreza es logrando la unidad nacional, para que todas las fuerzas políticas y sociales

convergerían en el mismo objetivo. Considerando que en esa época el 15 por ciento de la población era indígena y estaban marginados de la vida nacional, plantea que los esfuerzos del gobierno se deberían centrar en construir en el país una integración racial y social; que llevaría a la desaparición de categorías como indígenas y criollos; así que si en México se deseaba alcanzar la modernidad, el mestizaje era el destino inevitable, ya que era la raza elegida para dirigir el país, y con ello se llegaría a la desaparición del indígena y su cultura, la cual no le permitía integrarse a la vida nacional como un ciudadano mexicano (Tenorio, 2009 y Kouri, 2009).

De igual forma en 1916 el antropólogo Manuel Gamio publicó el libro "Forjando Patria". Ahí plantea la necesidad de que el Estado aplique una política pública para sacar de la pobreza a las poblaciones indígenas del país, pero, además expone una visión completa de nación, y considera que para construir una patria sólida es necesario procurar la homogeneidad social; integración de razas y culturas, unificación lingüística, equilibrio económico y social. Es decir, desaparecer la cultura indígena, la cual evita la unidad nacional y obstaculiza el camino hacia la modernidad (Gamio, 1960)

Simultáneamente, la clase política heredera de la revolución mexicana cultivó una ideología oficial que la denominó nacionalismo revolucionario. Dicha idea la materializaron en un nacionalismo cultural, que a la vez pugnaba por un nacionalismo diferenciador a lo extranjero, difundían la idea de autonomía y libre determinación de México sobre sus recursos naturales y vida política, e implícitamente una causa patriótica destinada a la raza mestiza. Ese nacionalismo cultural, se hacía más evidente cuando se anteponía en dos frentes; al exterior ante el diferente se fortalecía la nacionalidad de una raza distinta y al interior para unificar la nación, se interiorizaba el orgullo nacional, para lo cual era necesario la homogenización cultural, o sea, la desindianización de México (Stavenhagen, 2013).

Según lo aquí planteado, desde el inicio del siglo XX los intelectuales habían difundido la problemática indígena, y la idea

de integrarlos a la vida nacional, pero los caudillos revolucionarios que gobernaron México en la década de los veinte, consideraban que era necesario cambiar la mentalidad indígena, pero creían que la culpable de la ignorancia seguía siendo la Iglesia y entonces se limitaban a debilitar la presencia del clero en la sociedad, creando leyes para normar los cultos y el número de sacerdotes; pero no plantearon una política indigenista para realizar intervenciones comunitarias e incidir directamente en la personalidad del indígena.

1.4.2 Antecedentes de la política indigenista

Durante el Gobierno de Obregón se creó el Departamento de Educación y Cultura Indígena, cuyas actividades fueron estudios y localización de grupos indígenas. Al final de 1924 crearon más de mil escuelas atendidas por 1, 146 maestros que atendían 65 300 alumnos, cuando en el país existían 4000 000 de indígenas. Otro proyecto que también representa un antecedente de las políticas indigenistas, fueron las misiones culturales, que se caracterizaban por ser ambulantes y tratar de preparar a los maestros respecto a las condiciones de la región donde realizaban su labor docente, las cuales fueron muy aceptados en esa época, pero desaparecieron por falta de presupuesto (Stavenhagen, 2013).

Así mismo, en 1925 Moisés Saénz como subsecretario de Educación promovió la escuela rural, y lo más atractivo de la propuesta era que la escuela se convirtiera como el eje cultural de las comunidades, es decir, que ocupara el lugar que había tenido la iglesia durante siglos, para que los niños aprendieran a trabajar y vivir antes de aprender a leer y escribir; y aunque sus impulsores lo concebían como un evangelio para integrar al indio a la nación, pero los escasos resultados, el bajo presupuesto y la oposición de la iglesia en las regiones cristeras, lo hicieron desaparecer (Stavenhagen, 2013).

De igual forma, el secretario de educación del presidente Calles, José Manuel Puig Casauranc en 1925, creó la Casa del Estudiante Indígena con el objetivo de reunir indígenas en la capital y someterlos a la vida civilizada para anular la diferencia evolutiva

que separaba a los indios de los mestizos, lo que eventualmente, se manifestaría en cambios de mentalidad, creencias y hábitos. Este programa duró alrededor de 8 años, y uno de sus principales resultados fue demostrar que el indio tenía capacidades de acceder a la civilización, pero el objetivo de que los indígenas regresaran a sus comunidades a guiar sus paisanos para salir del atraso, no se cumplió. Cuando los indígenas se sintieron preparados decidieron quedarse en la ciudad de México y emprender una nueva vida (Stavenhagen, 2013).

En la época del cardenismo, se creó el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas porque el presidente consideró que los problemas indígenas eran muy complejos y para abordarlos era necesaria una instancia que se encargara de la coordinación de las dependencias federales que aún estaban en ciernes. Así mismo, el presidente Cárdenas reactivó la reforma agraria que se había detenido en los años veinte, redistribuyó latifundios y en otros casos puso en manos de los indígenas las tierras comunales que en el siglo anterior les habían pertenecido, surgiendo así el ejido colectivo e individual.

En esta etapa de Gobierno, se consideraba prioritario para los indígenas la tierra, la educación y las vías de comunicación, en tanto se consideraba que era la vía para la integración de los indígenas a la vida nacional. Sin embargo, se encontraron con el problema del monolingüismo, por lo que era necesario la alfabetización y una política de castellanización. Así, pedagogos y lingüistas se encontraron ante la disyuntiva de enseñar a los niños directo en español o abordar los procesos de enseñanza en etapas; una primera alfabetización en lengua indígena, y la segunda, instrucción directa en lengua nacional, es decir en castellano; ambas propuestas contenían una argumentación sólida, los costos de operación sí eran diferentes (Stavenhagen, 2013).

Mientras la citada discusión pedagógica se desarrollaba, el Gobierno cardenista invitó a que se estableciera en México el Instituto Lingüístico de Verano, cuya tarea en los Estado Unidos

era el proselitismo evangélico, pero en México también se encargaría de la alfabetización en lengua indígena, para sustraer a los indígenas del fanatismo religioso al que los había llevado la iglesia católica a lo largo de cuatro siglos.

Con trabajos de alfabetización y castellanización como antecedente en algunas regiones indígenas, en 1940 se realiza en Pátzcuaro, Michoacán, México, el primer Congreso Indigenista Interamericano. Ahí definieron al indigenismo como una política que los Estados americanos deberían implementar para resolver los problemas indígenas e integrarlos a la vida del país correspondiente. Cuando el presidente Cárdenas se dirigió al congreso sintetizaría muy bien lo que sería la política indigenista para México, en tanto manifestó “que el objetivo del indigenismo no era indianizar a México sino mexicanizar al indio” (Stavenhagen, 2013, p. 31).

1.4.3 Creación del INI y las políticas indigenistas

Así, se estableció en México el Instituto Indigenista Interamericano en 1940, el cual fue encabezado por Manuel Gamio. En 1948 se creó el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el primer director fue Alfonso Caso, quien, con base a la corta experiencia institucional del trabajo con indígenas, más el nacionalismo revolucionario, y las propuestas publicadas por intelectuales, se encargó de delinear la política indigenista que se aplicaría en México por muchos años.

Cuando Caso se refería a la política que desarrollaría el INI decía que:

El indigenismo era una política pública, la cual consistía en una decisión gubernamental, expresada por convenios internacionales, de actos legislativos y administrativos que tienen por objeto la integración de las comunidades indígenas en la vida económica, social y política de la nación. Se trata entonces de una aculturación planificada por el gobierno mexicano para llevar a las comunidades indígenas

los elementos culturales que se consideraran de valor positivo para sustituir los elementos culturales que se considerasen negativos en las propias comunidades indígenas (Caso, 1962 citado por Stavenhagen, 2013, p. 32).

Lo expresado por Caso, sintetiza perfectamente lo que los liberales se habían planteado a mediados del siglo XIX, los constitucionalistas carrancistas y los caudillos revolucionarios que ocuparon la presidencia de la república en la década de los veinte. Todos coincidían que era necesario transformar las estructuras culturales que moldeaban la personalidad del indígena, para transformar su mentalidad que estaba llena de supersticiones, magia, brujería, ignorancia que había fomentado la iglesia en ellos por siglos; sería de esa manera como se liberarían los indígenas de la miseria que los aprisionaba y podrían incorporarse a la vida nacional, para participar en la construcción de la modernidad; sin embargo, hasta antes del cardenismo, no existió una política pública, se habían limitado a combatir a la iglesia y su trabajo social, es a partir de la creación del INI cuando el Gobierno de México plantea una política de estado integral para incidir en las poblaciones indígenas.

En este planteamiento de política pública, no significaba que no se considerara erradicar las supersticiones religiosas que por siglos fueron consideradas como el problema central, aquí también iban implícitas, pero con una fundamentación teórica científica y con un enfoque integral; y como veremos más adelante, no fue fácil penetrar a las comunidades, y llegar a la subjetividad del indígena para incidir en el cambio de mentalidad y hábitos poco apropiados para interactuar con la sociedad mexicana.

Para concretar la operación de las políticas indigenistas, se fueron creando paulatinamente en diferentes regiones del país los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI). El primero de ellos fue el CCI tzotzil-tzeltal de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, se creó en el año de 1951 y su primer director fue Gonzalo Aguirre Beltrán. La fundamentación del diseño operativo de Aguirre Beltrán los dio a conocer en "Formas de gobierno indígena"

(Aguirre, 1953), posteriormente publicó “Teoría de las regiones indígenas, también conocido como Regiones de refugio” (Aguirre, 1973). Este último reconocido como la obra que explica en profundidad las políticas indigenistas aplicadas en la región altos de Chiapas.

Las políticas indigenistas se concretizaron en campañas de castellanización, alfabetización, escuelas e internados para niños y niñas indígenas, infraestructura comunitaria, clínicas de salud, apertura de caminos y apoyos productivos. Estos eran los medios a través de los cuales se buscaba una *integración*, ya que las vías de comunicación unirían las regiones y comunidades con las cabeceras municipales para que conocieran otras formas de vida urbanizadas; con la salud y la infraestructura comunitaria se buscaba hacer sentir al indígena que acudiendo a los servicios proporcionados por el gobierno se resolvían problemas de salud, y la castellanización (alfabetización) permitiría cultivar nuevas ideas en la mentalidad indígena. En la medida que estas acciones permanecieran en el tiempo, los indígenas reconocerían las ventajas de los hábitos y prácticas modernas, por lo que, eventualmente, las adoptarían y sustituirían su cultura original por la mestiza, momento en que se lograría la *asimilación cultural* y desaparecería el indígena (Berry, 1997).

Sin embargo, entrar a las comunidades con los programas indigenistas no fue tarea fácil, el dique que rechazaba el ingreso de personas, o nuevas ideas a las comunidades, eran los Sistemas de Cargos. Rus (1998) estima que, “...de 1930 hasta los primeros años de los 60s, se sostuvo la tradicional ideología comunitaria combinada con xenofobia respecto a los externos y la protección de lo interno.... Es decir, las estructuras de gobierno de las comunidades habían servido precisamente para evitar la penetración de ladinos” (p. 21).

Esta problemática ya la había anticipado Aguirre (1973), donde plantea que los sistemas de cargo existentes en las comunidades representaban una barrera infranqueable para llegar directamente con el indígena y capacitarlo en los saberes

de la cultura mexicana, pero era la única forma de desintegrar la organización comunitaria y llegar hasta el indígena para que fuera estructurado por las instituciones de la sociedad mexicana (Korsbaek y Sámano, 2007, p. 202, 203, 204).

Los miembros de los sistemas de cargo eran intermediarios de sus comunidades, de tal forma que no era posible tratar directamente con los habitantes de las localidades, y para alcanzar los objetivos de las políticas indigenistas, que consistían en cambiar la mentalidad del indígena, había que buscar una estrategia para poner frente a un alfabetizador o maestro al indígena en persona, porque sólo de esa manera se podía estimular su atención hacia ideas nuevas, que sustituirían las creencias y hábitos heredados de la religión católica, fortalecidos por los conocimientos obtenidos del ejemplo de los padres y las experiencias de la vida rural comunitaria.

Respecto a lo que se proponía esta política pública, era alcanzar al indígena de manera individual. Al respecto Aguirre Beltrán afirma que “lo principal es cambiar su mentalidad para integrar los préstamos culturales de la sociedad moderna «hoy día estas técnicas y conocimientos demuestran su bondad por el éxito que manifiesta su aplicación, en la sociedad tradicional” (Aguirre, 1973 citado por Korsbac, 1982, p.224). Es decir, era un programa de formación social, por lo que era indispensable, tratar con el indígena de carne y hueso, pero no con representantes e intermediarios, como se había hecho por muchos años.

Así que el primer paso era penetrar a los Sistemas de Cargos, que el mismo Aguirre Beltrán había constatado la supremacía de dichas formas de organización en la comunidad indígena: El sistema de cargos que compone la estructura de poder en la comunidad es básico para la existencia y continuidad de la cultura tradicional, y trascenderlo no era fácil (Aguirre 1973 citado por Korsbac, 1982, p.224).

Aguirre Beltrán consideraba que el éxito de la política de gobierno se manifestaría «Cuando la nación está en condiciones

de hacer a un lado a la jerarquía intermediaria y entra en tratos directos con los integrantes del grupo, éste deja de constituir una comunidad indígena, sociológicamente considerada, y se integra verdaderamente en la sociedad y en las políticas nacionales". (Aguirre, 1973 citado por Korsbac, 1982, p.225). Este era el reto de las políticas integracionistas, la asimilación se daría siguiendo las pautas culturales de la sociedad mestiza.

Así, mediante diferentes estrategias las políticas indigenistas lograron penetrar a las comunidades. Una de las estrategias más importantes fue formar como técnicos alfabetizadores a personas bilingües con arraigo y reconocimiento en los municipios y comunidades. Con el tiempo la actitud de los representantes de los sistemas de cargos cambio y accedieron a los programas, algunos cooperaron decididamente con el INI, otros seguían reacios, pero la aceptación general de las comunidades, los obligó a contribuir con los trabajos.

Los resultados alcanzados por el indigenismo institucionalizado fueron variados en cada una de las regiones del país. Por la complejidad del tema, el balance que realizaron los especialistas sobre los resultados de los primeros 20 años de existencia del INI, variaron dependiendo de la perspectiva que tenían acerca del problema del indígena. Los que valoraban la posibilidad de que las políticas indigenistas sacaran de la pobreza, atraso y marginación a los indígenas, fue un rotundo fracaso porque los indígenas seguían igual, e incluso, en algunas regiones sus condiciones de vida habían empeorado. Sin embargo, habría que reconocer que el gobierno nunca estableció un presupuesto suficiente para lograr ese objetivo, puesto que la idea era que los programas integraran al indígena a la sociedad nacional.

Otras corrientes críticas del trabajo indigenista lo analizaban desde la parte del diseño operativo: como pérdida de los objetivos primarios, la ausencia de resultados, de planificación y de enfoque político, la falta de medios económicos, de coordinación, los problemas burocráticos, etc.," (Marroquín, 1973, citado por Sanz, 2009, p. 266). Es decir, independientemente de que los

presupuestos eran raquíuticos no se utilizaban con eficiencia por falta de liderazgo y bajas capacidades técnicas.

Sin embargo, la crítica más profunda vino en el libro denominado *“De eso que llaman antropología mexicana”* escrito por Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco Armas, Mercedes Olivera Bustamante y Enrique Valencia. Ellos consideraban un fracaso del INI y sus políticas indigenistas, en primer lugar, porque abandonaron la investigación y cayeron en el puro trabajo técnico sin ninguna fundamentación científica. Además, el propósito de ladinizar al indígena destruyendo sus creencias, estilos de vida y toda su cultura, significaba replicar el etnocidio de los españoles cuando los invadieron y destruyeron sus templos y les quitaron sus dioses (Sanz, 2009).

A partir de estas críticas, se consideró que el indigenismo institucionalizado había entrado en crisis, por lo que era necesario que el gobierno planteara sus políticas con un enfoque de derechos humanos, respeto a sus culturas, participación democrática y sobre la libre determinación en el manejo de sus territorios.

Fábregas (2012) reconoce que:

La crítica al indigenismo abrió, desde la antropología, la posibilidad de pensar la interculturalidad de otra manera y tratar de elaborar un sistema teórico que permitiera resolver el problema de la aculturación con el reconocimiento de la variedad. En otras palabras, la crítica al indigenismo y el trabajo acumulado de los propios antropólogos demostró que los pueblos indígenas no están pasando por un proceso de asimilación, sino que forman parte de la constitución de la Nación (p. 5).

Por ello a partir de los ochenta los trabajos de los antropólogos se centraron en la interculturalidad y el reconocimiento de los pueblos indígenas respecto a sus aportes culturales, la importancia de su lengua como sistemas de pensamiento y

comunicación, además de la utilidad del conocimiento ancestral acumulado generación tras generación.

Otro factor que presionó para modificar las políticas indigenistas fueron las organizaciones indígenas. Efectivamente, a principios de los años setenta, con relativa autonomía, empezaron a surgir organizaciones de representación nacional auspiciadas por el Estado, pero después de algún tiempo inician el desprendimiento de la tutela del Gobierno.

Dichas organizaciones seguían manejando un discurso sobre el reparto de la tierra, empleos y salarios, pero cuando empiezan a reivindicarse como etnia y no como clase se volvieron férreos críticos de las políticas indigenistas, en tanto pugnaban por “el derecho a la autoidentificación..., el derecho al territorio..., el respeto a la identidad cultural; el respeto a la organización social y a la costumbre jurídica indígenas tradicionales; y, por último, el derecho a la participación política de los indígenas” (Sanz, 2009, p. 268).

Según al discurso que fundamentaba el movimiento político de las organizaciones indígenas a nivel nacional, trataban de revertir las políticas asimilacionistas ejecutadas por el Gobierno federal durante décadas; y a cambio exigían respeto a sus formas de organización y el derecho de participar en las decisiones sobre los programas y acciones se realizarían en los territorios indígenas.

Pero a estas alturas el INI había dado respuestas a los intelectuales críticos de las políticas asimilacionistas y a las organizaciones indígenas que reclamaban protagonismo y atención a sus demandas para sus comunidades y municipios que decían representar. Las nuevas políticas las planteó Arturo Warman cuando fue director del INI (1989-1992). Su punto de partida fue establecer nuevas estrategias para superar el paternalismo y el autoritarismo que habían caracterizado a las políticas indígenas desde su origen.

Estas ideas lo llevaron a plantear una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, lo cual significaba desechar la idea de

asimilación y la asistencia clientelar que había sido una práctica común de los operadores del gobierno, para centralizarse en la promoción y respeto de los derechos indígenas. El diseño de las políticas tendría que surgir de la consulta y participación directa de las organizaciones y comunidades indígenas, para que el problema se viera inmerso en los grandes problemas nacionales y no como problemas locales desarticulados de la vida nacional (Warman, 1989).

La firma del artículo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) por parte del gobierno mexicano, la reforma del artículo 4o. Constitucional y el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que sintetizó sus demandas en los acuerdos de San Andrés, fueron eventos que presionaron no sólo para profundizar las nuevas políticas indigenistas que se habían planteado a inicio de los 90s, sino a considerar las nuevas demandas de las organizaciones indígenas que se estaban multiplicando en otras regiones indígenas del mundo y en México, para exigir sus derechos humanos y libertad para ejercer autonomía sobre sus territorios.

Saldívar (2003) identifica este cambio en la política indigenista, al respecto dice:

El creciente reconocimiento del elemento étnico da pie a una política dirigida ya no a integrar a la población indígena a través de la asimilación, sino a modificar los marcos legales nacionales (por ejemplo, la reforma al artículo 27) para incorporar a la población indígena como tal – con sus recursos humanos, culturales y naturales - al nuevo proyecto de estado. A esta nueva modalidad la he denominado como “indigenismo legal,” el cual se define por una política indigenista que busca reconocer (ciertos) derechos a los pueblos indígenas que faciliten su integración al mercado como ciudadanos y limite la responsabilidad social y el papel tradicional de tutelaje del estado (pp. 313 y 314).

Estos cambios en las políticas indigenistas fueron las respuestas a las movilizaciones nacionales e internacionales de las organizaciones indígenas que más allá de sus demandas económicas y sociales, empiezan a modificar sus discursos para exigir sus derechos por su autonomía y auto determinación como pueblos; su identidad étnica y tradiciones comunitarias, legitimaban sus demandas, ante lo cual el gobierno no tenía argumentos para negar la atención; la lucha por sus derechos era aprobada en todo los países del mundo.

No obstante, a pesar de las críticas que recibieron las políticas del INI, en realidad fue la institución que logró abrir los sistemas de cargo y a través de la castellanización y alfabetización, logró poner vis a vis a maestros bilingües con indígenas individuales de carne y hueso para transmitirles nuevas ideas, lo que les proporcionaría otras formas de ver la vida.

De igual forma, abrió paso a otros actores externos que emprendieron trabajos en las comunidades, y con ello, falseo la estabilidad del poder de las autoridades tradicionales, ya que, de ahí en adelante, a los tradicionales les fue difícil evitar que llegaran a las comunidades nuevas ideas que pusieran en duda el catolicismo tradicional con sus mitos, símbolos, rituales; y el papel de una gerontocracia autoritaria que tomaba decisiones en nombre de la comunidad, con el argumento de que, eventualmente, se podrían crear conflictos y romper con la paz que existía en las comunidades; evitaban la entrada de mestizos para tratar directamente con las familias indígenas; aunque como han planteado muchos investigadores, en el fondo habrían intereses económicos y políticos que querrían salvaguardar.

1.4.4 La entrada de actores religiosos a las comunidades indígenas a partir de la apertura creada por las políticas indigenistas

Sin embargo, no sólo el Gobierno federal con sus políticas indigenistas estaba interesado en quebrantar el control de los Sistemas de Cargos para transformar la mentalidad del indígena.

La religión protestante también veía en las comunidades indígenas condiciones proclives para llevar el evangelio a los católicos tradicionales, y con esta nueva práctica, salvar del alcohol que consumían en exceso durante las fiestas de los santos patronos, o incluso, veían que algunos indígenas sacrificaban días de trabajo por consumir alcohol durante varios días de la semana; vicio que a su vez estaba relacionado con la violencia familiar y entre los habitantes de las comunidades.

De acuerdo a los datos históricos expuestos en rubros anteriores, las sociedades protestantes llegaron a México después de las leyes de reforma, en tanto el Gobierno proporcionó facilidades para promover la diversidad religiosa, para que la religión católica tuviera competencia, puesto que al tener el monopolio religioso poseía además excesiva presencia política en la sociedad, además era anticuada y promovía la ignorancia en los indígenas, por lo que era conveniente, inculcar creencias protestantes más ligadas a la ideología capitalista.

Estudios sobre la religiosidad en México establecen que desde 1910 grupos protestantes de Estados Unidos llegaron al norte del país, pero con el proceso revolucionario y las leyes que emanaron del Constituyente, vieron obstaculizado su crecimiento, sin embargo, en 1940 hubo divisiones al interior de los grupos protestantes, situación que se manifestó en la emergencia de diversas sectas que se extendieron a lo largo y ancho del país para realizar trabajos de proselitismo. “Los grupos pentecostales son los que acentuaban una religiosidad efervescente poniendo énfasis en la glosolalia (hablar en lenguas extrañas), la taumaturgia (curación divina) y un uso mágico de la Biblia (Bastían, 2008, p.20). Estas prácticas religiosas “novedosas” han llamado la atención, básicamente, en las comunidades indígenas, y como veremos más adelante, ha sido en las regiones donde más ha crecido el protestantismo.

Tabla 1
Tasa de no católicos en el estado de Chiapas (1970 – 2000)

Año	Protestante o evangelista y bíblico no evangélico	Judaica	Otra	Ninguna	No
1970	4.8	0.1	0.3	3.5	
1980	11.4	0.1	1.5	10.00	
1990	16.2	0.1	1.4	12.7	1.4
2000	21.88	0.0	1.2	13.07	1.8

Nota: Tomada de Bastián J. P. (2008) *Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas*, p. 22.

De acuerdo a la tabla 1 (Bastián, 2008, p.22) se demuestra que las religiones protestantes o evangélicas desde 1970 ha tenido un crecimiento sistemático en el Estado de Chiapas, y llama la atención que el rubro de ninguna ha crecido permanentemente, como si cada decenio más personas no tuvieran religión; no obstante, según observaciones del autor en referencia, estima que en este rubro se escudan los católicos tradicionalistas o costumbristas que no pertenecen a la iglesia romana institucional, ni a grupos evangélicos, o quizá también grupos protestantes que tienen miedo a declarar sus verdaderas preferencias religiosas.

Pero lo que sí se demuestra claramente, es que el protestantismo ha tenido un crecimiento sostenido en el Estado de Chiapas, fundamentalmente, en los últimos 30 años del siglo pasado, etapa que coincide cuando el Gobierno federal se proponía abrir las puertas de las comunidades para integrarlas a la vida de la sociedad nacional, situación que fue aprovechada por los grupos protestantes para hacer proselitismo evangélico y convertir a muchos indígenas que sólo habían conocido el catolicismo tradicional; porque como veremos más adelante, es precisamente en las regiones indígenas donde más ha crecido la presencia de las sectas religiosas.

Tabla 2
Municipios donde más había disminuido la población católica en el año 2000

Región	Municipios	Porcentaje de católicos	Año.
Altos	Chanal	33.3	2000
	Chenalhó	16.7	2000
	Oxchuc	47.4	2000
	Mitontic	46.5	2000
	Tenejapa	35.89	2000
	Chamula	74	2000
	Zinacantán	90.6	2000
Las Cañadas	Independencia	32.2	2000
	Las Margaritas	62.2	2000
	Ocosingo	46.2	2000
Mariscal	Bejucal	17.8	2000
	El Porvenir	29	2000
	Bella Vista	28.7	2000
	La Grandeza	39	2000
	Motozintla	39.5	2000
	Amatenango	54	2000
	Mazapa	42	2000
	Frontera Comalapa	43	2000
Siltepec	61	2000	

Nota: Adaptada de Bastián J. P. (2008) *Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas*, p. 21.

En la tabla 2 (Bastián, 2008, p. 21) describe los municipios de las regiones indígenas donde más ha disminuido el número de creyentes católicos en Chiapas. Lo que ahí se puede observar es que para el año 2000 hubo un descenso dramático en las personas que practican la religión católica, y esta disminución, es en los municipios donde el 75 y 80 por ciento son hablantes de lenguas indígenas, situación que coincide con la hipótesis de que donde más ha crecido la presencia de la religión protestante es en los municipios y comunidades con mayor presencia indígena.

En el caso de la región selva, donde se ubican los municipios y comunidades que participan en la romería de San Mateo Ixtatán, así como de otras romerías y eventos religiosos en la cabecera municipal, el descenso de los católicos desde el año 2000 es significativo, situación que se ha reflejado en una disminución en la participación de los tojolabales en las celebraciones católicas en Comitán, Margaritas y La Trinitaria.

1.5 Las políticas neoliberales dirigidas hacia los pueblos indígenas

El neoliberalismo mexicano era más que un modelo económico, más bien fue un proyecto cultural, en tanto los lineamientos del Consenso de Washington establecían la necesidad de implantar una economía de mercado, para lo cual era necesario una transformación social profunda, ya que en la vida cotidiana quien materializa la lógica de la economía de mercado son las personas.

Sin embargo, dicha transformación social era una decisión de las cupulas gobernantes, por lo que era muy difícil que el mexicano común y corriente abandonara los hábitos sociales que habían construido a partir de la relación con un partido político de estado único, y sus formas de gobernar basados en el centralismo, autoritarismo, paternalismo y ausencia de participación democrática.

El objetivo que se planteaba la burocracia neoliberal era más complicado que la desarrollada por sus ascendientes políticos en los años 70s, que consistía en la ladinizar a las poblaciones indígenas. El proyecto neoliberal, necesitaba de personas con hábitos utilitaristas, racionales, pragmáticos con la capacidad de plantear y gestionar sus propios proyectos en el mundo de una economía de mercado, donde el que maneja más información es más competitivo y alcanza mejores utilidades.

En este contexto, la burocracia gobernante decidió emprender sus acciones transformadoras fundamentado en los planteamientos del nuevo institucionalismo, ya que para impulsar la globalización

neoliberal fundamentan una narrativa en los planteamientos de North (1990), que “considera que las instituciones son las reglas del juego en una sociedad, o, fundamentalmente, son las restricciones humanamente entendidas que dan forma a las interacciones humanas y que en consecuencia estructuran los incentivos en el intercambio humano, ya sea político, social o económico” (Vargas, 2005, p. 3).

Desde esta perspectiva, el primer paso sería crear nuevas instituciones formales desde el Congreso de la Unión o reestructurar las ya existentes, de manera que fueran útiles para lograr el objetivo de cambiar la mentalidad de la sociedad mexicana, la cual se caracterizaba por la baja capacidad de agencia en la mayoría de los sectores sociales.

En relación a la implementación del proyecto neoliberal Roth (2014), menciona claramente que:

El neo-constitucionalismo, entendido como el análisis económico de las constituciones políticas, impulsó la constitucionalización de los principios de esta nueva economía fundada sobre el postulado del mercado como la institución reguladora más eficiente para la distribución de los recursos y bienes públicos y privados en el seno de una sociedad. De este modo, los economistas neo-institucionalistas recibieron el papel de expertos muy influyentes en la orientación y preparación de las reformas políticas, sociales y económicas a partir de esa época (Roth, (2014; p. 17).

Por ello el gobierno neoliberal de México, a la par con el discurso de modernidad económica y de apertura al mercado internacional, inician con importantes cambios constitucionales, las cuales configuraban claramente los tipos de cambios económicos, políticos y sociales que el neoliberalismo establecería en la sociedad mexicana.

1.5.1 La instrumentación del modelo neoliberal

A partir de 1982 con la llegada de los tecnócratas priistas al poder, dejaron atrás el modelo económico conocido como “Estado benefactor” y empezaron con la instrumentación del modelo económico neoliberal en la economía mexicana. Este nuevo enfoque de política económica representaba un giro de 360 grados respecto a la relación del Estado con la sociedad, ya que con el Estado benefactor o del bienestar, el gobierno dirigía a la sociedad. Por medio de las instituciones establecía políticas para determinar el destino del país, e incluso invertía en cuestiones productivas, administraba empresas y creaba infraestructura; mientras el resto de la sociedad seguía la pauta que marcaba el Gobierno, por lo que, algunos de los costos y pérdidas de la sociedad recaían en las finanzas públicas, hasta que llegó el momento que la economía nacional entra en quiebra, y la salida que adoptó el Gobierno fue tratar de quitarle el peso económico al Estado y trasladarlo a la sociedad.

En la práctica el procedimiento para anclar la sociedad mexicana al modelo neoliberal consistió, primeramente, en montar planes de choque a la economía, para detener la carrera inflacionaria, déficit en la cuenta corriente, y el incremento de la deuda externa e interna. Esto condujo a revertir el déficit del sector interno de la economía a través del recorte del gasto público y la renegociación para postergar el pago de la deuda interna, lo cual se manifestaría en la disminución de la construcción de infraestructura pública, recorte en el gasto de proyectos de atención social; y además procedieron a la privatización de las empresas paraestatales, lo que permitiría tener ingresos frescos, y se evitaría seguir absorbiendo las pérdidas de las empresas públicas. Para controlar el sector externo de la economía, con el apoyo del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y el consenso de Washington, México logra renegociar la deuda externa a largo plazo para permitir que la economía respirara, con el compromiso de liberar la economía e integrarse al concierto de la economía mundial.

Para que el modelo funcionara, en teoría el estado disminuiría su participación en la sociedad y la economía se gobernaría por los mecanismos del mercado (oferta-demanda). El mercado normaría el intercambio de mercancías y servicios, el precio del trabajo y también el precio del dinero o tasa de interés, que marcaría las tendencias de la inversión nacional. Mientras que el Estado se encargaría de cobrar impuestos, garantizar la propiedad privada, seguridad pública e infraestructura, servicios etc.

Ahora bien, para llevar este esquema teórico a la realidad nacional, se necesitaban mexicanos con capacidad de agencia para incursionar al mercado, ofreciendo un producto de buena calidad, capaz de competir en el mundo de la oferta y demanda, sin embargo, los mexicanos (mestizos-indígenas) venían de 50 años de paternalismo y no estaban formados en la cultura del pragmatismo e individualismo económico, que le proporcionara capacidades para plantear y gestionar sus propios proyectos. Así que el problema para implantar la modernidad neoliberal ya no eran sólo los indígenas, sino casi toda la sociedad mexicana que había vivido en una economía cerrada, sin hábitos para producir con calidad, u ofrecer fuerza de trabajo con alto grado de competitividad en el mercado.

Lo anterior significa que la clase gobernante a partir de 1982 empezó a gestionar la hegemonía de un nuevo proyecto de formación cultural con filosofía neoliberal. No obstante, la mentalidad del mexicano no era tan racionalista, individualista, utilitarista y pragmática para desenvolverse en una economía de mercado, así que era necesario generar un entorno cultural que promoviera esas actitudes, y para ello habría que educar, capacitar y formar, y así crear en la gente una estructura de pensamiento que funcionara en la lógica economicista.

Ortiz (2015) lo plantea en los siguientes términos:

El modelo neoliberal requiere de una ciudadanía "autogestiva" (al estilo neoliberal), participativa, solidaria y cohesionada, que sea capaz de enfrentar los desafíos que se

le imponen en un mundo de libre mercado. Es por ello que la política pública que se ha promovido desde los organismos internacionales, desde hace ya más de tres décadas, tiende a generar las condiciones culturales para el funcionamiento del modelo neoliberal (p.76).

Sin embargo, ese ideal de desarrollo humano no existía en todas las capas sociales de la sociedad mexicana, por ello el estado buscaba fomentarlo porque el neoliberalismo no es sólo un modelo económico, sino que además impacta en los diferentes ámbitos de la sociedad para que los sujetos construyan nuevas identidades y coincidan ideológicamente con la economía de mercado.

En un análisis que Grimson, (2007) realiza sobre la consolidación del modelo cultural neoliberal concluye:

Como configuración cultural que excede un tipo de gobierno o de política económica, el neoliberalismo incidió (e incide) en los modos en que el mundo es narrado, en los sentidos adjudicados al pasado y al futuro, en las características de los proyectos intelectuales, las prácticas de la vida cotidiana, la percepción y el uso del espacio, los modos de identificación y acción política (p. 11).

1.5.2 Las reformas institucionales

Para lograr insertar la concepción neoliberal en la mente de los mexicanos, la primera estrategia del Gobierno fue modificar las instituciones formales más importante del país (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos), con lo cual se proponían redireccionar jurídicamente la actitud y procesos de gestión en algunos temas de la vida pública. Uno de los gobernantes que más modificaciones hizo a la Constitución fue Carlos Salinas, puesto que realizó más de 34 cambios constitucionales a la misma cantidad de artículos.

La forma como instrumentaron su modelo cultural, consistió en realizar los cambios Institucionales (constitucionales - leyes),

posteriormente crear las leyes reglamentarias y al mismo tiempo diseñar instituciones públicas para que se encargarán de incrustar en la mentalidad del pueblo conocimientos sobre ciertos temas, que como personas racionales con capacidad de agencia deberían manejar, ya que les ayudaría a asumir una actitud, que les permitiera desenvolverse adecuadamente en la vida pública de una sociedad con economía de mercado y un sistema político basado en la democracia representativa.

Aquí es importante observar que respecto a la religión no pusieron mucho interés, aunque la instrumentación del modelo neoliberal, también se enfrentaba con el mismo problema que los liberales de 1857 y los constitucionalistas como Carranza, Obregón y Calles. Es decir, la mentalidad precapitalista de los indígenas, pero también de campesinos y altos porcentajes de población urbana formadas en el autoritarismo y paternalismo; pero a estas alturas ya no se consideraba a la iglesia católica como parte del problema, porque sabían que ya no era hegemónica, los protestantes estaban muy cerca en cuanto al número de creyentes.

Según Carrillo (2009) respecto al tema religioso Salinas reformó los artículos 3, 5, 24, 27 y 130, con ello estableció el reconocimiento legal de las asociaciones religiosas y la obligación de registrarse para que el Estado reconociera dónde y con quienes realizaba su labor ministerial. Así mismo, reconoció la libertad de culto, dando libertad a todo mexicano para adoptar cualquier creencia religiosa y realizar las prácticas que correspondan. Esta forma de concebir la religión tiene congruencia con la ideología liberal, en el sentido de que todo se haga bajo el imperio de la ley, y de que se proporcione libertad de creencias siempre y cuando no se transgreda el marco legal.

Entre las instituciones más emblemáticas que se crearon en el sexenio de Salinas fue el Instituto Federal Electoral (hoy INE) y su Código de Procedimientos Electorales (COFIPE), el cual se dedicó a fomentar la democracia representativa a través de la credencialización, siendo su función más sustantiva inducir a votar

y “vigilar” la competencia entre los diferentes partidos políticos en los comicios.

Así mismo, con la reforma del artículo 27 constitucional surgió el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE) que se adhirió al INEGI, desde donde apoyaron a los ejidatarios que decidían vender sus tierras, es decir, facilitar los procedimientos administrativos para que los predios pasaran a manos de quienes tenían recursos privados para invertir y hacer producir la tierra.

Esto es un ejemplo de cómo operaron el nuevo modelo los gobiernos neoliberales. Cabe destacar que al crear ese entramado jurídico les permitió ir concretizando su proyecto social, aunque fueron 25 años después cuando lograron completar las modificaciones institucionales suficientes para llegar a los anhelados “cambios estructurales”. De igual forma crearon otras leyes reglamentarias, para fundar nuevos organismos públicos o con las que ya existían, implementaron políticas públicas que llevaban una carga pedagógica para fomentar el individualismo y el desarrollo personal, pensando que las personas en el futuro podrían desarrollarse solos sin el apoyo del Gobierno.

Cuatro sexenios después de adoptar las políticas neoliberales, había nuevas instituciones que promovían temas acordes a la ideología neoliberal. En la primera década del siglo XXI ya existía el Instituto Nacional de la Mujer (INMUJER), la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), el Instituto de Desarrollo Social (INDESOL), Instituto Nacional Electoral (INE), Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), y la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) entre otras.

Todos estos organismos públicos se encargarían de implementar políticas estratégicas con doble propósito. Primero habría que generar capacidades para desarrollar el proyecto asignado, pero también habría que buscar internalizar prácticas y hábitos para que mujeres y hombres se sintieran capaces de asumir responsabilidades y retos trascendentes. Es decir, que se

empoderaran para que en el futuro fueran autosuficientes y así no dependieran del Gobierno.

Cuando Ortiz (2015) analiza por qué el Gobierno neoliberal aplica este tipo de políticas, nos dice que:

Porque se necesita una cultura ciudadana que dé sustento al modelo y lo vuelva funcional. Se trata de una serie de ideas que promueven ciertas prácticas mediante programas de política pública dirigida a los diferentes sectores sociales. Entre dichas ideas destacan las referentes a participación ciudadana, capital social, capital humano, solidaridad, autogestión, entre otras. Ese conjunto de ideas y valores es lo que en este trabajo se denomina cultura de la autogestión para el desarrollo (p. 81).

Lo que el autor señala lo podemos corroborar analizado brevemente algunos de los programas que ejecutaron los gobiernos neoliberales, y sin duda el más emblemático es el programa de Oportunidades y luego denominado PROSPERA. El nombre completo es Programa de Inclusión Social (PROSPERA) y lo ejecutó la secretaria de Desarrollo Social (SEDESOL). En la academia se les conoce como programas de transferencias condicionadas porque las familias que aceptan participar asumen el compromiso de cumplir con las condiciones que plantean las reglas de operación o las prácticas que interpreta el personal operativo.

1.5.3 Programas sociales que transmiten nuevas ideas y valores

Entre las estrategias más importante que planteo el gobierno neoliberal para impulsar los cambios de mentalidad en los sectores de población más marginada, estuvo articulada a las políticas públicas implementadas para mejorar los niveles de pobreza de los campesinos e indígenas de México.

Efectivamente, esta fue una propuesta muy inteligente, en tanto que planteaban poner recursos económicos en manos de

mujeres y hombres que toda su vida habían sido amas de casa, y agricultores o jornaleros agrícolas. Al diseñar esta estrategia, estaba claro que no siempre los proyectos serían rentables, pero era necesario capacitar y presionar para que aprendieran a esforzarse para lograr sus utilidades como grupos. Además, estaban bien fundamentados socialmente, ya que al existir recursos económicos de por medio llamaba la atención de todas las personas.

En cada comunidad, tenían información de la forma como se iba avanzando la estrategia, e incluso participaban en las evaluaciones, la que al mismo tiempo se convertía en un espacio donde le exigían más responsabilidad a quienes cometían errores.

Es decir, eran un programa que podría ayudarles a obtener algunos ingresos, pero sobre todo eran ámbitos de formación social y enseñanza; donde aprendían el manejo contable de los recursos económicos, la importancia la responsabilidad personal y de grupo, así mismo, de manera práctica aprendían a conducir una asamblea, el diálogo y la participación democrática, la gestión, organización; y muchos temas que les ayudaban a cambiar de mentalidad.

1.5.3.1 El Prospera

Para analizar el contenido implícito de este programa se presentará un análisis breve, por lo que se expondrán algunos de los contenidos centrales.

1.- Objetivo general

Contribuir a fortalecer el cumplimiento efectivo de los derechos sociales que potencien las capacidades de las personas en situación de pobreza, a través de acciones que amplíen sus capacidades en alimentación, salud y educación, y mejoren su acceso a otras dimensiones del bienestar.

2.- Objetivos específicos:

- * Asegurar el acceso al Paquete Básico Garantizado de Salud y la ampliación progresiva a las 27 intervenciones de Salud Pública del CAUSES a las familias beneficiarias, con el propósito de impulsar el uso de los servicios de salud preventivos y el autocuidado de la salud y nutrición de todos sus integrantes, con énfasis en la población más vulnerable como son las niñas, niños, mujeres embarazadas y en periodo de lactancia.
- * Otorgar apoyos educativos crecientes en primaria, secundaria, educación media superior a las niñas, niños y jóvenes de las familias beneficiarias, con el fin de fomentar su inscripción y asistencia regular a la escuela, y su terminación.
- * Promover que la población atendida acceda a servicios financieros en condiciones preferenciales, así como a la oferta institucional de programas sociales de fomento productivo, generación de ingreso e inclusión laboral que incrementen las capacidades productivas de las familias beneficiarias y sus integrantes, para mejorar su bienestar económico o en otras dimensiones, a través de acciones de coordinación y vinculación institucional. (DOF, 2016)

De acuerdo con la que se observa en los objetivos, es claro que se busca potenciar las capacidades de las personas más pobres, por lo cual se les proporciona las condiciones para que accedan a la alimentación, cuidado y prevención de la salud y el acceso a la educación a los hijos de diferentes edades, lo que significa que pueden tener acceso a los apoyos desde que están en preescolar hasta la educación media superior.

Existen dos opciones para que las familias puedan participar en el programa, la primera es una vertiente denominada de corresponsabilidad y la otra es sin corresponsabilidad. La primera tiene la ventaja de que reciben todos los apoyos que ofrece el programa, que básicamente, son apoyos monetarios y tienen

oportunidad de recibirlo desde el niño que está en el nivel de preescolar hasta el adulto de 70 años en adelante; pero a cambio asumen el compromiso de realizar todas las actividades que marcan las reglas de operación, que van desde mandar puntualmente a la escuela a los hijos, hasta hacer labores de mejora a la comunidad. La segunda significa que no adquiere ningún compromiso y lo único que obtienen es un paquete de apoyo alimentario.

3.- Apoyos con corresponsabilidad.

* En este esquema la cobertura y capacidad de atención de los servicios de educación y salud, permiten operar de forma simultánea los componentes, educativo, de salud y alimentario, por lo que las familias pueden recibir los apoyos de todos los componentes del Programa. (DOF, 2016).

Así podemos observar que el programa ofrece un paquete de importantes apoyos que, de entregarlos incondicionalmente, no significaría otra cosa que proporcionar subsidios para que las familias pudieran subsistir en el día a día, pero cuando se les plantea la necesidad de firmar compromisos para obtenerlos, las cosas cambian. En la práctica los beneficiarios se enfrentan a la disyuntiva de quedarse con poco y no asumir ningún compromiso con el programa o asumir la corresponsabilidad para acceder a todos los apoyos del programa con sus respectivos componentes. La mayoría se guía por la lógica de recibir todos los beneficios del programa, pero cuando toman la decisión, ciertamente reciben todos los apoyos, pero también quedan inscritos en un proceso de formación, lo que implica en primer lugar, poner en práctica valores como responsabilidad, dedicación, esfuerzo, respeto, obediencia, constancia, entre otros; que de no practicarlos ponen en riesgo su continuidad en el programa. También para permanecer, tienen que asistir a talleres de capacitación donde les hablan de cuidado y prevención de la salud, derechos de las mujeres, salud sexual y reproductiva, equidad de género y medio ambiente, entre otros temas.

Esto se considera que es la parte esencial del programa porque crea capacidades en las familias para que adopten nuevas ideas y prácticas que puede conducirlos a la gestión de su propio desarrollo, pero esta concepción de la vida no es neutral, significa la adopción de simbologías culturales diferentes a la tradición comunitaria. Hay que considerar que "las imágenes no son objetos neutros, antes bien, con mucha frecuencia tienen el poder de condicionar fuertemente nuestra percepción de la realidad. La metáfora no es solo un adorno, sino también un poderoso instrumento de conocimiento" (Bettini, 2001 citado por Sola, 2017, p. 218 y 2019).

Es decir, es un proceso en el que el Gobierno trata de hacer cumplir los derechos sociales de las comunidades, que consiste en generar condiciones para una vida mejor, pero se aprovecha para transmitir un sistema simbólico diferente. Es decir, les enseña a gestionar procesos, pero desde la perspectiva de la cultura dominante y el éxito de los programas se alcanzará en la medida, que los hombres y mujeres participantes, sustituyan sus creencias y formas de pensar tradicionales; el programa trata de internalizar un pensamiento racional, individualista, utilitarista para generar capacidad de agencia.

Tipos de apoyo

- * Componente Educativo:
- * Becas Educativas en Primaria, Secundaria y Educación Media Superior.
- * Apoyo para Útiles Escolares
- * Apoyos de Educación Superior

Componente de Salud:

- * Atención a la Salud

- * Prevención y Atención a la Mala Nutrición
- * Capacitación para el Autocuidado de la Salud.
- * Apoyo para Adultos Mayores

Componente de Vinculación:

- * Inclusión Productiva.
- * Inclusión Laboral
- * Inclusión Financiera
- * Inclusión Social (DOF 2016)

El componente educativo está diseñado para resolver el problema de la deserción escolar. Los diagnósticos llevaban a la conclusión que las causas por las cuales los niños y jóvenes de educación básica o media superior, abandonan la escuela es por la falta de recursos, los primeros por la necesidad de apoyar en las labores al padre, los segundos porque no cuentan con recursos para permanecer en localidades donde existen escuelas de nivel medio. Por ello el programa proporciona los apoyos para garantizar su permanencia en la escuela desde preescolar hasta medio superior, además se supone que la educación es un medio para la movilidad social, y en ese sentido, el programa estaría contribuyendo a superar la marginación transgeneracional, es decir se evitaría que los hijos de los pobres también tengan que ser pobres y marginados. Al mismo tiempo, adquirirían formación humana para desenvolverse en ámbitos más allá de lo comunitario, desempeñar actividades más urbanizadas, lo que le permitirá concebir un proyecto de vida diferente al de sus padres.

En relación con el componente de salud, se observa que la atención empieza desde la infancia para evitar la desnutrición, que es un problema de las personas en condiciones de pobreza. También incluye prevención y cuidado a la salud, estrategia que

es muy acertada porque en las comunidades los bajos niveles de sanidad es la causa de las enfermedades estomacales y enfermedades de la piel, entre otras.

Respecto al componente de vinculación, es otra vertiente por la que se propone intervenir a las familias que participaban en el proyecto. Esto operaba en los grupos con capacidad organizativa que presentaban una propuesta de proyecto de inversión o comercial, entonces el programa procedía a vincularlos con las dependencias que manejaban recursos financieros como la SEDESOL, FONAES, SEDATU. Así mismo, el programa tenía convenios con la secretaria del Trabajo, por lo cual recibía información de la bolsa de trabajo a nivel estatal o regional para postular como aspirante a un empleo a los beneficiarios del PROSPERA. De igual forma, tenían coordinación con empresas u organizaciones civiles que tenían solvencia financiera, pensando en que eventualmente pudiera existir un proyecto exitoso con demanda insatisfecha, entonces el programa intervendría para obtener el financiamiento solicitado.

Después de este breve análisis del programa PROSPERA, por la forma como se plantea las condiciones para que las familias participen en él, los componentes internos y las estrategias de vinculación con otras dependencias de gobierno, organizaciones civiles y empresas, es una propuesta muy bien diseñada. Según los resultados reportados en su etapa de vigencia se consideró que era uno de los programas más exitosos no sólo en México sino en toda Latinoamérica.

También hay que considerar que uno de los problemas que se le había reclamado a los gobiernos, es que las políticas públicas que han ejecutado únicamente han durado 6 años, por lo que difícilmente se obtienen resultados, en cambio el PROSPERA duró 24 años, y eso permite inferir que tuvieron el tiempo necesario para lograr que muchos alumnos hayan terminado hasta una licenciatura, las familias seguramente quedaron con buenos hábitos sobre prevención y atención a la salud; e incluso probablemente algún grupo de trabajo logró obtener financiamiento para algún

proyecto productivo exitoso y encontraron una forma diferente de vivir.

1.5.3.2 EI POPMI

Otro programa de formación social que implementaron los gobiernos neoliberales es el Programa de Organización Productiva para Mujeres Indígenas (POPMI). Dicho programa fue ejecutado por el Instituto Nacional Indigenista (INI), luego Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y hoy Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). Lleva más de 20 años vigente y es una buena propuesta, ya que parece una buena propuesta que proporciona financiamiento a proyectos productivos comunitarios y tiene un fuerte componente de capacitación y formación en temas administrativos, derechos humanos, equidad de género, medio ambiente, derechos de la mujer, liderazgo y empoderamiento, entre otras.

Para analizar los objetivos explícitos del POPMI a continuación se describen los aspectos centrales del programa, para tomarlos como referencia y explicar lo más trascendente, en función de poner en evidencia las enseñanzas que trata de internalizar en las mujeres beneficiarias de los proyectos financiados.

1.- Objetivo general.

Contribuir a mejorar las condiciones de vida y posición social de las mujeres indígenas que habitan en localidades de alta y muy alta marginación, impulsando y fortaleciendo su organización, así como su participación en la toma de decisiones, a través del desarrollo de un proyecto productivo.

2.- Objetivos específicos.

- * Impulsar la participación de las mujeres indígenas en procesos organizativos en torno a un proyecto productivo definido por ellas mismas, atendiendo a los criterios de equidad, género, sustentabilidad, interculturalidad y derechos.

- * Facilitar el desarrollo de las capacidades y habilidades de las mujeres indígenas mediante capacitación y asistencia técnica orientadas a la consolidación de la organización y el desarrollo de su proyecto productivo.

- * Promover la apropiación y permanencia de los proyectos de organización productiva de las mujeres indígenas con el fin de que éstas obtengan un beneficio económico que les permita mejorar su participación en la economía familiar (DOF, 2013).

De acuerdo con el objetivo general, la idea es mejorar las condiciones de vida de las mujeres indígenas más pobres, pero para ello deben organizarse en grupos (entre 6 y 10) y plantear un proyecto viable que surja de su propia iniciativa. En relación con los objetivos, algunos los deben alcanzar las mujeres del grupo, pero otros son de la instancia ejecutora porque deben convertirse en tutores del grupo, tienen que enseñarles a organizarse y atender los criterios de equidad de género, sustentabilidad, interculturalidad y derechos; lo cual significa un proceso de formación.

Pero también tienen que capacitarlas en un nivel más técnico para que se apropien de capacidades y habilidades que les permita desarrollar adecuadamente el proyecto. Al lograr este último objetivo, se esperaba que el proyecto se consolidara y permanecería en el tiempo, lo cual ofrecería más posibilidades de que las mujeres alcanzaran un beneficio económico.

3.- Acompañamientos.

- * Todos los proyectos de organización productiva contarán con un apoyo para el acompañamiento, el cual será ejercido durante y después de la instalación del proyecto por las Instancias Ejecutoras, a través de acciones de formación, que promuevan y fortalezcan la organización y el desarrollo de las capacidades y habilidades productivas de los grupos de mujeres indígenas. (DOF, 2013)

Como se puede observar el acompañamiento del proyecto está garantizado, y plantea un proceso de formación que implica un ejercicio pedagógico para lograr aprendizajes en las mujeres pero que se reflejen en una actitud diferente y en la ejecución del proyecto. Es decir, se utiliza el proyecto como escuela de formación para que las mujeres aprendan a hablar ante el grupo, lo que implica mejorar sus niveles de español, también deben aprender a organizar y presidir una asamblea, opinar en asamblea y tomar decisiones en forma colectiva, además de saber escuchar, respetar opiniones diferentes, negociar posiciones, hasta aprender a aceptar la decisión de la mayoría cuando la propuesta no es aceptada.

4- Obligaciones.

- * Cumplir la normatividad del PROGRAMA,
- * Operar y ser responsables de los proyectos elegidos por ellas y de las acciones a realizar, así como respetar los acuerdos que determinen al interior del grupo.
- * Elaborar y cumplir el reglamento interno apegado a las características de su grupo y actividad productiva.
- * Nombrar a un comité del grupo integrado por: presidenta, tesorera, secretaria y contralora social.
- * Asistir a las reuniones y eventos que convoque la Dirección del PROGRAMA, por conducto de la Delegación Estatal, o a través de los CCDI's. (DOF, 2013)

Las obligaciones tienen la finalidad de asegurar el compromiso de que van acatar la normativa del programa para que no desvíen los recursos financieros, pero también se evalúa cuánta disposición tienen las mujeres de participar en todas las actividades que se necesitan para llevar a cabo el proceso de formación. De igual forma se acuerda el compromiso de elaborar su reglamento interno, porque además de comprometerse a respetarlo, es un ejercicio de negociación que debe concluir con el reglamento acordado para que obtengan un producto del trabajo colectivo. El acuerdo de asistir a las reuniones del programa implica que aprendan a viajar a diferentes partes del estado, y tengan la

oportunidad de conocer otras compañeras, otros pueblos y les ayude a perder el miedo de salir de su comunidad.

Como se pudo observar ambos programas son de formación social y representan un ejemplo de cómo el Gobierno utiliza las instituciones, programas y recursos públicos para apoyar a las personas de las comunidades rurales e indígenas, pero simultáneamente aprovecha el proyecto para internalizar ideas, y nuevas nociones culturales que son compatibles con la ideología de la clase gobernante; que son muy diferentes a las ideas tradicionales apegadas a las culturas de las comunidades. No obstante, el escenario implícito que se configura en la práctica son oportunidades para mejorar un poco las condiciones de vida, pero a cambio sugieren que se abandonen las creencias y gran parte de su cultura y asuman comportamientos que se requieren para desenvolverse en sociedades más seculares y modernas.

Así encontramos que con los valores y principios que promueve la cultura neoliberal (moderna) se contraponen radicalmente a la cultura indígena o comunitaria. El estado de derecho que es la base de las sociedades de mercado niega la legalidad de los usos y costumbres que practican en las comunidades, los derechos sexuales y reproductivos, la equidad de género que difunden los programas combaten el patriarcado que históricamente ha imperado en la cultura comunitaria.

Claro que no sólo son los programas que promueven las condiciones para que el pueblo se apropie de un proyecto cultural más moderno, también los programas escolares llevan implícito un currículum oculto que internalizan en los alumnos ideas de la cultura dominante, de igual forma los medios de información como la televisión, radio y periódicos trasladan nociones de la cultura que ya internalizaron los que seleccionan y ordenan la información; y no se diga de las tecnologías de comunicación, las cuales no necesitan que el gobierno lo promueva, hoy en día el uso de internet y teléfonos celulares se ha generalizado y son demandados tanto en el medio urbano como rural. Estos se han convertido en un medio poderoso de aculturación, en tanto

que al usuario lo saturan de ideas, hábitos, creencias, gustos y preferencias de diferentes procedencias culturales.

Lo que se acaba de exponer se refiere a las diferentes formas como el Gobierno trata de internalizar en la gente la cultura neoliberal, que desde su punto de vista es la más correcta para vivir, y busca que en México exista una cultura homogénea; pero en realidad no es sólo el Estado-Gobierno, son todas las instituciones y organizaciones públicas y privadas, que al llevar a cabo las funciones que les corresponde, difunden e impregnan de pensamientos, actitudes y hábitos de esa cultura modernizante, que son la base de las instituciones y organizaciones que se crearon en el periodo neoliberal para que se encargarán de reproducir el pensamiento individualista en la sociedad mexicana.

Desde esta lógica de análisis se considera que con el tiempo se genera un ambiente institucional y social propicios, para que las nuevas prácticas culturales empiecen a ser adoptadas por las comunidades, lo que provoca el debilitamiento de la cultura comunitaria, que está formada de religión, creencias locales y celebraciones heredadas por las generaciones pasadas.

En relación con los eventuales cambios que pueden realizar las instituciones de la modernidad sobre las tradiciones comunitarias, Madrazo (2005) nos dice que:

De una sociedad a otra cambia el sentido de la tradición; no tiene siempre el mismo significado ni valor, pues éstos dependen de factores muy variados: el grado de conciencia de la importancia conferida por generaciones anteriores a la tradición; la memoria de sus portadores; el interés por la conservación de los vínculos con el pasado; el grado de resistencia ante los cambios e innovaciones, y la posibilidad de adaptación del fenómeno tradicional a la realidad (p. 118).

Esta cita nos pone en alerta ante una eventual idea determinista, en tanto que existen factores que pueden modificar los niveles de aceptación de las nociones culturales de modernidad, puesto

que la sociedad en general y las comunidades particularmente, no son receptoras pasivas de lo que difunde la escuela y los medios de información, ni memorizan la información que manejan instituciones privadas o públicas. Es decir, “los procesos de modernización no se producen en el vacío, sino que se desarrollan en sociedades y culturas que los re-crean y re-interpretan, dando así lugar a lo que algunos pensadores denominan “la dialéctica de lo global y lo local”, y al surgimiento de “modernidades alternativas” (Berger y Huntington, 2002, P. 41).

Partiendo del comentario anterior, no podemos pensar en un rechazo o aceptación total de la modernidad, ni concebir una comunidad que no cambia porque es impermeable a la cultura dominante, hay que considerar más bien, que de la interrelación permanente entre lo tradicional y lo moderno se construyen híbridos culturales, que permiten a las comunidades seguir coexistiendo con la sociedad dominante, sin abandonar algunas creencias heredadas por sus antepasados y reelaborando sus prácticas culturales sin perder sus celebraciones festivas, ritos, rezos y todas las ceremonias que les permiten comunicarse con los seres divinos.

Pero retomando la cita, depende de la relación, manejo y el nivel de internalización que los actores comunitarios tienen con sus tradiciones, en esa medida sabrán reconfigurar su cultura, y determinarán en qué medida preservan sus creencias originarias y qué cantidad de contenidos modernos adoptan, en la construcción de sus nuevas identidades.

Capítulo 2. Las Romerías o Peregrinaciones

De acuerdo al apartado anterior, los conquistadores españoles trataron de desaparecer las creencias y religión de los indígenas, mediante la evangelización, con la idea de que adoptarían el modelo de ciudadano católico español, pero cuando México se independizó de la corona española para organizarse políticamente como un estado democrático y moderno, la idea y la forma de transformar al indígena cambió. Desde esa época hasta nuestros días han establecido políticas para que los indígenas abandonen su cultura comunitaria tradicional y adopten la cultura nacional para convertirse en ciudadanos mexicanos. En la primera etapa se planteó una asimilación cultural para que los indígenas voluntariamente abandonaran su cultura, en el neoliberalismo se inculcó valores individualistas, utilitaristas y pragmáticos para incursionar en la vida moderna de economía de mercado; y en esta etapa, ya no se hablaba de asimilación cultural, pero, de todos modos, la ideología del mercado lleva implícita la destrucción de lo tradicional comunitario.

Este interés histórico de transformar al indígena, ha impactado con diferente intensidad en cada uno de los ámbitos de la cultura de los pueblos originarios, sin embargo, aquí el interés es analizar las celebraciones religiosas y de forma particular las romerías; para tratar de valorar cómo la organización y los contenidos de las romerías han venido cambiando como consecuencia de los cambios de mentalidad que promueven las políticas públicas, la nueva concepción de Dios de las religiones protestantes y los cambios de enfoque del mismo catolicismo; que plantean otra forma de entender el evangelio y que niega las creencias del catolicismo tradicional o de costumbre.

No obstante, debido a la complejidad de los procesos históricos socioculturales que han atravesado los pueblos indígenas, es conveniente partir de los primeros impactos del catolicismo en las romerías, porque según los estudiosos del tema, "la Colonia es conceptualizada a partir de la dialéctica de la colonización con sus

secuelas de asimetría social, como una reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial, oposición entre la tradición y la modernidad” (Báez, 1998 citado por Broda, 2007, p. 73). Es decir, la situación actual de los pueblos indígenas sólo la podemos entender a partir de la imposición de la religión católica, ya que, es a partir de esa reconfiguración simbólica como históricamente se han venido desarrollando la cultura de los pueblos indígenas. Dicho en otras palabras, es sólo a través del análisis histórico religioso de los pueblos indígenas como podemos saber qué aspectos de su cultura prehispánica conservan, por lo tanto, también es mediante el análisis de la práctica del catolicismo tradicional, como podemos ver qué cambios se han dado en las romerías en general y particularmente en las tojolabales.

2.1 Origen de las peregrinaciones o romerías

Para analizar los movimientos de personas hacia lugares sagrados, utilizan el concepto de romería derivado de romero, a su vez proveniente de la voz latina «romarius» que se les asignaba a quienes peregrinaban a lugares santos como Santiago de Compostela y Roma. La palabra peregrino, a su vez se relaciona con «peregrinus», extranjero o viajero y «peregrinatio», viaje. (Mudarra, 2015, p. 5).

En el análisis de este tema también es común usar de manera indistinta las palabras peregrinación y romería. Sin embargo, aun cuando son muy similares, presentan algunas diferencias, la primera alude a “un carácter más sacro, ritualizado, con un principio más religioso, de devoción de fe, de iniciación y un halo místico. La segunda también representa la noción de viaje y celebración a una ermita o santuario, pero se refiere a la dimensión lúdica o festiva. (Mudarra, 2015, p. 5). En este trabajo utilizaremos el término romería y peregrinación como sinónimos.

Así encontramos peregrinaciones de origen judeo-cristianas como las visitas a la iglesia de San Pedro en Roma o la de la Catedral de Santiago de Compostela, España, y otras peregrinaciones famosas, como la de la Virgen de Guadalupe en México o la

del Señor de Chalma en el Estado de México, las cuales han transitado por procesos históricos diferentes. La evolución de estas formas de organización religiosa está centrada en la iglesia y su ideología conservadora, además están articuladas al flujo del turismo religioso y al intercambio económico que se crea en las ciudades que concentran grandes cantidades de personas que anualmente asisten a los eventos religiosos.

Sin embargo (Eade y Shadow, 1991) plantean que no se puede asumir un enfoque determinista porque las peregrinaciones surgen y se desarrollan en marcos históricos y culturales muy diferentes. Al interior de la organización, durante la realización de los ritos y ceremonias y el recorrido de las rutas a los centros sagrados, se construyen relaciones intersubjetivas muy específicas, además en el entorno las estructuras y los procesos políticos socioculturales más amplios, influyen en la vida de los organizadores y romeristas participantes. En ese sentido la configuración que adquiere un evento de este tipo depende del punto de vista de los organizadores y los participantes, así el entorno sociocultural que permea a lo local.

Por ello es importante caracterizar el tipo de romería a que aquí vamos a referirnos, puesto que, existen diferencias, dependiendo de la región, municipio o localidad donde se organiza la romería, a eso habrá que agregarle los lugares por los que atraviesan los peregrinos, la distancia del santuario y el tiempo que dura la celebración completa. De eso dependerá el tipo y la cantidad de personas que asistirán a la romería, por ello, aunque el objetivo casi sea el mismo, siempre existirán diferencias entre unas y otras.

2.2 Las peregrinaciones locales

Esto significa que las peregrinaciones locales o regionales de Chiapas surgen en procesos históricos diferentes y se desarrollan en circunstancias muy particulares, por lo tanto, es necesario atender sus especificidades, pues si bien se identifican por preservar creencias y prácticas precolombinas, aquí no han sido reconocidas socialmente, y tienen que enfrentar obstáculos para poder realizarlas.

Las romerías locales indígenas, se consideran como una representación de la religiosidad popular. Aun cuando no hay acuerdos para definir este concepto, se asocia con la idea de que "al interior de las peregrinaciones coexiste una dualidad entre religión oficial/religión popular y se "considera que la última conserva creencias y prácticas precristianas, supervivencias paganas a la extensión del cristianismo, a una religiosidad telúrica, naturalista" (Mударra, 2015, p. 4). Es decir, en las peregrinaciones pueden coexistir la concepción del catolicismo institucional y la popular, aunque no coincidan en algunos aspectos, e incluso, con algunos desacuerdos por el control del desarrollo del evento.

Tomando en cuenta los entornos socio históricos de las romerías a que nos referimos, López y Fourier (2012) establecen una definición apropiada:

Una peregrinación es un viaje que realiza un individuo o un grupo de personas a partir de una inspiración religiosa-espiritual, como un acto de penitencia o de acción de gracias, también puede tener la finalidad de buscar un encuentro, por ejemplo, con lo divino o con un objeto-sujeto de culto específico, en un lugar que, a diferencia del espacio cotidiano, se considera sagrado o propiciatorio, para así lograr un remedio o beneficio espiritual, emocional o físico" (M. Burns Peter, 1999 citado por López y Fourier, 2012, p. 81)

La definición anterior parece la más adecuada para la peregrinación que planteamos analizar, ya que en los contenidos que expresa se puede interpretar que las peregrinaciones tienen su origen en la cosmovisión de los pueblos originarios de México en la época precolombina, en las cuales se refleja en forma nítida, la reelaboración religiosa de los pueblos originarios para tratar de no perder sus creencias y prácticas culturales.

Lo anterior se manifiesta cuando López y Fourier (2012) establece que:

Resulta claro que desde la época precolombina existen rituales calendáricos y elementos cosmológicos que estructuran,

organizan e informan acerca del paisaje y el simbolismo de los pueblos indígenas, lo cual ha implicado que los sujetos de estos pueblos emprendan peregrinaciones y se congreguen en fechas específicas, así como en lugares particulares (p. 81).

No obstante, es importante reconocer, que, si bien las romerías conservan creencias y prácticas culturales de origen precolombino, hoy en día no son exactamente lo mismo. El origen de las romerías en específico, los vestigios culturales y las prácticas religiosas de los pueblos originarios de México que aún persisten, en una primera etapa histórica, se deben analizar en el marco de la conquista espiritual que implementaron los españoles cuando se adueñaron de México; cuya característica principal fue no sólo evangelizar y obligar a los pueblos mesoamericanos a adoptar el catolicismo, sino también a destruir su construcción simbólica, la representación física de sus dioses y sus lugares sagrados.

Cuando se busca comprender cómo hasta nuestros días, las prácticas socioculturales de los descendientes directos de los pueblos originarios preservan aspectos de las culturas mesoamericanas, (Austin, 2001) sostiene que:

La historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos actuaron dialécticamente para formar una cosmovisión mesoamericana rica en expresiones locales y regionales. Dentro de esta tradición existe un núcleo duro, un conjunto articulado de conceptos de la cosmovisión que se gestó a lo largo de la historia prehispánica y cuyas manifestaciones han sobre vivido, en algunos casos, a la ruptura de la conquista (p. 31).

2.3 El sincretismo

Por su parte Broda (2007) también considera que, a pesar del sometimiento y dominación de la vida de los pueblos originarios, persisten costumbres y creencias, pero aclara que:

Hay que insistir al mismo tiempo que al estudiar los procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas después de la Conquista no existe la supervivencia exacta de arcaísmos en lo que se refiere a creencias y costumbres prehispánicas. Para abordar el periodo colonial, hay que tomar en cuenta el fenómeno del sincretismo; este es el producto del cambio cultural que ha operado en la historia de México y que ha establecido múltiples articulaciones entre el mundo rural y el poder hegemónico (p. 73).

El concepto de sincretismo se “define como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza sobre todo en un contexto inter-étnico” (Broda, 2007, p.73). Esto surge a partir de la colonia, también como una estrategia de los pueblos indígenas para subsistir al evitar conflictos con los sacerdotes, con los dueños de las encomiendas y gobiernos de la colonia.

El sincretismo va a permitir comprender cómo los grupos autóctonos adoptan las prácticas religiosas que imponen la iglesia mediante la religión cristiana, pero lo fusionan con las creencias originales de la cultura mesoamericana. Esto significa que las creencias prehispánicas no desaparezcan, sino que evolucionan, se transforman, integrando elementos de su antigua herencia cultural y permanecen en el tiempo, siempre acomodándose para interactuar al ritmo de las instituciones mestizas.

Esta lógica de reelaboración cultural ha sido una práctica que han preservado los indígenas a partir de que grupos extraños llegaron a someterlos y perdieron su autonomía política. Esa invasión significó una colonización hegemónica que los aplastó culturalmente, no obstante, en sus regiones de refugio o en su obligada relación con la sociedad dominante, de manera espontánea o conscientemente, fueron entretejiendo aspectos de ambas culturas, y el resultado de ese ejercicio fue una reconfiguración simbólica que los constituyó en lo que son los pueblos indígenas hoy en día.

Esto se refleja en las prácticas tradicionales católicas, que es una combinación entre catolicismo popular y las prácticas de origen prehispánico. Efectivamente, es en los rituales de las romerías indígenas donde se encuentra una clara mezcla de aspectos de la religión católica con prácticas tradicionales, es decir, las romerías se han reconfigurado en cuanto a rituales, pero también hay que considerar la condición de los territorios, puesto que, en algunos casos, el tipo de tenencia de la tierra o las actividades extractivas, puede presentar obstáculos para realizar los recorridos, en consecuencia, esto puede influir para modificar o desaparecer romerías.

2.4 Los territorios sagrados

Así que cuando se busca explicar la vigencia de las romerías indígenas es necesario considerar la división política del territorio y el tipo de uso que se le de los recursos que existen en ese territorio. Además, adquiere importancia la tenencia de la tierra, ya que cuando dejan de ser controladas por las comunidades indígenas, encuentran obstáculos para transitar el territorio cuando realizan sus romerías, situación que también contribuye a que estas prácticas religiosas se vayan debilitando y, en algunos casos, extinguiendo.

Para comprender la importancia del territorio en las romerías de las culturas indígenas, es necesario reconocer que “las religiones de los grupos indígenas de Mesoamérica son territoriales, ya que sus conceptos y prácticas están estrechamente entrelazados con el medioambiente natural-cultural” (Barabas, 2010, p. 11). Por concebir los indígenas y la comunidad integrados con la madre naturaleza, sus prácticas religiosas no se limitan a edificios sacralizados, sino que, van al encuentro con espíritus y deidades que moran en diferentes partes del territorio.

Por ello, el espacio es un concepto fundamental en la concepción religiosa indígena, pero no visto como un simple contenedor, espacio físico de soporte preexistente para habitarlo, realizar actividades productivas, o únicamente producto del quehacer del

hombre; sino visto como un “principio activo entre los usuarios y espacios específicos, de donde surge la construcción del territorio por las cargas sociales y de significación, y los reflejan en la sociedad sugiriéndole una multiplicidad de símbolos, discursos y prácticas rituales” (Barabas, 2010, p. 11).

En el espacio y tiempo van quedando inscritas prácticas culturales que se dispersan en el territorio como costumbres, memorias, modelos de organización y rituales; la particularidad y las fronteras que se enmarcan los separan de los grupos que quedan al margen, con lo que se define un territorio propio. Los territorios de cada grupo “etnolingüístico” de allí les llamé etnoterritorios, entendiéndolos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio..., donde también tienen oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo” (Barabas, 2010, p. 12).

No obstante, si bien gran parte de la cosmovisión de los pueblos prehispánicos se conservan en las romerías, tales como las simbologías, creencias, ritos y adoración a las deidades, el desplazamiento territorial hacia los lugares sagrados, en algunas peregrinaciones han enfrentado obstáculos para tener acceso, fundamentalmente aquellas que visitan espacios sagrados en regiones que van más allá de lo comunitario o municipal.

La intervención del estado moderno para fortalecer la propiedad privada, la creación de regiones político administrativas, demarcaciones municipales, los deslindes agrarios y toda intervención que hacen los Gobiernos con el fin de gobernar, ha desintegrado los territorios culturales o simbólicos; y es que en esos etnoterritorios históricamente habitados por los indígenas, eran culturales e identitarios porque no sólo encontraban habitación, sustento y reproducción como grupo, sino también oportunidad de producir cultura.

Los cambios administrativos y políticos de los territorios tienden a separar los etnoterritorios que convergen y se amalgaman en el tiempo y espacio, dando sentido a la historia del lugar, por lo

que se vuelve un espacio que se identifica con la cultura, que incluye creencias y prácticas culturales adheridas al territorio como historia de sus generaciones pasadas. Por ello a pesar de las condiciones de desventaja en el manejo de la tierra los indígenas no se separan de los territorios que han enmarcado simbólicamente.

Al respecto (Barabas, 2004) nos dice que:

Los lugares sagrados que constituyen el territorio cultural pueden tener unidades interiores de significado que son las *marcas* o huellas; sitios cargados de potencia del numen por contacto (v. g. huellas de los pies, del caballo, del malacate, la huella sinuosa de la culebra). Los lugares y las marcas están asociados a eventos míticos y rituales: en ellos viven, o ellos son, y allí se manifiestan las potentes entidades territoriales, con voluntad y figura, conocidas como *dueños del lugar*, que viajan de sitio en sitio y van estableciendo lugares y marcas emblemáticos del etnoterritorio, traídos desde la memoria a las narraciones y prácticas rituales contemporáneas. (p. 151).

Hoy en día los instrumentos jurídicos, políticos, económicos y tecnológicos de la cultura dominante han desarticulado los etnoterritorios, la armonía con la madre tierra y los grupos indígenas que formaban grandes regiones naturales, en muchos casos se reconocen, pero han perdido la magia de la cercanía entre etnias, pueblos y grupos hablantes de lenguas diferentes; no obstante, aun las visitan, cuando menos, una vez al año.

2.5 La toponimia sagrada

Sin embargo, para comprender la condición actual de los etnoterritorios, hay que considerar que “junto a la geografía física existe una geografía sagrada compuesta por rutas y paisajes simbólicos donde se ubican acontecimientos relevantes de la memoria cultural. No son dos planos inconexos. La geografía física puede servir de soporte material a la geografía simbólica y entre ambos planos pueden establecerse relaciones de

iconicidad. (Iturrioz, 2011, p. 1577). Es decir, que junto al territorio físico que sirve de soporte al desarrollo de la vida humana y la producción, existe una construcción cultural abstracta que puede ser conservada en la memoria de los pueblos originarios.

En el trabajo de Iturrioz (2011) lo explica de la siguiente manera:

Paralelamente, junto a la toponimia convencional de la geografía física, en la que son determinantes las propiedades que condicionan la percepción y la conducta humana, sus desplazamientos, asentamientos y actividades productivas, existe también una toponimia simbólica en la que se codifican hechos de la memoria cultural y sirven de soporte a ritos, mitos y otros géneros de la literatura tradicional. Lo relevante en la toponimia sagrada no son las características materiales del terreno, sino la significación que la cultura les asigna a partir de las historias, mitos y ritos relacionados con los ancestros fundadores (p. 1577 y 1578).

De acuerdo con lo que aquí plantea el autor, en la vida de los indígenas se crean dos planos. El primero se limita al ámbito físico material, el que percibimos con los sentidos y estamos en contacto durante el desarrollo de las actividades de la vida cotidiana; el segundo plano es el simbólico que le da soporte a todo el sistema de creencias, pero contrario a la primera dimensión que centra su atención en el plano material del terreno, en la segunda lo más importante es el valor que la cultura le asigna.

Además, no siempre ambas toponimias se desarrollan o evolucionan de manera sincrónica, puede que algunos eventos socioculturales los disocie. En efecto, lo más deseable sería que ambas dimensiones guardaran sus correspondencias, pero por las condiciones políticas que viven los indígenas, muchas decisiones respecto al manejo del aspecto geográfico están fuera de sus manos.

Al respecto Iturrioz (2011) sigue abundando y dice:

Son dos planos diferentes de significación que pueden separarse y persistir de manera autónoma con sus respectivos inventarios. Si la toponimia convencional sirve para ordenar el espacio de la conducta material de los humanos, la función de la toponimia simbólica es superponer a ese espacio otro de segundo orden que la memoria cultural y la mitología pueblan de seres, rutas y hechos paralelos que dan un sentido más profundo al espacio material y lo sacralizan, con lo que explican y justifican su inalienable pertenencia al mismo (p. 1578).

Cuando articulamos este análisis al tema de las romerías o peregrinaciones, encontramos que la toponimia geográfica física y la toponimia simbólica de los etnoterritorios se han desarticulado, e incluso gran parte de los territorios ya no está bajo custodia de los pueblos indígenas, y, por lo tanto, las características físicas que han tomado no coinciden con la cultura autóctona. Sin embargo, la toponimia simbólica sigue vigente en la memoria de los pueblos originarios, por ello en las romerías los viajeros visitan los cerros, cuevas, lagos, santuarios y todos los sitios sagrados porque siguen creyendo que las deidades que ahí habitan pueden intervenir para que no hagan falta las lluvias y haya buena cosecha, para que se vayan las enfermedades y mejore la salud, la buena suerte, el bienestar del mundo, etc.

De acuerdo con lo que hasta aquí hemos expuesto, encontramos que el origen de las romerías o peregrinaciones es prehispánico y mediante la evangelización que realizaron los españoles buscaron desaparecer las creencias de los pueblos originarios. En la época de la colonia como respuesta a la agresiva evangelización católica, los pueblos de Mesoamérica adoptan una creencia que incluye la religión impuesta y parte de sus creencias tradicionales, surgiendo así el concepto de sincretismo que permitió comprender los procesos de transformación histórica que ha tenido la religión en general y las peregrinaciones de manera particular.

De igual forma, se reconoció que aun cuando los etnoterritorios han sido desarticulados por la cultura mestiza, las toponimias simbólicas siguen vivas en la memoria de los pueblos originarios. Las peregrinaciones son las evidencias de que las creencias prehispánicas siguen vigentes y los territorios culturales aún son reconocidos, por lo que durante las romerías realizan los recorridos territoriales para visitar los sitios sagrados.

Capítulo 3.

Cambio y continuidad en las romerías de las etnias tojolabales y tzeltales de la región selva fronteriza de Chiapas

Para comprender la construcción identitaria de los tojolabales en pleno siglo XXI, es importante analizar las diferentes etapas históricas que como etnia tojolabal han transitado, en la medida que representa particularidades que la hacen diferente, y no es posible hacer inferencias de hechos históricos de otros grupos etnolingüísticos, para aplicarlo a esta etnia indígena, que transitó por su propia historia.

Cuadriello y Megchún (2006) consideran que, en la región tojolabal-tzeltal, que abarca los valles margariteños y contempla los municipios de Trinitaria, Margaritas, Independencia y Comitán, por su desarrollo histórico y sus formas de organización cívico religiosa guarda algunas diferencias respecto a otras regiones indígenas como la zoque o la de los altos de Chiapas.

Los tojolabales de esta región, durante la colonia fueron organizados en congregaciones y eran gobernados por las leyes de indias, pero por las ansias de expansión de las tierras del clero y el crecimiento de las haciendas, paulatinamente los indígenas fueron despojados de las tierras comunales. Además, caía en las espaldas de los indígenas cargas impositivas que nunca podían pagar, razón por lo cual buscaban huir de sus fronteras socioculturales, y negar su pertenencia étnica para dejar de ser el indio que estaba obligado a pagar tributo por toda la vida (Cuadriello y Megchún, 2006).

A partir de la promulgación de las leyes de reforma y hasta final del siglo XIX, los límites de las fincas se empezaron a extender a las tierras comunales hasta que llegaron a constituirse en grandes haciendas, lo cual provocó que los tojolabales tomaran dos caminos; uno hacia las villas de pueblos ladinos para perderse y eludir las deudas impagables, o se convertían en

vasallos de “nuestro señor”, propietarios de las fincas y de los indígenas, puesto que, era “paternal y severo, lo mismo padrino de bodas que juez, cura y carcelero; médico, que fiscal y maestro. De manera ilustrativa, los “Castellanos” dejaron de ser aquella población procedente de España para convertirse en uno de los más poderosos linajes terratenientes locales (Cuadriello y Megchún, 2006 p. 13).

Entre los indios vasallos de las fincas se podían dividir en dos categorías. Los peones acasillados que permanecían en la finca pagando deudas con trabajo y los baldíos que eran arrendatarios, quienes tenían que dividir su jornada de trabajo en tres partes. Las primeras eran algunas horas de trabajo gratis al patrón, por haberle cedido la renta de la parcela, otro tramo de la jornada también era para el finquero recibiendo un pago mínimo y la tercera parte de la jornada lo utilizaban para trabajar en su cultivo de maíz, ya que, a fin de año, con la cosecha, tenía que pagar en especie el costo del arrendamiento de la tierra (Cuadriello y Megchún, 2006).

No obstante, los tojolabales, quizá no por elección, pero se convirtieron en actores importantes en el desarrollo de las fincas. Aun en una relación de intercambio desigual entre indígenas y finqueros, todos los ámbitos organizacionales y culturales de los tojolabales no se mantuvieron separadas del ambiente social de la finca. En territorio ajeno, los indígenas construyeron autonomías limitadas y en las mismas fincas reconocían a los ancianos, brujos y curanderos como autoridad o líderes religiosos (Cuadriello y Megchún, 2006).

A pesar de las condiciones de desventaja con que los tojolabales vivían en las fincas, era la única forma de vida que conocían y cuando el ejército carrancista llegó a la región destruyendo las listas de raya, prometiendo reparto de tierras y declarándolos libres de la opresión, los tojolabales no lo creyeron y permanecieron al lado de los terratenientes. Fue con la ley agraria y el reparto de tierras que realizó el presidente Cárdenas, cuando varias de las grandes fincas pasaron a manos de los tojolabales, y fue así como

se constituyeron en ejidos, tomando a la vez, como modelo de organización la filosofía ejidataria, donde la asamblea que es la máxima autoridad de la comunidad y ahí se discuten y toman las decisiones que más conviene a la mayoría de los ejidatarios (Cuadriello y Megchún, 2006).

No obstante, estos cambios, el esquema cívico-religioso conocido como sistema de cargos siguieron existiendo, pero la figura más importante de esa institución que es el principal, paso a formar parte de las autoridades que nombraban en asamblea de manera democrática; como el comisariado, agente municipal, consejo de vigilancia, responsable de obras, comité de educación, atención a la salud, etc.

Cabe aclarar que las instituciones cívicas de los tojolabales no tiene ninguna similitud con los sistemas de cargo de otras regiones como la de los altos de Chiapas, que según la corriente funcionalista eran un mecanismo de nivelación económica, en la medida que los excedentes que acumulan algunas familias eran obligadas a gastarlas durante el año que desempeñan el cargo, o que también, sirvió como un escudo de protección a los embates del gobierno que quería destruir el orden comunitario y erradicar sus costumbres, para que penetrara el poder mestizo y explotarlos; no, los cargos en los tojolabales es la continuidad de la lucha por tener y construir un territorio habitable propio, y participar en las gestiones, significa ayudar a construir un espacio colectivo donde puedan vivir como grupo y materializar su cultura con sus rituales, que según su cosmovisión se necesitan para vivir en armonía con la naturaleza.

3.1 La llegada de la religión presbiteriana

Para los años sesenta, se empezó a manifestar un factor que presionaría para que el número de personas y comunidades que practicaban el catolicismo tradicional o de costumbre disminuyera. Sánchez (2019) sostiene que en esta época el presbiterianismo había penetrado en las comunidades tojolabales con mayor intensidad y era una concepción que, tocaba en los

más profundo a la cultura tradicional y sus creencias religiosas, en tanto chocaba con la cosmovisión que daba sentido al mundo tojolabal y concebía el comunitarismo de forma diferente.

Aunque según Sánchez (2019) el presbiterianismo había llegado a la región tojolabal desde principios de siglo XX, cuando algunos indígenas entre 1917-1918 se trasladaron a las fincas del Soconusco para trabajar en el corte de café. Ahí conocieron a trabajadores guatemaltecos ya convertidos al presbiterianismo, que realizaban trabajo de evangelización con sus compañeros, y algunos tojolabales aceptaron adoptar la religión presbiteriana. Al regreso a sus tierras de origen empezaron convenciendo a la esposa e hijos, familias, amigos y así se empezó a extender el protestantismo por el municipio de las Margaritas.

De acuerdo con los testimonios recabados por Sánchez (2019) el primer culto lo realizaron el 16 de mayo de 1919 y fue en una casa particular donde asistieron 5 personas. Con el trabajo de evangelización que emprendieron ese reducido número de creyentes, convirtieron un grupo en Cajkan, municipio de la Independencia, estas personas recibieron capacitación para convertirse también en evangelizadores los cuales lograron formar grupos en la cabecera municipal de las Margaritas en 1920; para 1930 por la gestión de los presbiterianos de la cabecera municipal se constituyó la primera congregación y el 18 de marzo de 1940 se consolidó como iglesia pero es hasta 1949 cuando se construyó la primera iglesia evangélica en Las Margaritas (p.8 y 9).

Después de iniciar la evangelización en las cabeceras municipales de La Trinitaria y Comitán, decidieron llevar la palabra de Dios selva adentro. En la comunidad de El Edén crearon la primera congregación y como fue muy bien aceptada casi por toda la comunidad, en poco tiempo crearon una iglesia que le denominaron Luz y verdad. En esa misión capacitaron a tojolabales bilingües para convertirlos en misioneros, los cuales penetraron a otras comunidades más adentro de la selva, y como producto de su ardua labor en 1973 construyeron una iglesia en El Ojo

de Agua, en 1977 en Santa Ana y en 1981 en Carmen Villaflores (Sánchez, 2019).

A estas alturas, la corriente evangélica ya había ganado una presencia importante en la región tojolabal-tzeltal y tendría un efecto profundo en las comunidades, ya que estaba siendo sustituido el catolicismo tradicional, que había sido eje central de la cultura comunitaria. La religión presbiteriana, que está incluida en la categoría de evangélicas, anula la creencia en los santos, considera inapropiado rezar en los cerros, montañas, cuevas y manantiales, puesto que, establece que el encuentro con Dios se logra cuando una o más personas están congregados en el templo, pero al mismo tiempo creen que la relación con el creador es individual, ya que quien ora, pide y se humilla ante Dios, sus plegarias son escuchadas, y tarde o temprano le llega la respuesta.

La concepción religiosa evangélica trastocaba la vida comunitaria, porque la organización religiosa tradicional de las comunidades tenía un carácter gerontocrático y por lo tanto autoritario. El que estaba en lo más alto de la pirámide (principal) era una persona mayor, diferente porque solo él hablaba el idioma para comunicarse con Dios, además curaba brujería, mal de ojo, era sobandero, reconciliaba parejas, resolvía conflictos familiares, y, por si fuera poco, tenía capacidades sociales para organizar, tomar decisiones y dirigir toda la comunidad. En cambio, la perspectiva evangélica es más individualista, pues según los principios evangélicos, el pastor guía y enseña a comunicarse personalmente con Dios a través de la oración, por lo que, en esta concepción, desaparece la figura del principal y todas sus atribuciones, y eso los llevaba a hacerse cargo de su vida, pero siempre con la idea de aferrarse a Dios, ya que sólo “Él tiene el poder de apartarnos del mal”.

Evidentemente, esta nueva forma de concebir la vida derrumbaba los esquemas tradicionales de organización comunitaria, donde incluía relaciones de poder, prestigios familiares, intereses económicos; situación que no sería aceptada fácilmente por las

personas afectadas, ya que por muchos años habían mantenido la tranquilidad en la comunidad, pero también para ellos era un modo de vida que les otorgaba beneficios, poder y una vida segura.

3.2 La presencia de la teología de la liberación en la región tojolabal

Por otra parte en los años sesenta, la iglesia católica inició una recatolización a los tojolabales, con la llegada del Obispo Samuel Ruiz a San Cristóbal se planteó como objetivo evangelizar en la región, pero ahora con el enfoque de la teología de la liberación⁴, buscando con ello lograr que la religión impulsara una nueva perspectiva de vida a los indígenas, por lo que su propuesta no se limitaba a la fuerza de la fe, sino que al mismo tiempo promovía el análisis crítico para identificar las causas estructurales de la opresión y el atraso; pero también que asumieran una actitud propositiva, resolviendo por su propia iniciativa los asuntos que estuviera en sus manos transformar, y en consecuencia emprender acciones prácticas con resultados reales que se reflejara en la vida comunitaria (Cuadriello y Megchún, 2006).

Las enseñanzas realizadas por la iglesia, fundamentadas en teología de la liberación también se extendió por lo largo y ancho de las comunidades de la selva; las cañadas, tierra fría y valles margariteños, incluyendo comunidades tzeltales de La Independencia y del municipio de La Trinitaria. Dicho trabajo de evangelización, lo iniciaron los hermanos maristas, pero en la medida que las comunidades aceptaron este tipo de catolicismo crítico, emprendieron un proceso de formación de catequistas - que fueron nombrados por las mismas comunidades en la

⁴ En síntesis, la teología de la liberación es una reflexión que, a partir de la praxis y dentro del ingente esfuerzo de los pobres, junto con sus aliados, busca en la fe cristiana y en el Evangelio de Jesucristo la inspiración para el compromiso contra la pobreza y en pro de la liberación integral de todo hombre (Concha, 1977:1558).

mayoría de los casos-, los cuáles se encargarían de transmitir las enseñanzas, los que posteriormente, se convirtieron en líderes y organizadores de las comunidades, para luego emprender gestiones en favor de sus demandas.

Simultáneamente, estaba en ciernes la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), la cual envió representantes a la región tojolabal para invitar a las comunidades que se unieran a la lucha por los derechos de los indígenas y campesinos. La propuesta fue bien aceptada por las comunidades y la mayoría de las comunidades evangelizadas con la teología de la liberación pasaron a formar parte de dicha organización, aunque algunos simpatizaron con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y pasaron a formar parte de sus bases sociales (Sánchez, 2019).

En algunas zonas de la región tojolabal como la tierra fría y los valles margariteños, hubo una confrontación entre los partidarios de la teología de la liberación y los tradicionales. La primera denostó y cuestionó a los de la costumbre y culpó a sus creencias como responsables de reproducir el sistema de dominación colonial. Esto produjo otra escisión entre católicos institucionales y católicos tradicionales (Cuadriello y Megchún, 2006).

Así que el catolicismo tradicional ya estaba mermado por la conversión de grupos tojolabales al protestantismo y la migración de grupos indígenas a nivel estatal y nacional para conseguir empleo; más otro golpe que le acertó la iglesia católica con la teología de la liberación, definitivamente, en las comunidades, sólo quedaron reducidos grupos que se aferraron a seguir con las tradiciones y creencias de sus antepasados.

3.3. Las creencias religiosas tradicionales de los tojolabales

Hay que iniciar considerando que los tojolabales, igual que otros grupos indígenas, la espiritualidad y lo sagrado no son conceptos abstractos, sino que están presentes en el tiempo y el espacio de la vida diaria, la vida misma y la divinidad se proyectan en todo

momento del tiempo de la vida, no es necesario el apartamiento y el silencio para vivir la espiritualidad, siempre se interactúa con el universo, todo está hecho de vida y espíritu (Boff, 1996 citado por Nájera, 2016, p.1).

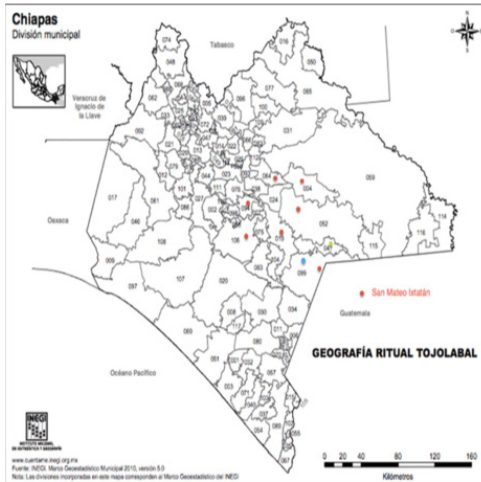
Así mismo, es conveniente tener presente que las religiones indígenas no son verticales hacia el firmamento, más bien son territoriales y los conceptos con que se nutren, así como sus prácticas están articuladas al medio ambiente natural y cultural. Por ello, desarrollan una construcción simbólica por los diferentes espacios que sacralizan porque le dan un significado que se relaciona con el origen de sus antepasados o porque reconocen que en esos lugares habitan deidades que pueden interceder para que haya buenas cosechas y armonía en la vida de las comunidades.

Esta cosmovisión de los tojolabales se manifiesta en diversas formas culturales, pero cuando hablamos de creencias religiosas se expresan en rezos en las iglesias, en ermitas, cerros, cuevas, manantiales y peregrinaciones; el fin de sus rogativas es vivir en armonía con la naturaleza y manifestar respeto a la madre tierra, que nos entrega el alimento y el espacio para la vida comunitaria.

3.4. Geografía ritual de los tojolabales

Así que, en las ideas del sujeto indígena tiene un papel fundamental el espacio y territorio sagrado, en la medida que sacralizan un espacio lo hacen especial, y cuando se articula con el tiempo, adquiere un significado que es reconocido colectivamente, en tanto representa parte de la experiencia de las generaciones pasadas, lo que da sentido a la práctica de la vida diaria.

Figura 1
Territorios de los Tojolabales



Nota: Tomado de Nájera (2016) *la dimensión sagrada entre los Tojolabales*, p. 56

En la figura 1 Nájera (2016) nos describe la ubicación del territorio de los tojolabales en la geografía chiapaneca, sin embargo, estos territorios no siempre estuvieron ocupados por estos grupos indígenas, puesto que, existe una historia de despojos, recuperación por repartos agrarios, invasiones de fincas, migración a los territorios de la selva lacandona, etc. No obstante, hoy en día, esta es la geografía cultural de los tojolabales, donde han materializado sus productos culturales y han reconocido espacios sacralizados por sus antepasados, los cuales son visitados en sus celebraciones religiosas o romerías.

Los territorios sagrados tojolabales se vinieron configurando a partir de que asumió el Gobierno el General Lázaro Cárdenas y desatoró la reforma agraria, pues, a pesar de que en la Constitución de 1917 se plateo el reparto de tierras, los caudillos revolucionarios lo habían detenido, pero cuando llegó al poder el movimiento cardenista, procedió a la creación de los ejidos y

la restitución de algunas tierras que en el pasado eran propiedad de las comunidades (Cuadriello y Megchún, 2006).

Cuando las tierras quedaron en manos de los tojolabales, pasaron de ser peones a personas libres y al recibir las tierras ejidales, crearon sus asentamientos comunitarios con sus propias autoridades y en “asambleas decidieron buscar a un especialista ritual que los orientara para proteger las tierras que desde entonces las consideraron propias, además de discutir cuál virgen o santo tomarían como patrona o patrón del ejido recién creado” (Sánchez y Gómez, 2023, p. 135). Es decir, después de varios años de no contar con tierras y vivir bajo la tutela de los finqueros, no tenían líderes espirituales bien consolidados, por lo que consideraban necesario recurrir a un anciano que los dirigiera en temas espirituales.

Así, acordaron recurrir con sus “vecinos tzeltales para saber cómo ofrendar a la tierra ocupada para vivienda, espacios de cultivo y vegetación, además de establecer los cuatro puntos cardinales y el centro del pueblo, reconocer los lugares sagrados, como los manantiales, grutas, cuevas y cerros sagrados” (Sánchez y Gómez, 2023, p. 135). Fue el principal de Zapaluta (La Trinitaria), a quien recurrieron por considerarlo que tenía atributos supra humanos. Él realizó los rezos, ofrendó a los espacios que habitarían, e indicó los puntos importantes, mediante la cruz fijó los cuatro rumbos y el centro de la comunidad, definieron los lugares sagrados, y desde ahí ordenó que tenían que ofrendar cada 3 de mayo.

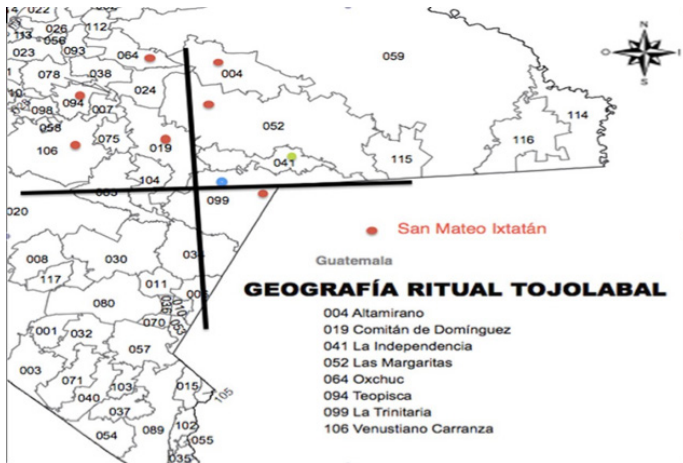
De igual forma el principal de La Trinitaria les indicó que antes de cada ciclo agrícola deberían asegurar el agua para que tuvieran buenas cosechas, para lo cual les dijo que deberían realizar peregrinaciones obligatorias a tres santuarios durante la cuaresma. Así, institucionalizaron la romería a San Mateo Ixtatán, Guatemala, y otra a Santa Margarita, en la cabecera municipal del municipio de Las Margaritas (Sánchez y Gómez, 2023).

Desde ese entonces tojolabales y tzeltales se hermanaron y comenzaron a participar juntos en diferentes celebraciones

religiosas, principalmente, en romerías que no sólo realizaban en la región, sino también a otras regiones del Estado, con tzotziles y tzeltales; además a la república de Guatemala con sus parientes chujes.

Esta asidua participación en celebraciones religiosas por parte de los tojolabales configuró una geografía ritual que se extiende a varios municipios, e incluso fuera de la región de origen; tzotziles y tzeltales de región Altos, así como de la región centro de Chiapas, además de San Mateo Ixtatán, provincia del vecino país de Guatemala.

Figura 2
Geografía ritual de los Tojolabales



Nota: Tomado de Nájera (2016) *la dimensión sagrada entre los Tojolabales*, p. 57

De acuerdo con la figura 2, Nájera (2016) la geografía ritual de los Tojolabales abarca parte de la región fronteriza y selva (regionalización de gobierno del Estado), además de municipios como Oxchuc que son hablantes de tzeltal, Teopisca que son

tzotziles, ubicados en la región Altos, además de Venustiano Carranza que se ubica en la región centro de Chiapas.

Es en el ámbito de estos territorios es donde los tojolabales viven su dimensión sagrada que la expresan en diversas formas, en tanto que su relación con las deidades pueden hacerlo “desde el rezo y visita en la milpa, las oraciones en la ermita, la participación como abanderado, tamborero, cohetero, rezador, peregrino en la romería, promesero ante los ojos de agua, cerros o cuevas, hasta quien ha asumido algún don” (Nájera, 2016, p. 57). Con estas variadas formas de cómo expresar sus creencias a sus divinidades, es evidente que cualquier tojolabal que comparte las creencias encontrará un espacio de participación.

3.5 Las celebraciones religiosas de los tojolabales

Así, los tojolabales hicieron parte de su cultura las romerías, las cuales les permite realizar plegarias colectivas. En ellas se crean la oportunidad de llevar ofrendas a los santos que son los encargados de dar o quitar la lluvia, ya que, desde la perspectiva de este grupo étnico, los dioses asumen una actitud dual, debido a que cuando alguien realiza una promesa y no la cumple, o no realiza las celebraciones para estar en armonía con las deidades puede llegar un fuerte castigo. Además, todas estas prácticas rituales deben estar encabezadas por el principal de la Trinitaria que es el único que habla la lengua espiritual o “manda”; así que oponerse a las disposiciones del principal o quedar mal con las ofrendas, representa un peligro de que se pueda desatar sequías, tempestades, tornados, inundaciones, etc. (Sánchez y Gómez, 2023)

La celebración más importante, por la cantidad de personas que asisten es la fiesta, de San Caralampio. Aquí asisten mestizos e indígenas, y ellos, realizan la visita como comunidades o grupos para rezar, entregar ofrendas, acompañar los contingentes con tambor y pito, por ello es una de las más concurridas por los tojolabales de toda la región.

Para realizar sus celebraciones religiosas tienen un calendario que abarca los 12 meses del año y la primera que celebran es el *k'ú'anel* (romería o peregrinación) a la ciudad de Comitán para celebrar al santo patrono de la ciudad, San Caralampio, que también lo reconocen los tojolabales de toda la región, como parte de su identidad religiosa. Los tojolabales se concentran en el barrio de la pila, donde los mitos que dan sentido a sus creencias cuentan que un león guio a una pastorcita indígena con sus ovejas hasta un lugar donde había un manantial de agua para que saciaran su sed, y actualmente, en ese lugar es donde se encuentra la pileta con un león. Esta niña en sus oraciones, también se le presentó la virgen de Lourdes, y fue a platicarles a sus abuelos. Cuando regresaron para conocer el lugar encontraron al león, pero no le hicieron nada sólo disfrutaron del manantial de agua. Posteriormente, vinieron indígenas de la región y vieron que el agua no se agotaba, por lo que consideraron que era un buen lugar para vivir, y así se fundó la Ciudad de Comitán (Ruíz y Limón, 2023, p. 147).

Por ello, la pila y la pochota que se encuentran en ese barrio es un lugar emblemático para los tojolabales porque los brotes de agua en terrenos poco húmedos lo consideran una manifestación de Dios, y el agua la conciben como la vida misma. De igual forma, ellos, aunque muchas veces son discriminados por los mestizos, sienten a la ciudad como parte de su origen; razón por lo cual, independientemente de la feria, lo utilizan como lugar de reunión entre las comunidades para tomar acuerdos y planear sus romerías o cualquier otra celebración religiosa que tradicionalmente llevan a cabo año con año.

Sin embargo, en esta celebración de los tojolabales al santo patrono de Comitán, San Caralampio, sienten los indígenas que el trato que reciben es discriminatorio y sufren faltas de respeto por los mestizos, con quienes comparten la fiesta. Consideran que es un factor que obstaculiza que los tojolabales que viven en Comitán y los que llegan de fuera, no expresen esta práctica cultural religiosa con toda comodidad, situación que ha provocado que disminuya la presencia de indígenas, y no asiste

la misma cantidad como hace algunos años, cuando la ciudad no había crecido como en la actualidad.

De acuerdo con una entrevista realizada por Ruíz y Limón (2023) a Ramón Gómez Morales, un tamborero tojolabal de 72 años originario de Bajucú, Municipio de las Margaritas, Chiapas; coincide en que cada vez es más menor la presencia indígena en la fiesta de San Caralampio, lo cual es un indicador de que las creencias y tradiciones tienden a desaparecer. Al respecto dice; “Seguir la cultura es vida, si se rompe. Es muy doloroso desaparecer culturas. En la radio hablan de defender la cultura. ¿Y de qué cultura hablan? Si esa va desde las raíces, sus padres, la lengua. Me da risa que se habla políticamente de rescatar culturas. ¿Cuál cultura? Las culturas se están acabando por las ideologías y las sectas religiosas” (p. 140).

La percepción de este tojolabal expresa un sentimiento de muerte metafórica por la pérdida de la tradición, al tiempo que observa la embestida de las religiones protestantes que en la práctica representan la negación de las milenarias comunidades indígenas, y también detecta que las políticas del Gobierno contribuyen a matar las culturas que se niegan a desaparecer porque existen grupos convencidos de la necesidad de preservar la herencia de sus antepasados.

En la siguiente declaración de este entrevistado, reafirma la responsabilidad del gobierno en el debilitamiento de la cultura indígena:

La globalización ha venido a exterminar culturas. Los gobiernos vienen eliminando culturas. Las políticas han contribuido a que desaparezcan las culturas y sus tradiciones. Las reformas que ha sufrido México han acabado con la historia de Comitán y sobre todo con Balún Canán. Esto ha venido causando muerte. Hay muerte de las culturas originarias y falta de respeto. Al borrar las culturas y tradiciones se está matando (Ruíz y Limón, 2023, p. 141).

El tamborero tojolabal también afirma que la modernidad neoliberal, y los gobiernos como responsables de implementar dichas políticas, han venido a exterminar las culturas, y ven que, en la medida que se intensifican estas presiones predican el exterminio cultural, lo que ven como la muerte lenta del *ethos* indígena, porque sin sus expresiones, creatividad y reproducción cultural significa la desaparición de lo indígena.

La modernidad, la conversión al presbiterianismo, la migración y la teología de la liberación han contribuido a que muchos indígenas se separen de la cultura y religión tradicional. Esta tendencia también se refleja en las romerías que organizan o participan los tojolabales, aunque en las comunidades existen grupos empeñados en no dejar que desaparezca su religión con sus rituales, la cultura dominante y sus instituciones tienen presencia hasta en los territorios más apartados.

3.5.1 Las romerías tojolabales

3.5.1.1 San Mateo Ixtatán

Esta romería lo han hecho parte de su tradición los tojolabales, aunque en realidad los que la organizan, es el principal de La Trinitaria con su estructura de cargos responsables de organizar esta y otras peregrinaciones en su municipio, los tojolabales la tienen contemplada en su calendario de celebraciones anuales.

La fecha en que la realizan es el primer lunes después de dos viernes de Cuaresma, dicha fecha la definen de acuerdo con el calendario gregoriano, y la socializan con todos los asistentes en la primera velada que realizan en la primera noche del año nuevo. Así, que los representantes de comunidades tienen tiempo suficiente para organizar al grupo que asistirá a la velada y luego al día siguiente parten a San Mateo.

Lo que hay que destacar de los tojolabales, es que son un grupo de mucha fe, y por lo mismo, son muy comprometidos con la realización de la romería. Ellos son los primeros que llegan a la

velada que se realiza en la casa de junta una tarde-noche antes de salir rumbo a San Mateo, en camiones de redila rentado, llegan con sus ofrendas, velas y artículos personales que les servirán durante los tres cuatro días que ocuparán en ir y regresar de la provincia de Guatemala (Straffi, 2015).

Para empezar con el ritual que realizan en la velada, una comitiva con los músicos va por el principal a su casa, donde aprovechan para que les rece y les dé una barrida para sacar las malas energías que se pueden pegar por el camino. Posteriormente, regresan a la casa de junta escoltando al rezador con música de tambor, pito y cohetes, cuando llegan ya está ahí el rezador del rosario, su ayudante, el encargado de la casa de junta, los bandereros y las personas sin cargo que sólo llegan a acompañar y los que van a caminar en la romería por una promesa o gusto por visitar a San Mateo (Sánchez y Gómez, 2023).

3.5.1.2 Dificultades que ha enfrentado la romería de San Mateo Ixtatán para su continuidad

El último de los rezadores más antiguos de La Trinitaria era don Teófilo Santiz, sin embargo, falleció, aproximadamente en 2011, y heredó el cargo de rezador a don Jaime López a partir de 2011, quien había sido encargado de la casa de junta (segundo en la estructura). Al hacerse principal quedó acéfalo el puesto de encargado de la casa de junta, porque nadie quiso tomar el cargo, así que don Jaime ocupó los dos puestos hasta 2020. Después de concluir con la romería de ese año el rezador reunió a los representantes de las comunidades participantes de La Trinitaria, los tojolabales y otros simpatizantes, para pedir que alguien se hiciera cargo de la casa de junta porque el ya no podía con los dos cargos, y que si nadie le ayudaba el también renunciaría a ser principal y a la organización de la romería (Pinto, 2020)

Cabe aclarar que la escasez de prospectos para ocupar el puesto de encargado de la casa de junta no se debe al desinterés de los romeristas, sino que quien ocupa este puesto debe tener una casa grande para hacer la velada, además de cumplir con el

compromiso de organizar los tres eventos religiosos al año (San Mateo, San Manuelito de las 3 caídas y la Entrada de Flores del Padre Eterno) y muchos miembros de esta organización religiosa no cuentan con un espacio grande para realizar los eventos, además carecen de dinero para cubrir gastos imprevistos.

Así que durante nueve años el principal con mucho esfuerzo logró organizar y llevar a cabo la peregrinación con los rituales y procedimientos completos, pero para el décimo año se declaró incapaz de organizar la romería porque él y su esposa se sentían exhaustos para realizar el evento, al menos que nombraran el encargado de la casa de junta para que lo ayudara a realizar los trabajos.

Esta postura del principal creó una crisis al interior de la romería, dado que surgió una división interna. Un segundo grupo planteó que si el actual principal no podía hacerse cargo de la romería lo harían ellos, pero querían el santo, los materiales que sirven para cocinar en la fiesta; se los llevarían a otra casa y nombrarían la directiva con miembros del otro grupo, propuesta que no prosperó porque el grupo del principal no estuvo de acuerdo en entregar, prácticamente, la romería (Pinto, 2020).

Estos problemas se dieron el 31 de diciembre de 2019, lo cuales se prolongaron hasta el siguiente año, razón por lo cual la romería de San Mateo no se llevó a cabo en los términos acostumbrados. El 4 de abril hicieron una reunión entre todos los miembros de la comunidad de San Mateo, pero no pudieron alcanzar acuerdos; recurrieron al sacerdote para que los ayudara a resolver el problema, ante lo cual él argumentó que eran celebraciones realizadas de manera independiente de la iglesia por lo tanto no podía intervenir.

Fue hasta noviembre de 2020 cuando encontraron un prospecto dispuesto a asumir el cargo, por lo que el principal solicitó al Ingeniero Humberto López Hernández, que junto con su esposa se hiciera responsable de ese encargo, y aunque tardaron algunos días en dar una respuesta positiva finalmente fue nombrado formalmente como encargado de la casa de junta.

Esta fuerte crisis que surgió al interior de la romería entre 2019 y 2020, nos lleva a reconocer que con don Teófilo como principal de la romería, si bien en un principio enfrentó una pequeña pugna interna, no hubo fractura en el grupo; logró una estabilidad de casi treinta años, aunque respecto el modelo de la romería, no permaneció estático porque él mismo fue promoviendo cambios en las formas sin perder los rituales y el manejo simbólico.

Con don Jaime López en el cargo la estabilidad duró únicamente nueve años porque él ya no pudo soportar toda la carga y nadie de los grupos que asisten a la romería de San Mateo tenía un espacio adecuado para realizar la velada, y otras actividades de los tres eventos religiosos que se realizan cada año, hasta que finalmente encontraron una persona que contaba con los recursos materiales y económicos, que acepto ser encargado de la casa de junta.

No obstante, es importante observar que el último encargado de la casa de junta; Ingeniero Humberto López Hernández cuando fue nombrado trabajaba en la dirección de obras del Ayuntamiento municipal de La Trinitaria, era funcionario público. Esto es significativo porque hay que recordar que la romería tiene como objetivo pedir a las deidades y San Mateo la lluvia para el ciclo agrícola venidero, y lo representan agricultores de las comunidades, que necesitan pedirle al santo y las deidades de las cuevas y cerros, por las cosechas y el bienestar de la familia. Así mismo, buscan preservar la cultura tradicional y el catolicismo indígena, conocimientos y atributos que no le es inherente al recién nombrado encargado de la casa de junta, porque es un mestizo, funcionario del gobierno municipal.

En síntesis, a la romería de San Mateo Ixtatán, le ha estado afectando la división que existe entre dos grupos que tienen ideas distintas de la forma como se debe hacer la romería. Esta falta de acuerdos ha provocado divisiones al interior de la romería, a un nivel que se volvieron irreconciliables, razón por lo cual cada grupo decidió hacer su propia romería, y si bien, los disidentes lograron materializar su idea de romería, para ambos

trajo consecuencias negativas. En primer lugar, los dos grupos se vieron limitados en cantidad de asistentes, y, además, perdieron credibilidad ante los creyentes, porque un conflicto entre grupos encargados de organizar celebraciones espirituales y religiosas, dicha actitud es un mal testimonio.

Por otra parte, por más modesta que se realice la romería implica gastos que no pueden soportar cualquier grupo o persona. Sobre todo, cuando los que creen en la romería ya no son las comunidades completas, sino sólo son pequeños grupos que les cuesta mucho rentar carros, comprar las ofrendas y todos lo que necesitan aportar para la celebración de la romería. Es decir, es la cuestión económica lo que más afecta la continuidad, incluyendo que la persona encargada de la casa de junta debe contar con una casa grande con espacio para recibir a los romeristas; además, este encargado, debe costear gastos para hacer tres celebraciones al año. Personas que participan en la romería con esta capacidad material y económica hasta 2020 no existían, por eso no se nombraba el encargado de la casa de junta hasta que aceptó el encargado de obras de la presidencia municipal, se resolvió el problema.

Otra limitante que también afecta la continuidad de la romería de San Mateo es que en 2010 falleció el último anciano rezador heredero directo de la generación de inicios del siglo pasado. Hoy ocupa el puesto de principal don Jaime López, que fue nombrado por don Teófilo, que representa una nueva generación, pero es el único en La Trinitaria, todos los que solían estar disponibles para encabezar celebraciones religiosas en la región ya se han extinguido. Si don Jaime no prepara a su sucesor, en el largo plazo ya no contarán con una persona que cuente con los atributos necesarios para ser principal y la continuidad de la romería estaría en peligro.

3.5.1.3 Romería de santo Tomás

Esta romería la realizan los tojolabales el 14 de abril en cada año. Ese día grupos de tojolabales de diferentes comunidades se reúnen con el principal de Villa Hermosa Yalumá, y el 15 de abril a las 8 de la mañana se encuentran en el barrio de la Pila de Comitán con otros grupos, de donde salen en transporte rumbo al pueblo tzeltal de Oxchuc, ubicado en la región Altos de Chiapas. Ahí visitan y rezan en la iglesia de santo Tomás, entregan ofrendas y luego visitan la iglesia de Guadalupe para realizar el mismo procedimiento, se trasladan a las afueras del pueblo donde hay una cruz y ahí también rezan y dejan ramilletes de flores; ya para concluir avanzan a la salida de Oxchuc rumbo al municipio de Altamirano, donde en una pequeña gruta rezan y ponen flores, con eso concluyen y el día 16 emprenden el retorno a sus comunidades llevando velas santificadas por el rezo del principal (Sánchez y Gómez, 2023).

3.5.1.3.1 Dificultades que ha enfrentado la romería de santo Tomás

Es importante aclarar que la romería a Oxchuc, hace muchos años, lo realizaban en conjunto los tojolabales de las Margaritas y los grupos de tzeltales y mestizos de La Trinitaria, pero los residentes del municipio de La Trinitaria decidieron retirarse de esa peregrinación. Se infiere que como son muchas las celebraciones religiosas que realizan durante el año, y cada vez son más grandes los gastos que se necesita hacer para viajar por cuatro o cinco días fuera de la comunidad, motivo por lo cual decidieron dejar de participar en dos peregrinaciones, y conservar su asistencia en cuatro de las seis donde tenían presencia.

Cuando realizaban las peregrinaciones a pie varias comunidades mandaban representantes a las romerías, y aportaban una pequeña cooperación que utilizaban para la compra de velas, flores y otros tipos de ofrendas, pero cuando decidieron trasladarse en vehículos el dinero ya no alcanzó porque ya tenían que pagar pasajes, así mismo al incrementar los gastos

las comunidades debían aumentar la cooperación, por lo que algunas decidieron retirarse para ya no mandar representantes. Esto se ha manifestado en una disminución de participantes a la romería, aunque existen grupos muy convencidos que promueven y realizan distintas gestiones para incrementar o cuando menos sostener un número de comunidades participantes.

3.5.1.4 Romería a San Bartolo

Esta peregrinación la realizan el 6 de mayo de cada año y el destino es visitar a San Bartolo que se encuentra en Venustiano Carranza Chiapas, ubicado en la región centro del Estado. Lo realizan en esta fecha porque acaba de pasar el tiempo de seca y la temporada de lluvia está a punto de llegar, al mismo tiempo algunos indígenas, han realizado o están a punto de realizar la primera siembra de maíz, por lo que es necesario encargarle el agua a los santos, la cual permitirá que las semillas que acaban de depositar en la tierra germine, y también buscan asegurar que la tierra este en buenas condiciones para seguir con la siembra en el siguiente mes de junio.

El procedimiento que siguen para desarrollar la romería consiste en que a las 8 de la mañana de ese día 6 de mayo, los participantes se reúnen en el barrio de la Pila de Comitán, el principal se asegura que todos los que llegan lleven velas, flores y limosnas. En la pila permanecen de las 8 hasta las 11 o 12 del día, cuando ya están todos los comprometidos a participar, toman el transporte que los conducirá hasta Venustiano Carranza, aunque dicha localidad está a dos horas de Comitán, ellos se llevan 4 días para llegar porque tienen programado visitar lugares intermedios donde permanecen cierto tiempo para realizar algunos rituales.

El día 6 a las 11 de la mañana parten a bordo de 3 camionetas, y su primer descanso lo realizan en Pujiltic, ahí adquieren tortillas, productos enlatados, agua y bebidas alcohólicas, las consumen y se trasladan a la Ribera Río Blanco donde pernoctan, cuelgan en los árboles banderas y tambores, mientras descansan toda esa noche. El día 7, después del desayuno recogen sus pertenencias y

las suben a las camionetas, para que los conductores se adelanten a Venustiano Carranza, ya los peregrinos llegaran caminando hasta la iglesia de San Pedro pasado el mediodía, en cuanto llegan realizan sus rezos y entregan las ofrendas a San Bartolo.

El día 8 antes del amanecer, encabezados por el principal, toman camino rumbo al cerro sagrado conocido como el volcán (en tzotzil Ch'ulvits). El principal va adelante seguido por los bandereros y tamboreros, después siguen el contingente de peregrinos compuesto por mujeres, niños, ancianos y adultos, en lugares previamente determinados el principal va dejando velas prendidas protegidas para que no se apaguen y se consuma toda la cera, pues en la medida que más tardan prendidas la intensión del corazón de los peregrinos se está manifestando (Sánchez y Gómez 2023).

Para el principal y los romeristas los diferentes niveles de elevación del cerro tienen atributos diferentes y en cada lugar rezan, dejan flores y velas. La parte más elevada de la montaña, donde hay un montículo la consideran la parte más poderosa, ahí después del ritual los hombres recogen puños de tierra que llevarán para esparcirla en sus parcelas, ya que lo consideran como una especie de bendición para que germine el maíz y haya abundantes cosechas.

Según la creencia, no pueden acercarse las mujeres y menos recoger tierra porque es posible que se pueda enojar la montaña y mandar un castigo, como escupir fuego y secar todos los manantiales, puesto que, como es montaña sagrada en su interior abriga tres climas. De abajo hacia arriba, el primero es caliente, la parte intermedia templada y la parte de arriba fría. Además, en su interior contiene mucha agua y las reserva para aquellos que saben y acuden a pedirla (Sánchez y Gómez, 2023).

Al bajar de la montaña ya recogen sus pertenencias toman los vehículos y se trasladan directo a Comitán, específicamente al barrio de la Pila, justo de donde partieron. Ahí se reúnen nuevamente, tomarán quizá algún acuerdo para las siguientes

actividades religiosas y luego todos agarran sus respectivos transportes que los llevará a sus comunidades.

3.5.1.4.1 Dificultades que ha enfrentado la romería de San Bartolo

Esta peregrinación también la realizaban entre tojolabales de Las Margaritas y tzeltales de La Trinitaria. Sin embargo, los tzeltales también decidieron abandonar la romería de San Bartolo de Venustiano Carranza. Esta ruptura voluntaria debilitó a la romería de San Bartolo porque los que se retiraron era un grupo importante, no obstante, los tojolabales a pesar de que quedaron solos, y aunque cada vez es menos la participación comunitaria, han seguido realizando las dos romerías.

Paradójicamente, el modelo de desarrollo de la peregrinación de San Bartolo fue muy atractiva en alguna época porque duraba varios días que aprovechaban para pasear, pero en la actualidad, ocupar varios días significa incremento de gastos para financiar la estancia, y a estas alturas las personas no cuentan con recursos suficientes para cubrir estos gastos, ni las comunidades están dispuestas a cooperar porque la mayoría ya se cambió de religión. Además, permanecer sin trabajar casi una semana afecta la economía de los que se animan a participar, por ello, se han ido retirando paulatinamente.

3.5.1.5 Romería en honor al Padre Eterno

Este evento religioso se realiza en la cabecera municipal de La Trinitaria, es la más grande donde participan los tojolabales, en ella se encuentran agricultores y comerciantes mestizos de Las Margaritas, Comitán, La Independencia y La Trinitaria y se ha convertido en una feria. Esta romería se realiza generalmente en un viernes, 60 días después de la muerte de Cristo, participan tojolabales y tzeltales y está dirigida por dos principales: uno de Las Margaritas y otro de La Trinitaria.

Los grupos que son coordinados por el principal tojolabal de Las Margaritas se reúnen en Comitán en el barrio de la Pila,

luego salen atravesando la ciudad y caminan sobre la carretera panamericana rumbo al santuario que está en La Trinitaria. Los grupos representados por los principales tzeltales de La Trinitaria salen caminando antes del amanecer y llegan a un lugar conocido como Quistaj [K'istaj] municipio de La Independencia, donde se encuentran con otro grupo con quienes caminan juntos hasta llegar a la Cruz del Milagro ubicado en el Barrio El Ocote de La Trinitaria y ahí aguardan hasta que los participantes estén completos (Sánchez y Gómez, 2023).

Un tercer grupo avanza de oriente a poniente por una vereda que va paralela a la carretera que va a Tziscaco (Margaritas). Este grupo llegará a la Cruz del Milagro, aproximadamente a las 4 de la tarde, donde ya los espera el principal y el sacerdote de La Trinitaria, es en esos momentos cuando se organizan para avanzar; encabezan el contingente principales y sacerdote, luego van coheteros, bandereros, músicos y al final los peregrinos. Al llegar al templo realizan los rituales, entregan las ofrendas y los peregrinos se van a descansar a sus posadas.

Al día siguiente acuden al templo y lugares sagrados para quemar velas y recoger las cosas que dejaron un día antes para que fueran santificados por los principales y bendecidas por el cura. Posteriormente, se pasan el día descansando, adquiriendo recuerdos, ingiriendo bebidas alcohólicas, al amanecer del tercer día emprenden el regreso a sus comunidades, aunque los tojolabales de la parte de la montaña duermen en Las Margaritas y el cuarto día en la madrugada salen a sus comunidades (Sánchez y Gómez, 2023).

3.5.1.5.1 Dificultades que enfrentado la romería del Padre Eterno

En el marco de esta celebración religiosa organizan una feria en la cabecera municipal de La Trinitaria, a la cual asisten muchas personas de todos los municipios de la región, así que, en términos de números de asistentes a la diversión, los comerciantes no parecen quejarse. Sin embargo, los niveles de participación

en la romería y otros rituales religiosos en los últimos años ha disminuido y la percepción es que esto se debe a que muchas comunidades se han cambiado de religión, por consiguiente los rituales que practican son de otro tipo; mientras que la baja participación de los indígenas tojolabales de la selva, se debe a que muchas comunidades, después de practicar el catolicismo de la teología de la liberación pasaron a formar parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Específicamente en esta romería, a los principales y otros organizadores, les parece preocupante que a la romería del Padre Eterno hay una gran asistencia de personas, pero sólo llegan a divertirse, pero no participan en los rituales del santo, por ello cada año son menos. Este tipo de asistentes no llegan ni siquiera a la puerta de la iglesia y menos que dediquen una oración al santo, razón por lo cual esta se ha convertido en una feria comercial con mucho consumo de alcohol, apuestas, bailes exóticos, y no un evento dedicado a la oración y la fe, como lo hacían los antepasados.

3.5.1.6 Romería de Las Margaritas

A finales del mes de julio de cada año, una réplica pequeña de Santa Margarita inicia un recorrido en localidades de la región donde existen feligreses católicos, dicho recorrido termina a principios del mes de julio del siguiente año, específicamente en la comunidad de El Encanto, desde donde sale la peregrinación el día 11 de julio de cada año.

El procedimiento que sigue el recorrido consiste en que el principal regional y su comitiva sacan a la virgen de la parroquia y cargándola con mecapal en su camarín, e inician el recorrido de comunidad a en comunidad. En la localidad donde llegan, los católicos hacen un rosario por la noche esperando que los creyentes lleguen a rezar y entreguen la limosna en dinero. Al siguiente día por la mañana, con repicar de campanas y cohetes sale la patrona hacia la siguiente comunidad donde van a recibirla, dicho grupo lo encabeza el flautero, los tamboreros,

las esposas llevan el sahumero, las rezadoras entonan alabanzas; voluntarios y voluntarias se turnan la cargada de la virgen. En un punto, previamente acordado, se encuentran con el grupo de la otra comunidad que va a recibir a la Santa y lo ingresará a su comunidad, ahí las banderas se saludan y descansan a la patrona, toman agua y pozol, conviven, posteriormente cada grupo emprende camino a su localidad. Este es el mecanismo general mediante el cual la virgen hace un recorrido entre las localidades que practican el catolicismo tradicional (Sánchez y Gómez, 2023).

A diferencia de las otras romerías donde piden agua para las actividades agrícolas y garantizar suficiente cosecha de maíz, frijol, calabaza; a Santa Margarita le piden protección y salud, se considera que es la patrona del municipio, y por lo tanto es ella la que protege a los habitantes de la municipalidad. Según las creencias tojolabales, existen entidades malignas y benignas, por ejemplo, el rayo puede burlar la vigilancia del territorio y robarse la esencia de los productos que son la base de la alimentación de las comunidades; maíz, frijol, calabaza, tomate, o también secar los manantiales, además los relámpagos y rayos pueden desviar las lluvias y causar destrucción (Sánchez y Gómez, 2023).

Así, tenemos que uno de los grupos más importantes que se presenta a la romería, es la de la comunidad El Encanto, donde vive don Salvador. Este líder se pone en actividad desde la mañana de ese mismo día, ya que, junto con su comitiva preparan y adornan un palanquín donde transportarán la réplica de una virgen de Santa Margarita que conservan en la comunidad después de recorrer otras comunidades durante un año; mientras otros grupos de comunidades aledañas se unirán a ellos para partir hacia la cabecera municipal de Las Margaritas. Así mismo otro grupo de comunidades con Yalumá al frente se unirá a los grupos procedentes de El Encanto. De este contingente viene otro líder con una comitiva similar a la anterior, con una réplica de Santa Margarita más pequeña pero igual la traen cuatro cargadores en un palanquín con música y pancartas haciendo alusión a la fe en la virgen y la comunidad de procedencia de los grupos que manifiestan su fervor por la Santa (Straffi 2015, Sánchez y Gómez, 2023).

Antes de la entrada a la cabecera municipal se encuentran con el grupo de La Trinitaria, entrelazarán banderas y manos en señal de respeto y el reconocimiento que comparten las mismas creencias y amor por la virgen. Ahí organizan los contingentes, y ya con la inclusión del sacerdote y tres encargados religiosos tradicionales y un asistente del cura que carga en un recipiente agua bendita. Cuando los diferentes grupos están en orden parten a la iglesia principal de la localidad de Las Margaritas; ahí el sacerdote hace una misa, entregan sus flores, prenden velas, hacen sus oraciones, al final acuerdan sobre las celebraciones de otros eventos religiosos pendientes en el calendario anual de festividades.

3.5.1.6.1 Dificultades que ha enfrentado la peregrinación de Santa Margarita

Según Ruz (1982) en los setentas Santa Margarita recorría aproximadamente 70 comunidades, sin embargo, para la segunda década del siglo XXI apenas visitan a lo mucho 20 comunidades. Esto se debe a múltiples factores, por mencionar los más evidentes tendríamos el nivel de empobrecimiento de las comunidades, lo cual no les permite responsabilizarse de recibir a Santa Margarita porque están comprometidos con sus trabajos, y perder un día significa no tener ingreso para el sostenimiento familiar.

También afecta el nivel de penetración que han tenido las religiones evangelistas en los municipios y comunidades de la región. Los que cambian de religión ya no son considerados en las visitas de la Santa y tampoco asisten a las romerías, ni a las celebraciones religiosas de manera individual ni como grupo. Las comunidades que mandan representación, es porque aún queda algún grupo de católicos tradicionales, y con una pequeña cooperación les alcanza para financiar los gastos de los representantes; donde ya son muy pequeños los grupos católicos, no envían representantes porque tendrían que aportar una cooperación alta para que alcance para el pasaje de los representantes.

3.7 Condiciones para la continuidad de las romerías tojolabales

Después de lo antes expuesto, es posible reconocer que cada una de las peregrinaciones tienen problemas internos que ha estado afectando la unidad de los grupos que participan en la organización de las romerías. Sin embargo, como se ha expuesto en el transcurso de este documento, lo que más ha falseado desde sus raíces la continuidad de estas celebraciones son los cambios estructurales, que históricamente ha tenido la sociedad mexicana, y que generan condiciones para que los grupos sociales construyan nuevas identidades, abandonando creencias y formas de vida que ya no les satisfizo.

Un ejemplo de los cambios señalados son los nuevos valores, prácticas y productos culturales que ha promovido el gobierno a través de las políticas públicas, que han influido en cambios de mentalidad de muchos grupos indígenas. Así mismo, la penetración del internet y la telefonía celular en casi toda la sociedad también está relacionado con la política económica que implementó el gobierno, cuya estrategia fue abrir la economía al mercado internacional para que el país interactuara en el mercado mundial y tuviera acceso a la tecnología de vanguardia. El acceso a la tecnología significa tener a su disposición información acerca de la cultura, creencias y los estilos de vida de personas de todo el mundo, situación que alienta la imitación, lo que puede alterar la perspectiva de vida de quienes tienen acceso a esa información, condición que también presiona a las comunidades tradicionales a modificar sus estilos de vida.

De igual forma, las acciones de gobierno también han traído como consecuencia la modernización de la movilidad, aspecto que cualquier sociedad aspira a mejorar, y todo funciona cuando se cuenta con ingresos para cubrir los costos de ese servicio, sin embargo, en una sociedad tan desigual, muchas veces, se crean otros problemas. En el caso de las comunidades indígenas, con el mejoramiento de las vías de comunicación han decidido realizar las peregrinaciones en transporte, pero como también las políticas económicas implementadas por el gobierno han

agravado los problemas de pobreza, y en contrapartida el incremento del precio de los bienes y servicios, las comunidades indígenas ya no les alcanza el dinero para pagar el traslado en vehículo de sus romeristas.

El problema de la baja participación de las comunidades en las romerías también es consecuencia de la conversión masiva de las comunidades a la religión presbiteriana y otras religiones conocidas como evangelistas, incluyendo, además, la misma religión católica con el enfoque de la teología de la liberación, que la misma iglesia institucional llevó a las comunidades de la selva. La influencia de estas variables es directa a las creencias tradicionales, puesto que, representan una negación de las creencias heredadas por sus antepasados, y la ruptura de la comunidad por un grupo que se niega a seguir con las celebraciones, trae como consecuencia la disminución de las cooperaciones voluntarias para financiar las romerías.

Otra consecuencia de la política económica implementada por el gobierno es la migración. Esta política centrada en el mercado promovió la producción de productos para exportación al mercado internacional, con lo que alentó la agricultura capitalista y deprimió la producción para el mercado nacional, y de paso, afectó la producción de autoconsumo. En consecuencia, la ausencia de ingresos y la escasa demanda de fuerza de trabajo local, provocó que campesinos e indígenas salieran a otros estados de la república en busca de trabajo para financiar el sustento de la familia.

En estos procesos migratorios, los indígenas conocieron otros tipos de personas con las que convivieron y tuvieron comunicación, con las que conocieron otras perspectivas de vida. Una de las primeras importaciones de los tojolabales fue la religión presbiteriana, la cual se empezó a extender por los valles margariteños, posteriormente, llegaron otras sectas conocidas como evangelistas y se instalaron a la región para configurar un mosaico religioso diverso donde el catolicismo tradicional disminuye cada día.

Todos los aspectos antes señalados han impactado negativamente en las romerías, y obstaculizan la posibilidad de que se sigan celebrando sin contratiempos. Sin embargo, hay otro problema que es más complicado, esto es la escasez de principales/rezadores en La Trinitaria y Las Margaritas, ya que, el último de las generaciones nuevas formado por los verdaderos ancianos representantes genuinos de lo tradicional era don Teófilo Santiz de La Trinitaria, pero ya falleció, los dos que quedan, podríamos decir que son de tercera generación, en tanto fueron formados por don Teófilo. En Las Margaritas, ya sólo queda el principal de El Encanto y Yalumá, esto representa un problema, porque sin la presencia de un principal no se podría realizar la romería, y si los rezadores que existen actualmente no reproducen o forman nuevos rezadores, llegaría el momento en que ya no quedaría ninguno y entonces ahí, eventualmente, desaparecerían las romerías tojolabales.

Para conocer con mayor profundidad los procesos internos de las peregrinaciones tojolabales, tomaremos como modelo la de San Mateo Ixtatán, ya que analizando su origen, los detalles históricos, más lo que sucede en las cúpulas que trabajan para sostener esta tradición, la planeación y organización; así como lo que viven los peregrinos cuando se realiza el recorrido, ilustra, en gran medida, los factores que han presionado para que realicen cambios de forma en el desarrollo las peregrinaciones tojolabales; así también muestran los aspectos que han contribuido para que las peregrinaciones sigan vigente sin perder la esencia de las celebraciones, como es la realización de los rituales y los manejos de su estructura simbólica.

Sin embargo, antes de analizar profundamente la romería de San Mateo Ixtatán, a continuación, se presenta las corrientes teóricas antropológicas que permitirán fundamentar la comprensión de los rituales, símbolos y estados subjetivos por los que atraviesan los peregrinos durante la velada, el recorrido, el primer ritual ante San Mateo y la visita a los diferentes sitios sagrados en esa localidad de la república de Guatemala.

Capítulo 4.

Fundamentos teóricos para analizar la romería de San Mateo

En este capítulo se plantea desarrollar, brevemente, aspectos de algunas corrientes antropológicas que han desarrollado teóricamente temas como el rito, sacrificio, mito, culto y rituales, ya que eso permite presentar diferentes conceptos que contribuyen a comprender el significado religiosos de las peregrinaciones o romerías, nombres por las que, indistintamente, son conocidas en las comunidades indígenas de Chiapas, y por los asistentes a esos eventos religiosos.

Sin embargo, para alcanzar ese objetivo empezaremos analizando las aportaciones de la antropología religiosa, puesto que, como su nombre lo indica se desenvuelve en el ámbito de las religiones; y conceptos como rito, mito, sacrificio, culto y ritual, son precisamente de origen religioso, por lo tanto, es conveniente partir de lo que esta corriente antropológica ha desarrollado.

Posteriormente, se incursionará en las aportaciones de la antropología cultural y simbólica, específicamente en la teoría del ritual. En estas corrientes se encuentran dos posturas respecto a los rituales; la primera considera que contribuye al funcionamiento de la sociedad y la otra lo concibe como una expresión total y cultural de la sociedad.

No obstante, lo que se desarrollará con mayor profundidad son los planteamientos de Víctor Turner, esto debido a que su pensamiento antropológico tiene una amplia evolución, lo cual le permite estudiar el ritual con poblaciones aborígenes, posteriormente desarrolla la vigencia del ritual en sociedades seculares y explora la viabilidad teórica del concepto para explicar los cambios sociales. Así mismo, desarrolla conceptos como arenas para enmarcar los espacios sociales donde se dan las confrontaciones políticas, mediante el drama social analiza los conjuntos de unidades disonantes que entran en contrariedades

y remueven el performance (danzas, desfiles, conciertos, mítines, teatros, carnavales) y el resto de las unidades culturales de una sociedad.

En la parte final de la vida académica de Turner (2013), ya con su esposa, incursiona en el estudio de las movilizaciones por la fe o las también conocidas como peregrinaciones. Finalmente presenta la primera y única teoría de las peregrinaciones, que permite analizar este fenómeno social, en todas sus dimensiones.

4.1 Antropología de la religión

Las romerías de los tojolabales y tzeltales de la región selva-fronteriza, y particularmente la de San Mateo Ixtatán, su origen deviene del catolicismo tradicional o de costumbre, mezclado con prácticas y creencias de los pueblos originarios, que hasta nuestros días sus descendientes han logrado preservar, aunque con matices culturales de construcción reciente.

Por ello es necesario recurrir a la antropología de la religión, puesto que esta permite fundamentar la reflexión de la dimensión católica de las romerías, en tanto que dicha corriente disciplinaria concibe la religión como un sistema simbólico, que cuando exhibe sus rituales se convierten en un lenguaje simbólico que permite expresar lo inefable y lo que trasciende la dimensión terrenal de la vida.

Para los que pertenecen a misma cultura, la religión que comparten y se manifiesta en las expresiones rituales, se les presenta como un ordenador de la realidad de la experiencia humana y es creadora de sentido, ante las diferentes circunstancias tangibles y perceptivas que se le presenta a las personas durante el desarrollo de la vida cotidiana.

De manera particular el rito, entre los que comparten una religión, se convierte en mecanismos de comunicación colectiva, ya que transmiten creencias, valores y normas que son de utilidad para el grupo social. Por ello, el rito no sólo se limita a comunicar lo sagrado, si no que también es un medio por el cual se trasmite

conductas sociables adecuadas e ideales. Así mismo, los ritos crean un sentimiento de pertenencia, por lo que articulado a otros aspectos culturales crea la identidad social y fortalece la cohesión de los grupos.

El poder del rito se fortalece cuando se concibe relacionado con el mito, ya que este último explica el origen y estructura el mundo, mientras que el primero cada vez que se desarrolla y lo exhiben, está manifestando el origen y las creencias que cuentan los mitos.

4.1.1 Culto, rito y ritual

Según Duch (1997), el fundamento práctico de la religión se encuentra en el culto y el mito. Así, ambos conceptos se presentan inseparados y el mito en acción es una manifestación cultural de los creyentes, pero cuando se desdobra en una narración mítica, este se presenta como el fundamento del culto. No es de interés aquí argumentar la supremacía de uno sobre otro, pero es importante destacar que juntos representan los aspectos más eficientes de las religiones, en tanto tienen el atributo de dar sentido al origen y desarrollo de esos solemnes eventos religiosos.

Lo que aquí si es importante, es distinguir el significado y cómo podemos identificar en la práctica a cada uno de ellos, porque muchos autores rito y culto los mencionan como sinónimos. No obstante, es posible establecer que el culto significa el proceso ritual completo de una religión, mientras que el ritual es un conjunto de acciones rituales que se realizan en fechas específicas y el rito es un componente del ritual (Duch,1997 p. 184).

En la práctica no resulta fácil aislar cada uno de esos componentes para revisarlos, porque se entremezclan y confunden, pero la antropología religiosa ha centrado más su atención en el rito, en tanto es la unidad más significativa de una celebración religiosa; pero además, es el vehículo mediante el cual los líderes y creyentes religiosos buscan comunicarse con Dios único y todo poderoso, para presentarle rogativas y que con su poder evite los peligros y catástrofes, que eventualmente, pudiera afectar sus vidas.

Así encontramos que el rito es definido como “un acto individual o colectivo que siempre, incluso en el caso de que sea suficientemente flexible para la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son precisamente las que constituyen lo que en el acto hay de ritual” (Cazeneuve 1972 citado por Duch,1997, p. 185). La esencia del rito es la repetición, que perdura en el tiempo y el espacio porque permite a los humanos comprender y experimentar lo no tangible, además esta cualidad hace mantener la sustancia, que lo constituye en un medio para dirigirse a lo que esta oculto. Es un mecanismo que permite comprender lo que está oculto en acontecimientos e incidentes que involucra a personas que comparten una religión y cultura. Así mismo, permite articular las creencias y aspectos profundos de la sociedad, incluyendo cuestiones morales que contribuyen a preservar la convivencia individual y entre grupos de manera armónica.

Los ritos existen porque tanto sociedades primitivas como modernas hacen uso de ellos, puesto que aun cuando actualmente sólo se destaca aspectos seculares de las sociedades, muy en el fondo se preserva una integración de lo real y la ficción, condición que pocos tienen la capacidad de captar en celebraciones religiosas y convencionalismos sociales. Los ritos subyacen al interior de las dinámicas sociales, conservando partes esenciales que no pueden ser modificadas, pero si adaptadas a las condiciones actuales.

Esto también nos lleva a tener que explicar por qué los hombres aun practican ritos. Para ello hay que reconocer que los hombres viven contingencias, peligros, riesgos, que a su vez generan inseguridad, angustia y miedo; el rito permite procesarlos psicológica y socialmente, aunque mal manejados pueden convertirse en una renuncia a la libertad, o incluso un obstáculo para formar una personalidad que permita desarrollarse y desenvolverse acertadamente al desempeñar el rol que la sociedad misma le asigna. (Cazeneuve, 1972).

Sin embargo, quienes participan en la práctica de un rito no tienen conciencia analítica del significado real de dicha práctica, pero sí se sienten convencidos de su efectividad, en tanto que es un medio que les ayuda a sentir la presencia de Dios y otros espíritus que atienden sus rogativas e intervienen para que los creyentes sientan alivio de las cargas de la vida; en esas circunstancias, esa práctica se sintetiza en una acción eficaz con un sentido profundo para quienes creen y participan en actos rituales.

Así, los ritos persisten por que los hombres en el fondo tienen una fragilidad espiritual, y dependiendo de sus niveles evolutivos caracterizan sus modelos rituales, aunque en esencia la cosa no cambia; sienten la necesidad de practicar ritos, entregar ofrendas, hacer y cumplir promesas para alcanzar el perdón, con lo cual sienten que llega la compasión y bendición de Dios.

Los ritos de manera particular y el culto como expresión general de la celebración religiosa, funciona como un medio de comunicación que difunde lo que está oculto, porque el hombre tiene necesidad de manifestar a su comunidad sus creencias, sentimientos y actitudes; utiliza ese medio para ordenar pensamientos y palabras que expresen aspectos de su existencia. Hoy en día en las sociedades seculares existen diferentes formas de comunicación, pero en la antigüedad el rito era el medio de comunicación más efectivo, en tanto funcionaban como emisores de reglas de conducta que prescribían comportamientos aceptables para los creyentes y la misma sociedad (Jensen, 1966, Durkheim, 1982).

Realizando una caracterización muy simplificada, es posible concluir que los ritos para que tengan vigencia, deben ser realizados con frecuencia en el marco de una fiesta o celebración de un aniversario con reconocimiento social, se debe presentar de manera dramática, debe ser participativo para que produzca unidad de sentimientos y adquiera sentido para las personas que creen; cuando no se desarrollan con estas características entran en conflicto con los valores de la sociedad y desaparecen (Duch, 1997).

James (1950) consideraba que los ritos se dividen en periódicos y no periódicos. Los primeros buscan llamar la atención a las colectividades y generalmente se realizan en comunidades o núcleos sociales donde tienen celebraciones anuales, como el inicio de un ciclo agrícola, la primera cosecha, y hasta el aniversario de un hecho importante. En términos generales los ritos periódicos tienen una relación con las estaciones del año, por lo que coinciden con los movimientos cósmicos; y considerando que como es arriba es abajo, el ser humano como microcosmos y la sociedad como cuerpo, en el desarrollo de la vida cotidiana deben reproducir los atributos del mismo universo cósmico, que son la doble dimensión de orden y belleza.

Los ritos no periódicos son eventuales, porque están en función de eventos trascendentales para la vida individual o colectiva. Estos se realizan para adaptarse a una nueva realidad después de una ruptura que ha trastocado el desarrollo de la existencia, por lo que se necesita una recarga de energías para desenvolverse en las nuevas condiciones que se presentan. Entre los ritos no periódicos se encuentran los de iniciación, que algunos autores los consideran como una adaptación, y el rito es un convencimiento moral del novicio acerca del nuevo status que adquirirá, incluyendo todas las obligaciones a las que se deberá someter, al transitar a un nivel de conciencia superior al que acaba de salir.

Sin embargo respecto a los ritos, otros autores consideran que las sociedades, sobre todo primitivas, cuentan con una concepción del mundo y tradiciones míticas, las cuales el principiante irá conociendo paulatinamente en el proceso de iniciación, por lo que dicho acto, no se trata de una simple instrucción; es la preparación espiritual del novicio para recibir los conocimientos que dan sentido a la vida del grupo social al que pertenece, así que el sujeto al pasar por el rito de iniciación, se convierte en otro diferente al que era antes de su paso por el ritual (Eliade, 1973, 1975, 1979; James ,1950, 1960, 1966).

4.1.2 El Sacrificio

Cuando se habla de los rituales, no se puede olvidar el sacrificio porque forma parte de los ritos, tan es así, que muchos autores lo consideran como la parte más álgida de la celebración, puesto que, es el momento en que el sacrificante alcanza la comunicación con Dios y otras divinidades espirituales que sean parte de las creencias de los creyentes.

Desde el punto de vista etimológico, "sacrificium" significa sacralización. Es decir, elevar al nivel de lo sagrado el objeto que se sacrifica, con lo cual le dan un nuevo estatus, para convertirlo en un símbolo que sirve de intermediario para lograr la comunicación con el más allá, donde habita Dios y otros espíritus con poder para mejorar la vida de los pueblos (Duch, 1997).

El sacrificio adquiere diferentes connotaciones e interpretaciones dependiendo de cada una de las culturas o religiones, sin embargo, en lo que coinciden es que tiene un carácter simbólico porque consiste en una dramatización y no en un ejercicio práctico que sólo significa lo que expresa, puesto que, los mensajes pueden estar relacionados con la concepción del mundo, con hechos históricos o son rogativas para pedir por la salud y las cosechas, pero también manifiestan una identidad profunda de la sociedad que desarrolla los rituales.

No obstante, el rito, que su parte más álgida la alcanza con el sacrificio, genera confianza en los participantes de que incidirá para que la divinidad actúe en el sentido que espera el creyente. Widengren (1972 citado por Duch,1997) considera que existen tres grupos de sacrificios: i) de oblación, que se fundamenta en el "te doy para que des", ii) el de expiación, se realiza para crear un vínculo amoroso entre la divinidad y el solicitante, iii) el de comunión, se trata de una acción de comensalidad, que puede concretarse en un "comer con la divinidad o bien "se come de ella". Dependiendo de las características culturales de los grupos sociales, el representante de la divinidad puede ser un individuo, animal o vegetal; pero en todas las culturas siempre es un "comer la divinidad".

4.1.2.3 El Mito

En este apartado, donde el objetivo inicial es analizar el rito, resulta imposible no hablar del mito, porque existe una relación inherente entre ambos. “El mito es el complemento natural del rito. Mientras que el rito es acción sagrada, el mito es palabra sagrada, que sigue a aquella acción y la explica” (Duch,1997, p. 203). El mito relata acontecimientos que fundamentan el origen mítico de una raza y su relación con las divinidades, mientras que los rituales materializan esas narrativas.

Por ello Eliade (1975) sostiene que los mitos son narraciones sagradas que tuvieron lugar en el principio de la existencia, donde los seres divinos hicieron posible la creación del universo y gracias a su misericordia las cosas buenas que hacen posible la vida existen. Es decir, narran la creación de algo maravilloso, que hizo posible la naturaleza e incluso al hombre con sus limitaciones, pero que el fundamento de la vida es lo sagrado.

Así mismo, se afirma que cuando la acción ritual y narración mítica pierden armonía o no se complementan el rito queda vacío y la narrativa pasa a ser una simple fábula sin mística espiritual. Cuando esto sucede, las personas dejan de creer en la efectividad del ritual, la participación disminuye y las celebraciones desaparecen.

4.2 La Teoría del ritual de la antropología simbólica

Considerando que en las peregrinaciones el ritual es un componente central, analizaremos dicho concepto desde las diferentes perspectivas de la antropología cultural. Así, encontramos diferentes corrientes antropológicas representadas por diversos autores que han desarrollado el concepto, por lo que las posturas ontológicas de cada una de ellas han ocasionado que conciban al ritual con una función diferente en la sociedad.

Al revisar el trato que la antropología le ha dado al tema del ritual encontramos que ha sido una veta que se ha explorado profundamente desde diferentes perspectivas, por lo cual estos

trabajos representan uno de los resultados más importantes en la historia de la antropología sociocultural. Así tenemos que algunos estudiosos del ritual se han centrado en el aspecto mitológico, en la estructura o han abordado ambas cosas.

Entre los diferentes trabajos que se analizaron, es posible clasificarlos en dos grupos. En el primero están los que plantean lo ritual como un mecanismo que contribuye al desarrollo de la función de la sociedad y en el segundo grupo se contemplan los que conciben lo ritual como expresión total de la sociedad. A continuación, se presenta el análisis de las diferentes perspectivas teóricas de lo ritual, a partir de la clasificación antes mencionada.

4.2.1 Lo ritual como función social

De acuerdo con Lorente (2008) Durkheim es uno de los primeros autores que estudia las funciones de lo ritual y plantea que en el desarrollo de los eventos se genera una cosmovisión colectiva y una catarsis que provoca sensibilización en los participantes, estado en el que impera la cohesión grupal y se reproducen valores sociales. Es decir, desde la perspectiva durkheimniana lo ritual desempeña la función de estructura, en tanto contribuye al desarrollo de la sociedad y a la estabilidad para el logro de objetivos como proyecto social.

En el análisis de la función de lo ritual también se ubica Malinowski (2000), aunque a diferencia del análisis durkheimniano que plantea una función sociológica de esas prácticas, este trabajo se ubica en la perspectiva psicológica en tanto lo ritual se plantea desde la condición individual y se le conoce como psicología aseguradora, puesto que los colectivos que comparten los ritos, encuentran en esta práctica, la fuente de una energía extraordinaria que fortalece su relación con el mundo, lo cual se manifiesta en una reducción de la incertidumbre, miedo y temor ante situaciones peligrosas.

Los trabajos de Gennep (1985) y Lévi-Strauss (1992) también se consideran entre los análisis de tipo funcional, pero por los

conceptos que manejan se conocen como estructuralistas. El primero plantea los ritos de paso que consideran el tránsito del individuo a través del ciclo vital, donde el primer paso (estado de desagregación) el sujeto se separa de la estructura y queda a la deriva, pero como consiste en el tránsito de un proceso, avanza y se encuentra en el limbo, pierde el sentido de pertenencia (estado liminal), pero posteriormente llega a la etapa final donde se reintegra a la estructura y recupera su identidad (estado agregación) asume sus roles y reinicia la vida en sociedad.

Por su parte, Lévi-Strauss ve en el rito la manifestación constante de una estructura mental, por ello consiste en un acontecimiento que se repite en infinidad de veces pero que no es una simple rutina, sino que es creadora de una armonía y equilibrio que garantiza la desaparición del conflicto (Lorente, 2008, p. 2).

Para cerrar el análisis de algunos de los trabajos más importantes que analizan los ritos desde su funcionalidad, tenemos a Rappaport (1978) quien plantea que los ritos tienen una finalidad ecológica reguladora, puesto que estos eventos tienen una función homeostática o reguladora del entorno social, lo que permite establecer un equilibrio que contribuye en la concordia de las relaciones exteriores.

4.2.2 Lo ritual como expresión total de la sociedad

Este tipo de estudios establecen que en los ritos se expresan los diferentes factores que articulan globalmente a la sociedad, por lo que representan toda una construcción social histórica que permite no sólo el funcionamiento de la sociedad sino también la reproducción cultural, lo cual le da viabilidad como proyecto histórico.

Según Lorente (2008) los autores que han abordado estos enfoques:

Conciben el ritual a manera de un recurso expresivo que revela metonímicamente –en juego de escalas y de inclusiones- una interpretación codificada de la cultura en lenguaje de carácter

simbólico, es decir, como una parte del todo que contiene y comunica los fundamentos de ese todo contenedor (p. 3)

Es decir, el ritual es un recurso de la sociedad que se nutre de una interpretación simbólica de la cultura, la cual representa la esencia de la sociedad misma; pero al mismo tiempo tiene fines prácticos porque activa mecanismos que determinan la forma y el funcionamiento de la sociedad como totalidad.

Leach (1977) realiza estudios en Birmania y con base a sus hallazgos concluye que el poder aparece como incentivo de la existencia humana. Entre las novedades que propone en sus trabajos es una redefinición del concepto de estructura, ya que la entiende como “un conjunto de ideas sobre la distribución de los poderes entre las personas y los grupos de personas” (Leach,1977 citado por Lorente, 2008, p. 3). Por ello cuando se refiere a transformación concibe un cambio total en la estructura y en los contenidos simbólicos con sus respectivos rituales.

Otro planteamiento de Leach que es importante destacar, consiste en que el ritual en analogía con el lenguaje, lo plantea como otro aspecto comunicativo de todo comportamiento humano. Así mismo, establece una comparación entre el ritual y el mito, considera al primero como una exposición en forma de acción y el segundo como una exposición en palabras. Es decir, mito y ritual están unidos, sin embargo, es de forma diferente (palabra-acción) como exponen y manifiestan de forma simbólica el orden social en general y de forma particular la estructura, misma que está socialmente aprobado porque contribuye en las buenas relaciones entre individuos y grupos (Leach,1977, p. 35, 36 y 37)

Los trabajos de Gluckman (1978) también son considerados en la categoría de los estudios que conciben una relación entre lo ritual y la sociedad. Partiendo de los estudios que realiza en África, analiza el conjunto de relaciones que se dan al interior de la sociedad y mediante una revisión de los rituales de rebelión, encuentra que estos expresan simbólicamente conflictos en la

organización social. Es decir, descubre la paradoja de que el conflicto y la división que manifiestan los ritos, en el fondo es una prueba del nivel de solidaridad y la solides de los valores morales que sustentan al sistema.

Como se puede observar, este autor fija su atención en la relación del ritual con el orden, los incentivos y las sanciones que guían el comportamiento de la sociedad. En su interpretación identifica la preservación del orden a pesar de las luchas por el poder, no obstante, la lealtad y obediencia evitan que los miembros de la tribu se desborden y participen en la lucha. Es decir, los símbolos rituales es una fuerza unificadora que permite preservar el orden y el funcionamiento social (Gluckman, 1978, p. 8).

Otro aspecto importante que expresa este autor consiste en que establece una diferencia entre sociedades tribales y sociedades donde existe mayor grado de segregación secular, ahí donde la estructura social no se considera sagrada los rituales no existen, estos están reservados para las sociedades tradicionales.

Geertz (1992) es otro autor que incursionó en el análisis del ritual, pero a diferencia de los anteriores que partieron de la vida social, él se sitúa en la cultura. A partir del trabajo etnográfico que realiza en Bali denominado "riña de gallos" concibe el ritual como una metonimia interpretativa, en tanto es una expresión simbólica sin semejanzas, pero con significados culturales profundos.

Por ello plantea que en la "riña de gallos" se encuentra en forma dinámica y codificada los elementos claves de la sociedad y la cultura balinesa, puesto que se presenta como un texto al que es posible darle una lectura interpretativa, porque si bien en la "riña de gallos" presenta de forma explícita los dueños con sus respectivas personalidades, las apuestas, ganancias y todo un espectáculo; lo que lleva implícito es el prestigio, el honor, la dignidad el respeto y el status Así mismo, la riña en sí representa la matriz de simulación social, del sistema de grupos cruzados en posiciones antagónicas, pero a la vez solidarios. "La riña de gallos" representa una dimensión de la subjetividad de los balineses, en

la medida que, pone en evidencia su temperamento individual y social, que se vuelven *ethos* o formas de ser determinados por sus valores culturales, y que aparecen plasmados de forma evidente en el ritual (Geertz, 1992, p. 358, 370 y 371).

Finalmente es importante mencionar que del trabajo empírico realizado por Geertz va más lejos, ya que recurre a la generalización para plantear que la cultura de un pueblo es un conjunto de textos y que las sociedades contienen en sí mismas sus propias interpretaciones. No obstante, por lo problemático que resulta plantear una conceptualización desde una interpretación metonímica de la cultura, se argumenta que, si bien la “riña de gallos” representa un caso particular, en otros lugares serán otras instituciones, ceremonias o actos que pueden proporcionar la información para hacer las interpretaciones correspondientes.

El último autor al que nos referiremos se trata de Turner (1988) y profundizaremos en sus planteamientos teóricos porque en ellos fundamentaremos el estudio de la romería. Se trata de un antropólogo anglosajón formado en las Universidades de Londres y Manchester, cuya historia académica es muy profusa, pero con el fin de exponer una síntesis de sus trabajos lo dividiremos en dos etapas. La primera se refiere a los trabajos etnográficos que realizó con los *Ndembu* de Zambia, África, donde inicio sus estudios de lo ritual y lo simbólico, que se le puede denominar como la etapa del desarrollo de la antropología simbólica; una segunda etapa de sus trabajos la desarrolla en Estado Unidos, específicamente en la Universidad de Chicago y se caracterizan por abarcar los distintos modos de representación simbólica de diferentes culturas, por lo tanto, este periodo lo podemos definir como etapa del desarrollo de la simbología comparativa.

Es decir, los trabajos de Turner tienen una clara evolución, puesto que parten de las investigaciones de los *Ndembu*, los cuales concluyen con sus estudios de antropología simbólica, posteriormente desarrolla la simbología comparativa de donde deriva su teoría general del ritual y posteriormente trabaja el tema de la movilización de personas en torno a la fe hasta llegar a construir la primera teoría sobre las peregrinaciones.

4.2.3. Desarrollo de la antropología simbólica de Turner

En esta etapa los trabajos de Turner (1967) los desarrolló con base al sistema ritual de Ndembu, pero para lograr sus objetivos retoma los símbolos que manejan en los rituales y propone un método de análisis, que parte definiendo los dos conceptos de la siguiente manera:

Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual. (...) Un «símbolo» es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual (p. 21).

Así, Turner llega a la conclusión que los símbolos están asociados a los procesos sociales y por lo tanto el análisis se debe realizar en tiempos definidos, pero articulándolos con otros acontecimientos sociales que sean relevantes por los efectos que pueden tener para disminuir el conflicto y contribuir al funcionamiento de la sociedad.

A partir de los anteriores razonamientos, Turner (1967) ilustra sobre los métodos de la antropología simbólica que el autor desarrolla en los trabajos realizados en Ndembu Zambia. Para lograr su objetivo, utiliza la ceremonia nkang'a donde participan mujeres que inician la etapa de pubertad y deben ser preparadas para el matrimonio. La escena central del ritual consiste en que se envuelve a la novicia en una manta y se coloca junto a un árbol llamado mudyi. Lo más importante de este objeto sagrado es el sangrado que se manifiesta en un latex blanco que emerge cuando se rompe la corteza por lo que se denomina "árbol de

leche" (Turner, 1967, p. 24). Partiendo de este ritual, Turner, propone realizar dos niveles de análisis, la perspectiva emic y la perspectiva etic.

4.2.3.1. Análisis emic

Según Turner (1967) «árbol de la leche» es un "símbolo dominante", por lo que primeramente opta por realizar un análisis desde la perspectiva de los nativos, para ello recaba el punto de vista de las mujeres y participantes claves de la comunidad. Para las mujeres « el árbol de la leche» representa la leche y los pechos de ellas mismas, el vínculo madre e hijo que implica nutrición, educación y protección, principios y valores de la organización social, la unidad y la continuidad de la sociedad Ndembu. Es decir, según la perspectiva de los actores sociales, «el árbol de la leche representa los aspectos armoniosos, benevolentes de la vida doméstica y tribal (p.24).

Sin embargo, el autor señala que generalmente los actores sociales tienen una visión limitada de su propia situación, puesto que ocupan un lugar, juegan un papel en la estructura social y son actores participantes del ritual; de manera que están vinculados a sentimientos e intereses, por lo que no pueden tener una interpretación profunda de los símbolos que se manejan en los rituales.

4.2.3.2. Análisis etic

Ante estas circunstancias recurre a la perspectiva de análisis del antropólogo. Turner (1967) quien plantea que en esta parte del análisis simbólico es muy importante el trabajo del antropólogo, ya que para darle una significación más amplia al ritual y los símbolos, es necesario obtener una visión de conjunto del campo significativo del ritual, lo cual consiste en analizar la estructura de la sociedad y la producción cultural, lo que conducirá a identificar los diferentes grupos sociales y los roles asignados, el tipo de relaciones mediante las cuales conviven y los conflictos que enfrentan para sostener la unidad que les permite conservar sus formas de organización.

Después de realizar el análisis desde la perspectiva turneriana, concluye que el “árbol de leche” más bien es el reflejo de las diferencias y oposiciones que genera la misma dinámica social. El ritual Nkang’a es femenino, no obstante, con su realización se reafirma que el principio social de los Ndembu es matrilineal y no patrilineal, por lo tanto, el linaje es materno, el cual también define el lugar donde reside la pareja después del matrimonio. Esto a su vez se manifiesta en aspectos más específicos, como la unidad que existe entre las mujeres y una separación relativa de los hombres, también refleja el conflicto entre la novicia y la comunidad de mujeres adultas a la que desea pertenecer la joven, así mismo refleja la diferencia de condiciones en que se encuentra la madre de la novicia y el mismo grupo de mujeres adultas (Lorente, 2008, p. 7).

Para que Turner llegara a estas interpretaciones realiza una clasificación de símbolos e identifica las propiedades de cada uno de ellos. Lo que encuentra al observar los símbolos es que cada uno representa varios aspectos y determina diferentes acciones, unen significados distintos utilizando diversas analogías y asociaciones mentales. Un aspecto que es fundamental en la caracterización de los símbolos es que cuentan con dos polos: uno que se relaciona con lo ideológico que incluye normas y valores esenciales de la sociedad y otro más apegado a lo sensorial, el cual involucra procesos naturales fisiológicos, por lo tanto, altera la estructura emocional dado que genera deseos y sentimientos.

4.2.3.3 Símbolos dominantes

En la teoría turneriana se plantea que el símbolo es polisémico y multimodal, pero poniendo atención en los tiempos diferenciados del desarrollo del ritual es posible distinguirlos, lo que permite apreciar su mayor o menor importancia, la jerarquización que determina; el símbolo dominante o focal o el símbolo instrumental.

Melgar (2001) establece que:

Cada tipo de ritual tiene su símbolo “más anciano” al que yo voy a llamar dominante... se refiere a valores que

son considerados fines en sí mismo, es decir, a valores axiomáticos. Dicho de otro modo, el símbolo dominante en su polisemia o multivocidad afinca su capacidad y posibilidad de representar sistemáticamente claves profundas de la cultura y de las creencias. Al lado del símbolo dominante existen e interconectan "varios símbolos suplementarios indicativos del acto", es decir, son símbolos instrumentales; ellos son considerados "medios para el fin principal del ritual. El símbolo dominante al desplegar su trama de significados coloca a las "normas éticas y jurídicas" en contacto con "fuertes estímulos emocionales" (Turner, 1980 citado por Melgar, 2001, p.12).

Mayor claridad adquiere el concepto cuando Turner (1980) enumera las propiedades de los símbolos de la siguiente manera:

Las tres propiedades de los símbolos dominantes son: a) Condensación: muchas cosas y acciones representadas sobre una; b) unificaciones significadas dispares: "inter conexos porque poseen en común cualidades análogas y porque están asociados de hecho al pensamiento"; c) polarización de sentido "todos los símbolos dominantes Ndembu poseen dos polos de sentido claramente distinguibles"; el "polo ideológico" y el "polo sensorial" (p. 30 y 31)

De acuerdo con el último inciso de la tercera propiedad de los símbolos, estos reflejan los principios y dinámica de la sociedad en su conjunto. El polo ideológico se relaciona con lo moral y social, con los principios de organización social y las normas y valores que les dan sentido a las relaciones estructurales. El polo sensorial se refiere a lo terrenal y sensorial, representando aspectos derivados de lo fisiológico, lo que perciben los sentidos del cuerpo.

No obstante, los hallazgos simbólicos de Turner en la sociedad Ndembu coincidieron con lo que Wilson afirmaba en el sentido de que "los rituales ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo [...] pues los hombres expresan en ellos lo que

más les conmueve, [por tanto, son] la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas” (Santa Ana y Naranjo, 2007, p. 149). A su vez Turner comprendía que la vida social del hombre estaba atravesada por diversas fases contradictorias y los rituales es una expresión de las formas cómo las mismas sociedades procesan sus conflictos para mantener la armonía y la reproducción social.

Para entender los procesos (Turner, 1967) retoma los planteamientos de Van Gennep quien ya había observado que los ritos acompañan todo cambio que puede referirse a lugar, estado y posición social. Siguiendo esta lógica Turner retoma y recrea los conceptos de liminalidad y *communitas*, mediante los cuales fundamenta un modelo de análisis ritual para interpretar sociedades tradicionales y posteriormente los desarrolla para ser aplicados a las sociedades fundamentadas secularmente.

Santa Ana y Naranjo (2007) sintetizan los trabajos de Van Gennep (1985) de la siguiente manera:

Los ritos se caracterizan por tres fases: separación, margen y agregación. La primera fase comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, ya sea de un punto anterior en la estructura social, o de un conjunto de condiciones culturales (un estado) o de ambas. La segunda fase es un periodo liminal, donde las características del sujeto liminal son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocas o ninguna de las cualidades del estado anterior o venidero; mientras en la tercera fase, el sujeto se halla en un estado relativamente estable, donde tiene derechos y obligaciones definidos de un tipo *estructural*, y se espera que se adapte a ciertas normas establecidas” (p. 149)

Santa Ana y Naranjo (2007) señalan que Turner desarrolla la fase intermedia de los ritos de paso: el periodo liminal. Los atributos de las personas que transitan por esta etapa son ambiguos ya que se escapan de la posición o condición (estructura, clase y

jerarquía) establecida por el sistema cultural, los atributos que adquieren temporalmente se expresan en una gran variedad de símbolos (p. 149).

La *communitas*, este concepto expresa el momento más álgido de la vivencia ritual en la fase liminal, ya que "se define como una relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y estatus enfrentados entre sí (Turner, 1988, p. 102). Es un lapso donde desaparecen las diferencias y surge una especie de empatía colectiva que provoca una catarsis de solidaridad que los sublima, desaparece la desconfianza, el rechazo y la indiferencia, lo cual genera un estado de felicidad.

Respecto al estado de los participantes en el *communitas*, Turner (1988) lo expresa de la siguiente manera:

Es donde proliferan los sentimientos agradables, mientras que, en la estructura, hay dificultades objetivas; como toma de decisiones, sacrificio de los deseos personales por los del grupo, y obstáculos físicos y sociales que traen aparejado un costo personal. Sin embargo, existe un proceso dialéctico entre la *communitas* y la estructura, en los *rites de passage*, los hombres son liberados de la estructura a la *communitas*, para regresar a su estructura revitalizada por su experiencia en la *communitas*; ninguna sociedad puede existir sin esta dialéctica" (p. 134-135).

La aportación máxima de Turner es la fase *communitas*, puesto que plantea que "en ese estado las personas se vuelven dúctiles, lo social se impone al individuo, por lo que permite la transformación y la regeneración social a través de un estado casi utópico de fraternidad" (Lorente, 2008, p. 7 y 8). Alude a una especie de terapia que permite al sujeto descargar las tensiones e inconformidades sociales y ya revitalizado se incorpora a la vida estructurada.

A partir de lo hasta aquí expuesto, es posible reconocer que en los trabajos de Ndembu Turner centra su atención en la teoría simbólica, dado que el símbolo es un elemento que opera metafóricamente, permite plantear un método poderoso para analizar culturalmente a todo tipo de sociedad, incluyendo la estructura social y sus contradicciones, las cuales son procesados por la misma sociedad para mantener la organización social que históricamente han construido.

4.2.3.4 Desarrollo de la simbología comparativa

En la medida que la historia académica de Turner evolucionó, también su teoría simbólica se fue desarrollando. A pesar de su traslado a las Universidades norteamericanas en los años setenta, los trabajos de Ndembu significaron la base para el desarrollo de una teoría más general que planteo la interpretación simbólica de sociedades más complejas, ya que “la apuesta de Turner fue dirigida a la constitución de una antropología simbólica comparativa que debería tomar en cuenta diversas áreas comparativas, sociedades simples y complejas y los muchos modos de simbolización en los campos rituales” (Augé, 1987 citado por Melgar, 2001, p. 15)

A diferencia de las etnografías de su época que generalmente planteaban una sociedad tribal pacífica y armoniosa, con base a las investigaciones de Ndembu Turner comprende, que, sobre la armonía y la tranquilidad, el estado normal de las sociedades están los conflictos y contradicciones. Esto conduce al autor en referencia a plantearse una pregunta mediante la cual podría cuestionar a toda sociedad con cualquier tipo de modelo organizativo; ¿Mediante cuáles mecanismos se construye y mantiene la solidaridad social? La respuesta a dicha pregunta lo lleva a estudiar la efectividad de lo ritual y lo simbólico en los procesos sociales generales.

4.2.3.5 La Teoría del ritual a partir del modelo Turneriano

Estas y muchas otras preguntas indujeron a Turner a profundizar su reflexión, el resultado fue un planteamiento teórico, que a partir de lo ritual y lo simbólico, permitía estudiar los ritos religiosos en sociedades tribales, pero también aborda la importancia de los ritos con su contenido simbólico en los conflictos sociales a partir de las crisis estructurales de las sociedades racionales.

Estos trabajos de Turner partieron de los procesos sociales que observo en África, que, si bien eran fenómenos locales, le resultaron importantes porque obtuvo nuevos hallazgos que le permitieron comprender que concibiendo la estructura como inmutable era imposible explicar los cambios sociales reales donde participan hombres de carne y hueso.

Atendiendo las propias palabras de Turner tenemos que nos dice:

Durante mi estadía en África, los funcionalistas tendían a pensar que el cambio era cíclico» y «repetitivo», y que el tiempo era estructural, no tiempo en libertad. Convencido del carácter dinámico de las relaciones sociales, observé el movimiento tanto en la estructura, tanto en la persistencia como el cambio, y, por cierto, la persistencia como un aspecto sorprendente del cambio. Vi a la gente interactuando y, como un día sigue al otro, vi las consecuencias de sus interacciones. Y luego comencé a percibir una forma en el proceso del tiempo social (Turner y Turner, 1978, p. 10).

Posteriormente profundizó en sus investigaciones y llegó a la conclusión que el carácter dinámico de las relaciones sociales provocada por los intereses que generan conflicto entre los actores podía aislarse, para analizar sociedades con carácter secular y más amplias, donde la tecnología y la racionalidad, parecen manifestar procesos más complejos.

Cuando lleva su reflexión hacia las sociedades racionales genera nuevos conceptos que permiten analizar las dinámicas que se

dan en las sociedades avanzadas. En estos ámbitos, también encuentra que las sociedades se desarrollan ente conflictos y contradicciones, porque nuevos grupos políticos proponen diferentes estructuras simbólicas y cuando los ciudadanos se convencen las estructuras generales cambian, los estilos de vida se modifican y a partir de las nuevas unidades simbólicas los sujetos construyen nuevas identidades.

4.2.3.6 Arenas

Este concepto alude a un espacio físico geográfico delimitado donde diferentes grupos antagónicos presentan una propuesta política y tratan de convencer a las mayorías para que esas ideas se conviertan en un proyecto social. Estos espacios físicos territoriales manifiestan huellas de la tecnología mediante la cual la sociedad gestiona sus bienes materiales, además existen un conjunto de instituciones que difunden mensajes simbólicos y formales, pero ambos guían a la sociedad para que funcione y satisfaga las expectativas individuales.

Es decir, el concepto de arena incluye un territorio y la sociedad con todos sus productos culturales, tanto materiales como inmateriales, por ello se dice que las arenas constituyen el escenario concreto en el cual los grupos se confrontan desde el punto de vista político, y tratan de convencer a la sociedad en general de que cuentan con el mejor proyecto político para realizar una mejor gestión de los asuntos públicos. Por ello cuando el grupo político conquista el poder, las ideologías se transforman en símbolos, porque, según Turner los símbolos son manejados, no sólo como perspectivas culturales, sino por los intereses de grupos, puesto que a través de ellos manifiestan sus ideas, creencias y normas; convenciones, que serán internalizados a la sociedad.

Los campos se encuentran inmersos en las arenas y son un dominio cultural abstracto desde donde se difunden ideologías, normas, reglas, creencias, etc., pero también, es donde se generan paradigmas que entran en conflicto, porque las nuevas

propuestas transgreden y tratan de quebrantar al modelo en boga.” (Turner, 1978 citado por Chihú y López, 2001, p.139). Es decir, el modelo cultural hegemónico que es internalizado por la sociedad con el tiempo entra en contradicciones y de las mismas entrañas surgen nuevas propuestas, que quizá, conservan lo más esencial de la anterior, pero es diferente y por eso es aceptada por las mayorías.

4.2.3.7 Drama social

Para incluir las diferentes aristas teóricas de Turner y Turner (1978), es conveniente analizar el concepto de “drama social”, que se define como “un conjunto de unidades no-armónicas o disonantes del proceso social que surgen en situaciones de conflicto y tiene la fuerza de originar y dar significado al resto de *performances* y rituales de una sociedad, especialmente aquellas que llaman culturales” (Turner, 1980 citado por Bianciotty y Ortecho 2013, p.124).

Es mediante el concepto de “drama social” como Turner (2013) analiza las diversas dimensiones que influyen en las transformaciones sociales, articulando aquellos que permiten una larga o corta duración, pero afectando las formas de organización y trastocando desde la familia hasta el Estado.

El “drama social” supone un proceso que abarca cuatro eventos: a) ruptura de las relaciones sociales, b) la crisis social, que implica la separación emocional de los aspectos normativos y los mecanismos de control social, c) propuestas simbólico-rituales, las cuales plantean propuestas para salir del conflicto social, d) afirmación operativa, etapa en la que se plantean vías de cohesión y a través de rituales y símbolos se supera el conflicto social, que puede ser restaurando, regresando al viejo orden o adoptando nuevas normas que no siempre satisfacen las expectativas de todos los actores sociales (Melgar, 2001, p.p. 15 y 16).

Cuando se supera el conflicto y llega la restauración social se origina un *performance* social que preserva aun parte del drama

social y el performance cultural que comprende dramas estéticos y puesta en escena de rituales, teatro cine, danza, entre otros.

4.2.3.8 El Performance

Turner (1987) desde en la antropología del performance, plantea que los actos de representatividad como danzas, desfiles, conciertos, mítines, teatros, carnavales, cuando se aprecian con una mirada atenta, se encuentran que representan principios, valores, realidades, fines y significados. Por ello concibe que el material básico de la vida social sea el performance, los hombres asumen diversos papeles constantemente, es un "homo performans". Esto lleva a suponer que los diferentes grupos sociales y culturales se comprenden por medio de sus performances.

De acuerdo con Díaz (2008) el performance es una acción o dramatización donde los participantes no sólo ponen en escena lo establecido en un guion, sino que hacen una traducción, una transformación porque se reelabora y reinterpreta lo relatado o escrito por las estructuras sociales.

Por ello Bianciotty y Ortecho (2013) plantean que estudiar los procesos sociales desde la perspectiva del performance, implica considerar la flexibilidad, incongruencias, incoherencias de las estructuras e instituciones que las generan. Consiste, además, en analizar las reglas y marcos simbólicos, sin perder de vista las parcelas de ambigüedad, indeterminación y manipulación que persisten al interior de las estructuras.

Para estudiar lo social desde el performance, también es imperativo que, a los conceptos de cognición y racionalidad, propios de la ciencia moderna, se les asocie con la noción de subjetividad; ya que la volición y los aspectos afectivos de la experiencia humana, son también constitutivos de la cultura, lo que es fundamental para comprender las sociedades humanas.

Turner (2002) sostiene que el performance contiene los atributos para poner en evidencia clasificaciones y contradicciones

inherentes a los procesos culturales y las dinámicas de la vida social. Es decir, la performance y el ritual tienen la capacidad de permitirnos pensar como parcelas de la experiencia humana, que aparecen condesadas, repetitivas, pero organizadas, articuladas en secuencias temporales y significativas para quienes participan en esos procesos.

No obstante, para comprender el performance social, es necesario estudiar los aspectos performativos, como son los rituales, en tanto que estos enfatizan los valores comunes por encima de los desacuerdos de intereses, compensando así las deficiencias integradoras de una sociedad inestable, provocadas por los principios de organización que gobiernan la estructura secular, la cual se desarrolla generando contradicciones, que producen conflictos entre sectores sociales diferentes.

Así Turner (1967) considera que el ritual forma parte del proceso social, por lo que deben ser analizados diacrónica y sincrónicamente, articulado a otros procesos sociales. Los rituales representan la identidad y el origen profundo de las sociedades, ya sean tradicionales precapitalistas o seculares permeadas por la modernidad.

Así mismo, Turner (1967) considera al ritual como una conducta formal relacionada con la creencia de seres y fuerzas místicas, pero no por la tecnología de la modernidad; considera que la unidad más importante del ritual son los símbolos, ya que en el desarrollo de los rituales los símbolos se convierten en una representación de la acción social, a la que los actores tienden a adaptarse a ese nuevo ambiente.

Con base a los aspectos teóricos desarrollados a fines de los años cincuenta y sesenta, para la siguiente década realiza los estudios de las peregrinaciones. Nutrido por los conceptos como rituales, símbolos, liminal, communitas consolida una teoría para estudiar los grupos de personas que emprenden largos caminos para buscar una relación con lo sacro para tener una experiencia espiritual que les ayude a mejorar sus vidas.

4.2.4 La Teoría de la peregrinación de Turner y Turner

Los trabajos sobre las peregrinaciones los realiza Turner en colaboración de su esposa Ethit Turner en la década de los 70, representa los primeros intentos serios por fundar un estudio científico de la peregrinación. Al tomar como objeto de estudio este fenómeno, centraron su atención en la vertiente religiosa, por lo cual aplicaron un análisis procesal, simbólico y comparativo; obteniendo como resultados una serie de hipótesis en relación con el aspecto geográfico, sobre los procesos sociales que configuran y en relación con los significados del ritual y los símbolos que le dan sentido a la práctica de la peregrinación.

Los Turner incluyen el concepto de liminalidad para estudiar las peregrinaciones. Plantean que dicho fenómeno es característico de las religiones de "salvación", como es el caso del cristianismo, por lo que las peregrinaciones representan un estado liminal para los laicos que buscan fortalecer su fe y sentir la presencia de seres divinos.

Basados en estas primeras reflexiones, y considerándolas como una experiencia accesible a diferentes sectores sociales, definen a la peregrinación como "una experiencia de movimiento y de transición — liminal — en que los individuos voluntariamente abandonan las estructuras y patrones de la vida social normal para emprender un viaje extraordinario por un paisaje sacro y culturalmente creado en los intersticios de las experiencias normales" (Shadow y Rodríguez, 1989, citado por Straffi, 2015, p. 122). Es un distanciamiento de la dinámica de la vida cotidiana para explorar ambientes diferentes, relaciones con personas distintas pero que coinciden en la intención de una experiencia espiritual que les haga sentir cosas nuevas.

Por ello los Turner destacan los pasajes de la peregrinación y los momentos que alcanzan el estado liminal. Estando el peregrino en pueblos extraños se siente libre porque no conoce factores que eventualmente pudieran bloquear su experiencia, se auto percibe distanciado de la sociedad clasista que impone

jerarquías y diferencias; por el contrario, este sentimiento de antiestructura genera relaciones más horizontales, lo que a su vez provoca un ambiente que fomenta la fraternidad, comunalidad y la solidaridad; en otras palabras, la peregrinación es un estado liminal.

Para comprender los estados de integración subjetiva y las vivencias que alcanzan los peregrinos, en algunas etapas en su tránsito, plantean el concepto de *communitas*. Así, una peregrinación puede representar las *communitas* de una sociedad, pues si bien en un principio la participación es una decisión individual de ofrecer un voto a Dios para liberarse o liberar a alguien de una angustia o aflicción, en la práctica se vuelve una acción colectiva, que no sólo les permite vencer los peligros que se pueden presentar en el camino, sino que el sentimiento que comparte el grupo y el poder atribuido a todos los componentes de la peregrinación genera una catarsis que convierte al grupo participante en una *communitas*.

Sin embargo, los resultados de otras experiencias de investigación llevan a los Turner y Turner a reconocer que el estado emocional que alcanzan los peregrinos en las *communitas* es pasajero, ya que pronto emerge de nuevo la estructura y vuelven a la normalidad que consiste en reconocer sus roles sociales para volver a la dinámica de vida que determina las estructuras.

Para explicar con mayor claridad las *communitas* Turner y Turner plantean que existen tres tipos de *communitas*:

- 1) Existencial o espontánea: “el viento que sopla donde quiere”, que desafía la construcción intencional cognoscitiva y volitiva” (Turner y Turner 1978: 252), lo que “los *hippies* llamarían “un happening”, y William Blake podría haber denominado “el instante fugaz en su curso”
- 2) Normativa: es aquella en la cual, “bajo la influencia del tiempo, la necesidad de movilizar y organizar los recursos y el imperativo de ejercer un control social entre los miembros del

grupo para asegurar la consecución de los fines propuestos, la *communitas* existencial se transforma en un sistema social duradero con sus preceptos éticos y normas legales" (Turner y Turner, 1978, p. 252).

3) Ideológica: la tercera, es "la formulación de atributos recordados de la experiencia de *communitas* en forma de un proyecto utópico para la reforma de la sociedad" (Turner y Turner 1978: 252), "una etiqueta que puede aplicarse a diversos modelos utópicos de sociedades basadas en la *communitas* existencial" (Turner, 1978 citado por Straffi, 2015, p. 124 y 125).

Sin embargo, independientemente de los efectos que puedan tener las *communitas* en la vida de los participantes, se reconoce que la liminalidad no sólo es expresión de transición, en el fondo existe una potencialidad de pretender alcanzar lo que puede ser, es decir un alivio a las penas, dolores, sufrimientos, injusticias que le infringe el mundo real y la estructura social.

Relacionado con las *communitas* los Turner crean el concepto de flujo y esto es aplicado para el momento que alcanzan "el estado de *communitas* surge una sensación particular que le llama flujo. Dicho estado se alcanza cuando el sujeto concentra todas sus habilidades y esfuerzos para lograr una meta definida, acto con el cual el participante se retrae del mundo objetivo, pero se integra con quienes comparte dicha intersubjetividad". (Gama, 1988, p. 88).

Por otra parte, es importante reconocer que los ritos de paso con las peregrinaciones poseen elementos similares, pero también tiene muchas diferencias y por lo tanto el concepto de liminalidad no puede ser aplicado a las peregrinaciones de forma natural, requiere de un trabajo de adaptación.

Así la voluntariedad de participación en peregrinaciones se opone a la obligatoriedad de los ritos de iniciación. Otra diferencia es que los peregrinos no tienen un cambio de estatus

social al regreso a casa, sus logros son puramente de tipo moral y espiritual, de igual forma, el nivel de profundidad existencial que se alcanza en la peregrinación no es el mismo que se logra en los ritos de iniciación (Turner, 1988, p. 8).

Por las diferencias entre las peregrinaciones y los ritos de iniciación, para establecer categorías entre las peregrinaciones, derivado del concepto de liminalidad proponen el concepto de liminoide. Ambas categorías pueden encontrarse tanto en sociedades tribales como en complejas, pero la liminalidad prevalece en las primeras y lo liminoide en las segundas, aunque en estas últimas esta categoría es fomentada por las religiones universales.

Turner y Turner establecen las siguientes clasificaciones:

- 1) la peregrinación en los siglos formativos de las religiones históricas tiene un carácter liminoide, si bien, como dicen los Turner y Turner (1978, p. 232), es de tipo "arcaico" también lleva claras trazas de un anterior carácter liminal;
- 2) cuando un sistema religioso se vuelve fuertemente estructurado y organizado, y estrechamente articulado con estructuras no religiosas, políticas, legales y económicas, sus peregrinaciones tienden a volver del carácter liminoide al liminal o "pseudoliminal"; es decir, estas pierden su carácter voluntario para hacerse instituciones de iniciación pseudo-tribales, enfatizando reliquias, actos ritualísticos y las propiedades "milagrosas" de pozos, árboles, lugares donde los santos se pararon o descansaron, y otros objetos concretos asociados con individuos sagrados.
- 3) consideran que los santuarios de peregrinación de nivel local caen en el extremo liminal del espectro, mientras que los santuarios de alto nivel lo hacen en el extremo liminoide, aunque si en el periodo medieval el sistema penitencial de la iglesia "reliminaliza" muchas peregrinaciones mayores;

4) en la sociedad moderna, tanto las peregrinaciones postindustriales como también las peregrinaciones tradicionales modernizadas y revividas, ambas ya mezcladas con el turismo y que implican la utilización de medios modernos de transporte, son clasificadas como liminoides. Esas son, a su manera, críticas de los principales procesos de su tiempo (Turner y Turner, 1978 citado por Straffi, 2015, p. 128 y 129).

En la práctica esta clasificación permite realizar otra reclasificación de las peregrinaciones con base a su comportamiento histórico. En tiempos remotos cuando por devoción surgen las peregrinaciones a Roma y Jerusalén tienen un carácter liminoide, porque las peregrinaciones se revitalizan cuando la iglesia católica estructura e institucionaliza su modelo. Hoy en día en tiempos de sociedades modernas, las peregrinaciones vuelven a ser liminoides, ya que la participación es voluntaria.

El concepto de liminalidad también es aplicado a los santuarios y a los espacios donde se desarrollan las peregrinaciones. Al encontrarse estos espacios en las periferias alejados del poder político y el comercio moderno, esta marginalidad y apartamiento representa la liminalidad y las *communitas* que se contraponen a la estructura del poder secular.

Para analizar las peregrinaciones, sus historias y los elementos que articulan su funcionamiento, los Turner crean el concepto de campo, el cual les permite revisar el espacio simbólico donde se desarrollan las peregrinaciones, destacando que centran su atención en el lugar sacro donde se ubican los símbolos más poderosos, aunque tratan de no restarle importancia a los símbolos intermedios que forman parte de toda la ruta.

Con el concepto de campo también analizan la importancia de los santuarios, ya que dependiendo de su ubicación crea un área de atracción de donde provienen gran parte de sus devotos. El tamaño de dicha área varía dependiendo del santuario, el cual también permite hacer una clasificación de peregrinaciones

cristianas, según esta tipología existe cuatro niveles: 1) internacional, 2) nacional, 3) regional, y 4) Inter aldeana. (Turner y Turner, 1978 citado por Straffi, 2015, p. 140 y 141).

En esta clasificación se abarca todas las peregrinaciones del mundo relacionados con la iglesia católica, incluyendo las más antiguas de Europa, pasando por las más importantes de México, hasta aquellas Inter aldeanas que casi no se conocen, pero muchos devotos encuentran en esos eventos un mecanismo para tratar de profundizar espiritualmente y comunicarse con los seres divinos.

4.2.4.1 Alcances y limitaciones de la teoría turneriana

De acuerdo con lo que se expuso a inicios de este apartado, podemos ver que los desarrollos teóricos realizados por Turner son muy profusos, sin embargo, los trabajos sobre las peregrinaciones que realiza con su compañera Ethit Turner años después, fue una adaptación conceptual de lo que antes ya había elaborado.

Así encontramos que los ritos de paso que Turner (2002) había tomado de Van Gennep (1985), para analizar los rituales de las jóvenes de Ndembu, Africa, los adapta para analizar el comportamiento subjetivo por el que transitan los peregrinos en todo el desarrollo de la peregrinación, sin embargo, son dos situaciones muy diferentes porque en los ritos de paso el sujeto tiene la obligación ante la comunidad de participar, para que logre una transformación y cambia de status al interior del grupo a que pertenece; en cambio los peregrinos participan voluntariamente y no se espera una transformación individual, es decir, no hay un parámetro que especifique si la participación en la romería cumplió con un objetivo específico. La comunidad es representada por un peregrino que presenta rogativas y ofrendas en nombre de la comunidad y el resultado se verá en la cantidad de lluvia que caiga en las milpas, de lo cual nadie esta seguro que suceda.

Así, Turner (2002) mediante los conceptos de separación, liminal, comunitas e integración, analiza el comportamiento de los peregrinos, aunque en realidad las romerías no pueden ser consideradas como ritos de paso, se identifican más con ritos de adoctrinamiento o un acto performativo, porque se trata de internalizar lugares sacralizados, rituales y símbolos, con una cosmovisión que asocia la madre naturaleza, espíritus de las montañas, santos y Dios.

En relación con los rituales y los símbolos de las romerías, Turner (2013) no propone una forma específica de cómo analizarlos, se retoma los métodos de análisis que utilizó con las tribus Ndembú, lo cuales observan con profundidad los ritos y símbolos de sociedades más primitivas; mientras que, en las romerías, efectivamente hay prácticas rituales y simbólicas de origen prehispánico, pero están combinadas con posturas y símbolos católicos.

Por ello el análisis de las romerías trasciende la propuesta turneriana, por lo que hay que recurrir a la antropología religiosa y otros estudios centrados en las religiones indígenas que analizan los significados de las culturas autóctonas y los conocimientos que, históricamente, internalizaron los pueblos indígenas, a partir, de los trabajos de evangelización que ha realizado la iglesia católica.

Sin embargo, los trabajos de Turner sentaron las bases teóricas para que esta corriente se siga desarrollando y actualizando a los contextos culturales actuales. Taylor (2003) desde América Latina plantea que las prácticas performativas son medios a través de los cuales se trasmite memoria cultural, con lo cual establece una separación entre el archivo escrito y el repertorio corporal.

Autores como Prieto y Toriz (2020) se han centrado en las metodologías y mediante sus procesos creativos identificaron que existen cruces metodológicos entre el teatro y la antropología mexicana. Así, establecen que el concepto de liminalidad y las prácticas escénicas son ámbitos donde se pueden desarrollar procesos de investigación.

Por su parte Albornoz (2021) se ha dedicado a desarrollar el concepto de performatividad. Para ello rastrea el origen llegando a la filosofía del lenguaje de Austin, a la concepción de género de Butler y los estudios de arte y ciencias sociales. En síntesis, plantea que el concepto de performatividad no se puede usar de forma universal, sino que debe apegarse al contexto histórico, cultural y político en el que se aplica.

Ante los usos desproporcionados que se ha hecho del concepto, propone la estabilidad conceptual para que se le de un uso más riguroso, ya que la performatividad no debe entenderse solo como repetición de actos o discursos, sino como un proceso relacional que articula filosofía, ciencias sociales y arte en contextos específicos.

Capítulos 5.

La Romería de San Mateo Ixtatán

Este ejercicio de reconstrucción histórica del origen y desarrollo de la romería de san Mateo Ixtatán, permite ir comprendiendo que este acto religioso es muy antiguo y ha pasado por diferentes etapas, donde ha sufrido reconfiguraciones prácticas y de contenido. Algunas de ellas han sido provocadas, por cambios culturales de las mismas comunidades, por facilitar el traslado hacia el país centro americano y hasta por la guerra civil de Guatemala que provocó la suspensión temporal de la romería, a mediados de los años ochenta, cuando se recrudeció la confrontación entre el ejército guatemalteco y la guerrilla.

Así que, este esbozo histórico que aquí se presenta, permite comprender los momentos y factores que han incidido para que la romería se fuera modificando y llegara al formato organizativo bajo el que actualmente se esta desarrollando. De igual forma, el relato histórico, demuestra que los grupos que organizan y participan en el desarrollo de la romería, nunca han tenido alguna relación con la iglesia, es una tradición que preservan reducidos grupos comunitarios, cuya herencia la han venido recibiendo de generación en generación, y la siguen realizando, porque aprecian las creencias de sus antepasados.

5.1 Reconstrucción histórica de la peregrinación de San Mateo Ixtatán

Existen algunos trabajos referentes a la peregrinación de San Mateo Ixtatán, que se han realizado en diferentes épocas, pero la mayoría de ellos lo abordan tangencialmente porque su objetivo no es profundizar en este tema y mucho menos que hayan sido abordados desde la perspectiva de lo ritual y lo simbólico.

De igual forma, los organizadores de la peregrinación no han documentado la asistencia de los participantes y menos alguna memoria de las experiencias durante el desarrollo de los

recorridos y ceremonias realizadas. Cuentan que hace muchos años existía una libreta donde se registraba esa información, pero en uno de los relevos del encargado de la casa de junta, que no se hizo con los procedimientos adecuados, se perdió dicho cuaderno y desde ese entonces ya nadie procuró escribir sobre el desarrollo de la peregrinación.

La historia oral de los organizadores y participantes también es muy corta, pues si bien manejan mitos y leyendas respecto al origen de la peregrinación, no recuerdan fechas de eventos trascendentes o cambios importantes en el desarrollo de la romería, son más recuerdos aislados y dispersos que tienen sobre el tema. Así que para lograr construir una breve historia de la romería de San Mateo Ixtatán, fue necesario combinar la información de campo reciente, publicada por tesisistas que han abordado el tema de las romerías tojolabales recientemente y algunos datos publicados por otros investigadores de los años setenta a la fecha.

5.1.1 Origen mítico de la romería de San Mateo Ixtatán

De acuerdo con Navarrete (2008) el origen de esta peregrinación se explica a partir del principio mítico de la historia de la sal. En la etnografía que sustenta sus trabajos realizados en los años ochenta, señala los relatos de Felipe Pérez Pascual y Antonio Pérez Felipe como fuentes de información directa del origen de la peregrinación.

El espacio territorial que tiene como escenario este relato es San Mateo Ixtatán. Se cuenta que en épocas muy remotas sus antepasados vivían en un paraíso mágico, era un mundo donde los animales convivían con los humanos y el mundo de la vida desarrollaba historias donde los hechos más trascendentes ocurrían como producto de la interrelación de los tzeltales originales, con los animales y la naturaleza.

Un evento importante de este relato, refiere que cuando sus antepasados conocieron la sal, resulta que un venado va de paseo

a una cueva y sale con los cascos cubiertos por un polvo blanco, el cual fue diseminando por su camino, los antiguos recogieron el polvo, lo probaron y supieron que le daba sabor a los elotes y frijoles; desde entonces dejaron de comer dichos alimentos al natural, sin sal, como sus antepasados. que no conocían este mineral, al que le llamaron *Atzam* (Navarrete, 2008).

El descubrimiento de la sal hizo de la comida un acto que producía mucho placer al sentido del gusto, lo que aunado a la armonía en que vivían los antepasados con los animales y la naturaleza, alcanzaron una vida paradisiaca que los embelesó y se olvidaron de la vida espiritual.

Un día todo cambio, debido a que se olvidaron de las insignias devocionales, como rezar, prender velas, ocote y hacer todos los rituales que los espíritus quieren, así que un día llegó el *choj* (león) y el *nahual* a comer todos los animales. Esto aterrizó a los antepasados y al no poder defenderse, los enemigos intensificaron sus ataques, por lo que la gente muy espantada consideró que era imposible seguir viviendo ahí. Esta fue la causa por lo que los tzeltales originales abandonaron todo, e iniciaron su éxodo en busca de lugares donde pudieran vivir más tranquilos, después de largas jornadas de camino eligieron a Comitán y Zapaluta (hoy La Trinitaria) para iniciar una nueva vida (Navarrete, 2008).

De inmediato, las tierras abandonadas fueron ocupadas por nuevos moradores que llegaron a habitar esos espacios, a quienes se les conocía como los chujes. Ellos se quedaron con el control del *atzam* (sal) y ocuparon todas las tierras que eran muy fértiles, propicias para la siembra del maíz, frijol y la calabaza.

Por ello aun en la actualidad los descendientes de los primeros moradores recuerdan su origen y el lugar donde nacieron sus antepasados. Hoy en día aun vienen como romeristas cada año, antes de la siembra, para "recordar sus lugares y llevarse su tomatillo, su botella con agua de sal y su medicina"; además, piden "que los vientos de San Mateo lleven lluvia a sus tierras para que crezca el maíz, frijol y la calabaza (Habitante de San Mateo entrevistado) (Navarrete 2008)

Es a partir de esta historia mítica como se concibe el origen de la peregrinación, en tanto que, de manera simbólica, retornan a su lugar de origen. Es decir, la peregrinación es una alegoría a su lugar de origen y los caminos que recorrieron para encontrar a Zapaluta como su nuevo hogar. Por ello “cada año llegan dos principales y el alcalde rezador de Zapaluta (La Trinitaria), llevan candelas, tambor, pito, cohetes, flores, mantel para el altar y banderas, así como ofrendas, con la petición de que los vientos de San Mateo lleven lluvia a sus tierras” (Navarrete, 2008, p. 151).

La versión del señor Mónico Pérez López, romerista asiduo de San Mateo, también coincide con la anterior. Entre los relatos de sus abuelos recuerda haber escuchado decir “nuestro mero cimiento estaba en San Mateo”, ya que antes había una hermandad entre La Trinitaria, Comitán, Las Margaritas, La Independencia y Altamirano, pero la envidia los separó, causando malestar en la vida de toda la región (Straffi, 2015).

Además, el señor Pérez López recuerda que sus antepasados salieron del “Catepán” (zona arqueológica) para establecerse en Zapaluta y que por eso venían “cada año a San Mateo para a visitar al Señor”, para que los ayude “a que peguen las siembras”, puesto que este santo tiene el poder de mandar los vientos de lluvia para donde sus creyentes se lo pidan por medio de las oraciones y las ofrendas (Navarrete, 2011, p. 159).

Entre los hallazgos que Ruz (1990) obtuvo en un trabajo etnográfico con chujes de San Mateo, parece corroborar lo relatado por don Mónico Pérez López, debido a que en la tradición oral encontró información de cómo habían desalojado a sus antiguos vecinos tojolabales de San Mateo Ixtatán. Además, mencionan que el motivo del conflicto fue por la posesión de las minas de sal que existen en el pueblo, e incluso también mencionan que los tojolabales expulsados vivían en la zona arqueológica, lugar conocido como K’atepan.

Por ello el mismo Ruz (1990) considera que la romería de La Trinitaria a San Mateo Ixtatán podría corroborar dicha leyenda,

pero como existen muchos mitos al respecto, en el mismo trabajo ofrece otras dos explicaciones sobre el probable origen de la citada romería.

Los primeros informantes sostienen que la romería se realiza para mantener contento a San Mateo y evitar que su enojo se manifieste en la reactivación del volcán de Santa María, que podría entrar en erupción como lo hizo el 24 de octubre de 1910.

Otros informantes del ejido Veracruz manifestaron que la peregrinación se empezó a realizar hace pocos años, y fue en respuesta a una manda o voto de las comunidades de la región, las cuales fueron azotadas por tremendas sequías y plagas que acabaron con todas las cosechas, lo que provocó una terrible hambruna. Para buscar una solución a este problema decidieron que lo más conveniente era agradecer con ofrendas al santo para que volviera la lluvia y la prosperidad a las comunidades.

En la entrevista que Ruz (1990) realiza a los “crencipales” de La Trinitaria, confirmaron que esa sequía existió, pero fue por un “delito” que cometieron algunas personas rebeldes de la región que quisieron convertirse en los nuevos “crencipales” de la zona tojolabal, queriendo ignorar que los dirigentes de la romería han salido siempre de Zapaluta. Para buscar el perdón por esta ofensa y salir del problema, se decidió retomar las costumbres de los antiguos, se empezaron a realizar diferentes ceremonias y se consideró necesario volver a organizar la peregrinación a San Mateo Ixtatán (Ruz, 1990b, p. 54).

Otra leyenda respecto al origen de la romería de San Mateo es la que un romerista conocido como don Arnulfo le relata a Straffi (2015), y él inicia comentando que existe un poder en San Mateo, que se manifestaba en los rezadores de esa localidad. En su narrativa comenta haber escuchado de sus abuelos, que hace muchos años los de San Mateo tuvieron un problema con Margaritas y Comitán que se unieron para quitarle a San Mateo el poder de las minas, porque querían traerse a su tierra las minas

de agua, pero Zapaluta no estaba metido en este problema porque eran amigos de los dueños de las minas.

Así mismo comenta cómo en esa época ya se hacían las romerías, pero era muy diferente a la forma como se lleva a cabo actualmente. En ese entonces solo iban cuatro señores rezadores que eran conocidos como rayos, hombres que por su naturaleza podían producir un rayo o mandar un rayo para matar un animal o una persona; cuando llegaban a San Mateo se reunían con tres o cuatro hombres rayo poderosos, igual que los de Zapaluta.

Los rezadores de La Trinitaria y de otros lugares iban de peregrinos a San Mateo para consultar problemas con los señores de allá y ellos les decían cuándo iban a empezar las lluvias, cómo resolver los problemas y hasta percibían cuándo el peregrino no iba de todo corazón, para luego sugerirle que se pusiera bien para que los espíritus los acompañaran en su camino, de lo contrario podrían encontrar animales o algún accidente que pusiera en peligro su vida; y ya no iba llegar el mensaje a su comunidad respecto a qué día de mayo empezarían las lluvias para preparar la siembra (Straffi, 2015).

Pero en esa época dos hombres rayos de Comitán y dos de Las Margaritas se fueron a San Mateo para tratar de robar el poder y traérselo para acá pensando en que los señores de San Mateo no se darían cuenta, pero como eran muy poderosos se comunicaron de forma inmediata con los señores de Zapaluta y estos se fueron para ayudar a rescatar las cosas que se traían (Straffi, 2015).

Así fue como se dio un enfrentamiento entre Comitán y Margaritas contra Zapaluta y San Mateo. Contaban que durante esa lucha se escuchaban muchos truenos, remolinos de vientos y mucha lluvia porque eran cuatro hombres rayo. El lugar donde se dio el enfrentamiento fue en Lagos de Montebello, por eso las lagunas quedaron rebosando de agua y ahí fue también donde Zapaluta y San Mateo triunfaron y rescataron lo que les habían robado.

Cuando rescataron el poder que se habían robado se lo llevaron de nuevo a San Mateo y ya estando allá, se reunieron los señores y por el apoyo que dio Zapaluta para recuperar los poderes les entregaron un bastoncito que hoy en día se conserva en la casa de junta; pero también desde esa época quedó asentado que todos los que quieren lluvia lo tienen que ir a pedir a San Mateo (Straffi, 2015).

Los romeristas que asisten casi todos los años al evento coinciden en que la ida a San Mateo es para ir a pedir lluvia al santo ya que él es el dueño de la lluvia y del rayo. Según doña Isaura este santo tiene el control sobre ese recurso porque la mina de sal la tiene ahí en San Mateo, así que para que no falte la lluvia en la zona de La Trinitaria es necesario ir a ver al santo con ofrendas, oraciones para agradecerle y que no se olvide de mandar la lluvia que se necesita para la siembra.

Lo anterior fue corroborado por don Pancho, pero con una variante, porque según él, en la época que La Trinitaria pertenecía a Guatemala la imagen de San Mateo estaba aquí, pero cuando paso a pertenecer a México vinieron y se llevaron al santo. En cambio, Nolasco y Gómez (2003) encontró que San Mateo fue expulsado de La Trinitaria por los antepasados de los romeristas y fue trasladado a San Mateo. Posteriormente se dieron cuenta de su error y no encontraron otra forma más de remediarlo que yendo cada año a una visita para pedirle perdón y su favor de enviar la lluvia.

Lo anterior coincide con lo que Chavarochette (2003) encontró en uno de sus trabajos, cuando afirma que el camino de la romería sigue los pasos de San Mateo cuando dejó Chiapas para dirigirse a Guatemala. Es decir, el camino que recorrían cuando la romería lo hacían a pie, porque como veremos más adelante, el recorrido que realizan actualmente es muy diferente al que realizaban en los años setenta, por mencionar alguna fecha, de la larga historia de esta romería.

5.1.2 Inicio de la romería de San Mateo Ixtatán

Considerando que no se ha escrito nada donde se afirme claramente el origen histórico de la peregrinación de San Mateo Ixtatán, y que la historia oral es muy corta y fragmentada, para reconstruir la historia de la romería, se retomará la información Straffi (2015). A partir de una entrevista que realizó en 2006 a don Teófilo, persona que contaba con la edad de 86 años y era el principal-rezador de la romería.

En su relato don Teófilo comentaba que él último rezador (principal) que al mismo tiempo era encargado de la casa de junta (hoy una segunda persona ocupa el cargo) fue su abuelo de nombre Francisco Calvo, quien ocupó el cargo por muchos años, hasta donde las fuerzas le alcanzaron.

Según este entrevistado su abuelo murió aproximadamente a los 110 años cuando el nieto contaba con 20 años. Estos datos nos permiten calcular que Don Teófilo nació en 1920 y que su abuelo murió en 1940, lo que quiere decir que don Francisco Calvo nació en 1830, pero como en aquella época permanecían como rezadores las personas ya mayores, significa que el abuelo ocupó ese cargo a fines del siglo XIX y principios del XX.

Cabe aclarar que don Teófilo también comentó que su abuelo tampoco sabía cuándo se empezó a realizar la romería de San Mateo, pues desde que tuvo uso de razón, aunque no como ahora, pero ya se realizaba la romería, lo cual supone que esta práctica religiosa se realiza, cuando menos, desde hace más de dos siglos (Straffi, 2015, p. 374).

Para comprender por qué tiene congruencia la afirmación de don Francisco Calvo, en el sentido de que la romería ya se realizaba desde el siglo XIX, hay que recordar que en esa época el sistema de gobierno comunitario unía lo político con lo religioso, y esta última práctica era fundamental para mantener la gobernabilidad, la confianza, unidad comunitaria y estabilidad social,

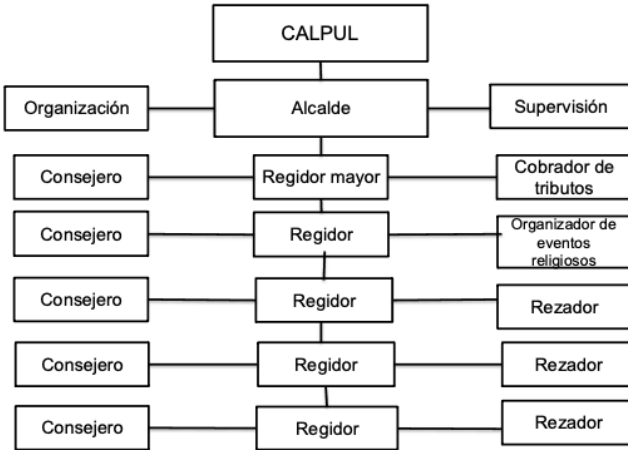
Para Coheto (1982 citado por Reyes y Pérez, 2013) el gobierno ejercido por los viejos fue un tema muy estudiado por la antropología, en tanto suponían que todos los pueblos originarios adoptaron esta forma de poder como régimen de gobierno indígena. Este modelo se manifestaba en una gerontocracia que basados en la experiencia y sabiduría garantizaban la convivencia armónica en la comunidad.

En la época que los Sistemas de Cargos, los ancianos gobernaban. En la estructura político-religiosa de las comunidades, el viejo era digno de respeto, prestigio, poder y liderazgo. Estos atributos más el manejo de habilidades sociales los lleva al nivel de principales porque además eran considerados atesoradores de conocimientos tradicionales que preservan el origen e identidad de los pueblos.

En cuanto a las especialidades de los ancianos que formaban parte de los sistemas políticos religiosos, cada uno podía tener varias especialidades; por ejemplo, el curandero también se le atribuía la capacidad de hacer brujería, el músico al mismo tiempo podía ser rezador, cantante, danzante, el rezador cristiano, también podía incursionar como rezador de cerros, es decir, manejaban una concepción polivalente del mundo (Reyes y Pérez, 2013, p.18).

Al respecto Adams (1991) plantea que los tzeltales a fines del siglo XIX y a principios del siglo XX, tenían una estructura político-religiosa de cinco niveles, las cuales se encargaban de atender todos los ámbitos de la vida comunitaria donde precisamente lo religioso era muy relevante para dirigir la vida de los pueblos indígenas.

Figura 3
Estructura político-religiosa tzeltal en el siglo XIX



Fuente: elaboración propia con información de Adams (1991)

Según Adams (1991) el esquema organizativo de los tzeltales de La Trinitaria en el siglo XIX se le denominaba calpul, era una organización jerárquica y en el primer peldaño se encontraba el alcalde, quien se encargaba de promover la organización comunitaria para el trabajo entre los grupos locales, así como supervisar los trabajos que deberían realizar para resolver los problemas de interés comunitario.

Entre los regidores, estaba el segundo del alcalde al que se le conocía como regidor mayor, el que aparte de ser consejero, se encargaba de cobrar los tributos a todos los habitantes, recursos que servían para resolver los problemas materiales de su misma comunidad.

En la parte de abajo había otros regidores que también eran consejeros del alcalde, pero además eran rezadores en lengua

tzeltal, se encargaban de las fiestas religiosas y todos los temas relacionados con la vida espiritual, los cuales no se podían abandonar porque era fundamental en el bienestar de la vida comunitaria (Adams, 1991).

La importancia de lo espiritual en la época que gobernaba el calpul explica lo que a Chavarochette (2003) le contaron algunos romeristas antiguos, en el sentido de que cuando eran niños sus abuelos les habían platicado, que antes en la romería los rituales se realizaban en cerros, ojos de agua, cuevas y montañas.

Sin embargo, por la información oral recabada y otros datos que han publicado otros autores, todo parece indicar que, por razones no muy claras, la romería de San Mateo se suspendió a principios del siglo XX. Según los informantes dijeron recordar que por olvidarse de los rezos y no estar realizando la romería, Dios provocó la erupción del volcán Santa María en Guatemala en 1904, por lo que consideraban que era necesario volver a las costumbres de sus antepasados.

No obstante, Chavarochette (2003) encontró que fue hasta 1920 cuando los tojolabales de la cercana comunidad de *Yolnab* habrían visitado a los de la comunidad de Veracruz, municipio de Las Margaritas, para decirles que se debían reanudar las peregrinaciones, su argumento fue que era necesario para resolver los problemas de las comunidades y también para evitar que volviera hacer erupción el volcán.

Esta información coincide con lo que declararon algunos peregrinos ya mayores, quienes afirmaban que fue después de la revolución mexicana cuando reiniciaron con la organización de la peregrinación a San Mateo, aunque nadie proporcionó el año en que, eventualmente, se pudo reiniciar con dicho evento religioso (Straffi, 2015).

También es importante mencionar que, al reiniciar la peregrinación, no fue en los términos en que actualmente se realiza. Straffi (2015) destaca que en una entrevista realizada a don Guadalupe

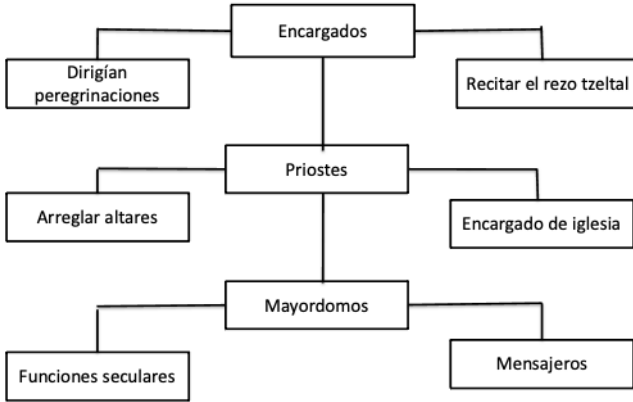
mencionó, que antes, a la peregrinación sólo iban 6 rezadores ya mayores, con no más que una ofrenda que consistía en trago, cacao, chocolate y velas, la cual era entregada a los rezadores de San Mateo, que eran hombres rayo en espíritu, porque en esa época a ellos se le iba a pedir el agua.

Es decir, en esa época no iba cualquier persona que por gusto decidiera asistir a la peregrinación, sólo iban los señores rezadores considerados hombres rayo que llegaban a platicar con sus similares y luego traían la información respecto a las lluvias y el futuro que le esperaba a las comunidades.

En esta época los señores rezadores de Zapaluta, antes de entrar a San Mateo pedían permiso a los rezadores hombres rayo de allá, posteriormente los recibían, entregaban el regalo que enviaban las comunidades tzeltales y tojolabales; posteriormente exhibían las ofrendas para que los hombres rayo le rezaran, daban el permiso de visitar los lugares sagrados y antes de regresarse llevaban sus velas, su garrafa de agua de sal, sal blanca y negra para que también le rezaran, las cuales las regresaran para repartirlo con las comunidades que cooperaban (Straffi, 2015).

Una información relevante que puede permitir comprender el reinicio de la romería y los cambios en el formato de realización es la que proporciona Adams (1991) donde refiere que en 1933 hubo un cambio en la estructura religiosa de los tzeltales, porque como veremos a detalle más adelante, se observa una separación entre gobierno comunitario y la religión.

Figura 4
Estructura religiosa de los tzeltales en el siglo XX



Fuente: elaboración de Adams (1991)

De acuerdo con Adams (1991) en dicha época la estructura religiosa se constituyó en tres niveles. En la parte superior se encuentran los encargados y estos eran concedores de un catolicismo tradicional, por lo tanto, recitaban el rezo tzeltal, se encargaban de todas las celebraciones religiosas y dirigían las peregrinaciones.

Más abajo de la estructura se encontraban los priostes, cuyas funciones se referían a los aspectos más prácticos y operativos, es decir estar pendiente de las velas, flores para arreglar los altares, así como permanecer al tanto del orden en la participación de los creyentes durante la celebración de las ceremonias, limpieza y todo lo relacionado con el buen funcionamiento de la iglesia.

Finalmente, en la parte baja del esquema se encontraban los mayordomos, ellos se encargaban de trabajos más seculares, tareas prácticas que les eran asignados por el encargado o los

priostes, es decir eran mandaderos, movían objetos en la iglesia y hasta mensajeros de los personajes que estaban en la parte alta de la estructura (Adams, 1991, p. 115 a 120).

5.1.3 La configuración del modelo actual de la romería

Es importante también mencionar que en este esquema desaparece el gobierno comunitario y se centra en lo religioso, además, los nombres de los funcionarios tienen congruencia con el modelo organizativo de la iglesia católica; y tal parece que es el momento cuando fusionan los nombres de los cargos, algunos se relacionan con creencias indígenas y otros con la religión católica. Las nuevas lecciones de la iglesia les enseñó sobre los santos y espíritus que tienen poder sobre la lluvia, salud y la vida de la gente, así fue como decidieron combinar los conocimientos de sus antepasados con la religión.

En este cambio fue cuando se consideró visitar las iglesias donde se encontraban los santos milagrosos durante la peregrinación, lugares donde se han aparecido santos, espacios donde se encuentran cruces y en las ceremonias empezaron a rezar el rosario, sin abandonar el rezo en tzeltal, e incorporaron la práctica como santiguarse formando la cruz con los dedos, hincarse, unir las palmas en el pecho en señal de reverencia, etc.

Así en la romería de San Mateo pasaron a formar parte importante la iglesia de Guadalupe de La Trinitaria y la iglesia de San Mateo. Según Adams (1991) en ese entonces la organización de la romería empezaba cuando el sacerdote de San Mateo informaba al representante tzeltal la fecha del segundo viernes de pascua. Posteriormente el encargado tzeltal, en el día de San Mateo que es el 21 de septiembre, comunicaba el mensaje al encargado tojolabal, quien también informaba a los representantes de las comunidades que tenía a su cargo (p. 111 y 112).

De igual forma se menciona que en las comunidades había una colecta económica por parte del representante de cada comunidad dos semanas antes del viernes de cuaresma. Los

recursos los entregaban al encargado tojolabal, quien a su vez lo entregaba con el representante tzeltal, y este elaboraba una lista de los cooperantes para que les enviara bendiciones el sacerdote de San Mateo.

Al respecto Ruz (1990) encontró que cada comunidad tojolabal calendarizaba turnos y eran obligados a participar de 4 en 4 cada año. Además, los habitantes de las comunidades estaban obligados a entregar una limosna de 10 pesos, con lo cual compraban velas, flores, pago del pasaporte en migración de Guatemala y el resto se lo entregaban a los romeristas para que cubrieran algunos gastos y compraban sal negra y blanca, así como otros productos que las comunidades consideraban milagrosos para curar enfermedades y otros que traían buena suerte, los cuales al regreso eran repartidos con los que habían cooperado (pp. 224 a 226).

Según algunos informantes, aproximadamente durante los años sesenta, en la peregrinación a San Mateo no iban mujeres ni jóvenes, así como tampoco viajaban personas por gusto, los que iban era puros hombres, y como ya se mencionó antes, tenían que ir por obligación, ya que así lo determinaban sus propias comunidades.

En relación con el recorrido que hacían los participantes en la romería de San Mateo en esta época, Straffi (2015) elabora una reconstrucción de la ruta que seguían y los lugares sagrados donde hacían sus rituales, las iglesias que visitaban y los pueblos donde pernoctaban para recuperar fuerzas y continuar con su ruta hasta llegar a la comunidad de San Mateo.

La peregrinación salía por la mañana de la casa de junta, pasaban a la iglesia del padre eterno y luego avanzaban rumbo a la cabecera municipal de La Trinitaria y agarraban un camino que pasaba por Nuevo Saltillo, Allende, San Antonio que los llevaba hasta la localidad de Santa Rita donde tomaban el primer descanso. En el trayecto el rezador oraba en las cruces que encontraba en el camino y concluía este primer tramo dejando ramilletes y velas en la iglesia de la comunidad de Santa Rita.

Posteriormente el rezador y su grupo de acompañantes se dirigía a la comunidad de San Diego, luego a Unión Juárez, pero antes pasaba a la cueva de J'alal donde también dejaban ramilletes y velas. Posteriormente se dirigían a Juncaná, luego se encontraban en un punto donde dicha comunidad se unía con La Esperanza y ahí el rezador oraba y dejaban las ofrendas.

Siguiendo su ruta ya trazada se dirigían a Lázaro Cárdenas, lugar al cual llegaban casi al anochecer y ahí pernoctaban la primera noche bajo unos árboles de cipreses, no sin que antes el principal realizara un rezo en tzeltal para pedir permiso y pasar la noche sin ningún contratiempo (Straffi, 2015).

Al otro día por la mañana nuevamente volvían a rezar como forma de agradecimiento al lugar, para luego marcharse rumbo a la iglesia de San Nicolás y posteriormente a la cueva de san Miguel donde dejaban velas y ramilletes. En seguida llegaban a Carmen Xhan y pasaban a la iglesia de san Caralampio donde hacían los rituales correspondientes.

Cuando concluían con los rezos en la iglesia avanzaban más al sur y ya se encontraban en Gracias a Dios, que es la frontera con Guatemala, donde también visitaban la iglesia de la comunidad con sus velas y flores; luego tomaban un camino que los conducía a un lugar llamado Matasanos, en el cual realizaban su práctica ritual acostumbrada para concluir la jornada del segundo día en la Finca de la Trinidad y ahí pasaban la noche, no sin dejar de visitar la iglesia de san Miguelito que se encontraba en el lugar (López, 2005, p. 84).

Al siguiente día para "cortar vuelta" dejaban la carretera y comenzaban a caminar por puras veredas, que, si bien les permitía llegar a su destino final en los tiempos requeridos, significaba mayor esfuerzo, ya que se desplazaban por bajadas y subidas. Sin embargo, para lograr su objetivo tenían que caminar todo el día, hasta llegar a la comunidad conocida como "Cerro de Paloagua", ahí dejaban velas y ramilletes en un lugar donde había dos cruces pegadas a un río denominado Nueva Esperanza (Straffi, 2015).

En este último lugar pasaban la noche y al otro día muy temprano avanzaban en el trayecto establecido, encontrándose primeramente con la aldea denominada "Patalcal". De esta última localidad ya se dirigían a san Mateo, pero antes pasaban por los siguientes lugares: un punto de tres cruces en la salida de Patalcal, "Las Palomas" que era una parada donde comían al lado de un río, y por último en un cerro donde había una cruz antes de bajar en el arroyo de "Los Coyotes". En todos estos lugares realizaban la ceremonia acostumbrada y dejaban velas y ramilletes, además en todos los lugares donde almorzaban el grupo hacían un círculo para que el rezador orara por los alimentos.

Según Pinto (2005 Citado por Straffi, 2015) en la época que los romeristas hacían el recorrido que se ha descrito, a los participantes se les daba un almuerzo el cual estaba reglamentado para que las comunidades financiaran raciones de un día. El primer día le tocaba a Las Margaritas, luego La Trinitaria y por último Santa Rita, y el menú era el mismo, consistía en pepita de calabaza simple, huevo duro y un pedazo de carne salada.

El bocado o almuerzo, que en tzeltal se le conocía como chol, incluía además una medida de aguardiente y chocolate sin dulce. Este chol se fue relegando en la medida que en la romería se fueron utilizando vehículos y los recorridos a pie se fueron disminuyendo y finalmente, dicha práctica se vino reduciendo en una cena conjunta que hacen en la última noche en san Mateo.

Cabe aclarar que las comunidades entregaban el dinero para comprar los insumos y era el encargado de la casa de junta quien realizaba la compra de los productos, a el mismo le correspondía servir la comida a cada uno de los peregrinos en los lugares que ya tenían programado acampar para ingerir alimentos (Straffi, 2015).

La última parada que hacían los peregrinos era a la entrada de san Mateo, ahí oraban para dar gracias por haber llegado con bien, se organizaban y preparaban banderas para iniciar su ingreso a la comunidad, pero antes enviaban un mensajero a las autoridades

para obtener la anuencia, lo que les permitiría desplazarse para realizar sus actividades.

Los mensajeros que se encargaban de llevar el comunicado, por muchos años se dirigían a los rezadores, hombres rayo, que era la autoridad religiosa de San Mateo, pero con el tiempo fueron envejeciendo y no fueron sustituidos, es decir, desaparecieron las autoridades religiosas tradicionales, y ya tuvieron que tratar con la autoridad constitucional (Piedrasanta, 2009, citado por Straffi, 2015)

5.1.4 El Modelo de la romería de San Mateo hasta 2020

Don Teófilo, un rezador principal de La Trinitaria, quien estuvo en el cargo hasta 2010, declaró haber conocido los últimos tres alcaldes rezadores de San Mateo. La antepenúltima fue Doña Paula, luego fue remplazada por don Baltazar y por último Juan Carmelo, con quien se extinguió el esquema religioso de la citada comunidad (Straffi, 2015).

La desaparición de los alcaldes rezadores provocó algunos efectos en la romería de San Mateo. Uno de ellos fue que un anciano de la comunidad indicó a don Teófilo que existía un lugar donde había aparecido inicialmente San Mateo, pero como no le gustó pidió que lo llevaran más arriba, por lo que era conveniente realizar rezos y presentar sus ofrendas en el primer sitio de aparición, sin embargo, al final el guía les solicitó un pago, el cual se negaron cumplirlo porque no contaban con recursos,

Posteriormente el dirigente de la romería investigó si las ruinas tenían relación con los poderes espirituales y encontró que efectivamente, en el pasado también había sido un lugar sagrado donde celebraban rituales a las entidades divinas. A partir de finales de los años setenta empezaron a pedir permiso con el presidente para llegar a la iglesia y desarrollar sus "misterios", incluyendo de manera particular su ingreso a las ruinas del Calvario y la mina de sal: así se incluía otro lugar que, desde entonces hasta hoy en día, es parte del itinerario de los romeristas durante su estancia en San Mateo.

En estos mismo años Ruz (1990) destaca que, para el regreso de los romeristas a La Trinitaria, ya no lo hacían de la misma forma que llegaban, por lo que les llevaba mucho menos tiempo. Después de visitar los lugares sagrados de San Mateo y realizar los rituales acostumbrados, se organizaban para salir y lo hacían caminando con todos los objetos que habían sido bendecidos por los alcaldes rezadores, los cuales servirían en las comunidades para curación o para que llevara bienestar a las familias.

Para el regreso los romeristas hacían una caminata de un día completo de San Mateo Ixtatán a La Trinidad. Al día siguiente caminaban rumbo al este para atravesar la frontera y llegar a Tzisco, Chiapas, donde ya tomaban un transporte público que los llevaba a La Trinitaria para que de ahí todos partieran a sus respectivas comunidades; aunque antes de que cada grupo tomara su rumbo se reunían en la iglesia de Guadalupe donde le proporcionaban una cucharadita de sal a quien lo solicitara y el resto lo repartían entre los que habían cooperado para llevarse a sus comunidades.

En la década de los ochenta hubo más cambios en la romería de San Mateo. La emergencia de la guerra civil en Guatemala afectó terriblemente a la población del citado país, pero en la zona chuj se presentó de una forma sanguinaria, puesto que la represión del ejército costó la vida a muchas familias indígenas y la violencia abarcaba la región donde se ubica San Mateo.

No obstante, la fe de los peregrinos no se vio socavada por el peligro de la guerra, siguieron llevando a cabo su peregrinación por algún tiempo. En esta época estipularon como requisito que todos los que asistieran fueran mayores de edad, porque su asistencia estaba bajo su propia responsabilidad, lo cual contribuyó a que la asistencia disminuyera, en tanto participaban puros representantes.

La guerra se prolongó en toda la década de los ochenta, llegó un momento en que ya no fue posible transitar por el territorio guatemalteco y dejaron de realizar la peregrinación por algunos

años. Posteriormente, decidieron reiniciar con la romería, pero se trasladaban en vehículo por la Mesilla y Huehuetenango para luego llegar a San Mateo.

Según don Artemio quien era encargado de la casa de junta de esa época, asistían entre ocho y diez personas. Las actividades que realizaban se limitaban a prender velas, limpiar a San Mateo con las velitas amarillas y luego se regresaban a La Trinitaria donde repartían los productos que traían con los que cooperaban para comprarlos. En esos días nadie asistía por cumplir una promesa o contraer una promesa con el santo a cambio del alivio de familiares enfermos, porque los que iban representaban su comunidad para traer bendiciones y pedir que las divinidades mandaran la lluvia (Straffi, 2015).

Posteriormente, ya en los años noventa, cuando desaparecieron las hostilidades en Guatemala, decidieron volver a realizar la romería a pie. Con la diferencia de que los que no podían o no querían caminar se iban en transporte público por La Mesilla y se llevaban las ofrendas que se utilizarían en San Mateo, para que quienes iban caminando, junto con los dirigentes de la romería, sólo cargaban los ramilletes, velas y todo lo que utilizaban en los rituales en los lugares sagrados que visitaban en el trayecto de su camino a San Mateo.

Cuando reiniciaron la romería a pie hubo algunos cambios, ya que don Teófilo decidió que se aceptaran mujeres y jóvenes, no obstante, en un principio la presencia femenina fue reducida porque la distancia era larga y requería de mucho esfuerzo. Años después por la edad del rezador se le empezó a dificultar realizar la caminata y por su cuenta decidió rentar vehículos, porque de lo contrario ya no podría garantizar su presencia en San Mateo, posteriormente, en asambleas comunitarias fue autorizado el traslado en vehículo y se instauró como la forma oficial de realizar la romería.

El cambio en la forma de traslado de los peregrinos de La Trinitaria a San Mateo no sólo contribuyó a incrementar la

presencia femenina y de jóvenes en el evento, sino que por gusto se incluyeron muchas personas y el contingente de romeristas creció considerablemente.

Es importante mencionar que para los años ochenta ya había entrado como rezador o principal don Teófilo Santiz Calvo, por lo cual de aquí en adelante ya se cuenta con una mayor cantidad de historia oral. Este rezador comentó en una entrevista recordar que antes de él pasaron a ocupar el cargo cuatro personas en el siguiente orden: Chico Maldonado, Francisco Aguilar, don Petronilo y Francisco Calvo. Se infiere que estos rezadores ocuparon el cargo entre 1920 cuando reiniciaron la romería a solicitud de algunas comunidades, hasta a fines de los años setenta.

Según don Teófilo él sustituyó en el puesto a su abuelo que era don Francisco Calvo, aproximadamente, a fines de los setenta. Así mismo, destacó que durante el tiempo que fueron rezadores esas cuatro personas, también era responsables de la casa de junta, y solo tenía algunos colaboradores que lo apoyaban para realizar las tareas organizativas de la romería.

Tabla 3

Tiempo, aproximado, que fungieron como principales los rezadores más antiguos

	Años						
	1920	1930	1940	1950	1960	1970	1980
Rezadores	Francisco Aguilar		Chico Maldonado		Don Petronilo	Francisco Calvo	

Fuente: elaboración propia con base a Straffi (2015)

La tabla exhibe los años aproximados en que fungieron como principales los últimos rezadores tradicionales antiguos, porque no se tiene información respecto a los años exactos de cuando estas personas ocuparon el cargo, los dirigentes y romeristas más veteranos recuerdan que ellos fueron los rezadores más antiguos que ocuparon el cargo en esos sesenta años. Para comprender esta etapa, es importante tomar en cuenta que las personas que

asumen este cargo lo han hecho a una edad ya avanzada cuando han alcanzado la sabiduría, pero por lo que comentan se infiere que quienes duraron más en el cargo fueron los señores Petronilo y Francisco Calvo.

Por otra parte, es importante destacar que con la llegada de don Teófilo a rezador o principal, hubieron muchos cambios en la romería, como ya se mencionó en rubros anteriores, se empezó hacer el recorrido en vehículo, se aceptó la participación de mujeres y jóvenes, pero además se modificó la estructura organizativa, en tanto se nombró un encargado de la casa e junta para que no solo quedará en manos del rezador la responsabilidad de organizar la romería a San Mateo Ixtatán, cargo que en toda la historia no había existido.

El primer encargado de la casa de junta nombrado por don Teófilo fue don Artemio, sin embargo, este primer encargado sólo tardó cuatro años debido a que no podía trabajar con el principal y siempre vivían en problemas. Probablemente hubiera durado menos tiempo este encargado, pero no le aceptaban la renuncia, porque consideraban incorrecto renunciar a servirle al santo, pero llegó el momento en que no aguantó y encargó en la iglesia al santo y los implementos de cocina que manejan, para luego retirarse del cargo, así como del grupo de comunidades organizadoras de la romería (Straffi, 2015).

Esto provocó una crisis al interior del grupo. Al enterarse de lo que había hecho don Artemio, los romeristas mayores se organizaron y después de un tiempo fueron a rescatar las cosas de la romería para volver a reorganizarse. Don Teófilo convenció a don Máximo para que aceptara el cargo, todo se volvió a estabilizar y la romería se siguió organizando sin ningún problema, hasta después del fallecimiento del señor Teófilo.

Tabla 4
Tiempo que duró como principal don Teófilo Santiz

Cargos	Años				
	1980-1990	1990-1999	2000-2009	2011	2012-2020
Rezador	Don Teófilo	Don Teófilo	Don Teófilo	Don Teófilo	
Encargado de la casa de junta.	Don Artemio	Don Máximo	Don Amulfo	Don Pancho	
Rezador					Jaime López

Fuente: elaboración propia con base a Straffi (2015).

Esta tabla ilustra los años aproximados, y las personas que ocuparon el cargo de la casa de junta, mientras que don Teófilo permanecía como rezador casi por 30 años. Cabe aclarar que este señor llegó con una edad aproximadamente de 60 años y en el 2010 con casi 90 años seguía como el personaje principal de la romería, hasta el 2011 fue cuando falleció, pero antes cedió el cargo a otra persona.

Efectivamente, antes de partir a la eternidad don Teófilo encontró en don Jaime López a su sustituto, quien además tuvo otros cargos como rezador del rosario, tamborero y acompañante asiduo de las romerías, es ahí donde ve su desempeño y decide nombrarlo como principal y todas las responsabilidades que el cargo implica.

Respecto al nombramiento del rezador o principal, históricamente se observa que quien decide a su sucesor es el que está en funciones, y el elegido puede ser un familiar u otra persona que tenga un cargo inferior en la directiva pero que sea muy devoto a San Mateo, que sepa rezar en "lengua" y conozca los mecanismos organizativos para llevar a cabo la romería con sus rituales y procedimientos correctos.

En el caso del nombramiento de don Teófilo fue por herencia, puesto que él vivió muy apegado a su abuelo que era el rezador principal y se apropió de todos los conocimientos para dirigir la romería. Por ello cuando don Francisco Calvo sintió que ya no le daban las fuerzas para seguir desempeñando sus funciones le cedió el cargo a su nieto.

Es importante observar que con el nombramiento que hizo don Teófilo antes de fallecer, rompió un poco con esa tradición, en tanto que le heredó el cargo a una persona muy allegada a él, que reunía los requisitos que han institucionalizado los mismos rezadores, pero no tenía un lazo familiar, aunque sí era un romeristas muy asiduo que había tenido cargos inferiores.

Otro aspecto para destacar se refiere a la conclusión del cargo del principal. Este generalmente concluye cuando el rezador siente que por la edad ya no le queda fuerzas para seguir sirviendo o cuando definitivamente fallece, antes de partir nombra sucesor al que este más preparado para desempeñar el cargo, porque según la creencia, mientras esté sano y tenga fuerzas debe seguir sirviendo al santo porque de lo contrario puede recibir un castigo.

5.2 Análisis etnográfico de la peregrinación de San Mateo Ixtatán de 2020

Actualmente, esta romería consiste en un recorrido de la Cabecera municipal de La Trinitaria a San Mateo Ixtatán en Huehuetenango⁵, Guatemala y su realización depende de la fecha en que se celebre la Semana Santa, puede ser en el mes de marzo o abril, pero específicamente en el primer lunes después de dos viernes de cuaresma.

Esta celebración tiene la particularidad que es organizada por las mismas comunidades y es dirigida por la persona que está en la

⁵ san Mateo Ixtatán, se encuentra ubicado en los Altos Cuchumatanes de Guatemala

cúpula del esquema organizativo al que conocen como el principal o rezador. La base de participantes son personas designadas como representantes de las comunidades comprometidas con la realización de la romería, y los costos de las ofrendas, viáticos y todos los gastos que ocasiona la movilización de los que asisten físicamente a la romería, es financiado con la cooperación de los habitantes de las comunidades que representan; aunque hoy en día ya asisten personas por su propia cuenta buscando mejoramiento de su salud o alivio espiritual.

Pero originalmente, han sido las comunidades que envían sus representantes a la romería para ser beneficiados con las respuestas que Dios y otros espíritus, mediante las rogativas que plantean durante el ritual, esperan recibir de las divinidades, mismas que pueden consistir en lluvia suficiente para que hayan más cosecha en las comunidades, el retiro de las enfermedades, que no haya presencia de malos espíritus, es decir que todo se desarrolle en armonía para que haya paz y tranquilidad en las comunidades.

Un segundo tipo de participantes son los que deciden asistir a la romería por decisión personal, respondiendo únicamente a su fe en el santo que le puede ayudar a salir de una enfermedad personal o familiar, además de recibir la bendición divina para que sus propósitos se cumplan, le vaya bien en la vida y alcance la felicidad.

Es importante también mencionar que aunque en el itinerario de la romería se encuentran la visita a la iglesia de Guadalupe Yalixhao de La Trinitaria y San Mateo Ixtatán; y aun cuando en las instalaciones de esta última el sacristán les da posada para que duerman dos noches, no hay ninguna coordinación con los sacerdotes, sólo que si a su llegada se encuentra el encargado de la parroquia y éste tiene voluntad, se realiza una misa para los romeristas, pero si no se dan esas condiciones, el rezador de la romería y el principal son quienes se encargan de las plegarias. Siguiendo a Turner (1967) es posible afirmar que la romería de San Mateo Ixtatán, es un ritual que se nutre de dos tipos de

símbolos. Los dominantes son religiosos-ideológicos, en tanto comunican un mundo que se mueve por la voluntad de espíritus que se encuentran en lugares sagrados, por el santo patrono y por Dios todo poderoso creador de todas las cosas. Además, están los símbolos instrumentales que son los objetos o medios que permiten desarrollar el ritual en toda su plenitud.

Empero, aun cuando los símbolos dominantes son católicos existe una separación con la iglesia local, en tanto que no es la expresión del catolicismo oficial, se trata un catolicismo tradicional o de la costumbre organizado por las mismas comunidades, por ello los contenidos simbólicos de la peregrinación de San Mateo Ixtatán, reflejan las creencias, valores, pensamientos y formas de concebir el mundo de las comunidades indígenas tradicionales.

Por lo tanto, nada de los contenidos de los rituales quedan en lo abstracto, todo va encaminado al bienestar de la vida comunitaria, aunque ellos lo sintetizan en la idea de que es una romería para pedir lluvia y las comunidades obtengan buenas cosechas; lo cual revela que existen símbolos ideológicos, pero también acciones prácticas para que mejore la vida comunitaria.

Otro aspecto importante por destacar es que la romería de San Mateo Ixtatán, no se puede concebir como rito de paso, en los términos planteados por Turner, puesto que el citado autor, establece que en el transcurso del viaje el peregrino "pasa por un periodo liminal que permite la transformación y la regeneración social a través de un estado casi utópico de fraternidad (Turner 1988, p. 137). Además, establece que estos cambios no necesariamente pueden ser radicales porque existe un retorno a la estructura sin que haya una transformación social.

Al reconocer que la romería de San Mateo no puede concebirse como un rito de paso, no significa que no contemple un proceso que trastoca lo subjetivo. Es decir, en este ritual transitan por las diferentes etapas que establece dicho autor, pero por el modelo relacional que se desarrolla la vida comunitaria no buscan transformarse individualmente, sino conectarse espiritualmente

como grupo ante la divinidad para ser un medio por el cual llegue la bendición a la vida de todas las familias de sus comunidades.

Por los rituales, símbolos y el origen social de las personas que participan en la peregrinación de San Mateo Ixtatán, es posible establecer que es un ritual de adoctrinamiento, dado que "toda acción ritual conlleva cierto carácter religioso, en la medida en que sirve para sacralizar alguna actividad social o institucional, y para integrar a los miembros en el orden establecido (Gómez, 2002, p. 1)

En este caso el contenido simbólico de la romería pertenece al modelo tradicional de vida comunitaria que ha desaparecido en la mayoría de las comunidades. Este era regido por un gobierno gerontocrático constituido en una especie de cenado, también conocido como sistemas de cargos; el cual se ha ido extinguiendo en el mundo indígena y la romería de San Mateo se propone, preservar y promover en la juventud comunitaria la recuperación, expansión de las creencias, los valores, conocimientos y formas de comunicación con la naturaleza, los espíritus y Dios, los cuales les fue inculcado por sus antepasados y lo han venido custodiando desde tiempos inmemoriales. En los símbolos y mensajes que proyectan los rituales de la romería, aun subyace la utopía que se planteaban los frailes evangelizadores en el siglo XVII, que era el de crear una nueva sociedad diferente basada en el evangelio del señor Jesucristo y los mandamientos de Dios.

5.2.1 El desarrollo de la romería de San Mateo Ixtatán

Las primeras actividades que se aprecian en la tarde del domingo como señal de que la velada de la romería se llevará a cabo por la noche, es que diferentes personas tzeltales y tojolabales arriban a la cabecera municipal de La Trinitaria para reunirse en la casa de junta y participar en el ritual que llevará a cabo en la noche.

Los tojolabales guiados por don Salvador García son los primeros participantes que llegan a la casa de junta en la tarde del domingo, se presentan al lugar con camionetas donde traen sus cosas;

como los tambores, cajas de sus reliquias que han de ofrendar a San Mateo y las banderas que portarán durante el traslado, las cuales vienen desvestidas, es decir astas y bandera separados, estas últimas guardadas en una servilleta o pañuelo que es para uso exclusivo (Pinto 2020).

Se bajan de las camionetas y se organizan para entrar al lugar con la música de tambor y flauta, avanzan hacia la casa para ingresar al recinto donde tienen la mesa de los santos y el lugar preparado para realizar la velada. Se persignan al ingresar, mientras que los abanderados dejan las astas recargadas en la pared de las esquinas de la derecha y a la izquierda de la mesa principal.

Mientras los músicos siguen tocando, los devotos salen de la habitación y se sientan en el patio a esperar el inicio de la ceremonia. En el espacio de la cocina las mujeres cocinan tamales rellenos de frijol molido y café que servirán a los visitantes de esa noche.

Durante el transcurso de esa tarde y de la noche, seguirán llegando otros participantes de localidades aledañas, así como otro grupo de Las Margaritas dirigidos por Antonio y gente del pueblo, es importante destacar que no todos irán a la romería, algunos solo llegan para acompañar a la velada.

Todos los devotos que llegan a la casa de junta, primeramente, ingresan al cuarto sagrado, lugar en donde están los santos y la mesa de las ofrendas ahí se persignan y rezan, algunos llevan flores, otros veladoras. Se quedan un rato en total silencio, lo cual indica que dedican una oración a los santos y las divinidades para manifestar la presencia de las comunidades a través de su representación (Pinto, 2020).

5.2.2 La Casa de junta

La casa de junta es el recinto principal de la romería de San Mateo, este espacio es proporcionado por la persona que es nombrado en la estructura directiva, precisamente, como encargado de la casa de junta. En términos prácticos en este lugar se concentran

todos los participantes en la velada que se realiza una noche antes de que partan los romeristas a San Mateo, por ello en dicho evento se concentran los que participarán en el recorrido y muchos acompañantes que sólo asisten a la velada.

En términos simbólicos se puede interpretar como la preparación espiritual de los romeristas antes de partir en su viaje a San Mateo. Esta etapa de maduración genera las condiciones para que en el momento que estén frente a San Mateo alcancen el estado de comunitas, condición sine qua non para alcanzar un estado de elevación espiritual (Turner, 1980, p. 525)

El espacio de la casa de junta es muy amplio, puesto que montan altares y mesas para realizar los rituales, caben los músicos, fogones para hacer la comida y bebida, además de muchas sillas donde posarán los peregrinos y todas las personas que deciden acompañar la velada durante la mayor parte de la noche.

Por otra parte, la casa de junta también simboliza el ideal de la vida tradicional comunitaria, ya que la filosofía de la gerontocracia gobernante que impero en los poblados con tierras en forma de propiedad comunal, era guiar a las comunidades hacia la armonía y la unidad, evitando conflictos. El medio que permitía preservar la unidad era procurar un buen comportamiento con el prójimo, y el que vivía en desobediencia tendría que ajustar cuentas con un Dios todo poderoso, que era muy bueno, pero quien se apartaba de su palabra, lo podía castigar hasta con la muerte (Pinto, 2020).

Por ello para evitar la ira de Dios había que agradecerle con ofrendas, pedirle perdón, suplicarle piedad y bendiciones, pero el único que podía tener esta comunicación con Dios para entregarle las ofrendas era el "principal". Es decir, la persona más sabia de la comunidad, la cual podía ser por una virtud que trajo al nacer, se lo comunicaron en un sueño o lo había aprendió con algún maestro espiritual.

Por ello en la casa de junta no se refleja un ambiente de la vida cotidiana, sino que es un espacio de armonía, y de paz para

orar tratando de establecer unidad con el espíritu de Dios. El “principal” es el guía, puesto que con sus rezos en “lengua” espiritual le es posible establecer comunicación con Dios y los espíritus de los santos que son patronos del municipio y la comunidad.

5.2.3 El Principal

Como ya se dijo anteriormente la casa de junta es el lugar donde se realiza la velada, sin embargo, es necesario que el principal llegue a ese lugar, debido a que es él quien encabezará todas las ceremonias que esa noche se realizarán, por lo que el grupo de músicos y algunos otros peregrinos van a su domicilio para escoltarlo; mientras tanto el principal está a la espera de ellos para recibirlos en su domicilio. Muchos le llevan ofrendas, así mismo le piden que les realice algunas limpiezas en el cuarto de los santos del altar familiar, permanecen unos minutos en el lugar, en señal de respeto y humildad a las imágenes de los santos (Pinto, 2020).

Posteriormente sale el grupo a la casa de junta, adelante va el principal escoltado por varias personas, se puede observar que durante el camino la gente del pueblo sale a ver, pues les da curiosidad al escuchar la música de tambor y lo cohetes, aunque algunos también se juntan con el grupo para ir a la velada.

La imagen que aquí se configura del principal coincide con el papel que se les asignaba a los miembros de los Sistema de Cargos, las cuales fueron las formas de gobierno comunitario que impero en los pueblos indígenas, antes que se extendieran y tomaran su lugar los gobiernos constitucionales.

En el caso del principal organizador de la romería a San Mateo Ixtatán, se observa cómo todos los participantes le guardan mucho respeto, admiración y obediencia, además se aprecia en él varias habilidades, puesto que realiza curaciones, reza en lengua espiritual, reza en los cerros, etc. Es decir, conserva un capital simbólico que lo constituye en un líder espiritual capaz

de gestionar una relación equilibrada entre las comunidades, los seres espirituales y Dios creador de todas las cosas.

5.2.4 La Velada

La velada representa un tiempo de rituales de preparación para que en los romeristas se cultive una fertilidad espiritual. Esta da comienzo a las ocho de la noche, inicia con la llegada del principal, y el primer escenario que se aprecia es de mucha gente que están esperándolo sentados en el patio, los músicos se quedan también en ese lugar y el principal entra al cuarto de los santos, ahí está el encargado de la casa de junta, su ayudante y el rezador del rosario, es un espacio pequeño donde no cabe mucha gente, pero tratan de acomodarse las personas que deben ocupar ese espacio.

En palabras del principal, entrevistado por Straffi (2015), la velada representa “el poder de la comunidad puesto”, es decir es una escenificación de la vida comunitaria del pasado donde imperaba la paz y armonía, lo cual les permitía que con la guía de los Sistemas de Cargo hacer frente la embestida de una cultura dominante que pretendía borrar sus costumbres y toda forma de vida diferente a la cultura nacional.

Al entrar a la casa de junta se encuentra la mesa de las ofrendas compuesta por ramilletes hechas desde la mañana, además de otros objetos sagrados que están bajo de la mesa, como cajas de velas, veladoras y semillas (frijol y maíz) las cuales se debe llevar a los lugares sagrados de La Trinitaria y San Mateo, pues son ofrendas específicamente para el santo que deben quedar allá. Aunque cabe comentar que las semillas si se regresarán pues ya estarán benditas por el santo, porque durante la estancia en la iglesia de este lugar estarán muy cerca del altar de San Mateo.

El traslado de semillas para que sean bendecidas, desde la perspectiva de Turner representan la parte práctica y grosera de los símbolos. Toda vez que estos rituales van encaminados a buscar que la divinidad les garantice la producción de los

alimentos básicos de las familias, como son el maíz, frijol y la calabaza. Esto en lo práctico consiste en llevar a San Mateo las semillas para que las bendiga, las cuales se sembrarán a fines de la primavera, pero como no es posible trasladar hasta el altar del santo el total de las semillas a cultivar, las que regresan benditas se revuelven con todo lo que se siembra en las parcelas.

5.2.5 Inicio del proceso ritual de la romería

Durante la noche habrá tres rezos, en donde se dirán “las nombras”, esta nombra es el rezo en lengua espiritual, uno se hará a las 8 de la noche, el otro a las 12:00 y el último se hará a las 3:00 de la mañana.

La primera acción ritual importante que se da esta noche es la bendición de dos trozos de chocolate, la esposa del encargado de la casa de junta lleva al principal un plato con una servilleta en la cual contiene dos panes grandes de chocolate, que serán bendecidos, el principal los toma, pasándoles el incienso, y alzándolos, dirigiéndolo hacia el altar, pronunciando un pequeño rezo y haciendo la señal de la cruz sobre el chocolate. Este chocolate amargo servirá de bebida ritual para ofrecer esa noche (Straffi, 2015).

De acuerdo con la creencia de las comunidades el chocolate es fuente de energía y vitalidad. El consumo que hacen del producto en la velada es para que los acompañantes aguanten despiertos toda la noche, mientras que los romeristas necesitan de esa energía para emprender su recorrido desde La Trinitaria hasta San Mateo Ixtatán, Huehuetenango, Guatemala.

La primera nombra da inicio prendiendo las velas de diferentes tamaños sobre el piso, así como cirios y veladoras, posteriormente el principal pide al rezador del rosario que empiece su rezo, simultáneamente empieza el de él en lengua espiritual, mientras afuera disparan cohetes en señal de que el rezo ha iniciado. El principal hincado, a su lado el encargado de la casa de juntas y su ayudante posteriormente finaliza la primera nombra.

En seguida hay un momento de descanso y durante este tiempo se consumen los alimentos, tamales de frijoles fritos y café, en ese mismo lapso se realiza una reunión pública para decidir sobre asuntos relativos a la organización sobre el resto de la velada y el arranque de la romería (Straffi, 2015).

Un segundo ritual es la realización de un rezo para la ofrenda de una tapa de panela y una bolsa de granos de cacao más o menos equivalente a medio kilo de ese producto. Este paquete que también incluye un litro de aguardiente, un paquete de cigarros, y algunas veces una bolsa de pan, es para regalar al sacristán de la iglesia de San Mateo, en agradecimiento a la hospitalidad de las dos noches de posada que dará a los romeristas para que duerman en los locales de la parroquia.

En una entrevista realizada por Straffi (2015) a un romerista asiduo de nombre Arnulfo, explica que la panela significa que van a pedir la bendición de Dios y el dulce manifiesta que van alegres y no amargados. En relación con los granos de cacao, dice ser un alimento poderoso, da fuerza, valor para enfrentar las adversidades que se pueden presentar en el camino. Sin dejar de considerar que los panes y el aguardiente que entregan al sacristán como obsequio, representa compartir la alegría de celebrar una fiesta importante para las comunidades como es la romería.

El tercer ritual que encabeza el principal consiste en la bendición de la mesa con las ofrendas, la que realiza con el agua bendita que obtuvo previamente del párroco de La Trinitaria. Esta acción consiste en mojar un ramito de flores con el agua y bendecir con estas por todas partes de la mesa, así como las personas presentes; rezando en español y en "lengua espiritual", luego las deja al costado de la mesa, acto seguido el rezador agarra el incensario y empieza a sahumar las ofrendas, las mesas y todo lo que se encuentra en el cuarto.

Después de esto, el rezador y sus ayudantes empiezan a preparar las tres servilletas que tendrán en su mano durante la segunda

nombra, dichas servilletas contienen dos cirios, tres pares de ramilletes y un par de velas. Quienes lo portarán será el principal, el encargado de la casa de junta y un ayudante, ya preparadas estas servilletas los pondrá encima de las ofrendas de velas y ramilletes colocadas en la mesa (Straffi, 2015).

Llegada las 12 de la noche empieza la segunda nombra que se realiza de la misma manera que la primera, nada más que en este caso, el principal y las otras dos personas tienen en sus manos la servilleta preparada anteriormente. El contenido del paquete será colocado por cada uno de ellos al final del rezo donde el principal les indique, en este caso se puso los cirios en los candelabros de metal, los ramilletes en los puntos que el rezador indica que son alrededor de la mesa, así como de los santos que tienen en el altar y en la puerta de la entrada, junto con dos velitas encendidas, una vez hechos esto los tres regresan a su posición habitual para continuar con la realización de la segunda nombra (Straffi, 2015).

Al finalizar esta segunda nombra, se concluye con el ritual del chocolate, dicha etapa comienza con el levantamiento de los trozos de chocolate de la mesa donde estuvieron todo este tiempo, el rezador se pone al frente y sahúma mientras reza en lengua espiritual. Al finalizar le entrega a la esposa del encargado de la casa de junta los dos discos de chocolate, le hace la señal de la cruz y luego besa el trozo de chocolate, también el encargado de la casa de junta y la esposa besan el chocolate, y ella se queda al centro del cuarto para que los acompañantes de la velada también hagan la veneración con un beso, una vez hecho esto, la esposa del encargado de la casa, lleva a la cocina para preparar el chocolate amargo que será ofrecido a los presentes junto con los tamales de frijoles molido.

Aquí es importante destacar cómo relacionan la ceremonia católica con una creencia comunitaria, puesto que en la iglesia católica veneran a los santos y Dios de manera general, pero en este ritual veneran también al chocolate porque según sus creencias este proporciona fuerza y valor para hacer frente a

cualquier obstáculo tangible e intangible que pueda presentarse en el camino, además de que al besar con amor el pan de chocolate en este se condensa la voluntad y la fuerza de la comunidad, así que al consumirlo mayor será la energía que obtendrán los romeristas.

Luego de este ritual, hay un descanso durante el cual los acompañantes de la velada comen, y toman, ya que les ofrecen aguardiente, y platican de forma más relajada. Este compartimiento de alimentos y consumo de aguardiente se prolonga, aproximadamente, hasta las tres de la mañana hora en la cual realizan la tercera nombra.

Esta se realiza de la misma manera que las anteriores, la única diferencia es que al concluir se hace la repartición de los ramilletes y las velas que estuvieron arriba de la mesa, estos servirán para llevar a los puntos sagrados del pueblo, y además hacen una separación de lo que llevarán al recorrido de la romería y a la iglesia de San Mateo Ixtatán (Pinto, 2020).

Esta separación de materiales para los rituales es un poco tardada, es por ello que llega hasta las 5 de la mañana y es cuando empiezan a alistar las cosas que se trasladaran a San Mateo. También es el momento que las banderas tienen que ser vestidas, porque ya se emprenderá el camino rumbo a San Mateo Ixtatán. Ya para eso los devotos levantan sus cajas con las ofrendas que llevarán, los ponen en los carros y se acomodan para empezar a caminar hacia la casa del principal, en tanto, irán a pasar por sus cosas personales, que serán depositadas en el transporte en que viajarán. La congregación va ordenada de la forma acostumbrada, caminan con cantos, cohetes, música de flauta, tambor y emprenden el camino rumbo a la Guadalupe Yalixhao que se encuentra ahí mismo en la cabecera municipal (Straffi, 2015).

5.2.6 La separación de las estructuras

Al arribar a la iglesia de Guadalupe Yalixhao, tocan las campanas, mientras el grupo de romeristas dan tres vueltas al contrario de las manecillas del reloj a la cruz ubicada en el atrio de la iglesia, cumpliéndose esas vueltas entran al templo, mientras los músicos se quedan afuera.

Entran y se arrodillan, el rezador, el encargado y sus ayudantes toman los ramilletes que se quedaron en la iglesia y encienden unas velas, algunos de los participantes también encienden sus velas, luego el principal empieza el rezo espiritual, mientras el rezador del rosario inicia su rezo y sus cantos.

Cuando acaba el rezo, el principal se levanta y coloca los ramilletes a cada lado de la cruz, también ubica ramilletes en algunos santos de la iglesia. Finalmente, el principal regresa al mismo punto, empieza hacer su rezo de despedida, terminado esto todos se levantan, es aquí donde los abanderados desvisten sus banderas, para después subirse a los carros que los llevarán a la frontera (Pinto, 2020).

Para comprender en términos turnerianos el inicio de la etapa de desplazamiento de la peregrinación por territorios distintos a los que habitan los romeristas, hay que reconocer que “la sociedad es un sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico- económicas con múltiples criterios de evaluación, que separa a los hombres en término de más o menos” (Fourier y Jiménez, s/f p. 55). Es decir, las estructuras generan distintos roles, los cuales contribuyen a crear mentalidades de separación y el ambiente que se genera para la solidaridad y el apoyo mutuo es limitado.

Por ello siguiendo a Turner y Turner (1978) es posible plantear que, para los peregrinos de San Mateo, inicia la primera etapa de la romería cuando se da una separación voluntaria del individuo o grupo de un punto de la estructura social para emprender un viaje extraordinario por un paisaje sacro identificado previamente en una experiencia cumbre de los antiguos guías espirituales (p.4)

Aquí hay que considerar que aun cuando hablamos de habitantes de comunidades indígenas, las estructuras de la sociedad dominante tienen diferentes mecanismos institucionales que tratan de condicionar el pensamiento y comportamiento de las personas más alejadas de los grandes centros urbanos. Por ejemplo, a través de los medios de información, teléfonos móviles personales, políticas públicas y programas gubernamentales que siempre plantean una lógica de vida diferente a las tradiciones comunitarias.

En este caso los romeristas se separan de sus comunidades abandonando “voluntariamente” el rol que desempeña como padre de familia y como miembro de la comunidad, donde también tiene obligaciones en la asamblea comunitaria o en algún comité para la gestión de obras para el beneficio comunitario. Al salir de la comunidad donde realizan la velada avanzan con la romería hacia caminos ajenos, en lugares donde no tienen pertenencia, lo cual los hace sentirse extranjeros, liberado de la rutina de la vida diaria.

5.2.7 Rituales de camino

Pero atendiendo el desarrollo de la romería, después de un viaje aproximadamente de una hora y media se llega a la cueva de San Miguel, está localizada cerca de Carmen Xhan, este lugar es un punto sagrado por visitar, se dejan estacionados los carros a la orilla de la carretera para bajar, luego dirigirse por una vereda e ingresar a la cueva.

Su ingreso es muy reducido, por ello hacen una fila para ingresar uno en uno; posteriormente se encuentran por una roca ancha, en seguida ya pueden ingresar en el espacio más amplio del orificio. Cada devoto del grupo ingresa con un par de velas que servirán para dejarlas encendidas dentro de la cueva. Según el principal esta cueva está considerada como “cueva del rayo”, es un espacio importante para pedir lluvia y el bienestar de las comunidades, por lo que es necesario rezar en el lenguaje sagrado, prender las velas, así también hacen limpias a los romeristas que lo deseen (Straffi, 2015).

Cabe mencionar que las hojas que se utilizan para las limpias se deben dejar ahí amontonadas, pues ya se pasó el mal de cada persona. Una vez terminado esto, el principal realiza un último rezo de agradecimiento mientras los acompañantes hacen gestos como apoyando la petición, acto seguido la principal toma el rumbo de salida, simultáneamente los romeristas lo acompañan y juntos salen de la cueva para seguir su camino. Los músicos como no pueden entrar debido a que es difícil pasar con el tambor, se quedan afuera tocando su música sagrada.

Es importante destacar que comparando los dos rituales que aquí hemos denominado de camino, se aprecia la dualidad en el contenido de los rituales y símbolos que componen la romería. La primera que se realiza en la iglesia de Guadalupe Yalixhao, inicia con las tres vueltas a la cruz en sentido inverso de las manecillas del reloj antes de entrar a la iglesia, y tiene un significado relacionado con la concepción del tiempo de las comunidades tradicionales, para ellos el tiempo transcurre en sincronía con el movimiento del sol, el ritmo con que gira la madre tierra y el comportamiento de la naturaleza, pero no en el tiempo y espacio que se mueve la sociedad dominante, que funciona por medio de convencionalismos sociales.

No obstante, el resto del ritual es totalmente católico, con excepción de que no se trata de una misa porque el sacerdote del lugar no está presente, sino que consiste en un rezo católico acompañado de un rezo en lengua espiritual, realizado por el principal, que se supone maneja fonemas para una mejor comunicación con la divinidad, pero toda la escenografía donde se desarrolla el ritual es inminentemente católica.

En el segundo ritual que se realiza en la cueva de San Miguel, tiene poca relación con los preceptos católicos, puesto que la creencia de que los espíritus se encuentran en los cerros, cuevas y otros espacios considerados sagrados es una herencia de los pueblos originarios. Además, el ritual en la cueva solo lo puede hacer una persona especializada en el rezo para estos espacios y al mismo tiempo es una persona conocedora de las tradiciones, por lo tanto, un líder espiritual tradicional.

Por ello el principal de la romería de San Mateo, que posee los atributos antes mencionados, reza en lengua espiritual para pedir la protección de los romeristas en su camino, pide la lluvia para que hayan cosechas, ruega por el bienestar general de las comunidades y aprovechando el poder de los espíritus que ahí habitan, realiza curaciones a los romeristas que lo solicitan para alejar la mala suerte o el acecho de los espíritus malignos, que eventualmente, podrían afectar a ellos y sus familias (Straffi, 2015).

Al salir de la cueva los romeristas liderados por el principal, el encargado de la casa de junta y el rezador del rosario, caminan hacia la carretera para abordar los vehículos y seguir avanzando hacia Gracias a Dios, Huehuetenango, Guatemala; donde están las oficinas de migración, y ahí les proporcionarán un pase de entrada de 72 horas.

5.2.8 El Estado liminal

Así, dará inicio el viaje en territorio guatemalteco con duración de aproximadamente 5 horas para llegar al destino final. Se hace una parada específica en un lugar donde se recolectará una planta que se llama “disciplina”, y ahí mismo se toman su tiempo para bajar y descansar un poco del pesado viaje de la serranía y otros pasan al baño entre la maleza.

A este nivel del tiempo y espacio recorrido por los romeristas ya son extranjeros, porque están apartados voluntariamente de su territorio, de su ocupación cotidiana, por lo que se encuentran en lugares desconocidos y en riesgo por los caminos solitarios que recorren, además por la forma como desarrollan su estancia en San Mateo, es posible observar que no tienen familiares, conocidos ni amistades en esa población.

Esta separación o escasa relación con los habitantes de San Mateo, también se refleja en la necesidad de que el principal solicite permiso por escrito al presidente municipal para estar en la localidad y recorrer los espacios sagrados donde realizarán los rituales que contempla la romería.

Este aislamiento o soledad, provoca que el grupo se integre plenamente para sentir seguridad y avanzar sin temores. Retomando el planteamiento de la antropología simbólica, la romería estaría en la segunda etapa. alcanzando el estado liminal, en tanto que “la liminalidad de la peregrinación representa en todos los sentidos una «antiestructura» en la cual las relaciones humanas desiguales de la “estructura” social normal son remplazadas por relaciones humanas radicalmente distintas, más igualitarias” (Turner, 1988, citado por Straffi, 2015, p. 123).

Es importante aclarar que la liminalidad no es sólo una expresión de transición, sino que también es un momento en que se potencializa la esperanza de alcanzar lo que puede ser; alivio a las penas, dolores, sufrimientos, injusticias que le infringe el mundo real y la estructura social.

Sin embargo, el mismo autor establece que esta es una etapa intermedia y el romerista adquiere un estado psicológico muy ambiguo y confuso, dado que se siente extraño porque se encuentra en una dimensión que tiene poco o nada del estado cultural abandonado, pero al mismo tiempo tampoco se imagina la condición venidera en su estado de conciencia (Turner, 1988).

5.2.9 La entrada a San Mateo Ixtatán

Volviendo al desplazamiento territorial del grupo, tenemos que los romeristas siguen avanzando en su ruta y llegan aproximadamente a las 4 de la tarde en la entrada de San Mateo Ixtatán. En ese lugar se preparan para organizarse, visten las banderas, y se ponen en la posición de siempre, para que el principal inicie con el rezo, todos están hincados, mientras que los músicos tocan y los cohetes empiezan a sonar como señal de que se ha llegado al lugar de destino (Straffi, 2015).

Terminando el rezo, todo el grupo empieza a avanzar, por la calle principal del pueblo, para llegar al centro donde está ubicada la iglesia. En el atrio de la iglesia se encuentra una cruz en la cual el grupo da tres vueltas al contrario de las manecillas del reloj y luego se dirigen hacia la entrada principal de la iglesia.

El grupo comandado por el principal ingresa a la iglesia, ahí el principal se hinca y dice de nueva cuenta el rezo en "lengua espiritual" en agradecimiento por haber llegado, después de esto el rezador se dirige hacia la imagen de San Mateo, mientras que los romeristas dejan sus ofrendas abajo del altar mayor, otros son acomodados alrededor del santo, las banderas son colocadas sobre la pared al fondo de la iglesia donde permanecerán durante toda la estancia, ya que no se utilizarán para nada en esos días (Pinto, 2020).

Después de esto, ya los peregrinos se disponen a ir a descansar, pues están cansados y desvelados por la velada de una noche anterior, así como del largo viaje que han hecho. Pernoctaran en el lugar que les es asignaron por el sacristán, donde también hay una cocina para preparar o calentar alimentos que llevan para su consumo y además hay un espacio para sentarse a degustar su comida.

Al otro día se levantan temprano, pues será un día largo de caminar y exponerse al sol, hay que hacer varias ceremonias, en los lugares sagrados del pueblo, como la Iglesia de San Mateo, las minas de sal, el sitio arqueológico de El Calvario y un recinto llamado "los santos encajonados", todos estos sitios serán visitados durante el día, donde el principal, junto con su comitiva y los romeristas realizarán sus rituales (Pinto, 2020).

El día siguiente los que se levantan primero son los tamboreros, con el sonar de sus tambores y el carrizo, hacen que la demás gente se despierte, pues ya es hora de disponerse a ir a la iglesia, antes de eso toman café con pan, galletas o con tortillas, posteriormente van a la iglesia para saludar al santo y quedarse un rato frente a él, para hacer sus peticiones.

Se hacen comisiones, para arreglar la iglesia, las mujeres componen los floreros incorporan las flores nuevas que llevaron, barren el templo, acomodan las bancas para que estén bien alineadas y listas para usarse esos días. Es decir, en la iglesia no los espera nadie, por eso tienen que ocuparse en realizar los arreglos para llevar a cabo sus ceremonias correspondientes.

Si tienen “suerte” les tocará que haya un sacerdote para que presida la misa, si no, el principal es el encargado de realizar todas las bendiciones a las ofrendas que compran para el regreso, llevarlas a sus comunidades como son las velas amarillas, la sal blanca y negra. Todas estas reliquias las compran en el mercado y las tiendas del pueblo, para eso se dan un tiempo para llevar a cabo la compra, incluso hasta los recipientes para llevar el agua de la mina de sal los compra ahí (Straffi, 2015).

Todos los productos que llevarán a sus comunidades, como la hoja de disciplina que cortan por el camino, el agua de sal que sacan de la mina y lo que compran en el pueblo, es puesto frente y debajo del altar de San Mateo con el propósito de que sean bendecidas, y servirán para curar o realizar cualquier ritual para el bienestar de la familia y la comunidad.

5.3 Los Rituales en San Mateo

Al llegar el principal, con el rezador, ayudantes y todos los peregrinos a la iglesia de San Mateo que se encuentra en la comunidad del mismo nombre, en el país de Guatemala, se puede decir que en términos de traslado han alcanzado su máximo objetivo, pero en realidad es el momento en que inicia la parte más importante de la romería.

El primer ritual que realizarán es precisamente en la iglesia de San Mateo, ahí realizan las nombras, el rezo del rosario, entregarán las ofrendas, que consisten en flores y velas; podrán a los pies del santo el maíz, frijol, la calabaza para que las bendiga y las revuelvan con las que depositarán en la tierra; realizaran sus peticiones, rogativas, ofrecerán promesa de realizar algo importante en nombre o a favor del santo, con la condición de que haya sanación de alguna enfermedad o logren algo importante.

Posteriormente, realizaran otros rituales en diferentes puntos de la comunidad de San Mateo, que son lugares donde llegan todos los años. Ahí también realizarán los rezos y entregarán ofrendas y recogerán sus garrafas de agua de sal cuando les toca llegar

a las minas de sal. Respecto al orden de las visitas, las llevan previamente programadas, pero invariablemente inician en la iglesia de San Mateo.

5.3.1 El Ritual en la iglesia de San Mateo

Se inicia la primera ceremonia, en la iglesia de San Mateo. Los peregrinos van sacando las velas y veladoras que van a encender en la iglesia, estas las colocan delante de la baranda que cierra el espacio entre el altar donde desarrolla la misa el sacerdote y la imagen de los santos.

Mientras tanto el principal empieza por contar y organizar las ofrendas que serán dejadas en los lugares que se visitarán, algunos de los romeristas le preguntan qué hacer con algunas de las ofrendas en qué momento se usarán y dónde, ya él indica cuál será su destino. Ahí mismo, él prepara las servilletas que tendrá entre sus manos durante el rezo, estas contienen cada una cuatro velas blancas, cuatro ramilletes, en total son tres envolturas que hace tanto para él y sus dos ayudantes (Straffi, 2015).

Terminando de preparar esas servilletas, el rezador empieza a rezar la nombra frente a San Mateo y delante de las veladoras encendidas, resguardado por sus dos ayudantes uno en cada lado y los romeristas atrás; al mismo tiempo, empiezan a rezar el rosario.

Cuando termina la primera parte del rezo, los ayudantes empiezan a colocar los ramilletes en los lugares que les indico el principal, por ejemplo, frente a las imágenes de los santos que están en los altares, y también atrás de la puerta de entrada de la iglesia, ahí dejan dos velitas y dos ramilletes (Pinto, 2020).

Al concluir con la distribución de ofrendas, el principal y sus ayudantes regresan a arrodillarse para escuchar el rosario y los cantos que están por terminar. El principal ora de nuevo la segunda parte de la nombra, y empieza a sahumar las cajas de los romeristas que están arriba y abajo del altar y de la imagen de San Mateo, también hace lo mismo con las banderas.

Finalmente, el principal regresa al punto del cual se movió y pide a los romeristas que lleven sus velas y veladoras en los lugares destinados permitidos por la iglesia, que es en un espacio afuera de la iglesia en la entrada principal, justo a la derecha; y con esta actividad concluye el ritual más importante en la iglesia de San Mateo.

5.3.2 El Communitas

Es en el ritual de la iglesia de San Mateo, cuando llega al clímax de la romería porque se presentan a los pies del santo patrono, que es lo que le da sentido el esfuerzo de trasladarse de La Trinitaria hasta este lejano lugar. Así que deben entregar las ofrendas y seguir el pie de a la letra las indicaciones del principal, rezar, postrarse y pedir con devoción agua para que haya cosechas, bienestar para su comunidad y su familia.

En estas circunstancias, según Turner y Turner (1978) las relaciones anti estructurales que han adquirido se manifiestan en fraternidad, comunalidad, unión e igualdad entre los participantes, se establecen espontánea y temporalmente, entre los miembros del grupo romerista, una condición conocida como communitas.

La communitas es el momento más álgido de la vivencia ritual donde desaparecen la segmentación de roles y estatus, desaparecen las diferencias personales porque surge una empatía colectiva que se convierte en una catarsis de fraternidad que no excluye a nadie y se crea un estado donde desaparece el rechazo y la indiferencia al interior del grupo (Turner, 1988, p. 102).

Para Turner en la communitas los peregrinos alcanzan un estado subjetivo conocido como flujo, momento en el cual el sujeto concentra todas sus habilidades y esfuerzos para lograr una meta definida, lo cual significa que el individuo se retrae del mundo objetivo, pero se integra con quienes comparte el esfuerzo intersubjetivo que es el anhelo, fervor y fe en las bendiciones del santo que se manifestará en el bienestar de las comunidades (Gama 1988).

Podría objetarse la aplicación de este concepto a la romería de San Mateo, en tanto que todos los participantes son habitantes de comunidades indígenas que llevan una vida relacional y es bajo el condicionamiento estructural de la sociedad secular donde se alcanza el *communitas*; sin embargo, hay que recordar que Turner cuando se refiere a las *communitas* habla de una comunidad de sentimientos, que es la manifestación del poder atribuido a todos los componentes de la peregrinación. Es una energía inmaterial que trasciende las relaciones humanas comunes y que no se alcanza en todo acto religioso, e incluso ni en todo el proceso de la romería, es sólo en el momento que se encuentran ante San Mateo y el principal, marca la pauta para alcanzar la elevación.

En otras palabras, cuando se llega al nivel de *communitas* se trasciende las relaciones corporales y se llega a un estado cumbre, donde lo que interactúa son las energías vibratoriales que se elevan cuando las intersubjetividades intentan conectarse al poder divino. Este nivel lo puede lograr cualquier persona sin importar la clase social.

5.3.3 El Ritual de la mina de sal

Después de concluir el ritual en la iglesia el principal, el encargado de la casa de junta acompañado de todos los romeristas se dirigen a la mina de sal, por lo que se organizan de la manera predefinida, acompañados de música y cohetes. Dicha mina de sal se encuentra en la parte baja de un barranco, se llega por un camino pendiente.

Este lugar es un cuarto de madera con techo de lámina, antes de ingresar, se encuentra una cruz donde, ante la cual el rezador se arrodilla para colocar su ofrenda (dos pares de velas y dos ramilletes) e inicia con el rezo, mientras que la gente está esparcida por todo el lugar, buscando generalmente sombra para cubrirse del sol, pero acompañando al rezador y a sus ayudantes. Es ahí donde colocan las ofrendas en un espacio de cemento preparado para ello y los otros dos ayudantes van a otros dos puntos que están alrededor de este espacio para llevar otras ofrendas (Straffi, 2015).

Después de esta acción ritual, el rezador entra a la mina, seguido por todos los peregrinos. Se para frente a la entrada del pozo donde se saca el agua, se persigna y rezando, camina hacia el pozo, luego de arriba hacia abajo empieza a encender dos velas en cada peldaño; una al costado izquierda y otro al costado derecho, mientras que la gente queda a la expectativa de lo que se está realizando y viendo en qué momento necesita más velas, para ofrecerlas (Pinto 2020).

Una vez colocadas todas las velas en la entrada de la boca del pozo, el principal se dirige hacia las 7 cruces que están recargadas unas sobre la otra y se encuentran en la parte delantera del lugar, mientras que los romeristas se encuentran recogiendo el agua que llevarán a su casa y otros colocan a lo largo del piso velas y las encienden. El rezador se pondrá a orar, junto con sus dos ayudantes, quiénes tienen en sus manos los ramilletes y velas, que colocaran en los lugares que indica el principal y finalmente hace un signo de cruz al aire frente a las cruces. Ahí también es lugar propicio para hacer limpias y los peregrinos que así lo deciden son rameados por el principal, al concluir realiza un pequeño rezo en "lengua espiritual" para despedirse y dirigirse al siguiente lugar sagrado (Pinto, 2020).

La mina es un lugar sagrado para los romeristas, porque la aparición de un manantial de agua salada no es común en lugares lejos del mar; y sólo la voluntad de Dios es la que decidió que esto sucediera, por ello se vuelve un lugar mítico y sagrado porque en él permanece la presencia del espíritu que proporciona el bienestar para las familias creyentes, pero es necesario ir allá para pedir las a través de la oración.

Además, esa bendición tiene también un sentido práctico utilitario, porque según el principal la sal blanca es usada para curar a las personas, y la sal negra para curar a los animales, el agua de sal la riegan entre las siembras o le dan de beber al ganado para curarlos de cualquier enfermedad.

La mina de sal ha sido un lugar mítico en la historia de la comunidad de San Mateo, tan es así que en las leyendas aparece la mina de

sal como un recurso apreciado por las comunidades indígenas milenarias, pero también como motivo de disputas por el manejo de la sal, en tanto que además de su utilidad por el consumo también se le asigna a ese lugar poderes sobrenaturales.

5.3.4 El Ritual del Calvario

El sitio que visitan después es la zona arqueológica de “El Calvario”, llegando ahí se paran frente a la pirámide más alta para organizar cómo se hará la ceremonia que consiste en rezar en “lengua espiritual”, además de mandar comisiones de dos personas a los puntos de esta pirámide para encender dos velas cada persona, el principal dice en qué puntos las podían colocar, generalmente donde haya huecos para poderlas encender y no se apaguen, además de que se puedan mantener de pie.

Acá también es un lugar para hacer limpias, las personas que así lo desean lo hacen usando una veladora y hojas de tzenam, después de esto el principal reza en “lengua espiritual”, pero antes de empezar su oración coloca con sus ayudantes en los tres puntos principales un par de velas encendidas, estos lugares son en el centro y en la esquina derecha e izquierda de este montículo (Straffi, 2015).

En el 2020, fue un caso excepcional donde el principal pidió a un tojolabal rezar pues él se sentía cansado, pidió a los presentes que escucharan con atención, ya que él también necesita ayuda para esos casos y si había una persona que lo pudiera hacer no había problema.

Después del rezo que duro aproximadamente 5 minutos se dio por terminada la ceremonia, dándose lugar para el descanso, para tomar aguardiente y arreglar asuntos correspondientes a los costos del viaje.

El Calvario es un espacio donde subyacen vestigios de construcciones antiguas que comúnmente eran conocidas como las ruinas de San Mateo, sin embargo, al ser reconocidas por

las autoridades de monumentos históricos de Guatemala le asignaron el nombre de Centro Arqueológico el Calvario (Pinto, 2020).

El principal que dirige a los boieristas no tiene claro el motivo por el cual el Calvario es un lugar sagrado. El afirma que el último rezador tradicional que existió en San Mateo le comunicó que ese también era un lugar adecuado para entregar ofrendas, porque los antepasados lo habían designado como un lugar para rezar y comunicarse con las deidades.

El centro arqueológico del Calvario también se puede entender como una alegoría a sus antepasados, de donde deviene su origen de los diferentes grupos indígenas que se dispersaron por toda una región que incluye Chiapas y Guatemala. Según la leyenda por eso los zapalutas cada año llegan desde la Trinitaria a San Mateo, para recordar su origen y rogar al santo que en vida fue hombre rayo dueño del agua, les envíe lo necesario para asegurar la cosecha de maíz, frijol, calabaza y tomate.

5.3.5 El Ritual de los santos Encajonados

Los romeristas siguiendo su itinerario previamente establecido, se dispusieron a emprender el camino para el lugar donde se resguardan los "santos encajonados", se siguió con la misma organización de siempre, acompañados con la música de los tamboreros.

Se llega al lugar que en 2005 era un cuarto de madera, según esto se incendió y ya se construyó de material, "para este 2020 vi la diferencia del cuarto, pero lo que se resguarda adentro sigue siendo lo mismo unas cajas de madera protegidas con plástico, con cruces antiguas al lado derecho y al centro en el piso un espacio para prender todas las velas que se ofrendan" (Pinto, 2020).

Después de encender las velas por el principal, y las pocas personas que lograron entrar porque el cuarto es pequeño, se

hincan, el principal hace la señal de la cruz, enseguida se lleva a cabo el rezo en “lengua espiritual”, terminado esto el principal y su ayudante se paran para depositar los ramilletes que lleva como ofrenda para colocarlos a lado de estos cajones de madera, puntos centrales de ese oratorio.

Este lugar sagrado es conocido como los santos Encajonados, curiosamente la mayoría de los romeristas, no saben cuál es el contenido de cada una de las cajas que están ahí resguardadas, pero este misterio que se esconde lejos de provocar desconfianza genera más fe en las personas y por ello cuando ingresan al espacio donde están las cajas y las cruces lo hacen con mucho respeto, manifiestan su veneración y se rinden ante esa deidad desconocida (Pinto, 2020).

Respecto al contenido de las cajas Straffi (2015) en su trabajo plantea que en alguna ocasión le comentó don Teófilo, el principal de la romería, que en las cajas había papeles quemados y cenizas, pero ya no abundó más en el tema. Por lo que se infiere, que lo mítico del lugar se refuerza con esta incógnita que existe respecto al contenido de las cajas.

En relación con el mismo tema Piedrasanta (2009) afirma que en las cajas reside un poder sagrado ligado a las deidades temporales llamadas Horas. Probablemente existe una relación de estos poderes, con las diferentes temporadas del año, por ello acuden en estas fechas para pedirles buenos tiempos de lluvia y asegurar la cosecha de alimentos que sostienen la vida de las comunidades.

Al concluir el ritual de los encajonados se dirigen a la iglesia de San Mateo, organizándose nuevamente para ir cantando en la misma formación acostumbrada, entran directamente a la iglesia se arrodillan y el principal reza de nueva cuenta en “lengua” espiritual y sus colaboradores se ponen a su lado.

Al finalizar el rezo, el principal le entregan sus contenedores de agua de sal, para presentarlos ante San Mateo, y estos sean

dejados en el mismo lugar donde están las reliquias. Finalmente termina el día de ceremonias como a las 5 de la tarde, por lo que todos se disponen a ir a comer, otros a comprar alguna mercancía para llevar de regalo a sus familiares y otros a descansar de ese día tan atareado (Pinto, 2020).

Dadas las 6 de la tarde se cierra la puerta hacia la calle, por lo que todos deben estar adentro, esos son momentos de charlar en el cuarto, en el patio o en la cocina, también algunos músicos se ponen a tocar un rato, para esperar la cena.

El último día en San Mateo Ixtatán, inicia muy temprano, desde las 3 de la mañana, es momento de organizarse con comisiones para dejar en orden los espacios de la iglesia que se han compartido en estos días, como es el baño, la cocina, la sala de reunión, el albergue y la iglesia. Por lo que únicamente se toma café con lo que resta de alimentos que se llevaron.

Después de haber arreglado y limpiado todos estos espacios, el principal se va a la iglesia para entregar a cada uno las reliquias que están en el altar mayor de San Mateo, y que deben regresar a Chiapas, estas son levantadas y pasadas frente al santo, para luego con el apoyo de sus ayudantes se entregan a quien le corresponde dicha reliquia, que son las velas amarillas, la sal (negra y blanca), el agua de la mina y la disciplina, esto más o menos dura una hora en realizarse.

Luego de esto, los abanderados recuperan sus banderas que en un principio fueron dejadas en el rincón del altar mayor, y empiezan a despedirse en fila de los santos principales que hay en la iglesia haciendo una reverencia en cada uno de ellos con sus banderas, luego se colocan en posición preparándose para salir.

Mientras todos los demás se organizan para salir de la iglesia con cantos y dar las tres vueltas en la cruz que está en el atrio de la iglesia, al contrario de las manecillas del reloj, siguen la misma ruta con la que entraron para llegar al punto de inicio. Es ahí donde hacen el último ritual que consiste en arrodillarse

todos, el rezador orar en “lengua espiritual”, después de esto, los abanderados desvisten las banderas, los coheteros disparan los últimos cohetes y los músicos siguen tocando.

Es así como termina la estancia en este lugar, lo que sigue es abordar los camiones ya cargados con las cosas, que están esperando para regresar a la frontera. A la llegada a Gracias a Dios, ahí se cambia de transporte para llegar a la iglesia de Guadalupe Yalixhao en La Trinitaria y luego caminar para la casa de junta donde se ha de despedir a los que participaron en la romería.

5.3.6 Etapa de reintegración a la estructura

Siguiendo la Lógica teórica de Turner y Tuner (1978) en este nivel entraría la tercera etapa de la peregrinación, que es la integración o reincorporación a un estado estable del sujeto peregrino. Es decir, regresa a tener los derechos y obligaciones acordes a la condición estructural que pertenece, además, se espera que actúe de acuerdo con las normas y condiciones éticas de su nuevo estado.

Sin embargo, considerando que la romería de San Mateo no es un rito de paso, en la reintegración de los romeristas a sus comunidades, no se espera que ellos cambien su comportamiento, puesto que la comunidad los envía para que a través de ellos vengan las bendiciones, que se manifiesten en lluvia para la cosecha y en bienestar general para la comunidad.

Por ello aquí, en coincidencia con Gómez (2002) se considera que la romería es un rito de adoctrinamiento, en tanto que, sin ser el objetivo manifiesto de la romería, en la práctica se realiza una internalización de los lugares sacralizados, rituales y símbolos en los participantes, además de la concepción de un mundo regido por la madre naturaleza, los espíritus, santos y Dios todo poderoso.

También habría que agregar que, si bien la romería no es un rito de paso, el nivel de comunidad, fraternidad y estado de consciencia que alcanzan en los rituales que participan, no se descarta que los romeristas modifiquen de alguna forma su comportamiento en la familia y ante la comunidad.

Claro que explorar el impacto subjetivo en los romeristas no está entre los objetivos de este estudio, pero el hecho que la romería persiste es porque históricamente a su interior se ha reproducido los sucesores de los rezadores, los encargados de la casa de junta y otros miembros, significa que sí han logrado un adoctrinamiento, porque de lo contrario la romería ya hubiera desaparecido.

Lo anterior no coincide con uno de los planteamientos de Turner (1988), en tanto que él establece que el estado alcanzado por los peregrinos en la *communitas*, surge en la inmediatez y espontaneidad, por lo general no dura largo tiempo, pues en breve reaparece la estructura. En el caso de la romería de San Mateo es diferente, porque hay romeristas que representan a sus comunidades en otras romerías y eventos religiosos, al concluir esta romería en breve tiempo estarán en otra, además quienes van a San Mateo casi siempre son los mismos. Se considera que, por esa constancia de participación en diferentes eventos religiosos, su personalidad adquiere matices diferentes, en tanto se encuentran permanentemente en un ambiente religioso.

Observando la clasificación que Turner y Turner (1978) realiza de las *communitas*, la romería de San Mateo Ixtatán se ubica en la tercera clasificación, denominada ideológica. Esta se basa en la conservación de las cualidades internalizadas en la experiencia *communitas*, la cual se identifica con el proyecto utópico que los frailes franciscanos que consistía en crear una nueva sociedad fundamentada en el evangelio de Jesús y los mandamientos de Dios expresados en la biblia. La romería de San Mateo manifestaría el retorno de una vida comunitaria donde no había diferencia en lo político y lo religioso, y la vida articulaba a la naturaleza, el poder de las divinidades y Dios todo poderoso.

Es evidente que los organizadores y los romeristas en general, este evento religioso lo conciben únicamente como una rogativa a los santos y Dios para que haya lluvia, la cual garantiza la cosecha para la subsistencia de la comunidad, además de pedir por la armonía de la vida con la naturaleza; pero considerando el contexto socio histórico donde las comunidades han opuesto resistencia a la estructura secular, se puede interpretar que el ideal de estas comunidades es volver a la vida comunitaria que vivieron sus antepasados.

Dichos ideales se constituyen en una utopía porque la mística de la sociedad dominante, con el argumento del desarrollo, dirige sus instituciones para establecer políticas públicas que homogenicen a la sociedad. El éxito de los gobiernos se mide de acuerdo con su capacidad de homogenizar los estilos de vida y el consumo, aunque algunos sectores sociales no puedan acceder a ellos. Sin embargo, en pleno siglo XXI las comunidades tzeltales y tojolabales parece que se resisten a cambiar; actúan en sentido opuesto, tratan de fomentar en los que se han dejado absorber por las creencias mestizas, mediante romerías, procesiones locales y celebraciones de fiestas patronales, que revaloren y practiquen la vida tradicional comunitaria.

5.4 Interpretación del sistema simbólico de la romería de San Mateo Ixtatán

Como se ha mencionado en apartados anteriores, las romerías o peregrinaciones tojolabales – tzeltales de la región selva fronteriza del estado de Chiapas, y particularmente la de San Mateo Ixtatán, están compuesta por dos dimensiones; la primera, y la más dominante, es la católica, mientras que la segunda es de origen indígena, ambas se manifiestan claramente durante el desarrollo de los rituales.

Por ello, en esta sección se realiza un análisis interpretativo de los productos, materiales, posturas, rezos, y diferentes aspectos que se exhiben en la peregrinación; puesto que la manifestación simbólica inicia desde la velada que realizan en la casa de junta un

día antes de que inicien el viaje a San Mateo, hasta el último ritual que realizan en un lugar denominado los santos encajonados, ubicado en la comunidad centro americana.

Así mismo, este ejercicio, siguiendo a Turner 1980, lleva a identificar cual es el símbolo dominante y los símbolos instrumentales, que permiten el desarrollo de la romería de San Mateo Ixtatán. Esto permite identificar que el símbolo dominante es de origen católico y todos los suplementarios que son los mecanismos mediante los cuales es posible realizar el ejercicio ritual, son de origen indígena.

5.4.1 Origen de los objetos o productos que aparecen en los rituales

Para ir desmenuzando el contenido simbólico de la romería de San Mateo Ixtatán, el primer nivel de análisis que se va a realizar consiste en saber sobre el origen de los productos, prácticas y cada objeto que se utiliza para llevar a cabo los rituales que se realizan en dicha romería.

Así que hay que considerar que en la romería de San Mateo Ixtatán se realizan diferentes rituales, durante la velada en la casa de junta, en las iglesias y lugares sagrados. Lo común de cada uno de ellos es que las prácticas que realizan y los productos que manejan, una parte mayor es de origen católico y la más pequeña es de origen indígena, por ello en la escena se aprecia una combinación de la liturgia católica y otra lengua espiritual propia del misticismo indígena, más otros elementos de origen autóctonos heredados de sus antepasados.

Tabla 5

Origen de los productos y prácticas que se manejan en los rituales de la romería de San Mateo

Nombres	Origen	Nombres	Origen
Altar	Catolicismo/colonial	Iglesia	Catolicismo/colonial
Bendecir	Catolicismo/colonial	Música de tambor y flauta	Indígena/prehispánico
Rezo	Catolicismo/colonial	Lengua espiritual	Indígena/prehispánico
Velas	Catolicismo/colonial	Cacao, maíz, chocolate, panela, aguardiente, cigarros	Indígena/prehispánico
Flores	Catolicismo/colonial	Agua de sal, sal blanca y negra	Indígena/prehispánico
Agua bendita	Catolicismo/colonial	Flor de tzenan	Indígena/prehispánico
Veladoras	Catolicismo/colonial	Lugares sagrados	Indígena/prehispánico
Santiguarse.	Catolicismo/colonial	Peregrinar	Catolicismo/colonial
Cruz	Catolicismo/colonial		

Fuente: elaboración propia, con base a etnografías de Straffi 2015 y López 2001.

En la tabla (5) se enlista los productos y prácticas que se manejan en la romería de San Mateo, y lo que ahí se puede observar, es que la mayor parte de productos y prácticas son de origen católico, las cuales los indígenas aprendieron o conocieron desde la época de la colonia y del resto, su origen está en las creencias religiosas heredadas por los pueblos originarios. Ambos aspectos religiosos forman una mezcla que los indígenas de Mesoamérica realizaron desde la época de la colonia, y el resultado fue la religión que practicaron durante la conquista, pero que también iba acompañada por la utopía que planteaban los frailes franciscanos, de que México se creara una nueva sociedad libre de la corrupción y deshumanización que sufrían las sociedades europeas; y a cambio pensaban en una sociedad de indígenas gobernada por la palabra de Dios, donde el amor al prójimo los llevara a vivir en el reino de Dios.

En la actualidad, ese catolicismo que reinterpretaron en la época de los Sistemas de Cargos, lo practican reducidos grupos de personas en las comunidades indígenas, y es lo que se le conoce como catolicismo tradicional o de costumbre. Son estos grupos

que promueven y organizan diferentes celebraciones religiosas, incluyendo algunas romerías que realizan durante el año.

Siguiendo con la tabla 5, también encontramos que existe una mezcla de productos de origen católico y de procedencia indígena. Sin embargo, para los participantes y organizadores de esta romería, estos elementos católicos no son extraños ni los consideran diferentes a los elementos que son de origen autóctono, ya que el contenido actual de la romería de San Mateo, lo vinieron construyendo las generaciones pasadas de manera espontánea, porque los elementos católicos también formaban parte de sus creencias religiosas, es decir, ya las tenían internalizados, desde la época de la evangelización colonial.

Para seguir analizando el contenido dual de la romería de San Mateo, a continuación, revisaremos los gestos y posturas que asumen los que participan en el citado acto religioso. En estos aspectos existe una diferencia de origen, pero como ya se mencionaba en rubros anteriores, en el análisis que se hace del exterior es posible identificar esa diferencia, aunque para ellos todas las posturas son naturales y parte de los procedimientos con que realizan los rituales.

Tabla 6
Origen de gestos y posturas practicados en la romería de San Mateo Ixtatán

Gestos/acciones	Origen
Arrodillarse	Católico/colonial
Juntar las palmas de las manos y pegarlas al pecho	Católico/colonial
Formar cruz con los dedos de las manos	Católico/colonial
Agachar la cabeza	Católico/colonial
Cerrar los ojos	Católico/colonial
Ofrendar	Católico/colonial
Fumar	Indígena/prehispánico
Tomar aguardiente	Indígena/prehispánico
Mirar al cielo	Católico/colonial
Besar la tierra	Católico/colonial
Curar enfermos	Indígena/prehispánico
Tomar chocolate	Católico/colonial

Fuente: elaboración propia, mayo de 2025

Respecto a los gestos y posturas (tabla 6) que practican durante el desarrollo de la misma romería, la mayor parte son de origen católico colonial, y el resto, son gestos y actitudes que tienen un origen indígena. Es decir, no surgieron como parte de la religión católica, pero sí son parte de una construcción religiosa indígena, que han mezclados elementos de ambas culturas.

Lo que antes se refirió como productos, prácticas, gestos y posturas, también tienen un significado simbólico, que adquieren sentido cuando se utilizan como un medio para desarrollar los rituales, porque es cuando difunden mensajes respecto al significado profundo de su cosmovisión del mundo, su historia como pueblo, sus creencias religiosas y sus fortalezas culturales.

Aquí es conveniente retomar a Turner (1967) quien define al ritual como una conducta formal básicamente no relacionada con la tecnología, pero sí en un contexto de creencias, deidades y poderes místicos. El símbolo es una partícula del ritual que aun preserva aspectos específicos de la acción ritual. Así, el símbolo representa o recuerda algo, ya sea por analogía o una posible asociación a un hecho o cuando menos un pensamiento. Empíricamente pueden presentarse como objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y espacios donde se desarrolla el ritual.

En este caso podemos analizar el significado simbólico de cada producto, espacio y prácticas, de forma individual de acuerdo con su origen. Entre los factores de origen católico que se aprecian en el desarrollo del ritual, el más importante es el altar, y los que se acercan a este espacio deben seguir un procedimiento ya establecido. Es el lugar donde el principal reza para comunicarse con Dios y donde los creyentes también se acercan a orar por sus necesidades porque desde ahí escucha Dios. Al entrar al altar el principal o sacerdote, desarrollan el rezo del rosario para conmemorar los 20 misterios de la vida y obra de Jesucristo y de la Virgen María. Se recitan después de anunciar cada uno de los misterios con un padre nuestro, diez avemarías y una gloria al Padre; hacen un santiguamiento, que consiste en "hacer la señal

de la cruz desde la frente al pecho y desde el hombro izquierdo al derecho, invocando a la Santísima Trinidad” o la acción de realizar cruces diciendo ciertas oraciones sobre algo o alguien (Chevalier y Gheerbrant, 1986).

Otros elementos que distinguen el rito católico son las posturas y gestos corporales; estar de pie significa honor y respeto propio de los que han sido elevados por Cristo, ponerse de rodillas manifiesta adoración, colocar las manos con las palmas juntas entre la barbilla y el pecho es veneración, humildad y gratitud; velas, veladoras, representan la luz la fe y la esperanza: incienso, es un purificador del cuerpo y del ambiente; las flores recuerdan la belleza de la creación de Dios, y la limosna es la misericordia que hay en el corazón del cristiano y se puede manifestar en una ayuda incondicional al prójimo (Chevalier y Gheerbrant, 1986).

Entre los elementos de origen prehispánico están el rezo en lengua espiritual: este lo consideran un don que puede ser inherente o traspasado por un maestro y consiste en un lenguaje (no es latín, ni alguna lengua conocida) que surge en el rezador en el momento que alcanza la conexión con las divinidades ante cualquier altar o la visita a lugares sagrados; los cuales son espacios donde se encuentran espíritus que gobiernan la naturaleza y el rezador puede establecer conexión con ellos; el sahumerio: es un producto que al quemarlo expide humo aromático y los usan para purificar y ahuyentar los malos espíritus; las limpias: estas se hacen con hojas de tzenam y buscan quitar las malas energías que provocan enfermedades.

En el desarrollo de los rituales de la romería, también se manejan otros productos de origen indígena como son, el cacao y chocolate; el segundo se obtiene del primer producto y al consumirlo produce fuerza y energía que da valor para enfrentar malos seres espirituales y problemas materiales, panela; esta significa alegría y no amargura que obstaculizaría la comunicación con Dios, cigarros; el tabaco es como un tranquilizante para homogeneizar el estado emocional de los que están en la velada; agua ardiente, esta bebida también cambia el estado de ánimo

y pone más sensibles los corazones para invocar la presencia del espíritu, y las semillas de maíz, frijol, calabaza, que son la base de su alimentación y necesitan ser bendecidas para garantizar buenas cosechas y la alimentación de las comunidades (Straffi, 2015).

5.4.2 Símbolo dominante y símbolos instrumentales

Respecto a los símbolos Turner (1980) también plantea que son polisémicos y polimodal, no obstante, cuando se le presta atención es posible distinguirlos y apreciar su menor o mayor importancia y la jerarquía de cada uno de ellos, que a su vez conlleva a distinguir el símbolo dominante o focal del símbolo instrumental.

En términos más específicos plantea que existe un símbolo dominante, el cual se relaciona con valores considerados fines en sí mismos porque son axiomáticos. Siendo así, estos símbolos tienen la cualidad de representar sistemáticamente claves profundas de la cultura y las creencias; así mismo, al desplegar su conjunto de significados coloca las normas éticas y jurídicas con fuertes estímulos emocionales.

Del símbolo dominante a su vez se interconectan otros símbolos que son indicativos del acto, a los cuales se les denomina instrumentales porque son el medio para el fin principal del ritual. Es decir, se les considera de menor jerarquía, pero son indispensables para desarrollar el ritual en toda su completitud.

A partir del planteamiento turneriano, es posible analizar los símbolos que se presentan en el ritual de la romería de San Mateo Ixtatán. En este caso el símbolo dominante es el altar, porque es el símbolo más importante de la religión católica y en la evangelización de los españoles ocupó el lugar del teocalli, desde ese momento el espacio sagrado tomó una configuración cristiana. Es el símbolo más importante del catolicismo, porque, además, representa el lugar del sacrificio de Cristo, así mismo como el altar va decorado con imágenes, relicarios y otros

símbolos cristianos, contribuyen a transmitir la creencia teológica, aunque los que se encuentren frente al altar no hablen el mismo idioma (Durán 2016).

De igual forma el altar es el espacio donde se realizan los sacramentos de iniciación, como; bautismo, conformación y primera comunión. Así el altar aparece como el límite entre el mundo indígena y la vida cristiana, llegar al altar significa el paso simbólico de la herejía a una identidad religiosa cristiana (Duverger, 1990).

Según la concepción de los tojolabales y tzeltales, a los santos que adornan el altar se les asigna una doble función. Son intermediarios entre Dios y los creyentes, además, se les asigna poderes especiales en temas más específicos, como capacidad de mandar lluvia, curación de enfermedades, precursores de la justicia, etc.

Así mismo, se considera que los espíritus de los santos que hay en el altar son mediadores para que el espíritu de Dios haga conexión con los que participan en el ritual, y así reciban respuesta a las rogativas, plegarias, adoración, postración, humildad de corazón; momento en que los altos niveles de vibración crean un campo de energía, de donde emana amor y esperanza.

Por ello el altar es el punto de referencia en los rituales que realizan durante la velada y hasta el último rito para concluir la romería de San Mateo Ixtatán. Los lugares sagrados que visitan en el camino y en la cabecera municipal de San Mateo, también son importantes, aunque desde la perspectiva católica ortodoxa no serían adecuados para clamar la presencia de Dios. Pero por sus creencias prehispánicas los romeristas, improvisan un altar y siguen el ritual católico tradicional, llevan ofrendas, rezan y claman a los espíritus que ahí habitan.

Evocando a Turner (1980) nuevamente, tenemos que todos los símbolos dominantes tienen un polo ideológico y otro sensorial. El primero tiene relación con los principios de organización social,

normas y valores que estructuran el pensamiento y la forma de ser del sujeto. En el caso del altar, es el símbolo más importante de la religión católica, y por eso comunica el ideal de una sociedad gobernada por los mandamientos de Dios, cultivada, educada por medio del evangelio y los siete sacramentos de la iglesia católica, que son: los sacramentos de iniciación, sanación de servicio y misión. Este fue el ideal de los frailes franciscanos hasta finales del siglo XVI, lo cual los impulsó a trabajar, incansablemente, para convertir en católicos a miles de indígenas, se infiere que ese ideal quedó adherido al catolicismo colonial y reproducido en el catolicismo tradicional de la costumbre.

El polo sensorial, lo representan las semillas de maíz, frijol, calabaza que colocan en los altares, que también son bendecidos por Dios para que germinen bien, y haya buena cosecha. Se considera que representan lo más terrenal, tosco y sensorial porque está relacionado con la alimentación, y está a la vez, con la función del cuerpo y todos sus procesos biológicos.

El resto de los símbolos que aparecen en los rituales de la romería de San Mateo, tales como; velas, veladoras, flores, sahumerio, rezo, chocolate, cacao, panela, agua ardiente, cigarros, flores etc., son considerados instrumentales porque son los medios que permiten llevar a cabo los rituales, aunque como ya vimos también tienen un significado en las creencias de los organizadores y participantes de la romería de San Mateo.

Para comprender con mayor claridad por qué aquí se sostiene que el altar es el símbolo dominante, habría que recordar que Turner (1980) considera que los símbolos dominantes representan claves para entender la cultura y las creencias. Así, cuando se observa que existe un altar católico comprendemos que la base de la doctrina que ahí practican se sintetiza en los 10 mandamientos difundidos en la biblia, los cuales indican el camino correcto del ser humano en la vida; y que puede conducir a la creación de una sociedad más justa, fundamentada en los valores de la fe cristiana; utopía planteada desde la época de la colonia por los evangelizadores franciscanos, jesuitas y agustinos.

Dicho de otro modo, el altar es el símbolo católico más importante porque representa el lugar donde fue sacrificado el hijo de Dios, por ello todo católico acude al altar para clamar a Dios. Es decir, el altar es la materialización simbólica de la religión católica; y por sí mismo representa valores, creencias y una forma de entender el mundo que se manifiesta en la cultura y en todas las formas de vida de la gente; aunque en este caso, podemos entender que es la manifestación de las creencias de los grupos que organizan las romerías.

Por ello, la romería de San Mateo, representan las claves profundas de la cultura y las creencias de las comunidades tradicionales. Dichos símbolos representan la ideología de la vida comunitaria, gobernada por un sistema de cargo que se encargaba de la protección, la paz y tranquilidad de los habitantes, que existió hasta los primeros 30 o 40 años del siglo XX.

No obstante, aunque los grupos comunitarios que participan en la romería de San Mateo Ixtatán sean muy marginales, pero los rituales que desarrollan, como bien dice Turner; persistentemente remiten al origen fundamental de los tzeltales. Repitiendo miméticamente su concepción cosmológica que sugiere un tiempo cíclico del eterno retorno (Turner y Turner, 1978).

En este caso la romería representa creencias religiosas, creencias en las deidades que habitan cuevas y montañas, en el contexto de una vida comunitaria armónica, sin embargo, ya no es un elemento estructurante de la mentalidad indígena, porque la mayoría de las personas en las comunidades ya han adoptado elementos de la cultura dominante secular, y por lo tanto buscan internalizar el performance de las personas bien estructuradas por las instituciones de la sociedad dominante.

Aun así, están estos grupos tradicionales se resisten a la cultura mestiza, y su verdadera convicción la externalan por medio de sus rituales y símbolos, con lo cual sugieren retornar o cuando menos no olvidar las creencias y herencia cultural de sus antepasados, aun cuando las instituciones de la sociedad dominante, con el

argumento de promover el desarrollo para mejorar sus niveles de vida, establecen políticas que presionan para interpretar el mundo desde una perspectiva racional.

Es decir, en el análisis la romería de san Mateo Ixtatán, hay que considerar que la práctica y creencias del catolicismo tradicional o de costumbre, sólo está presente en algunos grupos indígenas tzeltales y tojolabales, más, aunado a pequeños grupos de mestizos que comparten algunas creencias y otros que ven las romerías y celebraciones religiosas como una fiesta para un poco de diversión.

La mayor parte de personas que residen en las comunidades, no participan en celebraciones costumbristas porque ya tienen otras creencias y asisten a otro tipo de celebraciones. Sus expectativas de vida van más allá de la comunidad cerrada, con creencias estáticas y un grupo de ancianos que gobiernan la comunidad porque su longevidad los ha hecho sabios.

Por ello, analizando la simbología que manejan en las romerías de San Mateo Ixtatán ya no es posible aproximarse a las estructuras social que inciden en la mentalidad de los pueblos indígenas. El mensaje que envían los rituales y símbolos hacia el exterior, es de un modelo de sociedad tradicional que casi ha desaparecido, y aunque las celebraciones religiosas son rituales de adoctrinamiento para reproducir las creencias y el modelo ideal de vida comunitaria, sus alcances son limitados a los grupos que participan y organizan las romerías; para la mayoría de los habitantes de la región es un mensaje desfasado, porque ya tienen el interés de reproducir las creencias de la sociedad dominante.

Consideraciones finales

Las romerías indígenas son celebraciones religiosas que los mexicanos realizan desde la época precolonial, puesto que, realizaban movilizaciones visitando cerros, cuevas y santuarios donde tenían imágenes o estatuas de sus dioses. La concepción politeísta de sus creencias hacía que fueran muy religiosos y tuvieran un panteón amplio de dioses, casi por cada fenómeno natural y actividades que realizaban en la vida diaria tenían un Dios responsable.

En la actualidad muchos estudios, parten del supuesto de que las prácticas religiosas de las comunidades indígenas y las romerías específicamente han evolucionado porque ha existido un sincretismo religioso, el cual significa que los indígenas han adoptado parte de la religión católica y lo han fusionado con aspectos de sus creencias autóctonas, por lo que sus prácticas actuales es un híbrido. Sin embargo, ese análisis es válido hasta los años 50s del siglo pasado, ya que, posteriormente fueron las políticas indigenistas que abrieron las comunidades de los Sistemas de Cargos, y posteriormente penetraron otros actores, como las religiones protestantes que entraron a convencer a los indígenas para que se cambiaran de religión; así es que, de ahí en adelante partidos políticos y organizaciones políticas alteran la vida de las comunidades, por lo tanto, ya no es posible hablar de sincretismo.

Con la apertura de las comunidades se incrustaron nuevas ideas y muchos grupos indígenas se afiliaron a organizaciones indígenas o políticas y empezaron a construir nuevas identidades, la lucha es por los derechos humanos y culturales, autonomías, más participación democrática, es lo que nutre la vida de muchos pueblos indígenas y por otro lado están las religiones protestantes, cuyas enseñanzas son la negación la religión de la costumbre y promueven la separación definitiva de sus feligreses de la vida comunitaria tradicional. Es decir, ya no es la religión católica la base de la cultura indígena; sólo pequeños grupos deciden seguir practicando el catolicismo tradicional, pero ya no

resignifican porque permanecen cerrados realizando las mismas prácticas que desarrollaban en la época de los Sistemas de Cargos.

El diseño cultural actual de los grupos indígenas que practican el catolicismo tradicional o la costumbre inicia con la conquista de España y la evangelización improvisada que realiza Hernán Cortés, pero los procesos de evangelización planeados de manera formal y que arrojaron resultados de conversión masiva de indígenas, lo llevaron a cabo las ordenes Mendicantes.

En 1521 el ambiente era tenso porque hacía poco tiempo que, después de especulaciones, compromisos de falsa amistad y de medir el momento de dar el golpe final, Cortés tapizo de cadáveres la plaza principal de la ciudad para pasar sobre las escoltas de los jerarcas mexicas y posicionarse en el palacio real para declararse único gobernante de México.

Tres años después que Cortés dio el golpe final a los mexicas, los frailes franciscanos desembarcaron en San Juan de Ulúa, caminaron rumbo al centro del país y al mes de su caminata llegaron a Tenochtitlan. Desde su llegada Cortés los presentó a los gobernantes y utilizó sus estrategias para enviar mensajes a la multitud, de que los evangelizadores eran personajes especiales. Para ello les dio un trato extraordinario, manifestó verbalmente respeto y admiración, posteriormente se arrodilló y les besó la mano, ejemplo que siguieron todos los jerarcas indígenas al pie de la letra, con ello puso a los predicadores como verdaderos enviados de Dios.

Los frailes en poco tiempo conocieron la vida de los indígenas, pero en lo que más hacían énfasis era en la religión de los autóctonos. Ellos manifestaban la urgencia de que abandonaran su religión tradicional porque rendían adoración a las fuerzas del mal, desde el momento que adoraban muchos dioses ofendían al Dios único, y los sacrificios humanos eran adoración a satanás; la adoración de imágenes de piedra y madera era faltar a un mandamiento de Dios que condena la adoración a falsos ídolos.

No obstante, la personalidad de los franciscanos simpatizaba a los indios, lo que llevó a una relación muy íntima entre ambos. Los evangelizadores adoptaron las tierras mexicanas, cambiaron su alimentación por la de los indígenas y se volvieron defensores de los derechos humanos, denunciando todas las injusticias y el estado de esclavitud en que estaban los indígenas.

La decepción por la corrupción y deshumanización de las sociedades europeas, más la formación espiritual de los frailes, provocó que a deferencia de los españoles ambiciosos, los predicadores se crearan la utopía de convertir a México en una sociedad basada en el evangelio y el amor al prójimo; idea que los llevó a no ver la evangelización como una estadística política, sino como avances hacia la creación de la nueva sociedad fundada en el amor a Dios, esta convicción se manifestó en la conversión al catolicismo, en corto tiempo, de miles de indígenas. La evangelización con este sentido duró hasta 1572 cuando los primeros frailes envejecieron o murieron, y fueron sustituidos por cualquier tipo de sacerdotes, que aun cuando cometían tantas atrocidades en contra de los indios, seguían siendo respetados.

La aparición de la virgen de Guadalupe al indio Juan Diego, ha sido cuestionada y lo han considerado como una burda manipulación, no obstante, para los mexicanos convertidos al catolicismo en esa época, fue considerada una epifanía, puesto que, una virgen de origen cristiano se había vestido con la piel indígena para presentarse como una virgen mexicana. Este hecho, simbólicamente, significó la internalización de la religión católica en el corazón de todos los mexicanos, tan fue así, que se convirtió en parte de la cultura popular, que impera hasta nuestros días.

En el siglo XVII, de lo que fue el trabajo de los primeros franciscanos, dominicos y agustinos, sólo quedaban indígenas católicos y una Corona española que no podía controlar sus gobernantes y administradores en la Nueva España, Todos los excesos caían en las espaldas de los indios, que se manifestaba en pobreza, expropiación de tierras comunales y el uso de la

fuerza para hacer trabajar como esclavos a los indios a quienes lo único que les quedaba en la vida era sus fuerzas físicas para realizar los trabajos que le impusieran.

El siglo XVIII terminaría con una crisis social, tan grave que ya nadie de los habitantes de la Nueva España, podía pronosticar cuál sería el futuro, y el rey de España no presentaba una propuesta para reorganizar la economía y vida política del virreinato. Estos problemas vinieron incubando las condiciones para que en 1810 estallara la revolución de independencia.

Los criollos y mestizos iniciaron una lucha por sacudirse la inadecuada administración y el mal gobierno de la burocracia encargada de la Nueva España, pero en el transcurso se crearon las condiciones para pugnar por la independencia política de España. Uno de los encargados de organizar la insurrección popular fue el cura de Dolores don Miguel Hidalgo, lo cual demostraba el nivel de acercamiento que existía entre los indígenas y la iglesia, e incluso para ampliar el levantamiento social hacia el sur de la república; Hidalgo, aprovechando una comunicación epistolar, encomendó a su discípulo ideológico el cura José María Morelos y Pavón, que organizara levantamientos armados con el pueblo para luchar por la libertad de los mexicanos.

Esto ponía en evidencia la influencia que tenía la iglesia en el virreinato y particularmente en los indígenas. Cuando Hidalgo convocó al pueblo a la lucha, personas de diferentes clases sociales le respondieron y el estandarte de la virgen de Guadalupe hizo olvidar las rencillas entre grupos y se unieron en la lucha. Los ejércitos estaban formados en un 60 o 70 por ciento de indígenas, porque estaban muy inconformes con la burocracia gobernante más no con el rey de España, pero ellos siguieron las indicaciones del cura Hidalgo que no logró terminar con vida la lucha, pero su impulso ideológico llevó al movimiento hasta lograr la independencia.

Al concluir la guerra de independencia, los revolucionarios plasmaron en la Constitución de 1824, las leyes que constituían a

México en una nación como un estado democrático y moderno, para liberarse del atraso al que lo había tenido sometido la corona española. Para que la nueva sociedad se desarrollara, requería de gobernantes visionarios, pero también de ciudadanos con iniciativas y capacidad para crear empresas, trabajadores con mano de obra calificada para hacer crecer la economía; pero al mismo tiempo, a los indígenas que formaron parte de los ejércitos independentistas, los comenzaron a ver como un estorbo por sus creencias religiosas y pensamientos mágicos de brujería.

No obstante, los liberales no podían consolidar el estado moderno, porque independientemente de los problemas inherentes a un estado en ciernes, se dividieron en liberales y conservadores, lo cual no les permitía lograr consensos para estabilizarse y avanzar en su proyecto de nación, mientras en la sociedad imperaba el caos con un clima inapropiado para el desarrollo económico y la estabilidad social.

Ante esa difícil situación, en la parte más baja de la estructura social del país los campesinos e indígenas se acercaban a la iglesia para hacer frente a la situación. Esto lo aprovechaban los sacerdotes para continuar con su trabajo de seguir celebrando la santa eucaristía, educación católica y el trabajo comunitario, fundamentalmente en las localidades indígenas.

Sin embargo, mientras la iglesia ampliaba sus bases sociales, el gobierno no tenía capacidad de implementar políticas públicas para modificar lo que consideraban un problema social para consolidar su proyecto de nación, pero popularizaron que todo lo relacionado con lo indígena era negativo. Posteriormente, ya no sólo fueron señalados los indígenas, sino también a la iglesia y los sacerdotes como culpables de crear la ignorancia en la mentalidad de los autóctonos. Este "problema" trataron de resolverlo mediante las leyes de reforma de 1857 y la Ley Lerdo, que buscaba acabar con el poder económico, político y social de la iglesia, y de paso subastaron las tierras comunales que se encontraban rentada; esto con el argumento de atraer la inversión privada nacional e internacional con lo que se pretendía

acabar con la economía de subsistencia y pasar a una economía capitalista.

Este modelo económico cultural, se manifestó con mayor intensidad durante el porfiriato. La apertura económica captó inversiones de capitales ingleses, alemanes y de Estados Unidos, lo cual se reflejó en inversión en la agricultura, producción forestal, minería, infraestructura ferroviaria, producción textil y otras inversiones que pretendían modernizar el país. En la vida de las clases populares las cosas no mejoraban porque los salarios eran bajos para garantizar la rentabilidad de los capitales, en el ámbito rural, los campesinos veían como crecían las grandes haciendas, e indígenas y campesinos se convertían en peones acasillados, quedando cautivos en las fincas porque contraían deudas que nunca podían terminar de pagar.

Por esta condición despertó simpatías el movimiento anti reeleccionista de Madero, y grupos de sectores sociales diversos, mayoritariamente indígenas y campesinos, formaron parte del ejército maderista. Además, otros caudillos en el norte del país liderados por Orozco, Villa y Frías asestaron derrotas al ejército federal; en el sur Zapata y su ejército libertador combatieron en nombre del maderismo, hasta que llegó el momento en que Díaz tuvo que renunciar a la presidencia de la república, fue entonces cuando se generaron las condiciones para que Madero se constituyera como presidente de México.

Posteriormente, en el marco de un golpe de estado son asesinados Madero y Pino Suárez, por el traidor Victoriano Huerta, y usurpando la presidencia de la república llega al poder. El Gobernador de Chihuahua, Venustiano Carranza se declaró independiente de la federación, organizó al ejército constitucionalista y con el argumento de que en el país debería imperar la ley se lanzó en contra del usurpador, planteando nombrar un presidente de acuerdo con las leyes mexicanas y con legitimidad. Esto alentó la creación del ejército de la división del norte donde tuvieron un papel relevante Álvaro Obregón, Francisco Villa y Pablo Gómez.

Ya con Carranza en la presidencia, los constitucionalistas seguían difundiendo una postura anticlerical porque suponían que la iglesia había participado en la conspiración que derrocó a Madero, y también porque se había popularizado la idea de que la religión católica era un lastre que no permitía al país ascender a la modernidad. Esta postura ideológica se llevó al constituyente de Querétaro, razón por lo cual en la Constitución publicada el 5 de febrero de 1917, le quitaron a la iglesia los privilegios que de facto había venido recuperando desde las leyes de reforma.

Los líderes de los grupos políticos de Chiapas no tenían ninguna relación con los grupos maderistas que iniciaron la lucha para derrocar a Porfirio Díaz. A diferencia de lo que sucedía en el centro del país, en Chiapas tenía el control político Emilio Rabasa que era representante en el estado de Díaz, y en 1892 quitó los poderes de San Cristóbal de las Casas y los llevó a Tuxtla. El argumento fue que la burocracia gobernante sufría presiones de los grupos conservadores coletos y era necesario que trabajaran en un ambiente moderno, donde tomaran las mejores decisiones, puesto que, para sacar del atraso a Chiapas era necesario grandes montos de inversión, para lo cual era necesario establecer relaciones con el exterior para atraer capital extranjero.

Los coletos nunca estuvieron de acuerdo en que los poderes políticos administrativos del estado se llevaran a Tuxtla, pero se mantuvieron esperando alguna coyuntura para pelear y regresarlos a de nuevo a su ciudad. Con el triunfo de Madero (1911) se declararon maderistas y organizaron un ejército, donde predominaban los chamulas, e iniciaron su avance rumbo a la capital para derrocar, lo que quedaba de la dictadura en Chiapas, y arrebatar los poderes; pero fueron derrotados por los tuxtlecos, pagando con la vida de muchos indígenas. Es decir, la pugna política lo resolvieron por medio de las armas, pero los muertos los pusieron los indígenas, que ni enterados estaban de lo que se peleaba.

Cuando llegó Carranza a la presidencia de México, los chiapanecos seguían al margen de las confrontaciones que se daban en el

centro del país y del ajedrez político nacional. La influencia del movimiento revolucionario llega a Chiapas cuando Carranza nombró a Jesús Agustín Castro como procónsul en el estado. En su estancia tomó decisiones políticas que trataron de cambiar las condiciones establecidas, pero lo que más impactó a la sociedad chiapaneca fueron sus acciones en contra del clero, como la expropiación de los bienes del obispo Orozco de San Cristóbal, cierre de conventos, expulsión de sacerdotes extranjeros, etc.

Dichas determinaciones causaron malestar en los chiapanecos, porque aquí los políticos no tenían ningún problema con la iglesia y todos los chiapanecos eran católicos. Esto también se reflejó en las políticas de los gobernadores de Chiapas que estuvieron en el poder durante este periodo. Cuando Obregón nombra a Tiburcio Fernández como gobernador, aunque los liberales revolucionarios promovían el anticatolicismo, este no emprendió políticas en contra de la iglesia, más aseguró la propiedad de las fincas de los caciques; Carlo A. Vidal fue el primer gobernador anticlerical, que aplicó al pie de la letra la constitución, persiguió encarceló y expulsó sacerdotes y monjas, pero gobernó sólo dos años; Raymundo Enríquez, aunque tenía presión del jefe político de Tabasco, Garrido Canabal, nunca atacó a la iglesia, al contrario llevaba sacerdotes a su casa para realizar rituales religiosos; Victórico R, Grajales, fue otro de los gobernadores que asumió una actitud anticlerical en consonancia la postura de los líderes revolucionarios nacionales, persiguió y expulsó sacerdotes.

Sin embargo, en Chiapas, a principios del siglo XX y hasta la década de los 30s, la cantidad de sacerdotes que había en el estado era muy reducida. En Chiapas era uno de los estados donde el trabajo de la iglesia se había debilitado por las políticas anticlericales implementadas por el gobierno federal desde mediados del siglo XIX, y continuadas por los caudillos revolucionarios a inicios del siglo XX, plasmado en la Constitución política de 1917.

La escasa presencia de la iglesia en Chiapas, pero fundamentalmente en las comunidades indígenas de la zona zoque, tzeltal y de los altos de Chiapas, provocó el fortalecimiento

de los Sistemas de Cargos, los cuales eran una organización comunitaria cívico-religiosa, que se encargaba de gobernar por completo a la comunidad, pero el eje central de ese gobierno era la religión católica tradicional. La autonomía comunitaria, se reflejaba en la estructura que tenía cada organización, dependiendo de la región etnia y lengua; así las celebraciones religiosas y los rituales que desarrollaban durante sus eventos eran diferentes, de acuerdo a las creencias o historias locales.

Los Sistemas de Cargo eran dirigidos por ancianos respetados por su experiencia y sabiduría, dicho poder era fortalecido por las creencias religiosas que le inculcaban a la comunidad. Dichas organizaciones eran sacralizadas por los ancianos, por lo que se constituían en escudos para la protección de los malos espíritus que, eventualmente, pudieran hacerle daño a la comunidad, y uno de los medios de protección a la comunidad era hacer la fiesta de los santos patronos, rezar en los cerros, las cuevas y otras celebraciones que consideraban necesarias para que las divinidades protegieran a las familias de la comunidad.

Con el tiempo ese hermetismo simbólico de las comunidades para no dejar entrar a los malos espíritus se materializó y ninguna persona, funcionarios de gobierno, ni organizaciones podían entrar a las comunidades y hablar personalmente con sus habitantes, cualquier asunto debía de tratarse con los principales de los Sistemas de Cargos, quienes servían como intermediarios para comunicarle a la persona el mensaje que se le deseaba transmitir. Por ello, algunos autores consideran que este hermetismo fue lo que permitió a las comunidades indígenas conservar sus creencias, religión y cultura tradicional.

Se considera que a inicios del siglo XX y hasta los años cuarenta, que fue la etapa cuando disminuyó la presencia de la iglesia en las comunidades, fueron los sistemas de cargo que se responsabilizaron de las celebraciones religiosas de sus comunidades. En este lapso, ante la ausencia de la iglesia y la inexistencia de políticas gubernamentales, las comunidades estaban libres y recrearon su cultura, pero la base de sus ideas y

sus creaciones materiales era el catolicismo tradicional heredado por sus antepasados, quienes a su vez lo recibieron de los españoles colonizadores por medio de la evangelización de los frailes de diferentes órdenes espirituales.

Durante esta época que abarca entre los años 30 y 40, a las comunidades indígenas de Chiapas no ingreso ningún agente externo, por lo que no experimentaron ningún tipo de presión para modificar sus creencias religiosas, sus formas de organización ni su cultura en general; pero las recreaciones que practicaban de forma autónoma estaban cargadas de cristianismo en mayor medida, y los contenidos autóctonos ya eran mínimos, más que nada eran interpretaciones locales del catolicismo español.

Algunos años después, el hermetismo de las comunidades con sus Sistemas de Cargos sería falseadas por las políticas indigenistas del gobierno federal. Y es que aun cuando no habían abordado el tema indígena de manera profunda, desde la época de la independencia, los liberales encargados de crear el estado moderno consideraron que los indígenas eran un problema para modernizar al país, pero pasaron cien años para que el estado empezara a diseñar pequeños ensayos de política con los pueblos indígenas.

Pero para esta época. el problema ya no era la iglesia y su doctrina cristiana, Hacía muchos años que ya no influía de manera determinante en la vida de las comunidades, y las prácticas religiosas no eran producto de las enseñanzas institucionales vigentes, eran más interpretaciones que las comunidades hacían de lo aprendido hacía muchos años. La mentalidad que las políticas institucionales iban a tratar de cambiar, eran las que habían cultivado las comunidades con el liderazgo de los Sistemas de Cargos.

Fue a partir de la celebración del Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, Michoacán en 1940, cuando los países con población indígena de América consideraron urgente que los gobiernos de los respectivos países

se encargaran de resolver los problemas de pobreza que sufrían las poblaciones indígenas; pero para que ese beneficio fuera permanente deberían incorporarlos a la gestión de los procesos de desarrollo de cada país para evitar que siguieran apartados de la vida nacional. No obstante, fue hasta el año de 1948 cuando se crea el Instituto Nacional Indigenista (INI) que se encargaría de diseñar las políticas indigenistas y las estrategias operativas para llegar a las comunidades más apartadas del país. Como colofón del congreso, Cárdenas sintetizaba el objetivo de esas políticas; no se trata de indianizar a México sino de mexicanizar al indio.

Es decir, las políticas indigenistas, eran integracionistas-asimilacionistas, ya que planteaban integrar a los indígenas a la vida del país, pero no se podían integrar con esa mentalidad y creencias anticuadas, ni hablando dialectos desconocidos por los mexicanos. Para ello era necesario que desecharan su lengua, sus conocimientos y creencias; tenían que adoptar la cultura nacional para que dejaran de ser indios y existieran puros mexicanos.

Sin embargo, el primer problema que tuvieron que resolver antes ejecutar las acciones de gobierno, fue como penetrar en las comunidades, puesto que, llevaban varios años cerradas y salvaguardadas por los Sistemas de Cargos. Para abrir las comunidades contrataron como técnicos a los líderes comunitarios bilingües, que por su buena relación con los miembros de los Sistemas de Cargos, les permitieron capacitarse como castellanizador, alfabetizador, traductor y otros trabajos que les permitía tener un sueldo, pero tenían la obligación de convencer a las autoridades tradicionales y la comunidad de que permitieran la entrada de las ayudas en escuelas, casas de salud, caminos, donde todos podían participar y a cambio habían salarios disponibles. Esta estrategia abrió la posibilidad de que todas las instituciones públicas o privadas que quisieran plantear una propuesta de trabajo fueran escuchados, y la postre aceptadas por las comunidades, en tanto observaban que les llegaban beneficios.

Posteriormente entraron en crisis las políticas indigenistas, la disminución en los presupuestos y la incorporación de personal con nula formación en ciencias sociales, provocó que la institución se limitara al trabajo técnico, sacrificando la investigación que proporcionaba conocimientos antropológicos sobre la vida comunitaria, estrategia que caracterizó a la institución, para obtener resultados en los primeros años.

La movilización indígena internacional y la firma del artículo 169 de la OIT por parte del gobierno mexicano modificó el comportamiento de los pueblos indígenas y de las políticas gubernamentales. Se multiplicaron las organizaciones indígenas y su discurso de demanda de tierras y mejores salarios, lo cambiaron por el reclamo de derechos humanos, derechos indígenas, autodeterminación y participación en la toma de decisiones. El INI, planteó una nueva relación con los pueblos indígenas, lo que implicaba, la participación de las comunidades en el diseño y aplicación de las políticas indígenas, para que cada acción se realizara con un enfoque intercultural, y con el pleno respeto a sus derechos culturales y humanos.

A partir de los años 90, los presupuestos del INI disminuyeron drásticamente y sólo manejaban programas poco significativos. Al mismo tiempo, cambiaba el modelo económico del país, y la aplicación de las políticas neoliberales concentraba los recursos públicos en el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) y se plantean programas de atención social a los diferentes sectores sociales con enfoques congruentes con la idea de economía de mercado que habían decidido implementar.

Cuando llegó la etapa de las políticas neoliberales, la situación que se vivía en las comunidades ya había cambiado, con la entrada de las políticas indigenistas se abrió la oportunidad de que también entraran las religiones protestantes, y aunque provocó enfrentamientos y expulsiones violentas a los que cambiaron de religión, era un indicador que habían perdido el control de las comunidades las autoridades tradicionales. Es decir, si antes el obstáculo para cambiar la mentalidad del indígena fue la iglesia,

y después los Sistemas de Cargos, ahora ya no existía nada de eso, pero el proyecto neoliberal era más ambicioso, porque para garantizar el funcionamiento del mercado se necesitaba un cambio de mentalidad de los indígenas, pero también de la mayoría del pueblo mexicano. El modelo de estado benefactor que había gobernado a México por muchos años recurrió al autoritarismo y fomento el paternalismo, por lo cual los mexicanos heredaron una mentalidad con nula iniciativa, nada creativa, conformista, no competitiva, dependiente, indispuesta a asimilar nuevos aprendizajes, cerrada a lo nuevo, etc.; atributos con los cuales las personas no podrían subsistir en una economía de mercado, como a la que los neoliberales querían hacer transitar a la sociedad mexicana.

Así, la instrumentación del modelo neoliberal empezó por una serie de cambios constitucionales que generarían las condiciones legales para realizar manejos administrativos, pero también para adecuar o crear nuevas instituciones públicas que guiaran a la sociedad hacia nuevos estilos de gestión, pero a la vez creando hábitos de responsabilidad individual y de respeto a las leyes con sus instituciones.

Los programas sociales inducían a los beneficiarios a participar de manera activa en los procesos de gestión, los acompañaban con capacitación técnica para ejecutar el proyecto de acuerdo a lo planeado, capacitación organizativa para que participaran activamente como comunidad o grupo de trabajo en la responsabilidad de los recursos y reparto de tareas; la capacitación administrativa para que en la práctica aprendieran a hacer un buen manejo financiero de los recursos; y la capacitación en identificación de mercados consistía, precisamente, en identificar los grupos que demandaban los productos que se iba a comercializar. Es decir, el proyecto representaba el aprendizaje de un proceso productivo completo; planeación, ejecución, productos finales y comercialización, que a la vez fomentaba hábitos de trabajo planeado, análisis lógico, discusión argumentada, responsabilidad compartida, calidad, eficiencia, competitividad, ahorro, inversión, etc.

Entre los programas específicos dirigidos a los grupos con mayores niveles de pobreza, tenemos al PROGRESA, el cual es un programa condicionado, en la medida que otorgaba apoyos a las familias, pero a cambio se comprometían a mandar a la escuela a sus hijos, además, que debían realizar otras labores comunitarias que eran para su propio beneficio y a la vez iban cargados de contenidos pedagógicos para modificar hábitos y enfrentar la vida de una manera más individualista. El POPMI también era un programa para mujeres indígenas, pero para obtener los beneficios tenían que organizarse como grupo de trabajo y a parte de la capacitación productiva en el marco del proyecto, asistían a diferentes tipos de cursos respecto a diversos temas, los cuales también buscaban crear nuevos hábitos y capacidad de agencia para gestionar cualquier asunto relacionado con la vida productiva y social.

Todo lo anterior representa, una historia de dominación política y cultural de un estado mexicano que se creó y se sentó en el territorio de las poblaciones originales sin considerarlos parte de la nación; en la vida de los pueblos indígenas, se ha manifestado en una descalificación de su producción cultural y en una presión permanente para que olviden su origen, creencias, valores y religión. Es decir, que cancelen por completo su cultura y adopten los valores mestizos con sus productos culturales, porque suponen que es la única vía para que gestionen su propio bienestar y no engrosen las estadísticas de pobreza de México.

Sin embargo, después de 500 años de opresión, la categoría indígena no desaparece porque aún seguimos siendo una sociedad inminentemente racista, por lo que es muy difícil que grupos indígenas se mezclen con mestizos y se integren a la sociedad para desenvolverse espontáneamente como cualquier mestizo. Aunque en la vida diaria se observa que los indígenas cada vez más incorporan aspectos de la cultura mestiza en la gestión de la vida diaria, y sus expectativas de futuro, están relacionadas con lo que puede ofrecer la sociedad mestiza, en lo más profundo de la vida privada, prefieren seguir creyendo y viviendo como indígenas.

La religión es un ámbito donde más se observa las permutas entre aspectos de la cultura indígena y la mestiza. Específicamente, en las romerías, pero esta incorporación de productos culturales occidentales es un proceso que inicia con la evangelización que realizó la corona española en la conquista y la adopción del catolicismo por parte de las poblaciones mesoamericanas. Así que, desde esa época, hasta nuestros días las culturas indígenas se resignifican, y las romerías en esta relación desigual con la cultura hegemónica mestiza que se impone, siguen realizando celebraciones religiosas con rituales y símbolos que manifiestan la concepción del mundo del catolicismo tradicional.

Cuando hablamos de la permanencia de las romerías indígenas, también hay que considerar que los cambios administrativos y políticos en el manejo del territorio, es otro factor que puede obstaculizar la realización de las romerías. En algunos casos las propiedades privadas o públicas abarcan caminos para llegar a cerros, cuevas, o lugares considerados como sagrados, y los propietarios explotan minas, actividades forestales, obras de riego, por lo que las romerías enfrentan obstáculos para visitar sus lugares sagrados y llevar sus ofrendas.

No obstante, las culturas indígenas, independientemente del territorio físico, con base a sus historias, leyendas, vivencias, reconocimiento de deidades que ahí habitan, y los recuerdos de sus antepasados que reconocieron esos territorios como parte del hábitat de sus abuelos; construyen una toponimia sagrada, que, aunque cambie el contexto esa persiste mientras persista en la memoria del pueblo. Por ello, podrá cambiar el territorio físico, pero los grupos indígenas, mientras tengan oportunidad, seguirán visitando los lugares sagrados, aunque legalmente, esas tierras ya no les correspondan.

Los tojolabales es una etnia asidua a la participación en romerías, tienen una geografía sagrada amplia que abarca iglesias y santuarios de la región, pero también van Oxchuc y Venustiano Carranza, Chiapas. Incluyen, además, la peregrinación a San Mateo Ixtatán en la vecina república de Guatemala. Es decir, sus

antepasados enmarcaron como sagrados estos territorios porque existían deidades que les ayudaban con la lluvia para los cultivos o que garantizaban el bienestar de la comunidad, por ello, aunque sean territorios separados de su región por la división política, seguirán realizando sus romerías.

De acuerdo con los datos históricos disponibles, cuando los tojolabales dejaron de ser peones acasillados porque la reforma agraria les entregó las tierras, paradójicamente no tenían rezadores. Para fundar sus comunidades, trazar los puntos claves, elegir al santo patrono o virgen patrona del lugar y los rituales religiosos; contrataron el principal de La Trinitaria, que mediante una serie de rituales les ayudó a organizar espiritualmente a sus comunidades, les eligió sus santos patronos y las celebraciones con los rituales correspondientes. Así mismo, les indicó que deberían asistir a cuando menos a dos peregrinaciones por año para asegurar el agua de lluvia y así se garantizar la disposición de alimentos para las comunidades.

Dicho en otras palabras, el origen de las celebraciones de los tojolabales, vienen del siglo XX y no desde la colonia como otras etnias que habitan diferentes regiones del estado de Chiapas. Es a partir de los años 30s cuando fundan sus comunidades y los líderes se hacen cargo de orientar la vida de las familias, y también es cuando organizan la vida espiritual de sus localidades, definen sus santos patronos y empiezan a institucionalizar sus peregrinaciones. No obstante, estos grupos que fueron instruidos por un principal de otro municipio aun practican el catolicismo tradicional, tienen mucha fe en sus santos y consideran que las peregrinaciones son una alternativa para garantizar la lluvia que necesitan las comunidades para asegurar sus cultivos y obtener buenas cosechas.

Aunque también hay que reconocer que las romerías tojolabales se han venido debilitando con el transcurso del tiempo. Esto debido a las políticas de modernización que han implementado los gobiernos en diferentes épocas, que por un lado promueven otras creencias otros valores y generan nuevos procesos sociales

e impulsan la construcción de nuevas identidades. La sociedad se vuelve más diversa, y surgen las pluralidades religiosas, porque las personas tienen diferentes percepciones de la vida y necesitan explorar religiones diferentes para elegir la que más lo satisfaga. Así mismo, surgen nuevas ideologías, que para transitar hacia ellas ya no ayudan las religiones y tienen que abandonarlas para tratar de alcanzar esa utopía que los impulsa a avanzar hacia su encuentro.

Para comprender con más detalles la forma como han venido transformándose las romerías, se presenta el caso de la romería de San Mateo Ixtatán. La historia breve que se desarrolla permite comprender los factores internos y externos que han incidido para que los organizadores fueran haciendo modificaciones respecto a la estructura interna, el traslado de los peregrinos y en los tipos de peregrinos que aceptaron para incrementar el número de participantes.

Así mismo, se narra el recorrido de la romería del año 2020 y siguiendo los planteamientos de Turner y Turner, se hace una interpretación de los cambios emocionales que alcanzan los peregrinos en las diferentes etapas de la romería. Es decir, el momento que se desprenden voluntariamente de la estructura, los momentos de confusión cuando están en lugares desconocidos y no saben a dónde los llevará el viaje espiritual, cuando alcanzan el *communitas* o estado cumbre de la romería, y finalmente, se aprecia cómo en el retorno de los peregrinos, se integran nuevamente a la estructura o estado de donde partieron.

Finalmente, se presenta un análisis simbólico de la romería, el cual consiste en identificar el origen católico o indígenas de los productos y sustancias que utilizan durante a la romería. De igual forma, se analiza los posturas y gestos que los asistentes a la romería asumen en el momento que se desarrollan los rituales. Esto permite concluir, que la mayor parte de productos, gestos y posturas, así como el símbolo dominante, de toda la estructura simbólica de la romería de San Mateo son de origen católico colonial.

Bibliografía

- Adams, W. N. (1991). *Los tzeltales: Cambio y continuidad en una comunidad indígena de Chiapas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre, B. G. (1953). *Formas de gobierno indígena*. México: Porrúa.
- Aguirre, B. G. (1973). *Teoría de las regiones indígenas*. México: Porrúa.
- Aguirre, G. (2008). La Iglesia Católica y la Revolución Mexicana, 1913–1920. *Revista Estudios*, (84), 43–62.
- Albornoz, F. (2021). Performatividad: Una propuesta de estabilización conceptual desde el pensamiento latinoamericano contemporáneo. *Revista de Filosofía*, 77(2), 45–62.
- Báez, J., F. (1998). *Entre los nagueles y los santos*. Universidad Veracruzana.
- Bantjes, A. A. (2010). *As If Jesus Walked on Earth: Cardenismo, Sonora, and the Mexican Revolution*. Ed. Scholarly Resources.
- Barabas, A. M. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: Reflexiones para el Estado pluriétnico. *Alteridades*, 14(27), 105–119.
- Barabas, A. M. (2010). El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá*, (17), 59–80.
- Berger, P. L., y Huntington, S. P. (Eds.). (2002). *Globalizaciones múltiples: la diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Grupo Planeta.
- Berry, J. W. (1997). *Immigration, acculturation, and adaptation*. *Applied Psychology: An International Review*, 46(1), 5–68. <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x>.

Broda, J. (2007). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica en el México colonial. *Anuario de Estudios Americanos*, 64(1), 55-90.

Cazeneuve, J. (1972). *El rito. Estructura y funciones*. Madrid: Guadarrama.

CELAM. (1969). *Documentos de Medellín (2011)*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano.

Chavarochette, J. (2003). *La romería de San Mateo: Caminos, memorias y transformaciones*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chevalier, J., y Gheerbrant, A. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.

Coheto, J. (1982). *Gobierno de los ancianos en comunidades indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Cuadriello, J., y Megchún, A. (2006). *La fiesta de San Caralampio. Religión y sociedad en los valles margariteños*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CESMECA UNICACH.

Cumberland, D. (1975). *La Constitución de 1917 y sus críticos*. México: Colegio de México.

Diario Oficial de la Federación [DOF]. (2013). *Reglas de operación del Programa de Organización Productiva para Mujeres Indígenas*. <https://www.dof.gob.mx>

Diario Oficial de la Federación [DOF]. (2017). *Reglas de operación de PROSPERA*. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/177672/Reglas_de_Operaci_n_2017.pdf

Díaz del Castillo, B. (2026). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ed. Porrúa

Díaz, C. (2008). Performance y acción social: Una aproximación antropológica. *Revista de Ciencias Sociales*, 14(1), 25–40.

Duch, L. (1997). *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.

Durkheim, É. (1982). *Las reglas del método sociológico* (S. Lukes, Ed.). Madrid: Akal.

Duverger, C. (1990). *La conversión de los indios de la Nueva España*. Ed. Abya-Yala

Eade, J., y Sallnow, M. J. (Eds.). (1991). *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimage*. Londres y Nueva York: Routledge.

Eliade, M. (1973). *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*. Madrid: Alianza Editorial.

Eliade, M. (1975). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.

Eliade, M. (1979). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Vol. I). Madrid: Cristiandad.

Estrada, D. J. A. (2008). Antropología, cultura y religión. *Convivium*, (21), 99-120.

Fábregas, P. A. (2012). El indigenismo y la antropología en México. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 10(2), 11–24.

Florescano E. (1998). *Etnia, Estado y Nación*. Ed. Fondo de Cultura económica

Florescano, E. (1999). *Memoria mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fourier, C. y Jiménez, M. (s.f.). *Estructura social y procesos de desplazamiento en comunidades indígenas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gama, R. (1988). El concepto de *communitas* y la noción de flujo en los rituales. *Revista de Antropología*, 6(2), 75–95.

Gamio, M. (1960). *Forjando patria (pro nacionalismo)*. México: Porrúa.

García, J. (2011). *Historia del protestantismo en México*. México: Editorial Mundo Hispano.

Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gluckman, M. (1978). *Rituals of rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press.

Gómez, R. (2002). *Ritual y adoctrinamiento en comunidades indígenas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Grimson, A. (2007). Introducción. En A. Grimson (Coord.), *Cultura y neoliberalismo*. CLACSO.

Gutiérrez, J. (2021). La introducción del protestantismo en México: aspectos diplomáticos. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 62, 45–72.

Iturrioz, G. (2011). Toponimia sagrada y memoria cultural en Mesoamérica. En *Actas del XV Congreso Internacional de Ciencias Onomásticas* (pp. 1577–1588). Barcelona: CICON.

James, W. (1950). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: Penguin Books.

James, W. (1960). *Las variedades de la experiencia religiosa*. New York: Collier Books.

James, W. (1966). *Las variedades de la experiencia religiosa*. New York: Macmillan.

Jensen, V. (1966). *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. Chicago: University of Chicago Press.

Korsbaek, L., y Sámano, R. M. A. (2007). El indigenismo en México. *Ra Ximhai*, 3(1), 195-224.

Kouri E. (2009). *En busca de Molina Enríquez: cien años de los grandes problemas nacionales*. Ed. El Colegio de México / University of Chicago / Centro Katz.

Lisbona, G. M. (2008). *Catolicismo y política en Chiapas: la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1950 2000*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

López, A. A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas* (pp. 47 65). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.

López, A., y Fournier, P. (2012). Peregrinaciones otomíes. Vínculos locales y regionales en el Valle del Mezquital. En P. Fournier, C. Mondragón, y W. Wiesheu (Eds.), *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y Antropología de las Religiones* (pp. 81 118). México: El Colegio de México.

Lorente, F. D. (2008). Una discusión del ritual como espejo de la cultura. *Iberóforum*, 3(6), 1-14.

Medina, A. (2007). *Los sistemas de cargos en Chiapas: continuidad y cambio en las comunidades indígenas*. México: CIESAS.

Melgar, R. (2001). Símbolos dominantes y suplementarios en los rituales: Una aproximación antropológica. *Revista de Ciencias Sociales*, 12(2), 5-18.

Montes de Oca, N. E. (2001). La evangelización de la Nueva España. *La Colmena*, (30), 46-52.

Moscoso, O. (1960). *Historia de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Mudarra, V. T. (2015). Las Romerías como hechos sociales (Pilgrimages as Total Social Facts). *International Journal of Safety and Security in Tourism/Hospitality*, (11), 1-18.

Murillo, I. (2011). La religión antes y después de las independencias. ¿Fuente de unidad o de conflicto? *Revista Escritos*, 19, (42), 53-77.
Nájera, A. J. (2016). La dimensión sagrada entre los tojolabales. *Espacio I+D*, 5(11), 52-67.

Nájera, J. (2016). Espiritualidad tojolabal: entre lo sagrado y lo cotidiano. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 14(2), 1-20.

Navarrete, F. (2008). *Los pueblos indígenas de México*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Navarrete, F. (2011). *Los pueblos indígenas de Chiapas: Historia, cultura y ritualidad*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Nolasco, M. P. A., y Gómez, J. (2003). *La peregrinación a San Mateo: Historia, mito y ritualidad*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ortiz, G. M. G. (2015). Neoliberalismo y políticas públicas. *Sociotam*, 25, 75-97.

Oseguera, A. (2008). De ritos y antropólogos. *Cuicuilco*, 15(42), 97-118.

Palomo, I. M. del C. (2000) *Los sistemas de cargos en Chiapas: tradición y cambio en las comunidades indígenas*. México: Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH).

Pinto, L. D. M. (2020) *Etnografía de la romería de san Mateo Ixtatán*, archivo personal, documento no publicado.

- Powell, T. G. (1972). Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la Reforma. *Historia Mexicana*, 21(4), 653–676.
- Prieto, A., y Toriz, M. (2020). *Performance: Entre el teatro y la antropología*. México: Universidad Veracruzana.
- Rappaport, R. A. (1978). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reyes, M. H. L. y Pérez, R. (2013). *Formas de gobierno indígena en Chiapas: Perspectivas históricas y antropológicas*. México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Ríos, J. L. (2001). *Historia de Chiapas: de la Colonia al siglo XX*. México: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Roth, W. D. (2014). *El neo-constitucionalismo: una aproximación crítica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Ruíz, J., y Limón, M. (2023). *Fiestas patronales y religiosidad popular en Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Ruz, M. H. (1982). Santa Margarita en Los Altos de Chiapas: tradición y cambio en una peregrinación indígena. *Anuario de Estudios Indígenas*, 1, 45 68.
- Ruz, M. H. (1990). Las romerías. En *Los legítimos hombres* (pp. 223–232). México: UNAM.
- Ruz, M. H. (1990b). *Los legítimos hombres*. México: UNAM.
- Saldívar, J. L. (2003). El indigenismo legal: La política indigenista en México en la transición neoliberal. *Estudios Sociológicos*, 21(63), 309–334.

Sánchez, I., y Gómez, A. (2023). *La romería tojolabal*. México: UNACH.

Sánchez, J. (2019). El protestantismo en la región tojolabal de Chiapas: procesos de conversión y expansión religiosa. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 17(2), 45-62.

Santa Ana, E. M. B., y Naranjo, G. M. J. (2007). El ritual, herramienta heurística para el estudio de las organizaciones. México: XV Congreso Internacional de Investigación en Ciencias Administrativas. Universidad de Colima.

Sanz, M. T. (2009). El indigenismo en México: Una política de Estado. *Ra Ximhai*, 5(3), 639-660.

Schuster, J. (1986). *The Politics of Protestantism in Mexico: The Protestant Movement in the Twentieth Century*. Wilmington, DE: Scholarly Resources.

Segundo, G. M. A. (2016) Conquista espiritual y des-civilización americana: memorias de la conquista para la nueva sociedad indígena cristianizada. *Revista Historia y Grafía*, 24 (47), 145-176.

Shadow, R. D., y Rodríguez, V. M. (1989). Símbolos que amarran, símbolos que dividen. *Mesoamérica*, 11 (19), 33-72.

Sola, M. S. (2017). La importancia de la tradición en los procesos identitarios. *Ars Brevis*, (23), 207-223.

Stavenhagen, R. (2013). La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX. En *Educación e Interculturalidad, Política y Políticas*. Bruno Baronnet y Medardo Tapia Uribe (Coords). Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Straffi, E. (2015). *Ofrendas para la lluvia* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid.

Taylor, D. (2003). *The archive and the repertoire: Performing cultural memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.

Tenorio, T. M. (2009). *Historia y celebración. México y sus centenarios*. Madrid: Tusquets Editores.

Trejo, E. (2021). La introducción del protestantismo en México: aspectos diplomáticos. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, (62), 45-72.

Turner, V. (1967). *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Turner, V. (1969). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

Turner, V. (1974). *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.

Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

Turner, V. (1987). *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Turner, V. (2002). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. New York: PAJ Publications.

Turner, V. (2013). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

Turner, V., y Turner, E. (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press.

Ulloa, B. (1983). *La Constitución de 1917*. México: Ed. Colegio de México.

Van Gennep, A. (1985). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

Vargas, H. J. G. (2005). Análisis de fundamentos de la teoría institucional. *Revista Digital Universitaria*, 6(8), 3-21.

Villegas, A. (1979). *La Constitución de 1917 y el Estado mexicano*. México: Universidad Autónoma de México (UNAM).

Von Wobeser, G. (2011). Los indígenas y el movimiento de independencia. *Revista Cultura Nahual*, (42), 300-312.

Warman, A. (1989). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.

El tiraje digital de esta obra: "Cambio y continuidad en las peregrinaciones de los indígenas tojolabales de Chiapas, San Mateo Ixtatán, un caso paradigmático" se realizó posterior a un riguroso proceso de arbitraje "doble ciego" efectuado por expertos miembros del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNI) de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI) en México, además de revisión anti-plagio, uso ético de la inteligencia artificial y aval del Consejo Editorial del Fondo Editorial para la Investigación Académica (FONEIA). Primera edición digital de distribución gratuita, abril de 2026.

El Fondo Editorial para la Investigación Académica es titular de los derechos de esta edición conforme licencia Creative Commons de Reconocimiento – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa). Los autores Rigoberto Zúñiga Flores, José Alfredo Jáuregui Díaz y María de Jesús Ávila Sánchez son titulares y responsables únicos del contenido.

Portada y formación editorial: Indra Mendoza Hernández

Editor: José Francisco Báez Corona

Sello Editorial: Fondo Editorial para la Investigación Académica (FONEIA). www.foneia.org consejoeditorial@foneia.org, 52 (228)1383728, Paseo de la Reforma Col. Centro, Cuauhtémoc, Ciudad de México.

Requerimientos técnicos: Windows XP o superior, Mac OS, Adobe Acrobat Reader.

ISBN: 978-607-5905-50-1



9 786075 905501

En el México contemporáneo, los pueblos indígenas enfrentan una profunda tensión entre continuidad cultural y transformación social. Este libro se adentra en ese complejo escenario a través del estudio de las peregrinaciones tojolabales y tzeltales en la región selva fronteriza de Chiapas, prácticas religiosas que condensan siglos de historia, identidad y organización comunitaria.

A partir de un enfoque interpretativo y apoyado en la antropología simbólica y religiosa, la obra analiza cómo las romerías, de origen prehispánico y resignificadas en el catolicismo, se han constituido en un eje central de la vida comunitaria. Sin embargo, en el contexto del siglo XXI, estas prácticas enfrentan múltiples desafíos derivados de la expansión de nuevas corrientes religiosas, la migración, la intervención estatal y la creciente influencia de la modernidad tecnológica.

El texto examina los procesos históricos que han configurado la relación entre los pueblos indígenas, el catolicismo y el poder, así como los factores que impulsan cambios y aquellos que amenazan la continuidad de las romerías. A través del estudio del caso paradigmático de San Mateo Ixtatán, se ofrece una mirada profunda a los rituales, símbolos y experiencias subjetivas que dan sentido a estas peregrinaciones.

Más que un análisis de prácticas religiosas, esta obra constituye una reflexión sobre la persistencia de las culturas indígenas frente a las dinámicas de transformación social, evidenciando que, aun en escenarios de conflicto y cambio, las romerías siguen siendo espacios de cohesión, identidad y resistencia cultural.



Fondo
Editorial para la
Investigación
Académica

ISBN: 978-607-5905-50-1



9 786075 905501