



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES
DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA**

T E S I S

LAS VÍRGENES DE COPOYA: CONFLICTOS POR EL CONTROL DE UN CULTO EN TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**MAESTRO
EN CIENCIAS SOCIALES
CON OPCIÓN EN
ESTUDIOS FONTERIZOS**

PRESENTA

OMAR LÓPEZ ESPINOSA

COMITÉ TUTORIAL

**DIRECTORA DRA. ASTRID MARIBEL PINTO DURÁN
DR. JOSÉ LUIS ESCALONA VICTORIA
DR. ANDRÉS FÁBREGAS PUIG**



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Agosto de 2012.

2013 Omar López Espinosa

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

1ª Avenida Sur Poniente núm. 1460

C.P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México

www.unicach.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

Calle Bugambilia #30, Fracc. La Buena Esperanza, manzana 17, C.P. 29243

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

www.cesmeca.unicach.mx

ISBN: **978-607-8240-38-8**

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DEL CESMECA-UNICACH



Las vírgenes de Copoya: conflictos por el control de un culto en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Por Omar López Espinosa se encuentra depositado en el repositorio institucional del CESMECA-UNICACH bajo una licencia [Creative Commons reconocimiento-nocomercial-sinobradervada 3.0 unported license](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/).

DEDICATORIAS

A Lucero, compañera, mujer, amiga, colega y esposa de grande corazón, por el amor que fortifica mi ánimo, y porque en ella está siempre la ilusión de un nuevo día. A mis hijas Berenice, Omara y Romina, mis retoños y cómplices hiladoras de ilusiones, de sueños, de amor, de esperanzas y promesas. A mí hermano Jorge por brindarme su cariño y amistad. A mis padres Jorge y Marta, que supieron inculcar en mí sus utopías y deseos, principios que impulsaron el sentido y la guía para ser el hombre de voluntad honorable y leal que soy.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer en primer término a los miembros de las Organizaciones Religiosas Locales de Tuxtla, la Mayordomía del Rosario, la Junta de Festejos de la Ermita del Cerrito y Copoya, a los danzantes, músicos, comideras y servidores, que me brindaron su amistad sin consideración alguna, y por dejarme escuchar sus palabras, de deseos, de sueños, de preocupaciones y de enconos, ya que si no me hubieran compartido éstas, poco habría hecho.

A la maestra Astrid Pinto Durán, mi directora de tesis, le agradezco profundamente por su gran paciencia y por su siempre atinadas sugerencias para llevar a buen término mi trabajo.

Mi inmenso agradecimiento a mis lectores: Dr. Andrés Fábregas Puig, por la generosidad de compartir sus conocimientos para la construcción de esta tesis y obtención del grado académico; y al Dr. José Luis Escalona, por su grande paciencia, preocupación, tolerancia y por su apoyo incondicional, pero sobre todo por sus orientaciones y consejos para hacer de este un proyecto realizable, pero sobre todo por brindarme su amistad.

Quiero agradecer también al Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, por el apoyo, logístico y administrativo brindado oportunamente; y a los maestros del Centro, por la orientación que me proporcionaron para tener certeza en mi camino en tiempos difíciles; Daniel Villafuerte Solís, Jesús Morales Bermúdez, Axel Kholer, Alain Basail y a Gabriel Hernández, este último por compartir su sentido del humor que aligeraba mis preocupaciones del posgrado, por brindarme su apoyo como bibliotecario del CESMECA, pero sobre todo por la amistad que me brindó durante mi estancia en esa Casa de Estudios.

A la maestra Dolores Aramoni quien supo sembrar en mí el interés y el gusto por la antropología, especialmente por la etnografía, pero particularmente, por brindarme su apoyo para aproximarme al *Otro Entramado* de la ciudad de Tuxtla, a ese que pocos conocen, el de la mayordomía y las Juntas de Festejos de mi ciudad. Gracias por el impulso, el cariño y la confianza a mi persona.

Agradezco infinitamente a mi amigo Jaime Torres Burguete por su estímulo constante y su apoyo incondicional en este largo y sinuoso camino, vaya este reconocimiento a ese hombre de palabra verdadera.

Asimismo hay algunos amigos y colegas que se convirtieron en un gran estímulo para proseguir y nunca rendirme, tanto en lo académico como en lo emocional y afectuoso. Un reconocimiento y agradecimiento para: Flor María Pérez Robledo, Martín López Moya, Luis Rodríguez Castillo, Susie Morales Moreno, Cecilia Alba Villalobos, Víctor Esponda Jimeno, Thomas Lee, María Elena Fernández Galán, Yoimi Castañeda Seijas, Claudia Ichin Gómez, Fernando Becerra, Martín Barrios, Roberto Bautista, Julio Molina, el buen Lacho (†), entre otros, quienes siempre me fortalecieron y animaron con sus comentarios solidarios, pero sobre todo, porque creyeron en mi trabajo y porque en reiteradas ocasiones, durante todos estos años, me brindaron la fortaleza necesaria para no dejar olvidado esta empresa; espero haber hecho un esfuerzo digno de ustedes, ya que sin su apoyo no hubiera tenido la vitalidad para llegar a buen puerto.

Por último, pero no por ser menos importante agradezco a mi amiga, quien ahora se encuentra más allende de la mar, pero quien en varias ocasiones expresó su interés y preocupación porque concluyera este proyecto, a mi querida Lucie Necasova, estudiante de doctorado de Teoría de la Cultura de la Universidad de Carolina en Praga, Republica Checa, y que ha hecho de Chiapas un lugar para sus intereses académicos y de amistades, a ti sólo te digo: *Mockrat Dekuji y Na Zdraví.*

Adso -dijo Guillermo-, puedes afirmar cualquiera de las dos cosas, y nunca podrás decidir, sobre la base de los evangelios, si Cristo consideró o no propia, y hasta qué punto, la túnica que llevaba puesta, y que probablemente tirase cuando estaba gastada. Y, si quieres, la doctrina de Tomás de Aquino sobre la propiedad es más audaz que la nuestra. Los franciscanos decimos: no poseemos nada, todo lo tenemos en uso. El decía: podéis consideraros poseedores, siempre y cuando, si a alguien le faltase algo que vosotros poseyeráis, le concedáis su uso, y no por caridad, sino por obligación. Pero lo que importa no es si Cristo fue o no pobre, sino si la iglesia debe o no ser pobre. Y la pobreza no se refiere tanto a la posesión o no de un palacio, como a la conservación o a la pérdida del derecho de legislar sobre las cosas terrenales.

Fragmento Quinto Día. **El Nombre de la Rosa.**

Umberto Eco pág. 278.

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I: La composición del *Campo*: Los católicos “independientes”.

I.-	Introducción	16
1.1.-	Los católicos “independientes” de Tuxtla Gutiérrez	17
1.2.-	Las organizaciones religiosas locales	24
1.3.-	Las complejidades religiosas: de las objeciones del “Costumbre” al conflicto religioso entre las organizaciones religiosas locales y la Iglesia	27
1.4.-	El campo religioso desde las organizaciones religiosas locales	34
1.5.-	“Idolatrías ancestrales”, resistencia o luchas en el <i>Campo Religioso</i>	41

CAPÍTULO II: Aportaciones al génesis del *Campo Religioso* católico de Chiapas.

II.-	Introducción	48
2.1.-	La conquista militar y los antecedentes de la monopolización católica	49
2.2.-	La fundación de la diócesis de Chiapa	56
2.3.-	La división del territorio y la organización del trabajo religioso	64
2.4.-	¿La monopolización del control religioso en Chiapas?	74

CAPITULO III: El conflicto de Copoya y su análisis desde la perspectiva del *Campo Religioso*.

III.-	Introducción	80
3.1.-	Los agentes en el conflicto por el templo de Copoya	81
3.1.1.-	Las subida de las Vírgenes de Copoya	91
3.1.2.-	El enfrentamiento	96
3.1.3.-	Las discrepancias entre la Iglesia y las organizaciones religiosas locales	98
3.2.-	El conflicto de Copoya: posiciones encontradas	100
3.3.-	La Iglesia: fundación de la parroquia de Copoya	101
3.3.1.-	La modificación de algunos momentos rituales	103
3.3.2.-	Eliminación de algunas prácticas católicas “independientes”	105
3.4.-	Los católicos “independientes”	106
3.4.1.-	La difusión del conflicto	108
3.4.2.-	El apoyo institucional y jurídico	109
3.5.-	El desencuentro entre los católicos “independientes” y el proyecto eclesástico	113

Consideraciones Finales	118
--------------------------------	-----

Bibliografía	127
---------------------	-----

Introducción:

Esta investigación explica el conflicto religioso que sucede en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, en torno al control por el culto religioso de las Vírgenes de Copoya. Esta población se ubica sobre el lado sur de la ciudad, es Agencia Municipal perteneciente al municipio de Tuxtla Gutiérrez.

Los datos de campo que se emplean para analizar el conflicto se recabaron en un periodo que va del 2004 al 2007, años durante los cuales se presentaron una serie de confrontaciones entre dos instituciones religiosas de tipo católico, me refiero por un lado a las organizaciones religiosas locales integradas por la Mayordomía del Rosario, la Junta de Festejos del Cerrito y Copoya¹, y por el otro lado, a la Iglesia Católica local.

Luego de examinar y reflexionar los datos sobre este hecho considero que el conflicto surge en un momento de coyuntura al interior de la Iglesia, y es reflejo de una dinámica de “actualización, de las políticas eclesiales y de catequesis, de la entonces diócesis de Tuxtla Gutiérrez², principalmente con el objetivo de lograr la “reubicación” y normalización de las disposiciones de culto católico que practicaba las organizaciones religiosas locales.

Estas asociaciones religiosas, durante varios años han gozado de una autonomía relativa con respecto al dogma que trata de fomentar la Iglesia. Como resultado de este propósito en el año de 2004, de manera estratégica, la Iglesia expropió a las organizaciones religiosas locales el templo que se ubicaba en la localidad de Copoya, sitio en donde se resguardan tres de las imágenes más importantes (Virgen de Candelaria, de Rosario y de María de Olachea), y por ende, en donde se reproducía y fundamentaba parte del complejo simbólico de los católicos “independientes”. La enajenación de este bien inmueble, en un proceso de neocatequización se presentó como el punto de quiebre entre ambas instituciones religiosas, pues la Diócesis estableció que este santuario “independiente”, a partir de este momento pasaba a formar parte de las parroquias de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. De esta manera el sitio pasa de manos de un grupo de laicos, a la jurisdicción de la Iglesia para su administración y control. A partir de este

¹ Cf. *Etnografía de las Mayordomías de Tuxtla*. Omar López Espinosa. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales Campus III, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; 2001, para tener más datos sobre su estructura de cargos.

² Hoy erigida como arquidiócesis de Chiapas.

hecho concreto es que se presentan una serie de disputas entre instituciones y feligresía de tipo católica.

Sin embargo, estas disputas tienen que ver con un *Campo Religioso* que en Chiapas se presenta de manera compleja, en términos generales, debido a la creciente diversidad religiosa en la entidad, que hace aún más elaborada la configuración de una religiosidad que desde siempre ha presentado matices particulares. Como bien lo plantean Rivera *et. al.* (2005):

Hasta hace poco más de medio siglo, el escenario religioso chiapaneco estaba conformado preponderantemente por un catolicismo heterogéneo que en su tradición mesoamericana ha permanecido de manera desigual a la Iglesia católica. En las áreas rurales, éste se sustenta en prácticas y creencias y santos, vírgenes y lugares –o medios- simbólicamente sagrados y donde no es necesaria la presencia de agentes religiosos institucionalizados que ejerzan de intermediarios entre el hombre y la divinidad (Rivera, 2005: 55).

Además de esta complejidad observable al interior del propio catolicismo, en las últimas décadas éste ha tenido que enfrentar una franca competencia con nuevas adscripciones o asociaciones religiosas que cada día ganan más adeptos y fuerza en su expansión no sólo entre la población rural, campesina o indígena, sino en todos los sectores de la población. En el paisaje del *Campo Religioso* en Chiapas, el catolicismo ya no pondera una posición absoluta, puesto que desde hace más de cien años otras propuestas religiosas han entrado a competir en este campo (Rivera, *et.al.* 2005).

Pero es durante los últimos 40 años que el escenario religioso se ha diversificado debido al crecimiento de religiones no católicas, de forma especial, las denominadas protestantes o evangélicas, las cuales han adquirido relevancia entre diversos grupos sociales. Podemos afirmar que durante la última mitad del siglo XX, el reavivamiento en torno a lo sagrado, al que se han adherido incluso sociedades altamente desarrolladas, no tienen precedentes en la historia contemporánea, lo que significa que, contrariamente a lo que algunos estudiosos predijeron, las sociedades no abandonan su religiosidad (Rivera *et.al.*, 2005: 55-56).

Estas disputas por ganar nuevas adhesiones o en el temor de continuar perdiendo su feligresía han impulsado nuevas políticas religiosas y de control dentro del sector católico.

En este contexto de conflicto general del *Campo Religioso* en Chiapas, presento el caso de una fracción de este campo en disputa en Tuxtla Gutiérrez, donde los miembros de las organizaciones religiosas locales y la Iglesia católica han experimentado una serie de confrontaciones, las cuales exhiben una clara lucha por el control de los bienes de salvación y sanación, así como de los intereses económicos y simbólicos implícitos. Esta confrontación entre ambas instituciones se fundamentó en dos lógicas de lucha: por un lado, la Diócesis basa la lógica de su lucha en la aplicación del correcto “Dogma”, y por el otro, las organizaciones religiosas locales, lo hacen bajo un entendimiento emanado de la defensa de un sistema de prácticas que les fueron heredadas, el “Costumbre”.

A partir de estas argumentaciones, pero sobre todo de la observación y análisis de las luchas, es como este trabajo intenta explicar las dinámicas y la transformación constante que se da al interior de una fracción del *Campo Religioso*, en este caso, católico, teniendo en cuenta, en todo momento, que éste “... no es un campo físico, sino una red de relaciones objetivas donde se observan las posiciones de los agentes que están dentro del campo... como una red o configuraciones de relaciones...” (Bourdieu y Loïc J.D. Wacquant, 1995: 64).

Propongo construir una lectura antropológica sobre los conflictos intrareligiosos, teniendo como antecedentes que la mayoría de las explicaciones que existen sobre este tipo de fenómenos hablan principalmente de rupturas y fragmentación religiosa entre grupos de católicos y no católicos. Cabe mencionar que para el caso particular de Chiapas existe una abundante cantidad de estudios sociológicos, antropológicos e históricos que toman como punto de análisis a este tipo de conflictos, que se presentan principalmente por las conversiones religiosas. Un buen resumen de este tema lo podemos encontrar como ejemplo en dos textos que de manera particular, considero básicos sobre el conflicto religioso: *Diversidad Religiosa y Conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades* (Rivera; et. al.2005); así como el de *Chiapas para Cristo* (García Méndez; 2008); aunque existen otros, éstos son de los más recientes y su revisión bibliográfica está actualizada.

En particular esta tesis parte de un ejemplo reciente y particular como lo es el conflicto que sostienen dos instituciones religiosas de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez (organizaciones religiosas locales y la Iglesia) y que se conducen bajo un mismo paradigma religioso, pero con sus variantes y distintas interpretaciones sobre lo católico. Esta investigación intenta contribuir

con una aproximación socioantropológica que de cuenta de las dinámicas de conflicto de tipo intrareligioso, entre los *agentes* de una misma confesión; tema poco explorado en la antropología realizada en Chiapas³.

A través de este documento se busca partir a la reflexión y debate en torno a aquella noción que ha percibido a la Iglesia católica de Chiapas, como aquella institución que se mantiene “libre” de conflictos a su interior, y en donde las pugnas se presentan sólo en términos de diferencias de culto con aquellas otras de tipo no católica (visión de binomios opuestos). La tesis busca señalar que una institución como la Iglesia Católica, mantiene pugnas constantes a su interior, y por lo tanto, las disputas entre *agentes*, se llegan a convertir en la condición primordial en el proceso de constitución y control del *Campo Religioso* y, sus distintas fracciones.

Los argumentos que componen el presente trabajo tiene el objetivo de exhibir que el catolicismo no ha sido percibido y practicado de manera unívoca. Lo anterior, porque en el proceso de conformación del *Campo Religioso*, las instituciones y los *agentes* que compiten en una dinámica por la conservación del dogma o la subversión, tratan de apropiarse de los capitales económicos y simbólicos en juego porque son los medios que les permitirán obtener un dominio y monopolio del mismo, y por ende, su legitimación como única detentora de su control y administración.

Como se puede constatar a lo largo de la tesis, los *agentes* se encuentran en una lucha permanente para configurar las características del *Campo*, para fincar y defender su monopolio excluyendo, de esta manera, a la competencia, por medio de disputas que se desarrollan en una lógica de antagonismo dialéctico: la ortodoxia sistematizada y formalizada, en contraste con

³ El conflicto religioso, no es un cuestión exclusiva de las organizaciones religiosas locales y la Iglesia en Tuxtla Gutiérrez, en Chiapas o México, pues el fenómeno se ha presentado en otras regiones del orbe, a lo largo de su historia, como el caso de Europa, y por ende, ha merecido un exhaustivo estudio por parte de la sociología, la historia y la historiografía, mismas que la han denominado con la referencia de “Guerras de Religión”. Es importante señalar que este tipo de pugnas que oscilaban entre reformistas de la Iglesia (luteranos - Calvinistas), cristianizadores del mundo (Savonarola), Reyes, Príncipes, y Naciones (que fijaban sus devociones Católicas o Protestantes) atestaron éste continente, principalmente en un periodo que va de 1525 a 1648, y que en la mayoría de los casos estas revueltas se presentaron, entre otras razones, por intereses económicos y religiosos, o mejor dicho entre estructuras sociales con intereses y objetivos muchas veces contrapuestos o coincidentes que buscaban ya sea la posesión de tierras, riquezas, poder político, recursos naturales, entre otros, pero que se encontraban representadas en un choque de doctrinas o la aplicación de la correcta fe.

una heterodoxia de los orígenes y de pureza de los capitales, como se puede ver en el caso de Tuxtla Gutiérrez.

De esta forma se pretende ubicar la discusión de los conflictos intrareligiosos en un universo social más amplio que las explicaciones de las idolatrías ancestrales, la resistencia étnica o el choque entre tradición - modernidad. Se trata de destacar una explicación en torno a los antagonismos, la negación, el consenso, el disenso y los usos proyectados por los *agentes* en lucha, y las estrategias que aplican con el fin de obtener el control y la administración de los bienes de salvación en juego, al interior del *Campo Religioso*. Las luchas configuradas en términos llanos, por la posición que juegan los *agentes* dentro del *Campo*, con la finalidad de poseer un *Capital*, ya sea en su forma incorporada (*habitus*); de bienes o institucionalizada, que garantiza propiedades totalmente originarias/tradicionales⁴, para conseguir una autoridad y la legitimidad que les confiera el poder de gobernar sobre los intereses económicos y simbólicos en pugna.

La aportación que busca hacer mi investigación es presentar a estas luchas como parte de un *Campo*. De esta manera se toma en cuenta que el conflicto intrareligioso es, o forma parte de un mismo *Campo*, con diversas variantes e interpretaciones, y en donde se puede percibir los distintos posicionamientos, a partir de los intereses expresados por las pugnas que se presenta por lograr el control y monopolio al interior del mismo, manteniendo de esta manera al *Campo Religioso* en constante transformación.

Para lograr la finalidad señalada en el párrafo anterior, se presenta un documento que se compone de los siguientes capítulos: I.- La composición del Campo. Los católicos “independientes”. II.- Aportaciones al Génesis del Campo Religioso Católico de Chiapas, III.- El conflicto de Copoya y su análisis desde la perspectiva del *Campo Religioso*, en estos se presentan de manera implícita, algunos elementos teóricos (retomados de la propuesta de Bourdieu) – etnográficos y metodológicos, que sustentan a esta propuesta.

En el primer capítulo, **La composición del campo. Los católicos “independientes”**, se da cuenta de cómo se compone una parte del *Campo Religioso* en la

⁴ Parte de estas tres formas se pueden ubicar en los ritos, los rituales, las ceremonias, las conductas de la feligresía, el status y el prestigio de los *agentes*, el territorio, las imágenes, entre otros aspectos)

ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Se detalla información que muestra la manera en que se desarrolla la lucha que sostienen, las organizaciones religiosas locales; y la Iglesia (a través de la entonces Diócesis de Tuxtla). También se puntualizan las dinámicas y las lógicas que se manifiestan al interior del *Campo*, así como la disputa para imponer un monopolio que permita controlar el complejo sagrado, los tiempos rituales, los espacios ceremoniales, las imágenes, las representaciones y las conductas de los católicos, como nos demuestra el caso que presento.

La finalidad que persigue esta sección de la tesis es mostrar la manera en que se produce una dimensión del complejo religioso católico y, sobre todo, exhibir cómo al interior de este intervienen distintas fuerzas para producir y fundamentar los “argumentos” de las prácticas religiosas de los católicos que están asentados en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y en la Agencia Municipal de Copoya, perteneciente al mismo municipio.

En el segundo capítulo, **Aportaciones a la génesis del *Campo Religioso Católico de Chiapas***, se exponen algunos elementos relacionados con las formas y las lógicas que han permitido la configuración de las *estructuras- estructuradas* socioreligiosas de tipo católico, en Chiapas. Este apartado presenta algunos datos que muestran cómo se han combinado las fuerzas al interior del *Campo* y que han permitido la producción, la distribución, el control y la transformación de las relaciones y las posiciones de los *agentes* en el génesis del *Campo Religioso* católico de Chiapas.

Esta sección no tiene el objetivo de mostrar etapas históricas, sino más bien algunos de los antecedentes que han venido constituyendo al *Campo Religioso* actual. Se hace hincapié en la idea, de que, a través de los años, se han construido diferentes percepciones y *praxis* católicas, y que éstas se interrelacionan al mismo tiempo con intereses económicos y políticos. Para demostrar lo anterior, se recurre a fuentes históricas secundarias, particularmente a aquellas que proporcionan información sobre la empresa de evangelización en Chiapas y sobre los conflictos religiosos que se presentaron en estos primeros momentos de la implementación de la religión católica en el estado. El capítulo dejar ver como una fracción del *Campo Religioso*, en esta entidad, se ha caracterizado por las constantes luchas originadas por los distintos *agentes*, quienes han fraguado distintos intereses y objetivos, a veces contrapuestos y en otros casos coincidentes, que favorecen incluso en el seno de un mismo grupo, establecer una dinámica de intrincados juegos de alianzas y querellas.

En el tercer capítulo, **El conflicto de Copoya y su análisis desde la perspectiva del Campo religioso**, está dedicado a presentar algunos de los acontecimientos más importantes que se suscitaron entre los años de 2003 y de 2004, en el pueblo de Copoya, por el control de las imágenes y templo de las Vírgenes de “Copoyita”. El punto central de esta descripción etnográfica se relaciona con los *agentes* que intervinieron en el conflicto como son la Iglesia Católica de Tuxtla Gutiérrez, los laicos pro-diocesanos vs el grupo de católicos “independientes” pertenecientes a las organizaciones religiosas locales, y las posiciones y estrategias que ambos grupos adoptaron para fijar su lucha.

A lo largo de esta descripción, se pormenorizan los diferentes altercados que se originaron en torno a la celebración de las subidas y bajadas de las “Vírgenes de Copoya”⁵, motivados por la forma en que intervino la Iglesia o por las reacciones que los católicos “independientes” articularon en contra de esas medidas. En este capítulo se bosquejan algunos contrapuntos (conceptuales, prácticos y de interés) que existen entre ambas instituciones. Se presenta parte de la dinámica actual en la que se desarrolla el catolicismo “independiente” que práctica una “minoría” de esta grey en la capital del estado de Chiapas, subrayando en todo momento los usos, los intereses y los objetivos contrapuestos; las incompatibilidades prácticas, las luchas, las negociaciones, las alianzas, los acuerdos y las posiciones que se presentan en el seno del mismo grupo y al interior de una fracción del *Campo Religioso*.

En síntesis esta tesis presentan datos que infieren a pensar que este conflicto “religioso” busca establecer un control y monopolio, en un primer nivel en torno a la administración de los bienes de salvación, mismo que repercute en los capitales económicos (manifestado en las cooperaciones y limosnas) y capitales simbólicos (imágenes, templo, rituales). En conjunto estos aspectos permiten dimensionar al fenómeno en términos de una disputa por el **Poder** al interior de una parte del *Campo religioso* y que no está en manos de ninguno de los *agentes* en lucha, sino en relación, es decir, cada *agente* cuenta con su capital, lo que le confiere una capacidad de acción y de influencia sobre el dinamismo del *Campo*.

⁵ Los términos “Subida” y “Bajada” obedecen a que la localidad de Copoya se encuentra en un lugar más elevado —m.s.n.m.— que la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, la cual está asentada sobre un valle que oscila entre los 560 a 600 metros sobre el nivel del mar.

Con este breve acercamiento se presenta el interés académico que persigue esta investigación y se indican algunos de los componentes que la sustentan y que han quedado vertidas a lo largo de este documento que he titulado: **La Vírgenes de Copoya: conflictos por el control de un culto en Tuxtla Gutiérrez; Chiapas.**

Capítulo Uno

La Composición del Campo. Los Católicos “Independientes”

I. - Introducción

Este capítulo tiene la finalidad de presentar algunas particularidades etnográficas que permiten dar cuenta de cómo se compone una parte del *Campo Religioso* católico en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

Se detalla información que muestra la manera en que se desarrolla la lucha que sostienen, por una parte, las organizaciones religiosas locales; y, por otra, la Iglesia (actualmente Arquidiócesis de Tuxtla). Con esto se puntualizan las dinámicas, las lógicas e intereses que se manifiestan al interior del *Campo*, así como la *disputa* para imponer una hegemonía sobre el complejo sagrado, los tiempos rituales, los espacios ceremoniales, las imágenes, las representaciones y las conductas de los católicos en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, capital del estado.

Los datos empleados para construir esta aproximación etnográfica se han tomado de las distintas perspectivas, interpretaciones y prácticas que expresaron los *agentes* que se encuentran en pugna, me refiero a las organizaciones religiosas locales (la Mayordomía del Rosario – las Juntas de Festejos de Copoya y el Cerrito) y la Iglesia católica.

Lo que se pretende en esta sección del trabajo es mostrar la manera en que se produce una dimensión del complejo religioso católico en Tuxtla Gutiérrez y, sobre todo, exhibir como al interior de éste intervienen distintas fuerzas para producir y fundamentar los “argumentos” de las prácticas religiosas de los católicos de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y de la Agencia Municipal de Copoya, perteneciente al mismo municipio. Antes de continuar es importante señalar que Copoya se funda como una estancia de ganado vacuno, que había sido propiedad del común de los Indios de Tuxtla. Esta era utilizada por los indios para criar ganado, quienes comercializaban, en parte, para sufragar los gastos que se generaban en la celebración de las fiestas de las cofradías en Tuxtla. Esta hacienda se fue poblando poco a poco con familias que

iban siendo despojadas de sus propiedades en la ciudad, por lo que fueron migrando hacia la hacienda de Copoya, de tal manera que el 3 de octubre de 1892, siendo gobernador de Chiapas Emilio Rabasa Estebanel decretó la erección en pueblo de la congregación de familias establecidas en la antigua hacienda del Rosario (Aramoni; 1992: 398).

1.1.- Los Católicos “Independientes” de Tuxtla Gutiérrez:

En este entorno, organizado y controlado por laicos, se han profesado durante varias generaciones, devociones, emociones y afectos religiosos de tipo católico que configuran un universo de imágenes sacras particulares (las “Virgencitas de Copoyita”⁶, el Santísimo Sacramento, el “Señor del Cerrito” y de otras representaciones iconográficas de la Virgen, Cristo y algunos santos).



Altar conmemorativo a la Santa Cruz

En esta localidad las representaciones o imágenes de las Vírgenes de Copoya (Rosario Candelaria y Olachea) han permitido establecer una dinámica particular de catolicismo. Las prácticas religiosas de los católicos insertos en la estructura de las organizaciones religiosas locales, no siguen la lógica que pretende promover la ortodoxia católica actual ni la que expresan el resto de los católicos de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Por esta peculiaridad, el culto a estas imágenes y los rituales que realizan los católicos “independientes”, han sido señalados por la Iglesia local, como prácticas de tipo “heresiarcas” que no respetan los criterios universalistas de la religión católica, ni la catequesis que trata de establecer los proyectos Diocesanos en esta región de Chiapas.

⁶ Virgen de Candelaria, Virgen del Rosario y María Olachea.

En los recintos controlados por los católicos “independientes” se representan algunas creencias sagradas, ritualidades y mitos que exhiben rasgos del catolicismo oficial. Las prácticas rituales y las representaciones que reproducen los miembros de las organizaciones religiosas locales (Mayordomía y Juntas de Festejos), dejan entrever reminiscencias de una ruralidad tuxtleca prácticamente perdida por parte de los católicos “independientes”. Es decir el imaginario y las formas rituales corresponden a un universo rural, marcado por el ciclo agrícola, ceremonial, y por la vida barrial; que no por la vida comercial, burocrática y de servicios que actualmente rige la agitada cotidianidad de los pobladores de esta ciudad.



Danzante del Torito

Este rasgo del complejo ritual de los católicos “independientes” es el caldo de cultivo en donde se reproduce el ciclo festivo y las procesiones, enmarcados por la cadencia de las danzas, el tañir de los instrumentos musicales, por las fases de arreglo y realce de los santos y por los itinerarios de la gastronomía ritual. Pero por otra parte, estos católicos se constituyen en otro momento de la ciudad no en el del reloj checador de las oficinas o los negocios, sino en ese otro entramado, que trata de homologarse con el momento presente de una ciudad tironeada por distintos ritmos y temporalidades.

Estos aspectos me impulsaron a realizar un primer acercamiento etnográfico sobre este aspecto y fue así como programé e intenté aplicar una estrategia para iniciar una investigación que permitiera adentrarme en el ámbito ignoto de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. No sabía que esta tarea me acercaría a formas de organización religiosa, festiva y ritual de las organizaciones religiosas locales (la Mayordomía del Rosario, la Junta de Festejos del Cerrito y la de Copoya) sumamente interesantes y convulsionadas, mismas que en esta fase de mi formación académica, he convertido en el motivo de la presente investigación.

El primer contacto con el grupo fue sumamente enriquecedor, ya que provocó en mí la fascinación y el aliciente para tratar de entender, en primer momento la forma de organización de este grupo de católicos y parte de su complejo simbólico religioso.

Encontré una forma de hablar distinta, donde el “voseo”, el acento y la pronunciación de este castellano remitían a una forma del hablar castellano antiguo. En segundo lugar, frente a otras formas de expresión verbal, más coloquial esa forma de hablar, mostraba otras tipos de expresión verbal que transmitían un diálogo ameno, sincero y transparente, tanto así, que pronto sentí la confianza para darles a conocer al grupo de católicos “independientes” las intenciones que tenía como antropólogo.

Este acercamiento permitió leerlos *in situ*, en los momentos de descanso en las ceremonias hablaban de los barrios, de algunos de sus personajes, de sitios hoy ya desaparecidos entre la mancha urbana, como las parcelas o sus regadíos, o aquellos lugares de recreo y esparcimiento como el zapotal, el parque Madero, el Rodadero, entre otros; hacían alusión a las “alegres” tardes y noches en las fiestas de barrios ya eclipsadas.

Estas agrupaciones de católicos guardaban en la memoria colectiva, una imagen más amable, más llana de la ciudad, es decir, menos convulsionada, más “tranquila”. Esta evocación de la antigua Tuxtla no expresaba la vida agitada —las prisas por llegar temprano al trabajo o a la escuela—, no había cabida para las preocupaciones de la vida urbana ¿Cómo era posible seguir representando a Tuxtla con una imagen así?, si en ella se exteriorizaba una gran composición heterogénea y una apresurada oscilación humana.

Por tal razón, no podía entender el tipo de interacciones, comportamientos y actitudes que producían y reproducían las organizaciones religiosas locales quienes dejaban entrever formas y concepciones que reflejaba un tiempo ritual de carácter agrícola y una



Ermita del Cerrito

dimensión práctica. ¿A qué se debía que este tipo de prácticas y nociones no hubieran desaparecido del todo, pese al embate del proceso de urbanización experimentado por la ciudad a partir de la mitad de siglo XX (1950 – 1990)?.

El primer acercamiento⁷ me permitió tener una lectura *in situ* y corroborar la idea de una realidad heterogénea, diversa, donde confluyen diversos microcosmos inadvertidos para algunos; raros, exóticos e ininteligibles para otros. Me permitió aproximarme a un complejo religioso católico, superpuesto, contradictorio y diverso de la ciudad, así como a la ocasional observación y participación en sus prácticas y sobre todo la posibilidad de escuchar sus interpretaciones sobre sus acciones y representaciones de los católicos “independientes”. Con estos datos pude develar la idea de que estas asociaciones habían hecho modificaciones a este complejo socioreligioso, con la intención de adecuarse a las “fases de cambio” que le había tocado experimentar, durante todos estos años.

Obtuve datos en donde ellos afirmaban que las devociones católicas de estos grupos ya no se llevaban a cabo como antaño, como cuando era un poblado rural, configurado por unos cuantos barrios, rodeados de extensiones de terrenos dedicados a la agricultura.

Las imágenes protectoras y procuradoras de los católicos “independientes”, “habían aprendido” a ser llevadas en las procesiones acompañadas de los cláxones; hacer una hazaña de estos traslados, debido a las considerables distancias que habían de recorrerse para llegar a la casa de los Priostes, Mayordomos y devotos en un sólo día, para realizar las ceremonias y los rituales correspondientes. Aprendieron a interiorizar los tiempos sagrados y los tiempos seculares de la ciudad, ya que el horario de verano era totalmente opuesto a “la hora de Dios”. Tales particularidades permitieron construir la idea de que estas organizaciones religiosas locales se han encontrado en una lucha constante para lograr mantener cierta autonomía y control al interior del *Campo religioso* católico, tal como se presenta en Tuxtla Gutiérrez. Este primer dato aparecía como un primer indicio de una dinámica de lucha, ya sea por los tiempos rituales o por el embate de la urbanización.

Las primeras personas a quienes conocí en este primer acercamiento al *Campo Religioso*, fue al grupo de danzantes y músicos de la Mayordomía del Rosario. El espacio: la Ermita de

⁷ La tarde del 23 de noviembre de 1996.

Cerrito⁸. En este lugar, el señor Leopoldo Gallegos (en ese tiempo “primer baile”⁹ de la Mayordomía del Rosario)¹⁰, me introdujo con el grupo de “bailes” y músicos que ensayaban el “baile de Pascua”. Los cuales se encontraban reunidos ahí por el compromiso de representar el “baile de los Pastores”, durante la ceremonia del *Belén* o la “Nacida de los Niños”, que por disposiciones del “Costumbre” se celebra en la víspera de la Noche Buena (el 24 de diciembre) en casa del prioste del Santísimo Sacramento¹¹.

Este encuentro me brindó la oportunidad de observar un evento que hasta entonces desconocía, y que mostraba otra forma de convivencia entre los habitantes de la ciudad. El “Primer Baile”, tenía que ofrecer un “regalo” a sus danzantes y músicos por estar “sirviendo”; es decir, ayudándole a salir del “compromiso” del cargo.



Comida Ritual: Danza del *Tonguy - Etzé*.

Este episodio ritual, como en muchos otros en los que posterior y oportunamente pude participar, el “regalo” era un elemento imprescindible. En esta ocasión éste consistió en un convite de bebidas embriagantes y algunos alimentos (botanas)¹².

⁸ Ermita ubicada sobre la 2ª calle sur entre 6ª y 7ª poniente sur de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

⁹ Entre los miembros de las Mayordomías y las Juntas de Festejos del Cerrito y Copoya no se emplea la palabra “danza” para definir sus expresiones sino “baile”. La expresión es una interpretación del término en lengua zoque “etzé”. Así, cuando los miembros de estas agrupaciones se refieren a “baile” pueden estar refiriéndose a la manifestación dancística completa o a los danzantes, ya sea de manera individual o grupal. Por lo tanto el que dirige a los “bailes” (ejecutantes) durante el “baile” (danza) se le denomina como “El Primer Baile”.

¹⁰ Esta persona en la actualidad es el “Maestro Músico” de la Mayordomía del Rosario, este cambio de cargo se debió a que su predecesor don Ramón Chacón sufrió una embolia en el año de 2004, provocando la parálisis de sus extremidades, impidiéndole la realización de sus funciones como “Maestro Músico”.

¹¹ En la casa de este Principal se celebra la noche del 24 de diciembre para conmemorar el nacimiento de Jesús Cristo o también conocido entre los católicos “independientes” bajo el nombre del Niño Manuel Salvador del Mundo. Se representa la “nacida” de los Niños a través de una larga procesión que recorre distintas áreas de la ciudad, trasladándose este grupo con la imagen de los niños a las casas de las “madrinas” (una para cada niño). Durante este proceso ritual se baila, y reza, los encargados para esta actividad son el grupo de “bailes” que en ese momento se les denomina con el término de pastores, la pieza que bailan junto con las madrinas de los niños se llama *Namanamá*, este recorrido se prolongaba anteriormente hasta la media noche, pero hoy por los cambios experimentados en este grupo se realiza hasta aproximadamente las 10:00 de la noche, después de esta hora las personas se dirigen a sus hogares para celebrar la víspera de Noche Buena con sus familiares.

¹² Sin embargo, cabe señalar que para otros momentos ceremoniales (sobre todo) con aquellos relacionados a las imágenes sagradas que custodian y veneran, el “regalo” consiste por lo regular en: flores, azúcar, cacao, maíz, aguardiente, cigarros, velas, cerrillos y pequeñas cantidades de dinero, objetos que son entregados a prioste o mayordomo para apoyar con los gastos del festejo. Para una descripción más amplia sobre este punto consultar

Pude determinar que en este ritual, el acto protocolar establecido como el “Costumbre”¹³, tenía el objetivo de intercambiar algunos bienes materiales, (algunos alimentos y bebidas) que representaban de manera simbólica un intercambio de lealtades, reciprocidades y algunas prestaciones sociales. Este acto “solemne” se encontraba enmarcado dentro de un circuito de intercambios que redundaba en gentilezas representadas en los alimentos y las bebidas. Era testigo de intercambios de dones y contra-dones: fui espectador de una práctica de sociabilidad que expresaba un restablecimiento momentáneo de relaciones familiares y de amistades más cercanas, las cuales se habían perdido poco o totalmente, debido a la dinámica de transformación que había experimentado la ciudad en más de cuatro décadas. Este intercambio de alimentos y bebidas lo entendí como ese momento de intensificación y el reforzamiento de las relaciones sociales entre los católicos “independientes” en un contexto urbano heterogéneo.

Este trama de interacción fue el escenario donde experimenté por vez primera el llamado *rito de paso*, pues los músicos y el “Maestro Baile” me dijeron que yo tenía el compromiso de intercambiar cortesías con todos los miembros del grupo de “bailes” y músicos. Esto a partir de múltiples brindis de alcohol con cada uno de ellos, respetando innegablemente sus jerarquías¹⁴. Sus argumentos eran que tenía que iniciar mi aprendizaje del “Costumbre” de esta manera.

A raíz de éste encuentro, empecé a ser integrado con más frecuencia a los rituales y a las ceremonias de las distintas agrupaciones, lo que me permitió interactuar cada vez con más regularidad con los componentes de éstas tres agrupaciones socioreligiosas (la Mayordomía Mayor, la Junta de Festejos del Cerrito y la de Copoya). Con el paso de algunos meses (y luego de algunos años) comencé a ser visto como “el joven que quería saber más del ‘Costumbre’”. Fue así que algunos miembros de estas agrupaciones católicas me brindaron su ayuda, pasando

Mequé Güicny (comida de fiesta) y *Mequé Ujny* (bebida de fiesta).Tiempo, espacio y orden en la gastronomía ritual de los zoques de Tuxtla”, en: **Presencia Zoque. Una Aproximación interdisciplinaria**. Unicach – Cocytch - Unach y Proimmse – Unam. 2006. Págs. 117 – 141.

¹³ Es relativamente solemne ya que en el ritual, en realidad se manifiesta muchas palabras que definen a la tradición, nombres, actitudes hechas sonidos, apodos, chistes en doble sentido, que hacen de este hecho un episodio divertido y lúdico.

¹⁴ Para más datos relacionados con la importancia de los patrones de brindis rituales se puede consultar el libro editado por Henning Siverts (1973) *Drinking Patterns in Highland Chiapas*. Universitetsforlaget. Bergen – Oslo – Tromsø. Norway.

de ser puro observador a actor durante sus ritos. Esta particularidad me habilitó para urdir algunas interpretaciones sobre el marco en que se realizaban los rituales¹⁵.

La primer ceremonia a la que asistí como invitado del Primer Baile y del Maestro Músico¹⁶ fue a “la fiesta de la siembra” (ceremonia que se conmemora el día 8 de diciembre). En 1996 esta celebración se llevó a cabo en casa de doña Consuelo Velázquez (en el domicilio que se encontraba ubicado sobre la calle 16 Sur, entre Calle Central y 1ª. Poniente). Esta celebración tiene la particularidad de realizarse el mismo día en que el calendario católico marca el festejo a la Virgen de la Concepción.

El segundo festejo al que acudí (durante éste mismo año), fue a la “Nacida de Niños de Belén” (el día 24 de diciembre). Esta festividad se realizó en la colonia San José, perteneciente a la delegación Terán de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, en casa de don Jesús Gómez Cipriano (ubicada en la 7ª calle sur oriente). Estos tres momentos rituales (el acercamiento al “Costumbre”, a la fiesta de la siembra y la Nacida de los Niños de Belén), bastaron para que ese microcosmos católico de las organizaciones religiosas locales, me marcara y orillara a seguir hilvanando mis ideas e intereses sobre el mismo.

Al finalizar la primera jornada de trabajo de campo me dediqué a analizar la información recolectada y como resultado de este ejercicio, pude percatarme de que para poder hacer una aproximación a este grupo debía de implementar un programa organizado de observación etnográfica y el consecuente análisis de las prácticas religiosas de los católicos “independientes”. Pero no como lo había hecho, al levantar los datos etnográficos aislados del contexto mayor, sino como un todo, tomando en cuenta el complejo socioreligioso en que se producían y reproducían. Luego de este ajuste trabajé de manera sistemática el ciclo festivo de la Mayordomía del Rosario, la Junta de Festejos del Cerrito y la de la Junta de Festejos de Copoya, trabajo que hasta ese momento no se había realizado, desde la perspectiva de una estricta etnografía sistematizada.

¹⁵ En este sentido comulgo con la idea de Zalpa sobre la necesidad de evitar “la mayor falacia, aquella que consiste en poner en las cabezas de las gentes que están estudiando lo que ello, los teóricos, deben de tener en su cabeza para entender lo que hace la gente”(2004:39).

¹⁶ Don Ramón Chacón Domínguez (†). Fallecido en el año de 2007 en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

Pasado algún tiempo, la investigación que había nacido como una mera práctica de campo, se convirtió en una labor etnográfica. Intenté describir lo más detallado posible las celebraciones¹⁷, el ciclo festivo y el sistema de organización de cargos que mantenía a la Mayordomía del Rosario y a las Juntas de Festejos del Cerrito y Copoya, sin dejar a un lado el impacto generado por la transformación que había experimentado la ciudad.

La dinámica de Tuxtla me enfrentó al encuentro de una realidad, para la que no estaba preparado. Encontré un complejo religioso estructurado por una red complicada, integrada por imágenes religiosas, personas, lugares (iglesias, ermitas, santuarios, ojos de agua, cuevas, casas de priostes y mayordomos); con una gastronomía diferente, con rutas de peregrinación a lo largo y ancho de la ciudad. Es decir, con una geografía sagrada, en donde los católicos “independientes” resguardaban una serie de imágenes clave¹⁸ tan significativas para reproducción y sostenimiento de sus prácticas religiosas.

El resultado de estos recorridos, de la información recolectada, de su clasificación, de su análisis e interpretación fue la tesis de licenciatura que titulé: **Etnografía de las Mayordomías de Tuxtla**, en la que intente dar una explicación elemental de este cosmos religioso, que apenas comenzaba a develárseme. La tesis presentaba con cierto detalle algunos aspectos de la antigua Mayordomía del Rosario y sus actividades rituales en Tuxtla Gutiérrez.

1.2.- Las Organizaciones Religiosas Locales

Los datos obtenidos durante mi investigación de tesis de licenciatura, permitieron caracterizar a la mayordomía como una organización de cargos configurada por una serie de puestos religiosos, donde los miembros de las asociaciones de católicos “independientes” asumen alternadamente por periodos que van de uno a tres años y están establecidos jerárquicamente. La intención de ocupar un puesto religioso en alguna de las agrupaciones de católicos “independientes” en Tuxtla Gutiérrez, no está marcada tanto por la obligación, como

¹⁷ Cf. *Etnografía de las Mayordomías de Tuxtla*. Omar López Espinosa. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales Campus III, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; 2001.

¹⁸ Me refiero a esos símbolos aglutinadores (que expresan un conglomerado de ideas y sentimientos) y ‘símbolos explicativos’ (que aportan categorías que sirven para explicar el mundo). En el contexto mexicano los santos conjugan propiedades aglutinadoras y explicativas: aluden a espacios sociales de la comunidad y la familia así como al tiempo cosmológico y generacional, y a la vez procuran motivaciones para la solidaridad y explicaciones para la felicidad y la aflicción” (citado en de la Peña; 2004: 31)

podría ser el caso del Municipio de San Juan Chamula u otro municipio de Los Altos de Chiapas; sino que este se ve como una opción más que como una exigencia. Además los cargos no son dispuestos exclusivamente para los miembros oriundos de esta localidad, sino que pueden ser ocupados por todas aquellas personas que demuestren, por las prácticas religiosas que realizan, respeto y dedicación.

Por lo tanto, el sistema de cargos de Tuxtla no está cerrado a la participación de foráneos residentes en la ciudad de Tuxtla, quedando demostrado con ello que los parámetros de referencia empleados por los miembros de estas asociaciones no se establece en la pertenencia a la población, sino más bien con la relación que se entabla al interior de las mismas y la participación en el complejo religioso.

Los miembros en este tipo de organización social no reciben remuneración alguna. No obstante el desempeño del cargo implica dedicar tiempo a las actividades ceremoniales del grupo e invertir una considerable cantidad económica para solventar los gastos por ser custodio de una imagen, y que confiere al carguero un reconocimiento social entre los miembros del grupo. Para formar parte de esta estructura y acceder a los cargos, hay tres maneras: por solicitud, asignación y rotación, siendo la primera la más recurrida. En la actualidad las organizaciones religiosas locales de católicos “independientes” se encuentran integradas por tres asociaciones: La Mayordomía Mayor o del Rosario, La Junta de Festejos de la Ermita del Cerrito y la Junta de Festejos de la localidad de Copoya, como ya se ha mencionado en otros apartados de esta tesis.

La Mayordomía, así como las Juntas de Festejos, comparten una semejanza con el sistema de cargos que funciona en el municipio de Tapilula; Chiapas, al no ser estas organizaciones las que representan a toda una localidad, tan habitada como lo es Tuxtla Gutiérrez. Como se puede ver en este caso la participación de todos los miembros de la localidad en el sistema de cargos, las ceremonias y rituales no se cumple, pues las vertiginosas transformaciones de los dos últimos siglos han transformado no sólo la dimensión geográfica espacial, poblacional, urbana, económica, política, sino también la dimensión socioreligiosa.

Los datos de campo indican que este sistema de cargos es sostenido por el interés de aproximadamente unas 400 personas que son las que participan más activamente en alguna de

las celebraciones que se llevan a cabo durante todo el año. Dentro de estos fieles se pueden encontrar, campesinos, que habitan en de la Agencia Municipal de Copoya y el ejido el Jobo, así como en la delegación Terán y la colonia San José. También se encuentran comerciantes, burócratas federales, estatales y municipales, ingenieros, arquitectos, profesores, antropólogos, albañiles, restauranteros, cantineros y personas que no tienen un empleo fijo y que realizan distintas faenas para obtener alguna remuneración.

Recopilar esta información entre sus miembros permitió destacar un tema de investigación relevante en ese momento. Mientras hay varios estudios sobre las mayordomías en poblaciones rurales, en este caso se presentaban en otras condiciones¹⁹. En primer lugar, esta asociación estaba conformada en buena medida, aunque no exclusivamente, por



Grupo de Danzantes del *Nast - Etz'é*

personas descendientes de agricultores de ascendencia lingüística zoque; y en segundo lugar este grupo de personas actualmente vivía su cotidianidad íntimamente ligada a una dinámica urbana, que exigía una ciudad, en ese momento, con más de 386, 135 habitantes. Estos elementos permitieron inferir que el proceso de crecimiento y urbanización habían traído como consecuencia que las organizaciones religiosas locales se vieran en la necesidad de reordenar el ciclo festivo y el sistema de cargos.

En general, en esa disertación se presentaba principalmente información de la organización de cargos y sobre las festividades que celebraban anualmente los católicos “independientes” en Tuxtla Gutiérrez. Destacaba la relación existente entre el ciclo agrícola, el

¹⁹ Hasta la década de los años noventa sólo existía un trabajo de corte etnográfico que proporcionaba algunos apuntes sobre las mayordomías de Tuxtla y su organización religiosa, este trabajo fue realizado en la década de los años setentas por el Dr. Andrés Fábregas Puig y se titula *Notas sobre las mayordomías zoques de Tuxtla Gutiérrez*, publicado en la revista ICACH, Tuxtla Gutiérrez, números 2 – 3, páginas 1 al 12. Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas. Fuera de este documento con lo que se contaba eran textos de corte costumbristas realizados por cronistas e historiadores locales, interesados en mantener vigentes algunos aspectos históricos del pasado de la ciudad. Cabe mencionar que el trabajo de Fábregas es considerado como uno de los primeros trabajos precursores que abordan el asunto de las mayordomías urbanas en México.

ciclo festivo y la organización jerárquica; aspectos que funcionaban como un engrane sincronizado cíclicamente. Es decir, que tanto la organización jerárquica y la celebración de los santos anualmente de alguna manera se encontraban conectadas con las casi extintas actividades agrícolas, pero que debido a los cambios generados en el contexto original del poblado rural de Tuxtla, esta relación tripartita (ciclo agrícola, festividad y organización) habían experimentado algunos cambios, como resultado de la urbanización. Esta transformación repercutió en la religiosidad del grupo y modificó, adaptó y reelaboró su forma, sus prácticas de los ritos heredados a las nuevas condiciones que se presentaban en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Los cambios generan luchas y las luchas cambios.

1.3.- Las Complejidades Religiosas: De las Objeciones del “Costumbre” al Conflicto Religioso entre las Organizaciones Religiosas Locales y la Iglesia:

Una vez concluido el trabajo de cuatro años (1996 – 2000), me aboqué a participar de manera sistemática en los eventos del ciclo festivo (ya descritos en la tesis de licenciatura)²⁰. Esta empresa me permitió observar de manera más detenida otros matices de las ceremonias y de los rituales que no había advertido en los primeros años de trabajo.

A partir de este momento me dediqué a identificar otros puestos del sistema de cargos que no había tomado en cuenta en la descripción anterior. A su vez, esta labor me dio la oportunidad de efectuar algunas notas etnográficas sobre el manejo de los tiempos y los espacios rituales. Dentro de este marco, implementé un trabajo de investigación sobre la gastronomía ritual de las mayordomías, retomando para ello al grupo de “comideras” (cocineras) de la Mayordomía del Rosario²¹. Describí los platillos rituales, los tiempos de preparación, la significación de los alimentos y su probable vinculación con las imágenes religiosas de la Mayordomía del Rosario y de la Junta de Festejos de Copoya.

²⁰ Cf. López Espinosa Omar. Las mayordomías de Tuxtla. Tesis presentada para obtener el grado de licenciado en antropología social. Facultad de Ciencias Sociales. Campus III. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 2001.

²¹ Puedo afirmar que fui de los primeros hombres, sin tener ninguna función o cargo en este grupo, que fue aceptado en esta unión, la cual se había caracterizado por no permitir la presencia de hombres a excepción de los ayudantes (servidores).

De esta manera me aproximé a otras prácticas del grupo de católicos “independientes”, que no había tomado en cuenta y que permitieron, a su vez, completar el contexto vigente de las Mayordomías de Tuxtla Gutiérrez. El acercamiento y la familiaridad que tenía con estos grupos, hizo que preconciera la idea de que el



Mujeres Priostas de la Ermita Cerrito

sistema ritual de estas organizaciones de Tuxtla Gutiérrez (en todo momento), reproducía un sentido de unidad de grupo, reflejada en las relaciones establecidas entre sus integrantes. Además confirmé que dentro de esta dimensión del *Campo Religioso* no homogéneo, se deslindaban tres organizaciones religiosas, que prácticamente eran autónomas a la Iglesia católica de Tuxtla Gutiérrez.

En otros términos, llegue a pensar que la vida al interior de estas asociaciones religiosas era “armónica”. Sin embargo, al participar en conversaciones grupales más fraternas, me percaté de que esta idea estaba errada. Pronto me convencí que era una falacia, pues comencé a notar como en cada una de las ceremonias y sus rituales se expresan algunos discursos que rompían con ésta concepción. Noté, a través de las ceremonias, discusiones tocantes a las “correctas” e “incorrectas”²² formas de practicar el “Costumbre”²³. Algunas personas de

²² En relación a este aspecto considero, al igual que Jorge Uzeta, que en momentos específicos de los rituales se exhibe una realidad donde “las habladurías, envidias y críticas —y también la ironía y la risa— están presentes durante todas las ceremonias, antes, durante y después de ellas. Los pleitos son recurrentes, son más o menos graves, y resultan etnografiables” (Uzeta, 2004:146 –147). Por ejemplo, ‘si la mayordomía del Rosario, no realiza el costumbre como se debe’, la interacción entre los Principales de una u otra agrupación es respetuosa a pesar de la diferencia. Datos como estos indican que el ritual y el conflicto están siempre presentes en las fiestas, rompiendo con aquella añeja idea culturalista, en donde se sostiene que las ceremonias son espacios donde por momentos desaparecen las desiguales sociales y se logra una confluencia a partir de una determinada creencia. Para Uzeta el origen del conflicto, según la escuela procesualista, desde Gluckman hasta Jorge Alonso, establece que el origen del conflicto es el control de los recursos escasos, elemento que dinamiza la lucha, que decanta lealtades, facciones y grupos en torno al poder político (Uzeta, 2004: 147).

²³ Entiéndase el “costumbre” como un término que engloba una serie de prácticas fluctuantes entre la obligación, la devoción y lo que simplemente se acostumbra. En primer instancia este término se refiere a conocer bien a detalle cada práctica relacionada con las imágenes veneradas por este grupo, en segunda instancia el “costumbre” se verifica en el respeto a la priostería, en el cumplimiento de los compromisos y obligaciones adquiridos en el momento de aceptar un cargo, así como un carguero se dirige en ciertas circunstancias a otro de mayor jerarquía.

“Costumbre”, por lo regular criticaban la fiesta del otro porque: “No dio la comida tradicional”; “no respetó las formas de invitación”, “no respetó las jerarquías para repartir los alimentos o las bebidas”; “fulanito de tal viene mal vestido para la danza”; “don sutanito, no toca como debe de ser tal sonecito o alabado”, “la Priosta no atendió a los músicos y “bailes” como marca el costumbre”, “los jaraneros cobran cada día más caro”; entre otra variedad de afirmaciones y críticas mutuas.

Al percatarme de estas discrepancias, la intención por estudiar las prácticas de los rituales sufrió un giro y se reorientó hacia la exploración de este tipo de interpretaciones que denotaban una carga de emulación en la celebraciones y los rituales (justificada a través de las formalidades de éstas). En este momento me pareció importante abordar la cuestión, ya que el tema en los estudios sobre los zoques, ha sido escasamente abordado y por ende, no existe una aproximación antropológica sobre cómo las personas definen el estado ideal del “Costumbre”, por tal motivo veía en ello la importancia de enfocar mi atención en aquellos aspectos relevantes que, retomando sus propias definiciones, limitaban esta categoría.

Al explorar estos incidentes, comencé a detectar un fenómeno que se encontraba relacionado a un conflicto mayor que denotaba claramente su sesgo de intolerancia religiosa. Las partes involucradas en esta cuestión eran la Iglesia católica de Tuxtla y las organizaciones religiosas locales (la Mayordomía Mayor, la Junta de Festejos del Cerrito y la de Copoya). Al indagar más sobre este asunto, encontré algunos puntos que señalaban que el problema



Brindis en honor a la imagen de la Virgen del Rosario

bien podría explorarse en torno a la lucha existente al interior de una dimensión del *Campo Religioso*. Los datos indicaban que estas pugnas giraba en torno a lograr el control, la

El “costumbre” está formado por una serie de prácticas cotidianas compartidas, muchas de las cuales se han extendido al resto de la ciudad, incluso a la que no se identifica como zoque; esta en el uso de determinadas indumentarias, en el consumo de ciertos alimentos y bebidas y en el uso de modismos en el habla (León, *et . al*, 2007).

monopolización y la imposición hegemónica de un *corpus*, teológico y práctico, católico dominante (sustentado por la Iglesia), sobre otro diferente, el de los católicos “independientes”, el cual se encontraba cimentado, como ya se ha visto, sobre un sistema de concepción y *praxis* religioso heresiarca, con relación a las disposiciones de la institución oficial. Por cuestión de organización de la investigación me di a la tarea de revisar mis notas de trabajo de campo (efectuadas durante los años de 1996 al 2000) y encontré que durante esos años había levantado algunos registros que ya señalaban este conflicto. Las notas mostraban como los miembros de las organizaciones religiosas locales, habían experimentado, años antes, algunos acontecimientos similares, cuando la Iglesia²⁴ había tratado de implementar (a través de nuevos métodos de catequización) una nueva forma de practicar el “Costumbre”.

Varios católicos “independientes” mencionaban que en diferentes ocasiones los “curas” los habían exhortado a dejar algunas de sus prácticas como por ejemplo, la ingesta de alcohol en las ceremonias o el derroche de dinero excesivo que hacían en comida o música (para los bailes populares que engalanaban la celebración), porque consideraban que estos aspectos “no dejaban nada bueno a las celebraciones”, sino al contrario, “fomentaban más los vicios”. Otras personas mencionaban que muchos años antes, en la década de los años cincuentas y sesentas²⁵, algunas agrupaciones menores de católicos “independientes” (sobre todo de las Juntas de Barrios) habían sido despojadas de algunas ermitas²⁶ que habían sido construidas con recursos propios²⁷.

²⁴ En tiempos del obispo Felipe Aguirre Franco (1988 – 2000).

²⁵ En época del obispo José Trinidad Sepúlveda (1965 – 1988).

²⁶ Un dato que nos permite inferir que en el siglo XX este tipo de agrupaciones eran copiosas lo encontramos en la narración que hace Gustavo Montiel en el capítulo titulado “San Roque” en el cual señala que: “la celebración a la fiesta de San Roque, era muy semejante a la de los otros barrios, pues días antes de iniciarse los festejos, se instalaban multitud de ‘puestos’, donde vendían ‘jocotes curtidos’, dulces de muchas clases, ‘chimbos’, ‘nuégados’, ‘jamoncillos’, nanchis curtidos, aguas frescas o ‘refrescos’ de sabores, etc. De los otros barrios, llegaba una felicitación cada noche con su presidenta a la cabeza, acompañada con la monótona música indígena de ‘tambor y pito’, el ‘zomé’ cargado por los indios, del cual pendían regalos, etc., al mismo tiempo que unos hombres hacían estallar cohetes enormes que atronaban el espacio, provocando el júbilo y la alegría de los niños y jóvenes y el miedo de alguna timorata quinceañera” (Montiel, 1972: 167 – 168). Este tipo de eventos religiosos ya no están presentes más en Tuxtla, muy probablemente porque las juntas de festejos de los barrios fueron controladas por la Iglesia.

²⁷ En este sentido el 16 de noviembre de 1996 don Julio Aquino Tondopo (+) mencionó los casos del templo del Niño de Atocha y del Señor de los Milagros. Don Isaac Hernández Hernández (+), el 6 de abril de 1998 también menciona que “desde siempre los curitas han querido quitar la tradición, pero no han podido”; Don Ramón Chacón (+) en junio de, 1998 dijo que los curas siempre quieren quitar los templos porque ya los ven construidos y así no gastan su paga, solo por mencionar algunos ejemplos.

Además de mis notas de campo, pude localizar antecedentes de este tipo de conflictos en el libro *San Pascualito Rey y el Culto a la muerte en Chiapas*. En este documento Carlos Navarrete menciona que la celebración de esta imagen, en varias ocasiones había sido atacada desde el pulpito por los sacerdotes, trayendo como consecuencia, el auge de la conmemoración a esta imagen de la muerte entre los tuxtlecos, especialmente entre los habitantes del barrio del mismo nombre.

Los representantes de la Iglesia Católica veían en este festejo la práctica de idolatrías, aunque tal conflicto entre católicos realmente tenía un trasfondo, que podría ser la campaña pro-templo de Guadalupe, que impulsaba un grupo de presbíteros tradicionalistas que buscaban construir la iglesia más moderna de la ciudad. Independientemente de la situación, Navarrete menciona que esta disputa se incremento a raíz de la discusión que se dio en torno a las fallas que presentaban la educación religiosa. En este marco se tachó al culto de idolátrico y se extendió esta idea hacia otras imágenes (que no menciona), un sector de la población cuestionó la existencia de Dios, se trajo a colación el espiritismo, las religiones orientales.

Los sacerdotes, especialmente los encargados del templo de Guadalupe, comenzaron una campaña de desprestigio a través de sus sermones. El colofón de esta disputa se presentó el 12 de diciembre cuando un grupo de guadalupanos decidió asaltar la iglesia de San Pascualito. En contraparte, los vecinos de este barrio se habían preparado y armado con lo mejor que podían. Navarrete alude a los materiales de construcción utilizados como arsenal, ya que en lo que toca a batallas callejeras éstos son los más utilizados. Esa noche la vigilia fue larga. Por la mañana llegaron refuerzos de otros barrios de la ciudad de localidades cercanas como Berriozabal, San Fernando y Chiapa. La autoridad intervino acordonando el barrio, los ánimos bajaron y la gente se calmó, aunque el conflicto siguió latente. Se desarrollaron otros mecanismos de lucha, pero la solución llegó cuando Casahonda Castillo y Rubén Palacios sustentados en la tácita aprobación de los magistrados de justicia del Estado trajeron a Chiapas a Fray Agustín de la Cruz, miembro de la Santa Iglesia Ortodoxa Católica Mexicana, y pronto se hizo cabeza del culto al dar su primer misa en 1960.

Según mis registros el conflicto entre la Iglesia y las agrupaciones de católicos “independientes”, no era nuevo, pero no había pasado de ser un problema en términos discursivos, durante todo el siglo XX y en los albores de XXI. La Iglesia comenzó a

deslegitimar estas prácticas devocionales, y a poner en tela de juicio sus parámetros conceptuales y ordenaciones prácticas, pues se oponían a la ortodoxia, a eso aceptado por la entonces Diócesis de Tuxtla Gutiérrez.

Sin embargo, esta situación dio un vuelco en la década de los años noventas, específicamente en el año de 1996, ya que debido a un problema de designación de nuevos cargueros para la Mayordomía de Rosario, el conflicto



El obispo Auxiliar de Tuxtla, siendo Floreado por los miembros de la Cofradía de San Marcos.

se complicó. Surgió a partir de este momento un grupo disidente que se inconformó con la designación del nuevo albacea (Don Paulino Jonapá), a la muerte de don Francisco Velázquez. Dicha inconformidad, más tarde fue aprovechada por la Iglesia católica local.

A partir de este momento, surgió un grupo más, la Cofradía de San Marcos, o mejor dicho, un grupo de católicos “costumbristas” como lo denominó la Iglesia, pues el responsable de la Diócesis de Tuxtla, en ese momento (Felipe Aguirre Franco), creía que este tipo de agrupaciones vendría a reforzar y fortalecer el trabajo de evangelización que se proyectaba para esta sede eclesiástica.

Esta asociación se estructuró de la siguiente manera:

- Primer albacea
- Segundo albacea
- Prioste mayor de la Virgen del Rosario
- Prioste del Santísimo Sacramento

- Prioste de la Virgen de Doloritas
- Cowinás (integrantes, ayudantes o parientes)

Como podemos darnos cuenta esta agrupación no tiene los cargos referentes a las imágenes de Copoyita, San Pascualito y Santa Catarina por el simple hecho de que las imágenes antiguas hasta ese momento estaban todavía en poder de las



Altar principal del Templo de Copoya

organizaciones religiosas locales (Mayordomía del Rosario y en custodia permanente de la Junta de Festejos de la localidad de Copoya). Sin embargo, esta situación cambió a partir del 2005, cuando la Iglesia y un grupo de laicos a quienes en lo subsecuente denominaré como *pro-diocesanos*, exigieron a los principales de la Mayordomía del Rosario y Junta de Festejo de Copoya entregarlas a la Iglesia. No es intención de este apartado abordar de manera extensa el problema —que se describe con detalle en el tercer capítulo de la tesis—, porque es este hecho el punto medular que permitirá demostrar mi hipótesis de investigación.

Sin embargo, debo aclarar que pese a que en la actualidad la Iglesia tiene bajo su resguardo a las imágenes antiguas, éstas no han sido designadas para su cuidado a la Cofradía de San Marcos, probablemente por el temor de que ahora sea esta agrupación quien se separe de la Iglesia, por el simple hecho de que se consideren ahora los guardianes que han de conservar este tipo de costumbres.

La nueva agrupación pronto obtuvo una participación relativa cuando obtuvieron el respaldo de la Iglesia y del gobierno municipal (en abril de 1996), para que éstos y otras comunidades católicas (pastorales y agrupaciones), quienes con apoyo de la municipalidad, de extracción panista, organizaran los festejos al santo patrón del pueblo, San Marcos Evangelista

ese año. Según comentario de don Ramón Chacón (+) los cargueros principales de la Cofradía de San Marcos recibieron una “ayuda” de aproximadamente \$20.000.00 pesos para organizar la festividad (información recolectada el día 6 de abril de 1998). De esa manera y a raíz de esta disidencia en el seno de la Mayordomía del Rosario se constituyó otra agrupación que la Iglesia emplearía como un contrapeso, lo que no sucedió así pues no logró mermar la representatividad y el reconocimiento de una parte de la grey católica por las organizaciones religiosas locales.

1.4.- El *Campo Religioso* desde las Organizaciones Religiosas Locales:

Este conflicto intrareligioso me dio la oportunidad de observar un momento clave de adaptación y cambio, impulsada por la lucha sostenida, entre la Iglesia y los católicos “independientes”. Estos se encontraban en una lucha constante por lograr la monopolización de una dimensión al interior del *Campo Religioso* católico en Tuxtla Gutiérrez, y por establecer una hegemonía que sustente una autoridad religiosa.

En esta coyuntura se comenzó a fraguar una nueva faceta en la vida religiosa de las organizaciones religiosas locales haciéndose más notorio que habían mantenido una independencia relativa, posición que se encontraba mediada, retomando el concepto de Weber (1983), por una dominación burocrática (el dogma) y por aquellas ordenaciones consuetudinarias basadas en una dominación de tipo tradicional. Los intereses de los grupos en oposición (la Iglesia y las organizaciones religiosas locales), vinieron a transformar varias dimensiones del *Campo Religioso* católico. Fue en esta dinámica del conflicto donde emergieron nuevos espacios sagrados y *agentes*. De esta manera se creó un *sub - entramado* de casas nuevas, de priostes y mayordomos, y de rutas nuevas de peregrinación dentro de la ciudad. También las iglesias, las parroquias y la Catedral de la ciudad comenzaron a jugar un papel importante en este nuevo episodio, que dejaba ver las luchas y las relaciones de poder entre la Iglesia y las organizaciones religiosas locales, quienes ajustaban sus intereses de acuerdo a fines, estrategias y alianzas particulares.

La posesión o no de los sitios sagrados, las imágenes, el poder de control sobre los fieles y sus prácticas comenzaron a ser percibidos como los “trofeos”, o mejor dicho, como el “*Capital* en disputa, convirtiéndose de esta manera para los *agentes* enfrentados, en el “botín

deseado del juego”. A partir de esta pugna, las relaciones de los *agentes* participantes se vieron convulsionadas porque cada grupo de católicos comenzó a establecer sus propias reglas y estrategias de juego, para lograr su fin; es decir, para conseguir el *monopolio* de la circulación y el uso del capital simbólico, económico y político referido.

En esta nueva faceta de luchas se produjeron algunos cambios en las imágenes clave, algunas de ellas se duplicaron, las más veneradas sobre todo. Surgieron otras réplicas de las Vírgenes del Rosario, Candelaria, María de Olachea, Doloritas y de Santa Catarina así como del Santísimo Sacramento, y de San Marcos. Surgió como hemos visto en párrafos anteriores, un nuevo grupo disidente que comenzó a operar en ambos niveles a través de la hagiografía oficial y “costumbrista”, dinámica que fue avalada por la Iglesia Católica de Tuxtla Gutiérrez.

Al mismo tiempo la Iglesia despojaba a las organizaciones religiosas locales (Mayordomía del Rosario y la Junta de Festejos de Copoya) del Santuario de Copoya y de este manera pasó a ser controlado por la Iglesia. En otras palabras, la dinámica socioreligiosa y la geografía sagrada se reordenaron. Con ello se recrearon también los Principales de la Mayordomía, sacerdotes, políticos, burócratas de la cultura y académicos; aparecieron otros *agentes* dentro de este *entramado* religioso, como fue el grupo de jóvenes católicos, quienes con el tiempo se han llegado a convertir en los defensores más



Templo de Copoya a principios del año 2000

convencidos de los proyectos de la Iglesia. De esta manera se configuró un contexto de relaciones de conflictos constantes, en el ocaso de la década de los años noventa y durante los primeros del año 2000.

La participación de los jóvenes en las actividades de evangelización no es un elemento nuevo o privativo de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez. Casos similares se pueden encontrar en otras regiones del país, por ejemplo, Rivera Farfán (1998), menciona que en la parroquia de Tarecuato, Michoacán, se puede ver algo similar, en un grupo de jóvenes que están insertos en el proceso, y que fueron atraídos por la dinámica que se desarrollaba en estos grupos, es decir, por el nivel de convivencia reflejada, pero sobre todo, porque se realizaban actividades extras como el canto y la enseñanza de instrumentos musicales, como la guitarra.

La estrategia neoevangelizadora implementada por la Iglesia, dio como resultado que la población de jóvenes de ésta localidad, hasta finales de la década de los noventas, tuviera una representación importante dentro de las Pequeñas Comunidades de católicos de Tarecuato (Rivera; 1998). La participación de los jóvenes tarecuatences ha sido tan importante, que se han realizado encuentros y congresos juveniles, misiones, retiros y catequesis exclusivos para los jóvenes.

La Iglesia ha reconocido las capacidades de este sector, al otorgarles responsabilidades tanto dentro de los espacios de la práctica religiosa, como en la esfera pública. Responsabilidades, que según señala Rivera, antes eran exclusivas del párroco y sus más allegados colaboradores.

Esta situación es similar para el caso de Tuxtla Gutiérrez. En los últimos años la Iglesia se ha interesado por fundar en todas las parroquias de la ciudad grupos juveniles, y al igual que en Tarecuato, se han impulsado los encuentros de jóvenes, asambleas y retiros. No es



Miembros de la junta de festejos del Cerrito, en los años 50'S

casual que en la población de Copoya exista un lugar especialmente construido para realizar este tipo de eventos. Los grupos juveniles siempre están presentes en la mayoría de las

ceremonias que organiza y realiza la Iglesia, pues realmente esta institución apuesta a que sean ellos los continuadores y reproductores de los “verdaderos” preceptos de la fe católica, cuando pasen a formar parte de las otras “Comunidades Católicas”.

Considero que este tipo de conflictos pueden proporcionarnos elementos para entender algunas dinámicas del cambio, sobre todo en términos de la organización religiosa. Es decir, la rivalidad existen entre lo que bien podríamos llamar una lucha por eliminar la heterodoxia e imponer la ortodoxia en términos de las políticas eclesíásticas que trata de impulsar la Iglesia, pero también por la búsqueda del control de los capitales económicos y simbólicos.

En este fenómeno los *agentes* participantes mantienen un mismo juego dentro del *Campo*, dispuesto en dos dimensiones de lucha e historia. Por un lado los bienes religiosos son manipulados y distribuidos por un cuerpo sacerdotal especializado, mientras que por el otro, siguen siendo controlados y practicados por un grupo de especialistas laicos, que en la percepción oficial, tanto su *praxis*, como su apreciación es heresiarca, por el hecho de que éstas no se rigen totalmente por la ortodoxia que ésta impulsa. Este hecho los hace acreedores a ser etiquetadas como conductas religiosas heréticas, aun cuando en sus expresiones claramente se denotan elementos del catolicismo ortodoxo.

La dinámica de lucha que existe en una fracción del *Campo Religioso* de tipo católico, en Tuxtla Gutiérrez ha provocado, que en los últimos cuarenta años, la Iglesia de manera sistemática haya implementado distintos proyectos de evangelización²⁸ que no ha producido los resultados deseados, también emprendieron el “rediseño de la casa”²⁹, que trata de lograr la actualización de las prácticas religiosas de los católicos que conforman las organizaciones

²⁸ Juan Pablo II refiriéndose al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), en Puerto Príncipe (Haití), en 1983, afirmó “ ‘La conmemoración del medio milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro como Obispos, junto con vuestro presbiterio y fieles; compromiso, no de reevangelización, pero si de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión’. Más tarde invité a toda la Iglesia a llevar a cabo esta exhortación, aunque el programa evangelizador, al extenderse a la gran diversidad que presenta hoy el mundo entero, debe de diversificarse según dos situaciones claramente diferentes: la de los países muy afectados por el secularismo y la de aquellos otros en donde ‘todavía se conservan muy vivas las tradiciones de piedad y de religiosidad popular cristiana’. Se trata, sin duda, de dos situaciones presentes, en grado diverso, en diferentes países, o quizás mejor, en diversos ambientes concretos de los países del Continente Americano” (Juan Pablo II, 2003; 11-12).

²⁹ Término empleado en la página 1 del documento titulado **Ubicación**, escrito por el presbítero Oscar Juárez Vázquez, vicario de pastoral de la arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, y quien además es hijo de don Rosemberg Juárez, Albacea principal de la Cofradía de San Marcos.

religiosas locales. Visto de otra manera, ha tratado de implementar planes y programas de catequización, con el objetivo de establecer el monopolio y el dominio de la Iglesia secular como única y legítima detentora de los saberes de salvación y de la salud de alma (De la Torres; 2000), en Tuxtla Gutiérrez.

La institución no ha dejado de impulsar la “pedagógicamente correcta” concepción y práctica de la religión católica (impulsando la racionalización y moralización de la misma) (Bourdieu; 2006), en los últimos años ha impulsado vigorosamente el establecimiento de un cuerpo de especialistas (sacerdotes y laicos capacitados) quienes son instruidos para fundar su accionar a través del dogma (como único principio básico y de legitimidad), mismo que se considera el elemento principal que garantizará, el retorno, la validez y la perpetuación de su dominio.

La racionalización y moralización impulsada por la Iglesia es entendida como un elemento que permite establecer la ortodoxia sobre un conjunto de normas y saberes explícitos, manifiestos y deliberadamente sistematizados por especialistas que pertenecen a una institución socialmente comisionada, con el fin de reproducir el capital simbólico a través de una acción pedagógicamente expresa. Paradójicamente los miembros de las organizaciones religiosas locales siguen manteniendo una experiencia “heresiarca”, sobre un corpus de esquemas de pensamiento y de acciones sistemáticas, adquiridas en estado implícito por simple familiarización (el “Costumbre”) y por lo tanto, comunes a todos los miembros del grupo y en práctica de modo pre-reflexivo.

Considero que esta contradicción al interior de esta dimensión del *Campo Religioso*, es el factor principal que dinamiza la producción y reproducción del mismo en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Es la lucha, la savia que desencadena los desencuentros y encuentros entre las diferentes maneras de expresar y representarse el catolicismo en esta población. La Iglesia quiere controlar las imágenes principales de las organizaciones religiosas locales, así como los tiempos, los espacios rituales, las prácticas, la feligresía y también los recursos económicos que de ésta surgen. Los católicos “independientes” buscan mantenerse alejados y relativamente autónomos al resguardar su complejo simbólico heredado, su estructura de cargos, sus creencias, sus ritos, su hagiografía y geografía sagrada, sus formas de financiamiento festivo, aspectos que trata de actualizar y ubicar, pero sobre todo controlar la institución eclesiástica.

Para poder demostrar lo anterior, de manera empírica se presenta en el tercer capítulo la etnografía del conflicto que se presentó en el año de 2005, en la población de Copoya. En ésta descripción abordé con detalle aspectos, que de manera implícita



Foto Anónima del Mitin en apoyo a las festividades de la Mayordomía del Rosario

permiten observar las lógicas, las dinámicas, los acuerdos, las negociaciones, la posición y los intereses que guarda cada uno de los *agentes* en disputa al interior de una dimensión del *Campo Religioso* en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

En esta narración de hechos se pueden, además, identificar las reacciones, las disposiciones y las estrategias adoptadas por los católicos “independientes”, para contrarrestar los planes pastorales³⁰ encaminados a lograr el control de una fracción del *Campo Religioso*, por parte de la Iglesia, y de esta manera tener los insumos etnográficos necesarios, para demostrar que en el conflicto, la Iglesia y las organizaciones religiosas locales se ha encontrado en luchas constantes, para buscar el control y la administración del *Capital* religioso, económico y simbólico que se expresa en estas prácticas de los católicos de Tuxtla, demostrando a través de ello, que el vigor y la dinámica del *Campo*, lo imponen las luchas, las competencias constantes entre sus *agentes*.

El estudio de este fenómeno religioso es importante, porque se presenta en un contexto urbano, en constante transformación que se expresa en torno a una dinámica de cambios de algunas conductas y códigos religiosos, como contraparte del pasado rural de la

³⁰ Considero que los proyectos de evangelización que ha impulsado la Iglesia, con el fin de implementar nuevas estrategias de cristianización como: la constitución de grupos de laicos en una pastoral de católicos que profesan la “piedad popular,” el fortalecimiento de algunos grupos juveniles y de otros *agentes* de pastoral como sacerdotes, religiosos y religiosas, buscan terminar con aquellas “viejas” políticas eclesiales impulsadas por la orden de predicadores (como los dominicos) en los inicios de la evangelización en Chiapas, aun contenidas en las prácticas de los *católicos independientes*. Por lo tanto, la Iglesia ve en ellas hábitos arcaicos, una heterodoxia que no permite la *praxis* de una religiosidad “sin vicios” y que corresponda, o mejor dicho, que este acorde a la ortodoxia del “Tercer Milenio del cristianismo que ha comenzado”.

actual ciudad. Además, este fenómeno tiene una característica que lo hace distinto de los clásicos conflictos religiosos, ya que no se encuentra cifrada en una competencia por lograr la conversión de los sujetos participantes hacia otra religión, pues todos los *agentes* que participan se asumen como “católicos”, y por lo tanto nos permite adentrarnos a los conflictos intrareligiosos.

Este tipo de fenómenos permite observar que el *Campo Religioso* no se establece como un orden definitivo, ya que constantemente se presentarán nuevas luchas, reinterpretaciones del antiguo material simbólico y ritual y nuevos usos³¹. La religión católica no es un bloque homogéneo como se ha interpretado en la tradición antropológica de las últimas décadas. En algunas zonas de Chiapas (y de otras latitudes), el catolicismo presenta cambios permanentes, así como distintas maneras de expresarse. La heterodoxia es lo que la Iglesia ve como una amenaza que contradice y cuestiona a la ortodoxia, a lo sistematizado y formalizado. Un ejemplo de estas divergencias lo podemos observar a través de las distintas políticas eclesiales que han habido en Chiapas; particularmente la que implementó Samuel Ruiz en la diócesis de San Cristóbal y que dio paso a la conformación de la Iglesia Autóctona. Actualmente el Papa (Benedicto XVI: Joseph Ratzinger) ha instruido para que la Iglesia ordene todas las acciones impulsadas por los diáconos de acuerdo al programa que trata de impulsar este nuevo Pontífice.

El problema abordado en esta investigación dirige una mirada antropológica hacia un asunto apenas explorado en Chiapas. Una mirada sobre los conflictos religiosos no en términos de la denominada eliminación de las “idolatrías” o de la resistencia, sino como una producción de un complejo religioso que expresa diversas facetas y en el cual subyacen distintos fines y distintas posiciones al interior de un mismo *Campo Religioso*. Por ello se hace necesario retomar la propuesta del *Campo* de Bourdieu enunciada, explícitamente en su texto *Génesis del Campo Religioso*.

³¹ Ejemplo de estos nuevos usos lo podemos encontrar en la bendición de taxis o edificios de concreto, puentes, carreteras, o los rezos para que te vaya bien en tu viaje a los Estados Unidos o en tu examen profesional de maestría o en las homilías que se contratan para celebrar las graduaciones escolares, entre otros.

1.5.- “*Idolatrías Ancestrales*”, *Resistencia o Luchas en el Campo Religioso*:

Llegado a este punto, es necesario señalar cuáles han sido las distintas dimensiones conceptuales de la investigación. La propuesta del *Campo* de Bourdieu es una propuesta teórica que permite disponer un andamiaje conceptual que sustenta la idea de que el conflicto intrareligioso que se analiza, es un fenómeno que exhibe una dimensión de luchas, que van entretejiendo una red de relaciones sociales. Es allí mismo en donde se asientan las posiciones que juega cada uno de los *agentes* en el juego, y también es el espacio conceptual que permite explicitar los fines y los intereses que persigue cada *agente* al momento de apropiarse de los capitales en disputa (económicos y simbólicos). El *Campo* es también esa dimensión analítica que consiente exhibir los usos que le dan a los capitales, y también es el espacio conceptual que permite entender a toda lucha como un campo de fuerzas que hace imprescindible su correspondiente despliegue de estrategias. Es también la abstracción que ayuda a argumentar que las luchas en el *Campo*, tienen como fin último el establecimiento de la monopolización y la hegemonía de algunos de los *agentes*, y es también, el lugar que justifica la existencia de impugnaciones por parte de aquellos otros *agentes* que traten de romper los cerrojos de derecho de entrada a éste. Por lo tanto, el *Campo* se mantiene en constante cambio, es decir no es un espacio físico, sino más bien una categoría de análisis que tratar de exponer a las relaciones sociales, en un momento, en un lugar y con una finalidad determinada.

Como se puede ver, en una fracción del *Campo Religioso* de Tuxtla Gutiérrez las luchas se presentan entre los siguientes *agentes*: Las organizaciones religiosas locales, la *Iglesia*, y el grupo de *Católicos Pro – diocesanos*. Ubico a los *agentes* que participan y son parte de éstas como: el arzobispo³², el obispo auxiliar, los sacerdotes, los albaceas, los priostes, los mayordomos, así como el grupo de jóvenes católicos pro-diocesanos, entre otros. De esta manera trato de situar a los antagonistas en un contexto general, donde éstos interactúan y las instituciones en disputa para lograr el control del capital religioso en juego: el templo, las imágenes, los rituales y la dominación de las conductas de la feligresía. Considero importante para este fin señalar las posiciones que guardan los *agentes* en este conflicto, así como las características de cada uno, su

³² Debo de señalar que en durante el año de 2003, 2004 y 2005, en que realicé el trabajo de campo para esta investigación, no se encontraba erigida la arquidiócesis de Tuxtla, está todavía mantenía la nomenclatura de Diócesis, que le fue asignada el 27 de octubre de 1964. No es hasta el 25 de noviembre del año de 2006, que el Papa Benedicto XVI la eleva a nivel de Arquidiócesis.

capital simbólico, además de los roles que han jugado y las estrategias utilizadas en las luchas que se dan entre los *agentes* al interior de este *Campo*, es decir, considero estas luchas como prácticas acordes, en buena medida, con la posición que ocupa en el espacio social cada uno de los *agentes* que integran el *Campo*.

En otros términos, la propuesta de Bourdieu permite reflexionar sobre las luchas por el control de los espacios y los rituales religiosos que practica una fracción de la población católica en la ciudad. Como se puede ver estas pugnas se relacionan con el mantenimiento de una autonomía “relativa”



Grupo de “Viejas” y “Bailes” del *Napapo - Etz’é* que acompañan a las Vírgenes de Copoya durante la procesión ostentada por algunos grupos de “católicos”, como las organizaciones religiosas locales, las cuales practican una serie de rituales heredados. Estas prácticas representan una contradicción de tipo “heresiarca”, opuestas a los proyectos diocesanos actuales. Por lo tanto, la Iglesia busca “reubicarlas, bajo la consigna *Donec Formetur Christus in Vobis* (hasta que se forme Cristo en ustedes)³³; siguiendo para ello, lo dictado por el canon y por las distintas políticas eclesíásticas impulsadas por ésta institución en Tuxtla Gutiérrez, durante las últimas cinco décadas³⁴.

Esta propuesta teórica me permite presentar una lectura socioantropológica de este fenómeno. Considero que las luchas al interior de este *Campo* librada entre sus *agentes*, *portadores de un capital simbólico*, se dan en un espacio social donde confluyen individuos, productos e

³³ Lema del seminario Santa María de Guadalupe de la Arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

³⁴ La cronología de Obispos que ha tenido esta diócesis y hoy arquidiócesis en la siguiente: José Trinidad Sepúlveda (20 de mayo de 1965 – 12 de febrero de 1988), Felipe Aguirre Franco (28 de abril de 1988 – 30 de junio de 2000), José Chávez Botello (16 de julio 2001 – 8 de noviembre de 2003) y Rogelio Cabrera López, quien a partir del 17 de noviembre de 2004 hasta el día 24 de noviembre de 2006, fungió como obispo pero quien a partir del día 25 del mismo mes, tomó posesión como Arzobispo de Tuxtla Gutiérrez. Debo de señalar que el conflicto entre organizaciones religiosas locales e Iglesia se exteriorizaron más durante las administraciones de Aguirre Franco y Chávez Botello. En este periodo se sitúan los sucesos más importantes del conflicto, como se podrá ver a lo largo de la tesis.

instituciones. Estas luchas suponen jerarquías y admiten una ortodoxia y una heterodoxia, esto es, la lucha entre quienes defienden y reproducen el *Campo Religioso* para, entre otras cosas conservar su posición; y los otros, quienes tratan de subvertir el *Campo* o, por lo menos, cambiar las estrategias del juego.

Por lo anterior, este trabajo detalla las luchas que mantienen las organizaciones religiosas locales y la Iglesia. Los conflictos sostenidos entre la iglesia y un grupo de devotos “independientes”, permiten observar y determinar algunas de las estrategias que de



Miembros de la Cofradía de San Marcos, en la iglesia de La Santa Cruz en la delegación Terán, realiza ceremonia de entrega de *joyu Zoc toc* o chocolatlillo al Obispo Auxiliar de Tuxtla.

manera articulada trata de imponer la Iglesia y las organizaciones religiosas locales, con el fin de ostentarse como legítimas, y permitan conservar su posición y establecer una ortodoxia. Se reproduce de esta manera un campo de fuerzas al interior del *Campo*. En este caso, por lo general, la Iglesia, bajo la forma de apelaciones de sentido común, se asume como la principal portadora de una verdad evidente y natural del mundo. En contraparte, para las organizaciones religiosas locales, este aspecto representa el punto medular al cual deben de oponerse para lograr mantener un orden simbólico distinto a la ortodoxia. Es este punto el que permite mantener alejada a la Iglesia y logra mantener una “autonomía relativa” en sus prácticas y creencias religiosas. Es por eso que las organizaciones religiosas locales emplean una defensa argumentando una vindicación de los orígenes y de su “pureza” agraria, la cual trata de ser corrompida y usurpada por la ortodoxia que trata de impulsar una institución religiosa como la Iglesia.

Se trata de argumentar con ayuda de la propuesta teórica-metodológica de Bourdieu, cómo en el conflicto entre las organizaciones religiosas locales y La Iglesia, subyace una

oposición entre ortodoxia versus heterodoxia religiosa y a su vez también como alrededor del mismo se detectan puntos que permiten observar, que de manera disimulada o disfrazada, se encuentra depositado un interés por lograr la administración de lo económico, lo material y simbólico, en este orden.

Los datos etnográficos analizados, permiten vislumbrar que la autonomía relativa del complejo religioso de las organizaciones religiosas locales, constituye para la Iglesia, el elemento central que no permite “sistematizar y formalizar” las prácticas y las creencias religiosas, de estos católicos, pues en la particularidad religiosa de estos grupos se presenta una lógica diferente al dogma, por lo tanto la Iglesia las ve como “herejía” (Bourdieu, 2006), que debe de ser sustituida por las formas pedagógicamente correctas de la ortodoxia.

Desde el punto de vista de la Iglesia, los conflictos entre organizaciones religiosas locales y la Iglesia se presentan sobre todo por la búsqueda de la modificación de la heterodoxia de éstas organizaciones y prácticas religiosas heréticas. Para lograr este fin, el desarrollo y la existencia de un cuerpo sacerdotal (de especialistas) son imprescindibles, pues es necesario aplicar las disposiciones pastorales “autorizadas”, diseñadas de manera ex profesa, para lograr el control del *Campo Religioso* católico en Tuxtla. Por esta razón se pugna por el establecimiento de criterios éticos y morales religiosos, “pedagógicamente correctos”.



Floreada a Mons. José Luis Mendoza Corzo, Obispo Auxiliar de Tuxtla Gutiérrez, a cargo del Albacea de la Cofradía de San Marcos, Don Rosemberg Juárez.

Con esto se trata de conseguir el monopolio y, por ende, el dominio sobre una parte del *Campo Religioso* y a su vez el establecimiento de una autoridad reconocida y respetada por la grey de católicos de Tuxtla Gutiérrez, específicamente, de aquellos *agentes* partícipes de este espacio social. Por lo anterior, conseguir el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso

sobre los laicos es el fin último, y el más importante de este contexto de conflicto. Claramente se advierte cómo cada *agente* en competencia busca conseguir un lugar preponderante en el *Campo* para ocupar una mejor posición, a través de coacciones que permitan estrategias más eficaces y una mayor posibilidad de moverse eficazmente dentro de este espacio. La búsqueda del *monopolio* trae como resultado el reconocimiento, por parte de los otros *agentes* del *Campo*, como los detentores únicos y exclusivos del capital simbólico; factor importante y necesario para la producción o la reproducción de un *corpus* deliberadamente organizado de conocimientos religiosos velados y especializados, para aquellos laicos que practican una religiosidad heresiárica. Por lo tanto, el capital en juego puede ser poseído o desposeído, según sea el caso, por aquellos *agentes* incluidos o excluidos del *Campo Religioso*, y que por ello mismo, se encuentran enfrentados entre una ortodoxia versus heterodoxia religiosa.

A partir del análisis del conflicto desde la teoría del *Campo* me permite sostener la idea de que en este caso es la Iglesia quien se encuentra desposeída de los capitales (como trabajo simbólico acumulado). No les queda más que reconocer la legitimidad de esta desposesión y por ende, luchar por la obtención de las mismas. En otros términos esta institución busca aplicar estrategias de subversión con la intención de legitimar su punto de vista el cual viene acompañado siempre de beneficios materiales y simbólicos. En este caso particular, mediante el uso de una retórica oficial, para establecer un dominio erudito, es decir un conjunto de normas y saberes explícitos, manifiestos y deliberadamente sistematizados por los especialistas de la Iglesia, que se encuentra “comisionada”, con el fin de reproducir el *Capital* a través de una acción pedagógicamente expresa.

Se puede afirmar que a través de las luchas en el *Campo Religioso* los especialistas (tanto de la Iglesia como de las organizaciones religiosas locales) tratan de acrecentar su posición y poder religioso, valiéndose de la *monopolización* del capital simbólico en discusión al tratar de



Imágenes de las Virgenes de Copoya (Rosario – Candelaria – Olachea).

conservarse la ortodoxia por medio de ciertas estrategias, generándose las luchas al interior. De esta manera se va tejiendo una relación entre las estructuras simbólicas y de orden político, razón por la cual la revisión de la dimensión histórica de la constitución del *Campo* es central para analizar los movimientos y acomodados, o mejor dicho las tensiones y los conflictos que han permitido al *Campo* constituirse como tal.

De esta manera la lectura del conflicto desde el *Campo* visualiza, —a manera de una foto panorámica— a los *agentes*, las luchas, y los intereses que mantiene cada uno, para lograr el establecimiento de un *monopolio*. Por ello el abordaje de estos elementos se vuelven centrales para entender la constitución del mismo, porque permite ver que en el *Campo* las luchas son un juego peculiar, en donde las propias reglas están puestas en movilidad, y por ende, las dinámicas de conservación y subversión no son realidades eternas sino construcciones históricas perfectamente datables (Vázquez, s/f; 5).

El análisis teórico desde la propuesta del *Campo* permitió entender que los conflictos intrareligiosos no deben ser explicados como un asunto simple de “idolatrías ancestrales”, ni como el producto del choque de “sistemas culturales irreconciliables” (resistencias), o como producto de la “tradición – modernidad”. La perspectiva del *Campo* de Bourdieu permite aducir que el conflicto es parte central de un complejo religioso compartido, que por ende puede tener diversas variantes e interpretaciones, de acuerdo a los fines e intereses que persigan los confrontados. Es un paradigma que dota de sensibilidad a los hechos, da diligencia a sus *agentes* y los complejiza, pues permite ver los distintos posicionamientos que coexisten con la utilidad o el provecho que se persigue, según sea el caso, pero siempre con la finalidad trazada de lograr establecer un monopolio al interior del *Campo*. Estas características sociológicas del paradigma, permiten demostrar que debido a este dinamismo, el *Campo* se encuentra en proceso constante de configuración y reconfiguración.

Por lo anterior el siguiente capítulo, no tiene el objetivo de mostrar etapas históricas, sino más bien algunos de los antecedentes que han venido constituyendo una fracción del *Campo Religioso* católico actual. Por lo que se subraya en la idea de que, a través de los años, se han construido diferentes percepciones y *praxis* católicas, y que éstas se interrelacionan al mismo tiempo con intereses económicos y políticos. Por lo tanto, esta sección del documento deja ver como una parte del *Campo Religioso*, se ha caracterizado por las constantes luchas, originadas por distintos intereses y *agentes*, proyectando múltiples propósitos, a veces

contrapuestos y en otros casos coincidentes, que favorecen incluso en el seno de un mismo grupo, establecer una dinámica de intrincados juegos de alianzas y querellas.

Capítulo Dos

Aportaciones al génesis del *campo religioso* católico en Chiapas:

II.- Introducción:

En este capítulo se exponen algunos elementos relacionados con las formas y las lógicas que han permitido la configuración del *Campo Religioso* de tipo católico en Chiapas. Este apartado presenta algunos datos históricos que permiten inferir cómo se ha dinamizado el campo de fuerzas a través de las luchas constantes entre la enseñanza correcta del dogma y las reinterpretaciones que han surgido de ésta, permitiendo la producción, la distribución, el control y la transformación de las relaciones y las posiciones que juegan los *agentes* en la génesis del *Campo Religioso* católico de Chiapas.

Esta sección de la tesis no tiene el objetivo de mostrar etapas históricas, sino más bien algunos antecedentes de cómo sea constituido el catolicismo en Chiapas. Se subraya la idea de que a través de los años se han fijado diferentes percepciones y *praxis* católicas, y que estas posiciones se interrelacionan con intereses económicos y políticos. Para demostrar lo anterior se recurre a fuentes históricas secundarias, particularmente a aquellas que proporcionan información sobre la empresa de la evangelización en Chiapas y sobre los conflictos religiosos que se presentaron en estos primeros años de catequización en el estado. El capítulo busca resaltar aquellos elementos que permiten percibir que la configuración del catolicismo se ha caracterizado por las constantes luchas producidas por los distintos *agentes* en pugna, en la búsqueda de lograr sus intereses y objetivos, a veces contrapuestos y en otros casos coincidentes, que favorecen —incluso en el seno de un mismo grupo— y logran establecer una dinámica de intrincados juegos de alianzas y querellas.

A partir de estos elementos se busca, evidenciar que el catolicismo de Chiapas no ha sido percibido y practicado de manera unívoca pues, en el proceso de la conformación de ésta fracción del *Campo Religioso* en Chiapas, el objetivo central ha sido lograr la imposición de un control, un monopolio y un dominio, sobre la administración de los bienes de salvación, y por ende del aspecto económico y simbólico que resulta de ello. Éste intereses se dirimen en términos de una lucha entre un *dominio erudito* (ortodoxia) y un *dominio práctico* (heterodoxia). De esta manera se puede concluir que los conflictos intrareligiosos, han girando básicamente alrededor de la instauración de un predominio único y absoluto, en torno a la administración de los capitales en juego (las liturgias, el territorio, las imágenes, los rituales, la feligresía, lo económico, lo político, entre otros aspectos).

2.1.- La Conquista Militar y los Antecedentes de la Monopolización Católica

La llegada de las huestes españolas en el siglo XVI al territorio chiapaneco originó una inesperada e irreversible transformación sociocultural y religiosa entre los pobladores de este territorio. Los ejércitos expedicionarios que arribaron a Chiapas, dirigidos por Luis Marín, Pedro de Alvarado y Diego de Mazariegos venían impulsados por el interés de la conquista militar. Para ello contaban con el soporte que brindaba la tecnológica bélica europea de la época, logrando con ayuda de ésta y otros ingenios la ocupación de territorio chiapaneco.

Durante las dos décadas de conquista militar se produjeron algunas transformaciones en las relaciones sociales entre la población local y los recién llegados. El cobro de tributos, el trabajo forzado, el vasallaje y la diferenciación social según la posición que ocupaban las personas en la estructura de la nueva sociedad colonial, no eran situaciones desconocidas para

los pobladores de Chiapa y el Soconusco³⁵; sin embargo, con la imposición del régimen militar se estableció la base o el principio que más tarde vendría a configurar a la sociedad durante toda la Colonia en Chiapas. A través de esta dinámica de sometimiento se trataba de imponer principalmente el monopolio y dominio militar, para ello era necesario aplicar las siguientes medidas:

- ▶ “La reducción de los señoríos existentes en dos entidades territoriales y administrativas que estuvieran salvaguardadas por un capitán: las provincias de Chiapa y Soconusco.
- ▶ Destruir cualquier vestigio de la religión indígena e implantar la católica.
- ▶ Aplicar a las comunidades indígenas el mismo sistema de gobierno que era utilizado en España: el cabildo con sus alcaldes elegidos y sus regidores perpetuos.
- ▶ Juntar la población de los asentamientos dispersos en núcleos de población más grande.
- ▶ Erigir en las dos provincias, sendas cabeceras desde las cuales los gobernadores ejercieran el poder político y socioeconómico sobre la población que quedara bajo su jurisdicción” (Vos De; 1994: 87 – 88).

El programa de conquista era bastante ambicioso y no se llegó a concretar durante las dos primeras décadas del arribo de los militares españoles a territorio chiapaneco. En primer lugar porque se requería de tiempo para su implementación, mismo que no tenían los nuevos amos ya que se encontraban más interesados en amasar riquezas. En segundo lugar, la población de españoles era insuficiente para echar a andar este afanoso programa de colonización y; en tercer lugar, en algunos de los casos los militares conquistadores no contaban con las habilidades y los conocimientos para instrumentar el proyecto.

³⁵ Pero el sistema de sometimiento con el que estaban familiarizados los indios, previo, a la llegada de los españoles, se diferenciaba porque los reinos conquistadores respetaban en cierta medida la lengua local, las relaciones sociales de los conquistados y en vez de desarraigar creencias, éstas eran asimiladas; en contraste los españoles se caracterizaron por una marcada diferencia de clase y opresión en que se mantenía a la población encomendada.

Además de este grupo de recién llegados a América, eran pocos los militares consagrados a la milicia. En su mayoría eran aprendices del arte de la guerra. Esta particularidad se complejizaba más, porque una parte de ellos carecía de una sólida formación administrativa y religiosa. Por lo tanto, los primeros conquistadores de Chiapas era un grupo de hombres que venían ávidos de oro y que deseaban fincar sobre éste una libertad sin estorbos (Wolf, 1986: 148:)³⁶.

Lo anterior, permite advertir que la instauración del *Campo Religioso* católico en estas tierras estaba, para esos momentos en manos de pocos religiosos³⁷ que acompañaban a los ejércitos.

Esta particularidad no permitió que se diseñara e instrumentara un plan y una metodología para que la naciente Iglesia lograra establecer un sistema burocrático que permitiera el control y la consecuente dominación y monopolización de la administración de las almas³⁸. Sin embargo sí se puede afirmar que en este primer intento de instauración de la

³⁶ A decir de Weckmann, la empresa de conquista siempre no ocultó el interés económico o sea el afán de lucro y la búsqueda de riquezas, “[...] estuvo desde un principio asociado inseparablemente con la consecución de ideas religiosas, algunos tan fantásticos como la pretensión de usar los tesoros encontrados para la reconquista de la tumba de Jesucristo o, más en general para la propagación del cristianismo. Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en el siguiente pasaje: “Sin descuidar jamás sus intereses materiales, Colón —dice Las Casas— vivía en la esperanza ‘que Dios le hiciese digno y pudiese ayudar en algo para ganar el Santo Sepulcro’, ambición que no le abandonó ni en su lecho de muerte. Durante su tercer viaje, el Descubridor meditaba ‘cuanto servicio se podría hacer a nuestro Señor... en divulgar su santo nombre y fe a tantos pueblos de las Indias’; y como cuenta Herrera, antes de regresar a Europa explicó en su última advertencia a los colonos que se quedaron en la Española ‘que los había llevado a tal Tierra para plantar [la] Santa Fe’” (Weckmann; 1984: 225).

³⁷ La presencia de estos clérigos respondían a las “[...] pragmáticas y a las capitulaciones expedidas por la Corona para la conquista de la Nueva España, [donde] se estipulaba la obligación del conquistador de traer cuando menos dos religiosos con el fin de que iniciara la conversión de los indios gentiles al catolicismo, en realidad no fue así, pues los principales conquistadores que vinieron a estas tierras trajeron uno o dos eclesiásticos [...]” (Trens; 1999: 104).

³⁸ Para darnos cuenta de esta situación podemos confrontar la siguiente cita “Allí vino un cacique y, dejadas muchas cosas que con nosotros pasó, la causa de su venida era que viéramos si un indio que traía consigo estaba instruido en las cosas de la fe, porque lo llevaba para que lo enseñase a él y a los de su pueblo, porque decía que deseaban conocer a Dios y dejar las cosas de sus antepasados, y que los cristianos a quienes tributaban, no les habían enseñado cosa ninguna. Haciéndonos estas cosas gran lastima, viendo en España tantos buenos deseos sepultados que se pudieran emplear. El predicador sabía el credo en latín y los mandamientos en romance y aquello iba a enseñar. ¡O ceguedad grande los cristianos que el que más mostró a los indios fue una o dos veces en

religión católica se inició un embate destructor de templos y dioses, a través de las incursiones que hacían a territorios de guerra los militares³⁹. Con esta medida se trataba de imponer, más que una nueva visión religiosa, una percepción distinta del contexto sociocultural y religioso en el que se desenvolvían los recién conquistados. Se trataba de cambiar no la lógica sino el complejo simbólico que era opuesto y, en donde la religión local, era concebida como uno de los elementos principales, que podía permitir, pero también impedir ese objetivo.

Desde un inicio los recursos empleados por los encomenderos se destinaban en menor medida a enseñar a los indios la religión católica⁴⁰, los nuevos señores procuraba más por todas aquellas empresas que resultarán en mejores dividendos económicos o políticos para este grupo.

el año cuando iba a ver a sus ganados y coger sus tributos! Juntábanlos a palos en la iglesia y decíales el credo en latín y los mandamientos en romance, si lo sabía; y los oí yo alabarse muchas veces de esto que habían hecho, y llamar a los indios perros emperrados que no querían las cosas de Dios ni creer en él; y después que los religiosos les dieron a conocer a Dios en su lengua, habían quién dijese: que enseñábamos las oraciones y artículos en lengua de indios y hacían que no la dijeren en lengua de cristianos, que era una calderería ver los indios cantar la doctrina en su lengua que no sabía él si llamaban a Dios o al Diablo” (Ximénez;1999: 341 - 342).

³⁹ Un ejemplo al respecto tiene que ver con Hernán Cortés. Según Ricard, este personaje podía ser acusado de todo pero menos de haber sido remiso en la evangelización de los indios de Tenochtitlán y sus alrededores, de lo que si padecía era de haber demostrado cierta precipitación, desorden y desconocimiento en la gradación, tan necesaria en estos casos. En todo momento fray Bartolomé de Olmedo se ve obligado a temperar su celo y exhortarlo para que guardara el orden y la prudencia (Ricard; 1992: 77).

⁴⁰ Los primeros religiosos y seculares que tuvieron contacto con los indios encomendados fueron fray Juan Varillas, religioso mercedario que vino con Luis Marín en 1524, como capellán de sus tropas. Este personaje trató de apaciguar a los Chamulas levantados en armas, sin conseguirlo. No sabemos de otra actividad suya. Con Diego de Mazariegos, el conquistador y fundador de la Villa Real de San Cristóbal (nombre primitivo de la población), y de la primera iglesia que hubo en Chiapas, vinieron dos sacerdotes seculares, Pedro Castellanos y Pedro González. Fundada la Villareal, ambos ejercieron sucesivamente la cura de almas en esta primera parroquia de Nuestra Señora de la Asunción; pero su trabajo fue sólo a favor de los habitantes de la cabecera, y a nadie satisfizo. Desde 1532 el territorio entró en jurisdicción del obispado de Tlaxcala (hoy Puebla), y su primer obispo fray Julián Garcés, envió en calidad de visitador al clérigo Juan Revollo, quien en 1535 sustituyó a los anteriores como párroco. Dos años después (1537) el obispo de Guatemala don Francisco Marroquín, a cuya jurisdicción la provincia había sido agregada el año anterior (1536), trajo dos religiosos mercedarios fray Pedro Barrientos y fray Juan Benítez de Lugo; los cuales se ocuparon en los asuntos de su instituto. No tuvieron parroquia; pero a la llegada de los Dominicos en 1545, el superior fray Alonso de Vitoria se autonombraba párroco sin título canónico (Flores Ruiz, Eduardo; s/f: 105). Durante los primeros veinte años el grupo de especialistas católicos en realidad no se dedicaron a evangelizar sino administrar económicamente a los indios encomendados que estaban asentados en las recién fundadas ciudades, como podemos intuir por los datos presentados en la cita anterior.

Considero —al igual que Ricard— que durante este periodo la estrategia más efectiva para el establecimiento de un primitivo monopolio religioso entre los indios fue a través del ejemplo dado por los propios militares a cada paso en sus expediciones más que los intentos que realizaban los religiosos acompañantes de estos ejércitos de ocupación. No hay que olvidar que los capitanes pedían que se realizaran misas, ceremonias y oraciones a la vista de los indios. Es importante señalar esto porque Ricard, afirma que en los orígenes de la ocupación española, la obra de las misiones era algo nuevo y todavía no había alguna experiencia de evangelización que hubiera logrado establecer un control y hegemonía, por lo tanto, se carecía de un método para llevar a cabo dicha empresa. Esto corresponderá más bien a un logro que tratará de ser alcanzado años más adelante en el mismo siglo XVI y XVII.

El grupo de pioneros españoles más que transmitir e instaurar el catolicismo como lo disponía la Iglesia en esa época, lo hizo bajo una perspectiva centrada en un objetivo militar y con los recursos y las capacidades que tenían hasta ese momento, resultando de todo esto en una confusión en torno al catolicismo, como señala Jan De Vos:

“Sobre el efecto que esta última actividad provocó entre la población nativa, existe el testimonio de los frailes dominicos que en 1544 llegaron para poner remedio a tan grave problema. Si podemos creerles, la prédica de los soldados sembró entre los indios tal confusión, que estos creyeron al principio que Santiago de Matamoros era el verdadero y único dios, al contemplar la devoción que los conquistadores le tenían. Como estaba representado a caballo, con la espada ensangrentada en alto y con hombres muertos a su alrededor, lo tenían como invencible y justiciero. Igual veneración cobraron por Santa María, sin saber a ciencia cierta si era hombre o mujer, pues casi no existían imágenes en esos primeros años; pero como lo oían mencionar continuamente en las conversaciones de sus amos, llegaron a bautizar todas las cosas de religión con el nombre de Santa María. La iglesia, la misa, el agua bendita y el sermón se convirtieron en casa, cosa, agua y palabra de Santa María (1994:88).

La cita anterior nos muestra claramente que la instauración de la religión católica y sus fundamentos esenciales dogmáticos permitieron instaurar una comprensión pedagógicamente “incorrecta” del catolicismo entre los indios. Esto se originó porque no había una estructura y

un cuerpo de especialistas religiosos dedicados *ex profeso* a la evangelización. La catequización estaba en manos de laicos (militares) o *agentes* religiosos que simulaban la búsqueda de feligreses, pero que más se preocuparon por hacerse de siervos indios que abonaran a sus intereses económicos por sobre educarlos en el espíritu religioso del nuevo orden (Wolf; 1986).

Se puede ver con ello que los conquistadores proveían más esfuerzo por establecerse como una fuerza hegemónica militar, política y comercial, que en instituir las bases de un proyecto religioso, situación que en años posteriores, será parte esencial de las pugnas que se desarrollarán entre éstos y las órdenes regulares que vendrán a Chiapas. Este escenario hizo que los indios que se encontraban sometidos al naciente régimen militar, practicaran⁴¹ la nueva religión de manera distinta a la ortodoxia. A decir de los religiosos que llegaron posteriormente, sin orden ni concierto⁴². Es decir, fuera de todo principio teológico, dogmático y catequesis consecuente por parte de la Iglesia católica⁴³.

⁴¹ Es muy probable que estos primeros “católicos”, vieran en las acciones de los sacerdotes, traídos por los capitanes, aspectos particulares de la nueva religión que podían ser dignos de solemnidades y su práctica constante, debido a las similitudes de lógica que expresaba la nueva religión, con respeto a la que manifestaba la religión de los indios. Considero que esta situación dio paso a lógicas religiosas similares, nada más que desde complejos simbólicos diferentes, llegándose a establecer como un esquema durable y transponibles de percepción, pensamiento y acción, a partir del cual, ordenaran su conducta estos “nuevos” católicos, en las tierras recién conquistadas. En otras palabras construirán un modo diferente de percibir, interpretar, clasificar y experimentar lo religioso, condicionado por las circunstancias *conscientes* de existencia concreta.

⁴² “Los frailes dominicos, cuando llegaron a Chiapas, a decir de Remesal, hallaron a los indios en miserable condición corporal y espiritual, pues andaban desnudos ‘como nacieron de sus madres’, sólo se ceñían y cubrían con una venda llamada maxtatle; ‘que era bien poco reparo de la honestidad’. Embijábanse con un betún colorado o negro y traían el cabello encrespado como estopa por no peinárselo. Usaban las uñas muy largas y sucias y sus necesidades corporales las hacían donde les venía la gana, uno delante de otros, “y las veces que iban al sermón dejaban todo el suelo mojado y enlodado’. La idolatría era pública, y en las puertas de sus chozas sacrificaban a sus ídolos, perros, venados y pájaros, quemaban copal y esparcían yerbas olorosas. Tenían escondidos a sus ídolos en el monte y allí los adoraban y les sacrificaban” (Trens; 1999: 108). Los indios veían la empresa de evangelización como una carga más, a decir de Manuel B. Trens, esta situación ponía en peligro de fracaso al proyecto. Por tal situación los frailes le dieron un sesgo diferente, y entonces los frailes apelaron a medios muy humanos que dieron pábulo a las supersticiones... ”Comenzaron a menudear las apariciones milagrosas, que, naturalmente, causaron pasmo a las masas indígenas incultas. Así fue como se hizo famosa la imagen del Rosario en Copanaguastla, la de un Cristo de la sacristía del Convento del Comitán, el Santo Domingo que se veneraba en la iglesia del mismo convento y al que a decir de cronista Ximénez, lucía en su frente los fulgores de un lucero bajado del cielo, el de san de Nicolás de Tolentino que pudo más que San Sebastián al hacer cesar como por encanto la peste que asoló a los comitecos en 1668, las tres cruces de Chiapa, que en 1662, víspera y durante la octava de la Exaltación de la Santa Cruz, se agitaban por frenético temblor, y otras muchas más que los creyentes de Chiapas conocen mejor que yo. Aparejados a estas imágenes surgieron los Santos Patronos, tutelares de

Esta primera experiencia del catolicismo para los indios de Chiapa y Soconusco vendrá a establecer los antecedentes del *Campo Religiosos* católico y de sus diversos *habitus*, percepciones y luchas. Los pobladores retomaron las primeras instrucciones de la religión católica como mejor les convino y trataron de homologar sus intereses prácticos con éstas. A partir de la reinterpretación del catolicismo se estableció un universo de creencias y rituales católicos que expresarían una percepción distinta del mundo, o mejor dicho, un nuevo universo de representaciones sagradas en donde se conjugarían los preceptos locales con los europeos y se emplearían para figurar un nuevo destino humano y un orden general del universo⁴⁴.

Al religar los dos complejos simbólicos (local y europeo) surgirá una renovada lógica, tanto para los españoles como para los indios, misma que se expresará, principalmente en el discurso que se argüirá para tratar de explicar el *axis – mundi* de esta población.

villorios, pueblos, villas, barrios y ciudades, como San Marcos, San Roque, San Sebastián, Santo Domingo, etc., patronos del centro y de los barrios de Tuxtla Gutiérrez; y como a estos santos había que celebrarles rumbosas fiestas, se establecieron cofradías, las cuales eran las encargadas de costear el suntuoso festejo [s] [...]” (Trens; 1999: 110).

⁴³ Los antecedentes de la evangelización, previo a la llegada de los dominicos, fue impuesta bajo una lógica de violencia, Manuel B. Trens señala que los indios estaban escandalizados “[...] del rigor con que algunos ministros del evangelio los habían tratado, procuraron [los dominicos] sosegarlos por el modo contrario de paz y mansedumbre; y hallando que algunos eclesiásticos de la Nueva España y de misma tierra de Chiapa, tenían dos o tres cepos en su casa, metía en cada uno seis indios, y con el azote o rebenque en la mano les enseñaban la doctrina” (Trens; 1999: 109).

⁴⁴ Los primeros intentos de conversión católica partían de la idea de ser única, universal, sin embargo, lo sucedido en tierras americanas nos demuestra que esta concepción es superficial, ya que en el contexto que es impuesta, es como surgieron una multiplicidad de formas de expresar y vivir la religión católica, sustentada en una base que dará pie a menudo a contradicciones. Gramsci nos dice: “Toda religión, también la católica (muy especialmente la católica, precisamente debido a sus esfuerzos por mantenerse unitaria “superficialmente” para no disolverse en iglesias nacionales y estratificaciones sociales), es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias. Hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y obreros de la ciudad, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, el cual también es abigarrado y desordenado. Pero sobre el sentido común no sólo influyen las formas más rústicas y menos desarrolladas de estos varios catolicismos existentes actualmente: han influido también y son componentes del actual sentido común, las religiones precedentes al catolicismo actual, los movimientos hieráticos populares, las supersticiones científicas ligadas a las religiones pasadas, etc. En el sentido común predominan los elementos ‘realistas’, materialistas, esto es el producto inmediato de la sensación cruda, lo que, por otra parte, no está en contradicción con el elemento religioso; muy por el contrario. Pero estos elementos son ‘supersticiosos’, acrílicos” (Gramsci; 1970: 96)

En este primer periodo del proceso de constitución del *Campo Religioso* se bosquejará el interés por el establecimiento de un monopolio del mismo a través de la administración de los bienes de salvación en torno a los recién convertidos. Los especialistas religiosos oficiales se interesarán no sólo en educar a los indios sino también a los españoles, en los preceptos de la fe católica, con el objetivo de establecer los rasgos iniciales del catolicismo para cimentar la delimitación de éste.

2.2.- La Fundación de la Diócesis de Chiapa:

Una vez establecida la primera administración colonial de tipo militar, no tardó el apersonamiento de algunos religiosos como sería el caso de los primeros Mercedarios que llegaron a Ciudad Real, en el año de 1537, con la intención de fundar el primer convento en esta población (Viqueira; 2002: 179).

Además de este dato no hay otros indicios que muestren que estos primeros frailes se preocuparan por establecer una estrategia para lograr instaurar el control y el monopolio del *Campo Religioso*⁴⁵. Entre los factores que impedían este objetivo se encontraba, en primer lugar, el nulo esfuerzo que hacía los primeros religiosos por aprender las lenguas de las provincias y en segundo término, la escasez de religiosos. Ambos aspectos serán algunos de los componentes que no permitirán en los años posteriores al régimen militar, el establecimiento de una estructura burocrática de doctrinas y curias en los pueblos, que administraran a la grey en esta región recién conquistada.

⁴⁵ Un dato interesante sobre las deficiencias que podemos encontrar en la evangelización impulsada por los encomenderos se puede hallar en un apartado del libro de fray Francisco Jiménez, que habla sobre la ruta que siguieron los dominicos para llegar a Ciudad Real: “ Era este lugarejo como un horno cercado todo de sierras; no hay más memoria y conocimiento de Dios, que ahora cien años, aunque decían el credo en latín sin que palabra de las que decían significase nada en ninguna lengua; y aquello era lo que sabía, el que más sabía en esta tierra” (Jiménez; 1999, cap. XL: 340).

En el año de 1542 el obispo fray Bartolomé de Las Casas y 22 frailes organizarán la evangelización en Chiapas y establecerá los primeros cimientos de una estructura burocrática oficial y constituirán los primeros lineamientos sistemáticos para el trabajo misional⁴⁶. Este grupo de frailes trazará los primeros pasos para la implementación del proyecto de dominio y monopolización del *Campo Religioso* entre la población de la provincia de Chiapa y Soconusco⁴⁷.

Este grupo de apóstoles de la palabra de Dios impulsarán, por una parte, el movimiento civilizador⁴⁸ en Chiapas, ya que su tarea se centrará principalmente en los conventos (doctrinas) y curias que este ejército de frailes establecerán en distintas zonas de las provincias de Chiapa y, por otra, tratarán de instaurar una nueva percepción religiosa entre la población. De esta manera se trata de redimir a las almas de los indios al considerarlas aún “no corrompidas por los vicios del Viejo Mundo”. Con ello tratarán de establecer un preludeo terrestre del reino de los cielos en la tierra donde la labor espiritual significará la derrota de Satán en sus propios dominios. El anuncio de la fe en un sólo Dios verdadero será el objetivo principal de esta orden monástica, influida por las corrientes reformadoras de la época (Wolf;

⁴⁶ En 1542 fray Bartolomé de Las Casas es nombrado sucesor de Arteaga. Este nuevo obispo procedía Salamanca acompañado de 44 religiosos dominicos, de estos cuatro de los cuales se quedaron en la Española y dos en Barroquen (Puerto Rico). Nueve como se sabe perecieron en un naufragio que sucedió cerca de Champotón (los frailes Agustín Hinojosa, Jerónimo de Ciudad Rodrigo, Dionisio Bertabillo, Alonso Villasante, Miguel Duarte, Martín de la Fuente, Felipe del Castillo, Pedro de los Reyes y Juan Garrión), el único que se salvó de esta tragedia fue fray Francisco Quezada. Al grupo restante de dominicos se integró fray Domingo de Medinilla quien regresó pronto a España, otros tres miembros del grupo desistieron de la empresa y fray Pedro Calvo por disposiciones de sus superiores se dirigió a Oaxaca. Domingo de Ascona y Domingo de Vico, fueron enviados a tierra de guerra (Verapaz y Lacandones, respectivamente) y fray Rodrigo de Ladrada se regresó. Descontando a estos religiosos, el grupo quedó integrado de 22 miembros, los cuales tenían la gran tarea de evangelizar a los indios que poblaban las tierras de las provincias de Chiapa y Soconusco.

⁴⁷ A decir de Salvador Toscano en este año se inicia definitivamente la evangelización dominica en aquella región, ya que aunque existían clérigos estos exclusivamente radicaban y atendían la Catedral erigida a la advocación de la asunción en Ciudad Real, amén de las otras tres regiones de la diócesis (Toscano; s/f: 30).

⁴⁸ Empleo este término para señalar que a través del proceso de evangelización no sólo se busca inculcar en los naturales únicamente la Palabra Verdadera, sino que además este proyecto tenía el objetivo de establecer una nueva forma de configuración territorial, administrativa y política, que permitiera el gobierno en policía de los pueblos recién fundados a través de la aplicación de la reducción de pueblos dispersos.

1986), de esta manera intentan establecer su dominio y monopolio en las cosas de la fe, pero también el predominio en el ámbito político y comercial.

La diócesis de Chiapas que había sido encomendada a fray Bartolomé de Las Casas comprendía los actuales estados de Yucatán, Tabasco, Chiapas (incluyendo la gobernación del Soconusco) y la Verapaz (Viqueira; 2002). El objetivo de este obispo era, en primer lugar, conseguir la conversión de la población que se encontraban fuera del control de los militares españoles. Para lograr esta empresa se pretendía fundar un gobierno de carácter teocrático que fuera fiel a la Corona y que se caracterizara por salvaguardar la integridad de la gente menuda, finalidad de lo más complicada por todo lo que involucraba, en términos políticos y hasta cierto punto también económicos para los nuevos amos de estas tierras⁴⁹.

Por sus particularidades, para fray Bartolomé de Las Casas, los indios encomendados eran los candidatos idóneos para formar una nueva sociedad como fuente de iluminación de las primeras comunidades cristianas (Viqueira; 2002). El proyecto diocesano de la prédica de la “Buena Nueva” debía de ser menos institucional, sino más bien guiada más por el espíritu; menos “preocupado” por formar una estructura religiosa. La campaña eclesiástica debía de girar alrededor del anuncio de la muerte, la resurrección y la glorificación de Jesús. Esta estrategia buscaba transmitir la experiencia de fe y el poder del espíritu encarnado en la *Palabra* entre la feligresía. Esta nueva visión del catolicismo rompía con los esquemas habituales de los encomenderos, por lo tanto será considerada como una ofensa para la sociedad española, pues para un pueblo que siempre había vivido como fiel amante de la ortodoxia y lleno siempre de un hondo horror para cuanto olía a “herejía”, esta nueva visión afectaba la vida religiosa.

⁴⁹ En 1546 los dominicos fundan el convento de Ciudad Real.

Para conseguir este objetivo era necesario resolver el conflicto de intereses, entre frailes y encomenderos, sobre todo por lo que provocaban las disposiciones eclesiásticas, siendo entendidas como contrarias a los fines de los capitanes españoles encomenderos quienes habían cifrado sus esperanzas en la utopía del oro. Los nuevos amos no veían con buenos ojos la restitución de lo robado por la Conquista y la renuncia a la encomienda para obtener la absolución (Aubry; 1994) pues esta nueva disposición limitaba los privilegios de su jerarquía. Por lo tanto, se rehusaron a acatar tales disposiciones oponiéndose a liberar a su principal instrumento de riqueza: el indio.

Estas discrepancias hicieron que el grupo de dominicos saliera de Ciudad Real y se estableciera en pueblos vecinos. Desde estos puntos, comenzaron su lucha, y viendo que las ordenanzas Reales y el temor a Dios no habían valido más que para generar una actitud de desacato entre los encomenderos, trazaron otras estrategias de juego y con ello se originó lo que vendría siendo el “primer conflicto religioso” en el *Campo Religiosos* de Chiapas, todo por la intención de aplicar a los otros *agentes* las Leyes Nuevas⁵⁰. La aplicación de estas leyes preveía la liberación de los indios reducidos a la esclavitud (Viqueira, 2002), hecho que vendrá a cuestionar la representación, el poder y el monopolio sobre los indios, con respeto a la demás población.

El trabajo de infraestructura que realizaron en estos primeros años los dominicos, sobre todo a partir de tres de las localidades más importantes de la época: Zinacantán, Chiapa y Copanaguastla; sirvió para encaminar un proyecto con miras a la consecución de su dominio y

⁵⁰ Estas eran, en realidad, dos provisiones por las cuales la Corona introdujo una serie de reformas respecto al tratamiento que debería de recibir los indios: 1) abolición de la esclavitud, de la servidumbre personal, de los trabajos pesados; pérdida de la encomienda para aquel que hubiera maltratado a sus indios. 2) confiscación por parte de la Corona de las encomiendas que quedaran vacantes; proclamación de todo indio como vasallo libre de su majestad el Rey; 3) exención de tributo y servicio personal para la población diezmada de las Antillas con el propósito de que se recuperara (De Vos, 1994: 105). No obstante, la legislación humanitaria del Consejo de Indias fue obra suya (de los dominicos), basado en el noble concepto de que los indios eran inocentes de Dios que había de ser protegidos contra los abusos en esta vida y salvados de la condenación en la otra (Simpson, 1986: 85).

monopolio. Esta táctica resultó acertada ya que la temprana conversión al cristianismo de los caciques de estos centros urbanos facilitó la instauración de una estructura burocrática que fortaleciera la meta dispuesta por los religiosos (Viqueira, 2002). Así la propagación de su visión única de la Nueva Fe, fue permitida gracias a la autoridad y al prestigio que poseían estos principales, sobre las poblaciones que controlaban.

La competencia por el establecimiento de un único orden religioso tuvo a su favor el conocimiento de los dominicos de las lenguas de mayor difusión en la Alcaldía mayor de Chiapas (Viqueira; 2002)⁵¹. Los misioneros que se establecieron en estas poblaciones hicieron de estas residencias, no sólo los principales centros de catequesis, sino que también se establecieron como centros educativos y de reuniones religiosas comunitarias, es decir pequeños centros rectores interconectados. A partir de estas acciones, la orden de predicadores ganó terreno lo que se reflejó en el programa de reestructuración espacial de los pueblos de Chiapas.

Cada uno de los conventos (doctrinas⁵²) tenía una serie de visitas a su cargo, y debían ser recorridos —cuando podían— por los religiosos con la intención de adoctrinar y atender las necesidades propias de la grey católica que se presentara. Sin embargo, dado los pocos

⁵¹ La lengua zoque fue atendida por la orden de predicadores, ya que en 1546 dos de ellos recibieron el encargo de dirigirse a la región noroeste de Chiapas para que aprendieran la lengua, estableciendo su núcleo de trabajo religioso en Tecpatán, lugar que funcionaba como centro de almacenamiento de productos de toda la provincia de los Zoques. En 1554 se funda el convento de Tecpatán.

⁵² El término de doctrina se da a los conventos que se fundaron en los pueblos de indios. Estos conventos, más que unidades administrativas, parecidas a las parroquias, eran centros de enseñanza evangelizadora. Ésta dependía de los superiores provinciales y no de los obispos, era la Iglesia conventual. A decir de Morales (1999) esta particularidad les daba a las órdenes religiosas beneficios propios, pero sobre todo les permitía conservar los proyectos para construir una cristiandad distinta de la del viejo mundo. La organización de estas doctrinas no sólo caían en manos de los frailes, sino que también en manos de los oficiales menores del antiguo sistema social indígena, lo cual fue aprovechado por los frailes para mantener el orden de las festividades religiosas en los pueblos. En contraparte, las Visitas eran pequeñas iglesias que se encontraban en las cercanías de los pueblos mayores, en el cual los religiosos atendían a los pueblos menores, muchas veces constituidos según el sistema de congregaciones de pueblos.

frailes, y debido al vasto territorio que tenían que trabajar⁵³, las visitas que realizaban los especialistas religiosos eran muy esporádicas.

Este dato confirma la idea de que la población en proceso de conversión se formaba a través de las Visitas quedando su educación y consolidación religiosa a la “buena de Dios” sin que ningún fraile o sacerdote⁵⁴ supervisara el progreso y la aplicación pedagógicamente correcta del dogma y la *praxis*. Su instrucción religiosa en muchas ocasiones quedaba fuera de lo “correcto” y, era practicada, no como consideraba la Institución, sino a la conveniencia de los feligreses. A decir de Eduardo Flores:

“Los lugares más poblados eran visitados con más frecuencia; y mientras tanto, se procuraba juntar varios poblados en uno, a fin de hacer posible la vida social y religiosa. Así conforme a la necesidad y posibilidad, se fueron estableciendo otras doctrinas: Tuxtla, Tecpatán, Jiquipilas, Copainalá, entre los zoques, Comitán, Zocoltenango, Oxchuc, Pochutla, entre los tsetales y Chamula,

⁵³ Para darnos una idea de esta situación considero necesario aludir a uno de los comentarios que hace fray Francisco Ximénez cuando relata parte de la visita que hace el padre vicario a los pueblos zoques: “Acabadas todas las revueltas que con el encomendero de Chiapa tuvimos fue el padre vicario general a visitar a Zinacantlán, porque no había visto aquello sino de pasada, y holgó de ver la buena orden que los religiosos tenían así en la doctrina como en todo cuanto se había en tampoco tiempo; y después que estuvo allí algunos días parecióle que era bien visitar algunos pueblos que no se habían visto: especialmente deseaba ver aquellos por donde todos juntos habían pasado, y así fueron el padre vicario y fray Tomás de la Torre a unos pueblos, y fray Jordán y fray Alonso de Villalba, que fue con el vicario a Zinacantlán, a otros; dejando a fray Pedro de la Cruz, y a fray Pedro Martín, porque aquellos tres pueblos de Chiapa Zinacantlán y Copanaguastla, nunca los dejamos solos de las manos. Y por cierto que se admiraron de ver aquellos pueblos y gentes cuan bestiales estaban sin ningún rastro de doctrina y conocimiento de Dios: apenas habían seis bautizados en un pueblo y aquellos sin conocimiento de Dios y tenían muchas mujeres y finalmente como infieles vivían; huía la gente común de ellos como unos venados y con gran trabajo los juntaban en la iglesia que era del tamaño de una celdita, de palos y barro, que más parecía casa de gallinas que iglesia, una manta, como mandil de caballo, sobre el altar y un Santiago pintado con muchos hombres muertos; y porque todo esto era común en esta tierra y arriba hemos dicho de todo esto y lo que en las visitas hacíamos; no quiero decir más de que los religiosos iban espantados de ver así huir las gentes: pero en fin aquel era su natural y cuando veníamos de España, al bulto y la novedad, salían los unos y los otros, y también nosotros no les hablamos entonces ni nos llegamos a ellos: los Principales siempre nos hablaban. Rogaban a todos aquellos que eran cristianos que dejasen las mujeres muchas que tenían y muchos lo hicieron así; algunos no lo quisieron hacer porque no tenían conocimiento alguno de Dios. Y aquella visita fue de corrida porque decía el padre vicario que aquella vez solo quería entendiéndose la gente que éramos hombres y no tigres que los íbamos a comer[...]”(Ximénez; 1999: 381)

⁵⁴ En tiempos del obispo Marcos Bravo de la Serna y Manrique este veía dificultades en Chiapas por la escasez de clérigos que pudieran atender a la diócesis. Por ello, este ministro proyectaba el establecimiento de un plantel que preparara a los servidores eclesiásticos seculares y posteriormente irlos distribuyendo en las parroquias y doctrinas de Chiapas y esto se logró hasta 1687 bajo la advocación de Colegio Seminario de Nuestra Señora de la Concepción y funcionó en un principio en las casas episcopales (Trens; 1999: 124).

Chenalhó, Ixtapa entre los tsostiles y Cucuvitz o Tumbalá y Tila entre los Choles (s/f: 109).

Estos datos señalan algunos de los problemas sorteados para lograr establecer un monopolio y control religioso eficaz. Así mismo nos permiten entender por qué surgieron distintas percepciones del catolicismo y de sus prácticas. Basta observar las dinámicas actuales de los pueblos para cerciorarse de ello. La religiosidad católica se manifiesta a través de diversos cultos a imágenes de la Cruz, de Cristo, de la Virgen o de Santos, donde se manifiestan distintas percepciones y practicas católicas que impactan en la gnoseología del dogma y la praxis:

“Es notable la influencia indígena en el catolicismo de Mesoamérica, pero mucho más sorprendente es que las numerosas supervivencias de las ideas y de los ritos de antes de la Conquista, es el buen éxito de la organización de la ‘utopía’ católica en un país de religiones y de lenguas diferentes. En Mesoamérica, se encuentran imágenes de los santos católicos en todas partes, e iglesias construidas por los conquistadores. Cristo y la Virgen pueden haber sufrido modificaciones al tomar contacto con los hombres que adoraban al sol y a la luna, a la tierra y a los Señores de las Cuatro Direcciones; pero hoy, cuando el indio habla de un ser humano, no dice ‘un hombre’, sino un ‘cristiano’, un creyente” (Wolf, 1986: 150 – 151).

Como se puede constatar la falta de *agentes* especializados en este gran territorio significó un reto importante pues era evidente que, a pesar de los esfuerzos realizados por los primeros misioneros dominicos, para fincar su monopolio y dominio, éste no podía consolidarse pues la instrumentación implicaba desfases que impedían la modificación de las creencias y las prácticas católicas locales configuradas como una variación de la ortodoxia impuesta por la institución.

El imaginario sagrado católico hizo que se reelaboraran y resignificaran algunos símbolos de tipo cristiano, de tal manera, que se constituyeron como hitos particulares en cada

uno de los pueblos en donde había doctrinas o visitas. Este aspecto quedaba demostrado en los ritos y las ceremonias que se reproducían, sobre todo, en lo relacionado a las actividades para celebrar al santo patrón del pueblo y en aquellas que imponían las cofradías que habían sido erigidas en los mismos.

Las procesiones festivas y penitenciales, las fiestas patronales⁵⁵ y otras manifestaciones socioreligiosas se realizaban de manera distinta en cada pueblo, al igual que en España. Pese a estas diferencias la racionalización de la religión católica se había logrado; es decir, los indios, españoles y mestizos profesaban el catolicismo aunque con variantes en las percepciones y prácticas, algunos con más rasgos locales y menos romanos. Por lo tanto, este margen de relativa autonomía en las prácticas católicas requería de un ajuste, sobre todo, en términos del esquema administrativo establecido por Bartolomé de Las Casas, necesitaba ser fortalecido para lograr el control y el monopolio del *Campo Religioso*. De esta manera, la Iglesia comenzó su lucha, tratando de preparar el terreno para la siembra de La Palabra de Dios. Esta cruzada tendrá depositada en ella el interés por obtener un dominio religioso.

La edificación de conventos en tres de las localidades más importantes de la Provincia, permitieron que se fundaran nuevos barrios en algunas poblaciones y se congregaron varios pueblos como Ixtapa, Chamula y Tecpatán; organizados bajo una modalidad donde se combinaban elementos indígenas —como la organización del trabajo, el régimen de tierras y las jerarquías sociales— con instituciones españolas como el cabildo [o las cofradías]. De tal manera, se respondía al ideal de estos misioneros por lograr una nueva sociedad (Morales, 1999). Los pueblos proyectados por los religiosos facilitaron la centralización de la feligresía

⁵⁵ A decir de Guillermo de la Peña (2004:31) señala que la importancia del santo en cuanto a símbolo corporativo clave se remonta por lo menos a principios del siglo XVII, pero el desarrollo del culto variaba de un lugar de la Colonia a otro. Así mismo afirma que existen pocos estudios etnohistóricos que documenten estas variaciones, pero parecen ser consistentes con las estrategias diferenciales y los impactos de colonización.

católica, pero además, ayudaron a recaudar tributos y a reclutar la mano de obra necesaria para proveer los servicios personales necesarios para apoyar el trabajo de la iglesia (De Vos, 1994: 107). De esta manera la Iglesia irrumpió en los intereses de los grupos civiles de poder, quienes hasta ese momento eran los únicos que concentraban y administraban la riqueza.

Con la traza de las primeras calles rectilíneas se edificaron las primeras casas de adobe. Se levantaron pequeñas y grandes iglesias, se proveyeron de ornamentos para estos nuevos espacios sagrados; se construyó el cabildo, y en algunos lugares como Chiapa, Copanaguastla y Tecpatán, se enseñó a los indios música. Así las órdenes religiosas comenzaron a trazar la planta urbana y a hilvanar con sutileza los intereses de la Iglesia en este territorio. Estos primeros logros abonaron de manera importante a la consolidación de la fe “católica”, como la única instancia reveladora y redentora del ser humano.

2.3.- La División del Territorio y la Organización del Trabajo Religioso:

Después de haberse establecido los asentamientos más ricos y poblados de la provincia (Zinacantán, Chiapa de los Indios y Copanaguastla), la Iglesia se dio a la tarea de expandir las fronteras del catolicismo hacia otras zonas de la Alcaldía Mayor de Chiapas, como la región Norte, las Montañas Zoques y Mayas y los márgenes de la Selva. Así surgieron otros pueblos congregados o se incorporaron a los ya existentes, en nuevos barrios o en sus parcialidades.

Los dominicos —pioneros en esta empresa— no habían logrado consolidar su proyecto de monopolización cuando en 1570 arribaron franciscanos y algunos sacerdotes seculares. Estos nuevos *agentes*, pronto se convertirían en otros cuerpos de especialistas oficiales, dentro

del *Campo Religioso* católico, conformando otros segmentos antagónicos en la lucha por conseguir el control y fincar su dominio al interior de este *Campo* en Chiapas.

Cabe señalar que franciscanos y seculares fueron traídos por los encomenderos de Ciudad Real quienes creían que a su llegada los dominicos perderían el control y autoridad que habían tenido sobre el *Campo*, desde tiempos de fray Bartolomé de Las Casas, idea que no estaba errada.

A partir de la fragmentación del *Campo Religioso* también se definieron y establecieron nuevas reglas del juego, como la implementación de una política de distribución del territorio entre el clero regular y el secular. Los pueblos de indios quedaron a cargo de las órdenes regulares y los de no indios a cargo de los seculares. Así fue hasta principios del siglo XVIII, cuando la secularización de las doctrinas se constituiría en el régimen más habitual (Morales, 1999). A partir de este momento el clero secular será el encargado de ocupar las plazas de las doctrinas y visitas que habían pertenecido durante varios años a las órdenes regulares.

La división geográfica eclesiástica impulsó la disputa por el control del *Campo Religioso* estableciéndose la siguiente organización del trabajo religioso: los franciscanos trataron de controlar y administrar los bienes espirituales, de sanación y materiales en el Valle de Huitihupán y Simojovel (montañas mayas). Además, fueron los encomendados para cuidar de la grey católica del pueblo de San Felipe y de los recién fundados barrios de San Diego y San Antonio en Ciudad Real⁵⁶. El centro rector de esta congregación se ubicaría en la actual ciudad de San Cristóbal de Las Casas, específicamente en el convento de San Antonio⁵⁷.

⁵⁶ La orden franciscana en el nuevo mundo estaba convencida de que habían sido elegidos por Dios para fundar su reino Milenario en el Nuevo Mundo fueron ecléticos en sus métodos. El descubrimiento de las Indias fue para

El otro grupo antagónico, estaba integrado por los sacerdotes seculares. Éstos se dedicaron a trabajar a su favor y de acuerdo a sus intereses entre los pobladores del Soconusco, en donde como se recordará la orden de predicadores no pudo establecerse debido a que algunos de los encargados de esta tarea habían enfermado (Cabrera, Guerrero y Piña y Díaz) o muerto (Cuenca). Por dicha razón habían sido reubicados en Quetzaltenango, Guatemala. La parcelación del territorio se vio acentuada cuando en el año de 1584, el obispo fray Pedro de Feria, ordenó que los dominicos entregarán a los seculares otros lugares de evangelización entre los que se encontraban el pueblo de Jiquipilas, recientemente congregado, debilitando de esta manera parte del control conseguido en años anteriores por los dominicos.

Entre los pueblos que administraba el grupo de sacerdotes seculares se encontraban Palenque, Tila, Tumbalá y Petalcingo. A decir de Viqueira (2002), este fue, durante más de 150 años, el último territorio que la orden dominica⁵⁸ habría de dejar escapar de su control

ellos el cumplimiento de la visión apocalíptica de san Juan, según la cual toda humanidad sería admitida en el seno de Jesucristo. Trabajaron con suma diligencia, creyendo que el segundo advenimiento estaba cerca (Simpson, 1986: 85).

⁵⁷ El regidor perpetuo de Ciudad Real Luis Mazariegos, hijo de Diego de Mazariegos fundador de Ciudad Real, cedió seis solares para que los franciscanos construyeran su morada y el templo de San Francisco (Flores; s/f). Además fray Alonso Ponce en sus *Crónicas por Tierras de Chiapas* señala que cuando él llegó a Ciudad Real a finales del siglo XVI, el convento estaba integrado por cuatro religiosos, estos tenían a su cargo a algunos indios mexicanos de aquellos que acompañaron a los españoles en tiempo de la conquista y que moraban junto al convento, al igual que algunos indios quelemes (1999: 44).

⁵⁸ Los primeros obispos en enfrentarse de manera directa a los dominicos en Chiapas fueron D. Mauro de Tovar y Valle y posteriormente Bravo de la Serna. El objetivo de las medidas impulsadas por estos presbiterios era detener los abusos, las exacciones y el apego que mostraban los frailes a los bienes materiales. A decir de Manuel B. Trens: “Las órdenes religiosas, justo es confesarlo, no siempre estuvieron a la altura que les correspondía por la noble y desinteresada misión a ellas encomendada. Las desavenencias, los enconos, las intrigas y las divisiones que entre unas y otras existían y entre ellas y las autoridades seculares, nos revelan el desprecio o la indiferencia con que vieron su misión espiritual y evangelizadora, para atender a lo temporal y humano con más ahínco que el deseado. Ese apego tan marcado por los curatos y que degeneró en una lucha escandalosa que duro largos años y que nada edificante fue para la grey; ese afán desmedido por acumular bienes temporales y por conservar un predominio marcado en los destinos sociales, y esa mal disimulada rebeldía contra las autoridades eclesiásticas seculares y contra el mismo Ordinario, menguaron el prestigio de ellas y despertaron no pocas malquerencias contra quienes olvidaban sus votos a costa de la tranquilidad social para hacerse turbulentos y mundanos, aunque siempre aparecieran hipócritamente revestidos con el mando de una estudiada humildad” (1992: 122). El inicio de este conflicto se puede situar a partir de la muerte del obispo de Chiapas fray Tomas Casillas, ya que el cabildo diocesano al ver que la sede episcopal se encontraba vacante comenzó a distribuir a clérigos seculares en los Partidos y Visitas de los religiosos, este fue el comienzo de la polémica entre dominicos y el poder seglar por el dominio de los curatos y que se acrecentó en tiempos del antes mencionado benedictino Mauro de Tovar y Valle

“espiritual”⁵⁹. Como se puede notar la pugna que se originó entre las distintas agrupaciones católicas será constante durante varios siglos, siendo la disputa y el conflicto y la imposición de intereses diversos el elemento que desarrollará e intensificará la lucha por la obtención del control, la monopolización y dominio de la administración de los “bienes de salvación” en Chiapas.

La disputa surgida entre facciones católicas generó un constante vaivén y luchas en el *Campo Religioso* como eje central de los proyectos religiosos. Lo anterior implicaba que el grupo favorecido tendría la atribución ideológica, política y económica necesaria para establecer su dominio en toda la región. Estos elementos nos ayudan a comprender que las reyertas entre los católicos, realmente, no eran atribuibles a las diferencias existentes en los distintos métodos de evangelización ni en la desaparición de las “idolatrías”⁶⁰, sino que el problema residía en los intereses de los distintos grupos católicos quienes respondía a prerrogativas por controlar los

en 1654; ya que este no sólo quería restarles algunas jurisdicciones, sino acabar con la tutela que estos tenía en los indios, así como terminar con la influencia y la hegemonía que ejercían en las autoridades eclesiásticas seculares (Morales; 1999). Con las medidas tomadas por los obispos contrarios a los dominicos, lo que se buscaba era poner en operación la Real Cédula de 29 de enero de 1538, en donde se ordenaba a los obispos que conforme a lo establecido por la Iglesia Romana, éstos procuraran que la administración de los sacramentos en las iglesias parroquiales debía ser efectuadas por los seculares, pero en virtud de la falta de éstos, en los primeros años de la evangelización, dicha labor fue asignada a los órdenes regulares. Para contrarrestar esta medida impuesta por Mauro de Tovar y Valle, los frailes resolvieron exponer ante el rey los inconvenientes de dicha providencia, logrando con ello detener en este momento el proceso, pero a pesar de este triunfo más adelante los regulares no lograron convencer al monarca y de esta manera su hegemonía y poder se irá debilitando ante el embate elucubrado por la Institución. La búsqueda de poder, unida a la acumulación de bienes materiales fue lo que dio paso a las pugnas soeces y fútiles, sostenidas constantemente con el clero secular, provocando con el tiempo que el fervor de ese “catolicismo primitivo” de los primeros padres evangelizadores se perdiera (1999; Morales).

⁵⁹ “En 1665 los clérigos tenían diez parroquias; los dominicos tenían 29 y los franciscanos las mismas dos. En 1778 los clérigos tenían 25, los dominicos 15” (Flores; s/f: 114).

⁶⁰ Esta pugna entre órdenes religiosos y el clero secular género en algunas regiones de la Nueva España distintos conflictos de poder se sabe gracias a los informes escritos por el arzobispo Montufar al Consejo de Indias, que en algunos pueblos los frailes incitaban a los indios a levantarse contra los seculares, para excluir a éstos de los pueblos. En otra ocasión, afirma que debido a la enemistad que existían entre los franciscanos y seculares, esta pugna podría terminar en una verdadera rebelión, por ejemplo, en una ocasión “los frailes del convento de San José, de la capital, tenían la costumbre de salir en procesión, con muchos indios en su compañía, a celebrar la fiesta de la Virgen en la misma iglesia de Santa María de la Redonda. Esta vez salió al encuentro una partida de seculares que les ordenó volver a su convento. Los frailes no cedieron. Luego vinieron los golpes, y los indios partidarios de los frailes hicieron llover una nube de piedras sobre sus adversarios. El tumulto atrajo a los vecinos, que fueron igualmente puestos en fuga. Por fin, el virrey, don Martín Enríquez, tuvo que llamar a las tropas y prender a los jefes indios, con lo cual todos los demás, incitados por los frailes, se decía, fueron a la cárcel y demandaron que los encerrasen con los otros, diciendo que todos estaban igualmente complicados. El virrey, prudentemente, puso en libertad a los jefes y los frailes ganaron la partida” (Simpson; 1986: 95 – 96).

aspectos, económicos y políticos del *Campo Religioso*⁶¹. Esta situación se hace más evidente si revisamos, entre líneas, los intereses que se habían depositado al intentar lograr la monopolización y control institucional, es decir, bajo la pretexto de la aplicación y practica correcta del dogma, procedente de una institución “tradicional” como lo es la Iglesia Católica.

Los seculares no ponían gran énfasis en adoctrinar al indio, sino más bien en obtener los servicios, derechos y favores de estos administrados (sobre este tipo de hechos se puede encontrar amplia información en algunos textos que citan fuentes en donde los indios piden sean cambiados a una administración regular⁶²). En cambio los frailes (dominicos o franciscanos sobre todo los primeros) se dedicaron a aprender los idiomas y “costumbres” de los pueblos y a defender a los indios de los encomenderos aunque, paradójicamente, ellos se convertirían en cuña del mismo palo más adelante. Asimismo desarrollaron un programa urbanístico para transformar a los pueblos y enseñaron a sembrar y cosechar nuevas especies de cultivos. También capacitarían a los naturales en nuevas industrias artesanales e instruirían a los indios en las suertes de la ganadería, entre otras faenas.

Pero además de este proyecto social consideraron conveniente la aceptación de algunas prácticas locales y su adaptación a los ritos y ceremonias católicas que conmemoraban; atrayendo de una manera “menos violenta” a los pobladores para así conseguir legitimarse como los únicos especialistas religiosos, autorizados para controlar y centralizar la

⁶¹ A nivel de la Nueva España era sabido por la Corona española que las órdenes religiosas diseminadas por su territorio eran un gran obstáculo, sobre todo porque estas no podía estar bajo su estricto control, ya que mantenían una naturaleza semifeudal, soportada por los poderes extraordinarios que les fueron concebidos por el papado en años anteriores. sabedor de esta situación el monarca trato de reducir este poder, limitando la tenencia de las órdenes a diez años, pues se suponía que al fin de este lapso de tiempo los indios estarían aleccionados en las cosas de la fe cristiana y podrían ser delegados al clero secular, con lo cual las parroquias indias serían parte de la estructura eclesiástica de España (Simpson; 1986).

⁶² Aramoni Calderón Dolores (1992) *Los refugios de los Sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*; CONECULTA, México. 1992. 431.

administración de los bienes espirituales, de sanación y materiales en el *Campo Religioso*, a decir de Ortiz:

“La presencia de los frailes en los pueblos de la región [Valles Centrales y Soconusco] significó para los indios la obligación de aportar contribuciones religiosas y servicios personales, tanto para el mantenimiento de las parroquias como para las diversas actividades de culto. Como parte de esas contribuciones, los indios aportaban raciones diarias de alimentos para el sustento del cura, el de sus ayudantes y en ocasiones para el de sus familiares. También estaban obligados a mantener la alimentación de los obispos y otras personalidades de la jerarquía eclesiásticas, cuando estas realizaban visitas a los pueblos. Proporcionaban además diferentes cantidades de dinero por concepto de limosnas para gastos de vino, velas y demás objetos que requería el culto y una cantidad mensual para la realización de misas. Así también debía de aportar los pagos correspondientes para la celebración de bautizos, matrimonios y entierros, y brindar servicios personales para la construcción y reparación de los edificios religiosos, además de servicios domésticos para los conventos. Finalmente los indios aportaban recurso para las cofradías, cuya función era la de financiar los gastos de las fiestas dedicadas a los santos, y sufragar los correspondientes a los diferentes cargos religiosos. Mientras los frailes dependieron de las aportaciones de los indios, estos últimos debieron de sentir alguna presión por los múltiples pagos que debía de realizar. Al paso del tiempo, sin embargo, los frailes encontraron la forma para hacerse de mayores recursos, por lo que la presión sobre la economía de los indios debió de disminuir. A partir de donaciones de tierras reales, capellanías, ‘donaciones pias’, despojos de tierras comunales e intercambio de bienes con terratenientes, los frailes se hicieron dueños de importantes haciendas ganaderas e ingenios azucareros en los Valles Centrales y en las Llanuras de la Selva Lacandona (2003: 50).

Se reafirma de esta manera la idea de que los antecedentes del conflicto religioso católico no se encuentran en la aplicación y control de los modelos de concebir, interpretar y practicar la Verdadera Palabra de Dios. En el trasfondo invisibilizado, está la competencia para lograr asirse de un poder político y económico que permitiera tomar decisiones y aplicarlas sobre la grey católica. Como se sabe, el primer grupo urdía sus intereses a través del trabajo mendicante de los frailes, reforzado por el establecimiento de emplazamientos como doctrinas y visitas en los pueblos (Morales, 1999). El segundo, orquestado por los obispos y los sacerdotes seculares lo organizaban a través del trabajo hecho desde las catedrales y las parroquias. A decir de Francisco Morales, en la Nueva España en la década de 1560 se ubica el

principio de este enfrentamiento, el cual para las órdenes religiosas significará con el tiempo la pérdida de su independencia no ante el obispo sino ante los representantes del Rey⁶³.

La orden dominica aventajará en la intención y allanará el largo, sinuoso y arduo camino de la monopolización de la administración de las almas⁶⁴. Serán ellos los primeros en establecer un programa planificado de trabajo —el aprendizaje de las lenguas, la construcción de Doctrinas, de Visitas, la congregación de pueblos, la instauración de haciendas ganaderas e ingenios— acciones que auxiliará y coadyuvarán para el establecimiento de la monopolización del *Campo Religioso*⁶⁵ católico en Chiapas.

En los distintos pueblos, los dominicos y más tarde los franciscanos, lograron establecer una red de ayudantes indios (fiscales, maestros de coro, sacristanes, mayordomos, músicos y otros cargos de menor envergadura), o mejor dicho una burocracia administrativa de almas, a los que se les encargará parte de las obligaciones que les correspondía realizar a los

⁶³ El plan original del Consejo de Indias fue mandar simultáneamente a la Nueva España misiones de las dos grandes órdenes mendicantes. Los franciscanos fueron los primeros en ponerse en camino, no sé por qué, pero quizá porque ya desde antes los dominicos habían prácticamente monopolizado las misiones de las Antillas, y los franciscanos anhelaban nivelar la cuenta. Sea como fuere, fray Juan de Glapión, franciscano, confesor de Carlos V, y fray Francisco de los Ángeles, general de la orden, consiguieron del Papa León X, el 25 de abril de 1521, la bula que les otorgaba el permiso para predicar a los pueblos de la Nueva España. Aún más el Papa les concedió poderes comúnmente reservados a los obispos: el de administrar todos los sacramentos, el de absolver de todas las excomuniones; el de conferir y confirmar, en ausencia del obispo, las órdenes eclesiásticas menores; y el de consagrar iglesias y darles sacerdotes (Simpson, 1986:86)

⁶⁴ Los dominicos vinieron a ocupar el territorio que habían dejado libre los franciscanos: la gran región de Oaxaca, Chiapas y Guatemala, donde acometieron la tremenda tarea de convertir a los indios que habitan esta área de la Nueva España (Simpson, 1986: 93).

⁶⁵ Datos presentados por Rocío Ortiz nos dan una idea de la presencia monopólica de la orden dominica en Chiapas; esta historiadora nos dice que “Los religiosos contaban para 1620 con 10 ranchos ganaderos en la región de los Valles Centrales conocida como la Frailesca, y también habían fundado un ingenio y varias haciendas en las cercanías de Chiapa. Extendieron después sus posesiones hacia lugares como Ixtapa y Soyoló, y cuando los dominicos de Ciudad Real se dieron cuenta de que las tierras de los Valles habían sido ya ocupadas por los religiosos de los conventos de Chiapa y Comitán, decidieron fundar sus haciendas en el Valle de Ocosingo en donde criaron ganado y cultivaron caña de azúcar. Para mediados del siglo XVII sus haciendas se habían extendido hacia las Montañas Zoques y el sur de Tabasco, y en el siguiente siglo contaban también con haciendas en las inmediaciones de Tenejapa y Huixtán. Se piensa que los dominicos llegaron a poseer en total más de 30 ranchos e ingenios azucareros, lo que los colocó como propietarios más importantes de la provincia. Algunas estimaciones refieren que para principios del siglo XIX la mitad de las haciendas del territorio chiapaneco estaba en manos de los dominicos” (op. cit.: 50 – 51).

predicadores. Dichos ayudantes serán los primeros “diáconos” autorizados por la institución que cumplirán actividades de adoctrinamiento en la población. En otras ocasiones estos “catequistas” tendrán el encargo de mantener actualizados los libros parroquiales y proveer el Rosario todos los días. De esta manera, las órdenes regulares, sobre todo los dominicos, tratarán de superar la carencia de recursos humanos especializados. Esta medida será una opción eficaz para conseguir su propósito de monopolización de la administración de las almas (Viqueira, 2002: 186–187), sin embargo, no se consideró que algunos de estos *agentes*, con el tiempo, se convertirían en los principales líderes transformadores de los preceptos oficiales de la Iglesia. Lo anterior nos demuestra claramente que en esta coyuntura se enriquece, organiza e institucionaliza, cada vez más, una estructura burocrática que abonará a la consolidación del plan de estos católicos ortodoxos, pero también que establecerá los antecedentes para la apropiación y práctica de variantes de catolicismos.

De la misma manera, la parcelación del trabajo religioso vendrá a complicar, aún más la lucha existente en el *Campo Religiosos*, pues el trabajo de legitimación no sólo quedará en manos de regulares o sacerdotes seculares, sino que también estará controlado y administrado por “laicos”, quienes con el tiempo se convertirán en *agentes* autorizados por la institución (y la población), para realizar la prédica y las *praxis* religiosa entre la feligresía católica. Lo anterior traerá como resultado una diversidad de catolicismos con complejos simbólicos reformulados y combinados que crearán distintas percepciones y conceptualizaciones de la misma⁶⁶. Esta

⁶⁶ Esta nueva creencia surgió de la unión de dos religiones muy similares, Wolf nos dice que “[...] las dos religiones creían en un mundo sobrenatural, organizado y ordenado, en el que las ‘deidades’ más poderosas, invisibles e insondables, permanecían por encima de los mediadores sobrenaturales locales de menor importancia y poder, los que, sin embargo, resultaban algo más tangibles. El campesino de Mesoamérica, al igual que el español, centraba su interés religioso en estos auxiliares sobrenaturales de menor importancia. Se interesaba mucho más por las fuerzas que afectaban a sus cosechas, a sus hijos, a su familia y a las gentes con las que mantenía contacto inmediato y personal, que por los poderes superiores y sus manifestaciones, que sólo interesaban al especialista en religión. Entre los dioses de un panteón de múltiples representaciones, las preocupaciones cotidianas del campesino se inclinaban hacia los dioses de la tierra, la fertilidad, de la lluvia y del agua, de la enfermedad, del futuro inmediato, de la malevolencia de sus vecinos. Si el campesino español veneraba

unión sentará las bases para la conformación de un complejo religioso, hierático y hagiográfico católico diverso, es decir, para una multiplicidad de catolicismos distintos de la que los misioneros y seculares, venidos más allende de las fronteras, tenían previsto implementar.

Así pues, la vida socioreligiosa se transformará por la coexistencia de las múltiples tradiciones religiosas, percepciones y las prácticas de la religión católica heresiarca, ocupando un lugar cada vez más preponderante en la vida religiosa de los pueblos. Sin embargo, pese a las concesiones hechas por la grey católica seguirán conservando para sí algunos espacios, en donde frailes o curas, no intervendrán. Se seguirán realizando ritos católicos, restringidos para otras esferas de la vida pública como casas, cuevas, cerros, ojos de agua. Estos sitios serán los lugares negados para la Iglesia y sus *agentes*, demostrando con esto que la población local hará un uso estratégico del catolicismo con el fin de controlar parte del *Campo* y delimitar sus intereses y conveniencias. De esta manera, se podrán establecer como competidores legítimos dentro del mismo.

Las disputas por la obtención del control se enriquecerán con la aparición de estos “primeros diáconos” o nuevos agentes quienes se llegarán a convertir en personajes centrales dentro de la lucha, dando al conflicto un giro radical al interior de la institución católica. La

santos de madera, y el de Mesoamérica ídolos de barro, ambos individuos recurrían a prácticas mágicas de brujería popular, creían firmemente en los presagios, y en existencia de brujos que podían ser, durante el día, individuos como los demás y, durante la noche, espíritus malévolos disfrazados de animales. Los sacerdotes, los especialistas de ambas religiones eran además de tradiciones intelectuales, ricas y complejas, hábiles en la interpretación esotérica de los símbolos religiosos, ya fuera que éstos se relacionaran con las múltiples encarnaciones de Tezcatlipoca o con un sentido misterioso del Apocalipsis de San Juan Evangelista. Las preocupaciones del sacerdote no eran las del campesino; sin embargo, la misma organización religiosa podía abarcar a los dos [...] La Iglesia Católica poseía una tradición de flexibilidad análoga [a la de grupos Mesoamericanos]. Así como el manto de la Virgen escondía a más de una Persefona o Isis locales a las orillas del Mediterráneo europeo, o como un Odín colgado del Árbol de la Vida se transformaba en Cristo. Asimismo Colibrí Zurdo se transformó en el Santiago español que atropellaba a los paganos bajo los cascos de su caballo; Tláloc se transformó en el Señor del Sacramente cristiano; el Dios de la Caverna en el Señor de Chalma y Nuestra Señora Espíritu en la Virgen de Guadalupe [...] La Iglesia Católica, como la religión solar de México, rígida en los grados superiores de la jerarquía, pero flexible en el nivel de la vida cotidiana campesina, tendió un puente entre el orden antiguo y el nuevo. Como dijo Frank Tannenbaum: ‘Dio al indio [...] la posibilidad de conservar la fe en sus propios dioses’ (1986: 152 – 153).

pugna ya no sólo se librara en términos de quién establecerá los parámetros ideológicos, políticos y económicos de la administración de los bienes espirituales, de salvación y materiales, sino que ahora, será también por precisar las prácticas legítimamente católicas, descalificando a todos aquellos ritos y ceremonias de tipo católico que practican su religiosidad fuera del dogma. La ortodoxia no permitirá que algunas celebraciones religiosas sean avaladas ni legitimadas por la Iglesia católica; sin embargo, de todo este proceso religioso resultará un catolicismo diverso y contradictorio. Un punto trascendental que no se debe de obviar es que de estas burocracias administrativas de almas delegadas a laicos, saldrán los líderes de los movimientos, motines y rebeliones indígenas que cuestionarán el dominio de la Iglesia del Chiapas colonial (Viqueira, 2002).

Un ejemplo de lo anterior se puede ver con más detenimiento el levantamiento de 1712, o en los casos de Juan Atonal, o el de Diego Vera, así como el de Esteban de Mesa, Tiburcio Pamplona, Domingo Metapí, Nicolás Fabían, entre otros⁶⁷. Si analizamos todos estos casos desde este enfoque de lucha o competencia del *Campo*, podemos darnos cuenta que no son casos de “idolatrías o resistencias” lo que expresan, son un claro **anticlericalismo**, pues en todo momento, en algunas de las descripciones de los eventos, se pueden encontrar elementos que expresan la práctica de una religiosidad católica, sin embargo, también podemos decir que

⁶⁷ En tiempos del Prior fray Tomás de la Torre, en el pueblo de Chiapa, los dominicos recibieron una denuncia por parte de varios indios que manifestaban que otros habitantes de este pueblo y de Suchiapa realizaban prácticas no permitidas por la institución, encabezadas por Juan Atonal, se dice que: [...] “había una **cofradía** de doce indios que se intitulaban los 12 **apóstoles**, y que éstos salían de noche y andaban de cerro en cerro, y de cueva e cueva, y hacían sus juntas, y consultas, donde debaxo, y socolor de la religión trataban cosas de sus ritos, y culto de demonio, contra nuestra religión cristiana, y traían consigo dos mujeres, a la una llamaban **Santa María**, y á la otra **Magdalena** con las cuales usaban muchas torpedades, hacen ciertas ceremonias diciendo que con ellas se trocaban, y hacían otros, y otras, y se espiritualizaban, y se convertían en Dioses, y las mujeres en Diosas, y que ellas como diosas habían de llenar y enviar los temporales, y dar muchas riquezas á quien quisiesen, y que tenían otras muchas supersticiones, y vanidades que parece frizar con la secta de los alumbrados” (Citado en Aramoni; 1992: 143). Como se puede notar los indios inculpados no están produciendo prácticas que no expresen elementos católicos, lo que sí es claro, es que estos lo práctica de modo diferente, hecho que no puede ser permitido por la Iglesia, porque cuestiona de forma directa su autoridad, dominio y su monopolio. Por este hecho este tipo de prácticas se vuelven acreedoras a procesos de investigación y de consecuente castigo.

en los inculcados existe un arraigado sentido de búsqueda de independencia, representación y participación; es decir, son *agentes* activos que están luchando por establecer desde su posición y condición.

2.4.- ¿La Monopolización del Control Religioso en Chiapas?

Como se ha visto, la lucha que se presenta al interior del *Campo Religioso* requirió de un largo proceso, que no logró cristalizar los objetivos planeados por las políticas eclesiásticas en distintas épocas. El resultado de estos años de pugnas es ambiguo. Dieron pauta para el surgimiento de distintas formas de representar y practicar el catolicismo, combinándose las experiencias católicas venidas de Europa con símbolos locales, es decir se produjo una combinación de un conocimiento práctico (heterodoxia) y uno erudito (ortodoxia). Con el tiempo esta transformación religiosa y su *corpus praxis* se constituyó en el ente imprescindible para una parte de los católicos de Chiapas.

Este nuevo complejo sagrado funcionará como hito de encuentro y desencuentro entre las múltiples tradiciones católicas. Es decir, será el lugar de interacción de una nueva cristiandad católica en estas tierras. La religión católica mostrará a lo largo de su institucionalización, una serie de complejidades en la fundamentación de un sistema de fiestas católicas que funcionarán como el método inocuo garante de la enseñanza cristiana participativa y activa y del logro del control del *Campo Religioso*. Asimismo la Iglesia permitirá a algunos indios “convertidos” a la fe católica elaborar distintas manifestaciones del culto

religioso católico y hacer de éstas el medio para obtener la materia prima y la significación del catolicismo (Morales, 1999: 40)⁶⁸.

Estas luchas han traído como consecuencia confrontaciones sobre un complejo religioso católico. Al principio algunos *agentes* pastorales tratarán de comprender las particularidades de este catolicismo desde conceptos teológicos católicos indubitables, pero conforme se aproximen a la población, advertirán que lo que ellos llaman “idolatría” representa el eje central sobre el cual se construirá todo un complejo sagrado⁶⁹ de tipo católico (Morales, 1999: 41) que permitirá el establecimiento de esta creencia en tierras americanas.

A partir de este complejo religioso, la estructura religiosa católica dotó a los nuevos pueblos de un panteón iconográfico, ritos, ceremonias y cargos religiosos similares, pero que se distinguían o mejor dicho, se separaban del dogma debido a las particularidades con que dichos ritos eran realizados por los distintos grupos. Las fiestas católicas entorno a las imágenes

⁶⁸ Un ejemplo lo podemos encontrar en la siguiente cita “(¡Miren Como no habían de pensar que nuestra ley era la misma que ellos tenían: viendo que nosotros hacíamos los mismo que ellos en la celebración de los santos; sino era menester mucha luz superior con mucha predicación!). Componían sus ídolos para estas fiestas con mucho oro y piedras preciosas y envolvíanles infinitas mantas ricamente labradas; poníanles en unas andas y traíanlos en procesión con mucha reverencia acompañándolos con gran música de atabales y otros instrumentos musicales de que ellos usaban y después andando por el pueblo, poníanlos en las plazas mayores, las cuales servían en el pueblo para el juego de pelota y de allí delante de los dioses jugaban los Señores principales la pelota, y por hacer la fiesta en algunas partes sacaban los ídolos de los templos a donde habían estado desde el principio de la penitencia y allí les ofrecían sacrificios de poca cosa, así de pájaros e inciensos. En otros pueblos no le sacrificaban sino en ciertas cuevas donde les tenían escondidos y allí les ofrecían sacrificios: (Esto era en los Chiapa, donde hasta hoy lo hacen; en el pueblo de Teopiztca y en Uxcubuc, y otros, donde hay cuevas profundísimas, allí sacrifican hasta hoy. Procurando los ministros reducirles, de estas fiestas que hacían y estilos, a alguna cosa al modelo de nuestra fe católica, como se hizo en la cueva que está junto al pueblo de Comitán donde idolatraban; y los padres antiguos lo establecieron que se celebre allí la fiesta de nuestro padre san Francisco en memoria del tiempo que estuvo en el monte Alvernia: y así se celebró por muchos años teniendo aquel lugar dedicado al glorioso santo; aunque después dejaron aqueste celebrándolo en la iglesia del pueblo...)” (Ximénez; 1999: 139). He subrayado con negritas esta parte del texto porque permite observar que los primeros predicadores fueron los que al ver las similitudes que guardaban algunas celebraciones de los indios con los ritos católicos, permitieron que los naturales practicaran la nueva fe de una manera *siu generis*, en donde la forma no era lo importante sino el fondo de las celebraciones religiosas católicas.

⁶⁹ Robert Ricard afirma que “[...] los misioneros en vez de presentar al cristianismo como el perfeccionamiento y la plenitud de las religiones indígenas, lo propone como algo todo nuevo, que entraña la rotura radical y absoluta con todo lo de antes. Con todo: en lo que no se rozaba con lo religioso, de lejos o de cerca, tuvieron empeño en mantener el pasado: conservaron con amor las lenguas, conservaron los usos y costumbres cotidianos, si los creían indiferentes, adaptaron su enseñanza al temperamento y capacidades de los indios; llegaron a más lugares: en los lugares de veneración de las viejas deidades elevaron sus santuarios más famosos” (Ricard; 1992: 104).

impuestas, las cofradías, las procesiones, las misas y los sacramentos se convertirán en el *ethos* central de la vida de algunos pobladores y permitirán establecer un *habitus* particular en las personas y los pueblos. Se puede decir que sobre una misma creencia surgen variantes de este complejo religioso, a partir de la reelaboración de los preceptos de una religión dominante, universalista, caracterizada históricamente por aceptar los fundamentos privativos de otros pueblos, a cambio de que éstos acepten la formulación de los conceptos católicos como parte esencial de su vida cotidiana.

El catolicismo se ha constituido y reconstituido en un *campo* de luchas, que no actúa como una mera cobertura, sino, como algo significativo para esta grey. Por ello se pueden ver al catolicismo como producto de la interpretación local a partir de la introyección y análisis de los elementos de la religión dominante pero vinculados a épocas y a las lógicas propias —para muestra está la interrelación de los calendarios rituales católicos con los calendarios agrícolas en algunas sociedades campesinas—.

Las diferencias prácticas del catolicismo se harán visibles en los usos que haga la feligresía católica de este complejo, lejos de la escasa vigilancia y ordenamiento que hará la Iglesia durante muchos años. Consecuentemente, se desarrollarán libremente algunas manifestaciones particulares del catolicismo —para corroborar esta particularidad sólo tenemos que revisar los panteones religiosos de algunos pueblos indios, campesinos y mestizos actuales—, interpretadas como acciones que desconocen las formas pedagógicamente correcta de la hagiografía indicada por la Iglesia, pero que en realidad son el resultado una variación de la ortodoxia y la heterodoxia católica.

En el marco de estas particularidades, surgirá un *Campo Religioso* en constante transformación. El catolicismo “dominante” negociará y permitirá, en determinadas circunstancias, ciertas percepciones y prácticas religiosas para así atraer a los interesados en formar parte de la Iglesia. Las pugnas producidas por las necesidades de control vendrán a flexibilizar los hábitos sagrados —por la conveniencia de captar más grey, elemento principal de las pugnas—. Estos aspectos permitirán a la Iglesia católica de Chiapas convertirse en la institución monopolizadora del *Campo*, que garantizará, a pesar de las diferencias en la percepción y práctica religiosa, la validez y la perpetuación del catolicismo, siempre que éstos no contravengan los intereses de acumulación de riqueza, estatus y poder político de la institución. Creo que el catolicismo ha perdido su posición hegemónica dentro del campo, por ello está implementado estrategias que le permitan recuperar su feligresía. Ahora compite con diversas congregaciones cristianas, pero además, con un sector importante de la población que profesa una sacralidad que escapa a la institucionalidad. Este sector deslegitima el dogma católico. La Iglesia, entonces, se encuentra inmersa en estas luchas.

Las desavenencias entre católicos permiten inferir cómo intervienen las distintas fuerzas contradictorias para la producción del conflicto. A partir del conflicto se sientan las bases para que la población convertida al catolicismo, dé tintes particulares y construya distintas interpretaciones sobre el mismo⁷⁰. Los convertidos vinculan el catolicismo hegemónico a sus diversas necesidades. Incorporan a santos, vírgenes, lugares y fragmentos del culto católico considerados importantes, prescindiendo así de un cuerpo institucional de especialistas para practicar su credo. Se generan diversas prácticas del catolicismo con distintas valoraciones de los ritos y ceremonias, pero también otras burocracias para su administración

⁷⁰ “El catolicismo desde sus inicios, es plural en sus manifestaciones y lineamientos teológicos, por ello es mejor referirse a catolicismos, especialmente si pensamos en la realidad de América Latina” (Rivera; op. cit.:58).

como las cofradías, que se llegarán a convertir, con el paso de los años, en las actuales mayordomías.

Si observamos con detenimiento, hoy en día, podemos ver la expresión de los múltiples catolicismos “independientes”. En los últimos cinco siglos, esta situación ha permitido que los diferentes grupos de practicantes de las variantes de catolicismo (de áreas rurales y urbanas) mantengan el control de sus cultos, sobre todo a causa de la poca presencia de la autoridad eclesial, pero también porque fundamentan estas prácticas, de manera paralela al sistema burocrático “oficial”, alrededor de sistemas de cargos o variantes de las formas de organización religiosa.

Las particularidades que ha experimentado la constitución del *Campo Religioso* de Chiapas, me permite señalar que después de más de cinco siglos, los proyectos pastorales no han logrado establecer su dominio y monopolio que persiguen para “ubicar” a las prácticas católicas “independientes”, ni han obtenido totalmente el control de los capitales en juego (el territorio, los templos, la feligresía, las propiedades, las celebraciones, entre otros). Por lo tanto, lo que se ve es una serie de intentos por establecer la centralización de la verdad religiosa y la práctica “correcta” y multiplicada de reinterpretaciones locales católicas.

Además encontramos múltiples luchas en la constitución de una estructura burocrática religiosa centralizada y en contradicción con las múltiples burocracias religiosas locales “independientes”. En el fondo sigue imperando la misma lógica, enmarcada en un contexto de la lucha con el fin de conseguir el poder: ideológico, político y económico, en escenarios diferentes. La pugna que se dio en siglos pasados, entre el clero secular, las órdenes religiosas y los diversos laicos, por controlar la multiplicidad de prácticas católicas en un solo conjunto de

percepción y valor unitario, continúa con nuevas expresiones. La reflexión sobre la génesis del *Campo Religioso* de Chiapas demuestra que éste se encuentra en reconstitución permanente. Las relaciones sociales, los intereses ideológicos, económicos y políticos, siempre han tratado de homologarse con el capital religioso, ahora expresado en las diferentes opciones religiosas emergentes en Chiapas.

Este análisis ha permitido comprender que las luchas en el *Campo Religioso* no deben de ser entendidas como “idolatrías” ancestrales, ni como producto del choque de sistemas culturales irreconciliables (resistencias). La perspectiva de *Campo Religioso* de Bourdieu, permite advertir claramente que el conflicto intrareligioso es parte de un complejo común con diversas variantes e interpretaciones, en el cual, coexisten distintos posicionamientos, sobre todo a partir de los intereses irradiados en la lucha originada por el control y la monopolización de los intereses económicos y de poder, disimulada bajo el pretexto de la búsqueda de la aplicación “correcta” de la fe al interior del *Campo*, y por ende, dinamizan el proceso constante de configuración y reconfiguración de este.

Capítulo Tres

El Conflicto de Copoya y su Análisis desde la Perspectiva del *Campo Religioso*

III.- Introducción:

Este apartado tiene el objetivo de presentar algunos de los acontecimientos más importantes que se suscitaron entre el año de 2003 y de 2004 en el pueblo de Copoya como consecuencia de un conflicto religioso. El punto central de esta descripción se relaciona con los agentes que intervinieron en los hechos: la Iglesia Católica de Tuxtla Gutiérrez — los laicos pro-diocesanos— el grupo de católicos “independientes” —pertenecientes a las organizaciones religiosas locales— así como las posiciones que ambos grupos adoptaron.

A lo largo de la etnografía, se pormenorizan los diferentes altercados que se originaron en torno a la celebración de las “Vírgenes de Copoya”⁷¹ motivados por la forma en que intervino la Iglesia y por las reacciones que los católicos “independientes” articularon en contra de éstas medidas. Se bosquejan algunos contrapuntos (conceptuales, prácticos y de interés) que existen entre ambas instituciones. Considero que este aspecto vino a exacerbar los sentimientos devocionales, en un sector de la “feligresía” católica de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. En resumen, se presenta parte de la dinámica actual en la que se desarrolla el catolicismo “independiente” que practica una “minoría” de esta grey en la capital del estado de Chiapas, subrayando en todo momento las incompatibilidades prácticas, las luchas, las negociaciones, las alianzas, los acuerdos y las posiciones que se presentan al interior de una

⁷¹ Los términos “Subida” y “Bajada” obedecen a que la localidad de Copoya se encuentra en un lugar más elevado —m.s.n.m.— que la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, la cual está asentada sobre un valle que oscila entre los 560 a 600 metros sobre el nivel del mar.

fracción del *Campo Religioso* católico, con el fin de lograr un control y monopolio en torno a la administración de los bienes económicos (manifestado en las cooperaciones y limosnas), simbólicos (imágenes, templo, rituales) y una lucha por el poder que se expresan en estas prácticas.

3. 1.- Los Agentes en el Conflicto por el Templo de Copoya

En la población de Copoya⁷², durante los últimos meses del año de 2003 se presentó un fenómeno de



Salida del Templo de las Virgenes de Copoya para iniciar su peregrinar por la ciudad de Tuxtla

⁷² Cabe mencionar que un antecedente de pugnas entre estas asociaciones religiosas (Iglesia y organizaciones religiosas locales) se puede ubicar entre 1798 y 1809. En estos años los naturales de alguna forma fueron despojados de algunas estancias de ganado por la Iglesia. Pese a esto la institución buscaba que éstos siguieran cumpliendo con los emolumentos en especie para los sacerdotes y en trabajo para mantener el templo, situación que los indios no veían factible, sobre todo por el tiempo que debía de dedicar a cubrir los tributos para el rey; las aportaciones para la Iglesia y el tequio, por tal razón pidieron que el Juez y el cura solicitaran a la Audiencia que les fueran considerados siete años de tributo, sólo si era así, corresponderían a la petición. La respuesta fue tomada por el párroco Manuel Figueroa para argumentar antes sus superiores que los indios lo trataban mal, de que no le obedecían, y argumentaba en contra de ellos diciendo también que la obras de reparación no debía de quedar en manos de estos pues al hacerlo por tequio realizarían puros remiendos. Luego de una serie de confrontaciones el obispo Llano decide despojar a los indios y cofradías del control de sus bienes. Sin embargo el asunto no terminaría aquí, los propietarios emprendieron una lucha contra esa medida, con la finalidad de que sus bienes (haciendas, ganado y dinero producido por las ventas de lo producido en la hacienda) fueran devueltos. Sin embargo en 1818 el subdelegado de partido, Tiburcio Farrera, luego de revisar los fondos de administración de la hacienda, concluye que las inversiones eran mixtas (unas del común y otras de la Iglesia) y que por lo tanto, de Copoya no debía de extraerse ganado más que para por estricta necesidad de la parroquia, por causa de indigencia pública o calamidad, previa autorización del prelado (Aramoni; 1992). Lo que siguió se desconoce, datos posteriores a este hecho nos indican que los indios también tuvieron que enfrentar el embate de los hacendados que trataban de apropiarse de cuantas propiedades pudieran, más aún si estas eran de común. Como se puede ver las organizaciones religiosas locales se vieron en la necesidad de mantenerse en una dinámica de lucha en contra otros *agentes*, siempre con el objetivo de seguir controlando el territorio, pero sobre todo la fuente de los recursos y el capital que les permitía solventar muchas de sus necesidades, entre ellas las celebraciones religiosas a la Virgen del Rosario de Tuxtla Gutiérrez.

desestabilización socioreligiosa, a consecuencia de la intervención del representante de la Iglesia Católica (presbítero José Cevero Castellano) en asuntos relacionados con el templo de Copoya.

Hasta esos momentos la organización del culto y las fiestas competían únicamente a los Albaceas y Principales que integraban las organizaciones religiosas locales; en otras palabras, al grupo de católicos “independientes”, por considerarse éstos los “propietarios del templo”, y por ende, los encargados de administrar los recursos materiales, económicos y festivos religiosos anuales en esta población. Una de las características del lugar era que a lo largo de los festejos anuales no se permitía que se oficiaran misas, pues los miembros de la Junta de festejo y los Principales de las organizaciones religiosas locales, se encargaban de asumir su “compromiso” y de esa manera se cubrían las necesidades rituales, sin intervención de los especialistas de la Iglesia.

La primer confrontación que se presentó entre la Iglesia y el grupo de católicos “independientes” surgió a raíz de que el sacerdote de Copoya, el padre



Construcción de la casa sacerdotal sobre el atrio izquierdo del Templo de la población de Copoya.

Cevero Castellanos, ordenara a un grupo de jóvenes miembros del grupo juvenil y partidarios de la Iglesia (*pro – diocesanos*) que derribaran algunos de los árboles que se encontraban en el

patio contiguo del templo, pues impedían la construcción de una vivienda proyectada para el sacerdote. Este incidente provocó el descontento entre los católicos “independientes” porque no se tomó en cuenta la opinión de las organizaciones religiosas locales, quienes se consideraban los “legítimos propietarios” del santuario.

Los católicos “independientes” vieron en este primer evento un esfuerzo, por parte de la Iglesia, de apropiarse de un espacio que, según ellos, no le correspondía, porque durante varios años había sido controlado, administrado y custodiado por los “independientes” sin tener participación alguna de la Iglesia católica de Tuxtla Gutiérrez. El asunto de la construcción de la casa sacerdotal dentro de una “propiedad privada”, fue el inicio de una serie de confrontaciones articuladas por la Iglesia con la intención de expropiar a las organizaciones religiosas locales de los sitios que controlaban.

La campaña quedó disimulada bajo una empresa de “actualización” de las prácticas religiosas que realizaban éstos grupos para, de tal manera, situarlas dentro de las normas que impulsaba la institución a través de un cuerpo sacerdotal que sustentaba su funcionar en el dogma y catequesis implementado por el proyecto diocesano en ejercicio, hasta esos momentos.

Parte de este proyecto diocesano probablemente tiene su origen en las modificaciones conceptuales en términos misionales que surgieron a partir del Segundo Concilio Vaticano (1963 – 1965) “[...] en el cual se definieron las políticas misioneras, se planteó precisamente que la evangelización debía darse en los términos de la cultura propia de los pueblos evangelizados”. (Masferrer, 2002: 32); y en otros pronunciamientos como la exhortación católica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975); la “Opción de los Pobres” a la que convocaron

las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979); y la encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II (1990), para combatir el catolicismo popular (Báez –Jorge, 2000).

El trabajo pastoral se centraba en el Plan Diocesano Pastoral Actualizado 1998 – 2000, impulsado por el segundo obispo de Tuxtla Gutiérrez, Monseñor Aguirre Franco⁷³, e instrumentado por los presbíteros, religiosas y laicos. Este proyecto de evangelización contemplaba a las otras poblaciones de la diócesis como: Tapilula, Ixhuatán, Pantepec, Rayón, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Pichucalco, Jitotol, Bochil, Ixtapa, Soyaló, Cintapala, Jiquipilas, Ocozocuautla, Berriozabal, Villaflores, La Concordía, y Jaltenango.

Este proyecto se promulgaba por “impulsar un nuevo rostro de la Iglesia, Comunidad de Comunidades, centrada en Cristo, que inculture el evangelio, para hacer del presente el Reino de Dios en nuestra sociedad” (Aguirre; 1998: s/f). Por lo tanto, el trabajo diocesano tenía como fin lograr que su feligresía desarrollara su devoción mediada por la *inculturación* del Evangelio, pues el obispo de ese entonces, Felipe Aguirre Franco, veía como prioritario que la Iglesia fuera:

[...] de comunión con un nuevo rostro, que a su vez fuera misionera y que evangelizara a las culturas, pero que también fuera servidora del Reino en la sociedad; además que promoviera y defendiera a la familia y por último que fuera formadora de agentes comprometidos (Aguirre; 1998).

⁷³ El primer obispo de Tuxtla fue José Trinidad Sepúlveda Ruíz Velasco, originario de Atotonilco el Alto, Jalisco y fue ordenado el 25 de julio de 1965. Considero que la tarea principal de este primer obispo fue la organización regional de la diócesis, fue un “agricultor”, que preparó la tierra durante los veintitrés años que fungió como nuncio. Él hizo las gestiones necesarias para “La integración del presbiterio, el inicio del Seminario, la fundación de diversas casas religiosas; la creación de centros para la evangelización; promoción y capacitación de los laicos, la fundación de movimientos laicales, etcétera (Aguirre; 1998: 14). Los datos sobre el trabajo diocesano que hizo este obispo fueron retomados de **El Plan Diocesano de Pastoral Actualizado. Diócesis de Tuxtla 1998 – 2000** (debo subrayar que en el proceso de revisión de fuentes fue imposible localizar documentos que proporcionarían más datos sobre el plan pastoral de éste obispo).

Las líneas prioritarias de la pastoral buscaban hacer los ajustes siguientes: que el catolicismo se centrara en Cristo y estuviera animada por el Espíritu Santo, además que tuviera una multiplicidad de Carismas y Ministerios, así como que se encontrara integrada en una pastoral de Conjunto y que se estableciera como una *Comunidad de Comunidades* animadas por un pastor. Además se buscaba que la evangelización se realizara con especial interés en las culturas indígenas y campesinas, con la intención de acopiar y evangelizar la “religiosidad popular” de las distintas localidades a su cargo y en donde los jóvenes tuvieran un protagonismo especial.

En esos momentos (a finales de la década de los noventas) la diócesis de Tuxtla impulsó el surgimiento de grupos católicos integrados por laicos a las que se les denominó bajo las siglas *P'wes* (Pequeñas Comunidades Eclesiales); éstas eran pequeñas asociaciones que tenían el objetivo principal de difundir la fe, a través de la prédica de los criterios para el culto propuestos por el proyecto del monseñor Aguirre Franco. Estos grupos eran parte de un sistema y una estrategia de trabajo que buscaba conducir las microrealidades locales hacia las directrices del plan diocesano, en términos de la Iglesia “era una acción encarnada y encarnadora a nivel de pequeños procesos” (Aguirre; 1998).

Desde este contexto la Iglesia buscaba incidir varios ámbitos de la sociedad actual de la región. Para ello se tenía contemplado el empleo de los medios masivos de comunicación. Esta política pretendía que la Iglesia construyera una actitud renovada en términos de la evangelización, en términos de la opción por los pobres, que fuera defensora de los derechos humanos, que fuera promotora de la cultura de la solidaridad y de la democracia, para así transformar las estructuras del pecado y promover al hombre integral. Nada se podría lograr si en estos procesos se perdiera de vista el puesto que ocupa la familia pues ésta debía de ser la

Iglesia doméstica, célula básica de una nueva sociedad y santuario de vida. Así al mismo tiempo se acompañaría a la mujer y promovería su dignidad desde su evangelio.

En otras palabras la Iglesia buscaba anunciar su Reino en una pastoral progresiva que acompañara a niños, adolescentes y jóvenes. Todos estos ajustes permitirían a la Iglesia ser eclesial, inculturada⁷⁴ y abierta a las exigencias y necesidades del hombre de hoy, con un proceso de formación integral, progresivo y sistemático (Aguirre; 1988: 37).

El obispo consideraba que de esta manera la jurisdicción eclesiástica a su cargo se pondría en consonancia con el momento que le tocó vivir, es decir, que la “actualización” del plan pastoral de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez proporcionaría los elementos necesarios para conducirse de mejor manera en los umbrales del Tercer Milenio.

Es a partir de esta base teológica que el padre Cevero Castellanos interviene, ya no sólo en términos de una apropiación de un bien inmueble —al construir su casa en el atrio contiguo

⁷⁴ El término inculturación es un neologismo introducido recientemente en el lenguaje oficial de la Iglesia. Juan Pablo II es el primer Papa que lo ha utilizado; esto lo podemos ver con ocasión de sus viajes al África. El término inculturación no aparece todavía en el Concilio; no obstante, su significado se encuentra en el proceso teológico actual de la evangelización de la cultura; desde luego, más allá de la expresión, es el mismo significado el que es importante tratar. Para entender la evangelización de la cultura es necesario entender a ésta desde tres enfoques complementarios: 1.- La cultura es el modo particular como un pueblo cultiva su relación con la naturaleza, entre sus miembros y con Dios; la finalidad consiste en llegar "a un nivel verdadero y plenamente humano"; esta actividad es la respuesta a la vocación recibida de Dios que le pide perfeccionar toda la creación y en ella sus propias capacidades y cualidades. La cultura tiene como finalidad "la plena madurez humana" "la plena madurez espiritual y moral del género humano". 2.- La cultura es el proceso de conciencia colectiva que un pueblo tiene de su realidad histórica. Esa conciencia colectiva conduce a un pueblo a marcar un conjunto de valores que lo animan y de antivalores que lo debilitan. La cultura abarca formas de expresión en estilos de vida, costumbres y lengua, también la experiencia vivida y las aspiraciones de futuro. 3.- La cultura también es considerada como un proceso histórico y social que brota de la actividad creadora del hombre. Todo hombre nace en el seno de una cultura determinada y, por consiguiente, al mismo tiempo queda enriquecido y condicionado por ella; pero su actitud no es meramente pasiva, no se reduce a recibir, sino que principalmente crea y transforma para transmitir. El término inculturación es afín al de aculturación, utilizado antes por los antropólogos americanos a fines del siglo pasado. Para los antropólogos, la aculturación designa los fenómenos que se producen cuando los grupos de individuos se ponen en contacto continuo y de ahí se derivan cambios en los modelos culturales de unos y otros (citado en: http://www.vicariadepastoral.org.mx/doc_ecucim/hojas/025_incult.htm)

del templo de Copoya—, sino que esta vez con la intención de persuadir al entonces obispo de la Diócesis de Tuxtla, monseñor Chávez Botello, para que la Mayordomía del Rosario y su filial, la Junta de Festejos de Copoya, cambiaran las fechas de los festejos de las “Vírgenes de Copoya” que se llevaban a cabo en este santuario bajo el argumento de que dicha conmemoración estaba mal ubicada y por lo mismo no correspondía con los tiempos que marcaba el calendario litúrgico. Como era de esperarse, la petición fue rechazada por el grupo de católicos “independientes”, con el argumento de que ellos respetaban el “Costumbre”: fundamentaron la defensa de sus prácticas religiosas a partir de los tiempos y las formas rituales que “habían practicado y enseñado sus abuelos y padres”, en términos Weber, desde las disposiciones de una autoridad *tradicional* (weber, 1985).

Es así como dentro de este contexto de confrontaciones de percepción del culto, el día 26 de marzo de 2004, los representantes de las organizaciones religiosas locales organizaron una conferencia de prensa, en las instalaciones del Biocafé, ubicado en el Centro Cultural “Jaime Sabines”. En esta reunión fijaron una postura con respecto del conflicto:

[Lo miembros de la Mayordomía] “no reconocen la autoridad de la Iglesia para la modificación de las tradiciones”, [Además] “la Iglesia no es nadie para decirle que es lo bueno y que es lo malo”, “los curas no pueden evaluar lo relativo a los festejos, porque no conocen lo que significa para sus familias el *Costumbre*”; “si quiere quitarnos a las Vírgenes correrá sangre”.

Sin embargo, un mes antes de esta rueda de prensa, la Iglesia católica ya había realizado un primer ajuste en su estrategia que impactó de manera franca a los grupos de católicos “independientes”. La intervención de la Iglesia en este momento fue en términos administrativo – territoriales. El entonces tercer obispo de Tuxtla Gutiérrez, Monseñor José

Luis Chávez Botello, decretó que el templo de Copoya fuera elevado a rango de parroquia — de la Candelaria— comenzando a funcionar como tal el 2 de febrero de 2004.

Como era de esperarse, la diócesis de Tuxtla asignó al padre Cevero Castellanos como párroco, siendo este el primer sacerdote secular que controlaba el templo



Placa que se encontraba ubicada sobre el acceso principal del Templo de Copoya y que fue colocada por el pasado albacea de la Mayordomía del Rosario don Francisco Velázquez.

desde su fundación, por parte de los miembros de las organizaciones religiosas locales. Esta acción se podría entender como una táctica directa aplicada para terminar con aquellas prácticas heréticas contestarías del orden religioso propuesto por la Iglesia y también para contrarrestar la autogestión de las prácticas de salvación (Bourdieu; 1971), que ostentaba hasta ese momento el grupo de laicos especialistas de las asociaciones religiosas “independientes”.

En un principio este reacomodo vino a cimbrar a los católicos “independientes”, porque era una medida inesperada por parte de la Iglesia. Ellos pensaban que la institución se mantendría en una lógica menos agresiva. De hecho la creación del templo de Copoya como una parroquia, representó para algunas personas, un acto de despojo que atentaba de manera directa en contra de la propiedad privada de los grupos de católicos “independientes”. Sobre todo significó un atropello que afectaba a uno de los bienes más preciados del grupo: el

santuario de Copoya. De manera expedita fueron despojados de una parte importante, retomando las categorías de Bourdieu, de su *Capital simbólico*⁷⁵.

Durante varios años, éste santuario había representado un espacio propio, construido con las aportaciones de todos los devotos de las “Vírgenes”. Este sitio se había convertido con el tiempo, en un centro devocional de suma



Procesión de las Vírgenes de Copoya durante la conmemoración de la Virgen del Rosario, en el año 2008.

importancia de la ciudad de Tuxtla. Se había mantenido gracias a los esfuerzos sumados de algunos habitantes de Copoya y Tuxtla Gutiérrez⁷⁶.

Además, el santuario de Copoya era percibido, no sólo como el lugar donde se mantenían vigentes y vivenciadas algunas de las expresiones católicas más arraigadas de estos grupos, sino también en este santuario se imaginaba y significaba un espacio diferente de Tuxtla, el cual encontraba su fondo en los festejos y los rituales de las “Vírgenes de Copoya”. En otras palabras: la Iglesia aplicó un fuerte “correctivo” a los laicos separados al apropiarse

⁷⁵ Entendido éste como “cualquier propiedad (cualquier tipo de capital físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguirla) y reconocerla, conferirle algún valor [...] Más exactamente, ésta es la forma que adquiere cualquier tipo de capital cuando es percibido a través de unas categorías de percepción que son fruto de la incorporación de las divisiones o de las oposiciones inscritas en la estructura de la distribución de esta especie de capital [...]” (Bourdieu; 1997: 107 - 108). El capital simbólico se vuelve eficiente, como una verdadera *fuera representativa*: es decir, como una propiedad que, responde a ‘expectativas colectivas’, socialmente constituidas, a unas creencias y ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico

⁷⁶ Vestigio de este aspecto, se podía ver hasta hace unos años, pues algunas de las bancas o ventiladores del templo tenían inscritas los nombres y el año en que las familias o las Juntas de Festejos las donaron a este recinto. Estos objetos fueron reemplazados por otros que no exhibían tal particularidad.

del templo y los bienes contenidos en este lugar. Con ello intervenían de manera directa en contra de las prácticas religiosas de los católicos “*independientes*”. Con el objetivo de ubicar a la devoción católica bajo los marcos de una revitalizada teología, la cual trataba de impulsar otra forma de concebir y expresar la religión católica en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, bajo una visión oficial y “pedagógicamente correcta”, según la versión oficial.

A partir de este reajuste en las políticas eclesiales de la diócesis, la pugna entre ambas instituciones se enfatizó. Las organizaciones religiosas locales, debido a la gravedad del asunto, buscaron otros medios —sobre todo de comunicación— para dar a conocer algunos pormenores de la situación que enfrentaban en contra de la Iglesia. La radio, la prensa y en menor medida la televisión se volvieron los vehículos de difusión que emplearon. Las ruedas de prensa y las entrevistas (escrita, televisiva o radiofónica) no se hicieron esperar, se establecieron como las instancias en donde las organizaciones religiosas locales exponían, fundamentaban y sobre todo trataban de exhortar al resto de la población para que defendieran sus prácticas religiosas.

Dentro de este ambiente de conflicto, una parte de la población católica de Tuxtla (aquella interesada) comenzó a tomar posiciones, a favor de uno u otro grupo. De esa manera el conflicto que había iniciado por el derribo de unos “árboles en el templo de Copoya”, traspasó los límites de lo ejidal y generó un clima de polarización en otros espacios de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

Este ambiente de confrontación dio paso al surgimiento de dos grupos de católicos, aquellos que simpatizaban con las ideas de la Iglesia católica —los prodiocesanos— y aquellos

que se avenían con las expresiones religiosas practicadas por el grupo de católicos “independientes”.

Esta fragmentación se vio reflejada de manera más clara un mes después de haberse constituido la parroquia de Candelaria en la agencia municipal de Copoya y de la campaña de difusión implementada por las organizaciones religiosas locales, dentro del marco de los festejos de las Vírgenes de Copoya.

3.1.1. La Subida de las Vírgenes de Copoya:

El día 28 de marzo de 2004 durante la procesión que se organiza para el regreso de la “primer bajada de las Vírgenes de Copoya” a su templo, se presentaron las primeros fricciones entre el grupo de prodiocesanos y algunos simpatizantes de los católicos “independientes”.

La procesión inició a las 8 de la mañana y partió de la casa del Segundo Mayordomo de la Virgen de Candelaria⁷⁷. Este día el contingente de feligreses que transportaban las imágenes planearon hacer el recorrido por Tuxtla Gutiérrez,



Colocación de Chocolatillos y *Joyonaqué* en la capilla de la Virgen de Guadalupe que se encuentra en el trayecto de la población de Copoya

tomando una de las principales arterias de la ciudad, el boulevard Ángel Albino Corzo;

⁷⁷ Ubicada en la calle Palma Viajera 203 en la colonia Las Palmas, ubicada en el lado norte oriente de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

continuaron sobre la Avenida Central hasta llegar a la Catedral de San Marcos. Una vez ahí, las imágenes fueron depositadas en el atrio, frente al acceso principal de la Catedral, durante aproximadamente unos 20 minutos y posteriormente, la procesión continuó su recorrido hacia la población de Copoya.

Más tarde, a escasos kilómetros antes de llegar a la entrada principal del pueblo de Copoya, se encontraba un contingente de prodiocesanos en espera del grupo de católicos “independientes”. Éstos fueron interceptados por un grupo de aproximadamente 300 personas (entre las que predominaban los jóvenes) provenientes de diferentes parroquias⁷⁸ de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez. El grupo de *prodiocesanos* al momento de encontrarse comenzó a gritar consignas a favor del párroco, el obispo y el Papa; confundiéndose éstas con todo el jolgorio que acompañaba la procesión, sobre todo con las exclamaciones y la música que acompañaba al grupo de Parachicos⁷⁹ y el tañido de los instrumentos que musicalizaban las ejecuciones de los danzantes de *Napapok – etz’é*⁸⁰. Los miembros del grupo de *prodiocesanos* se identificaban

⁷⁸ En la ciudad de Tuxtla Gutiérrez se encuentran 17 parroquias y 3 cuasi-parroquias. Se anexa listado de estos lugares y sus direcciones.

⁷⁹ Grupo de danzantes provenientes de la ciudad de Chiapa de Corzo. El rasgo característico de este grupo se encuentra en su atavío. Sobre la cabeza llevaban una “montera” a manera de peluca, la cual es confeccionada con las fibras del lazo que se hace con la planta del maguey. El rostro va cubierto con una máscara de madera, que representan la persona de un español, barbado, con cejas y pestañas pobladas y una tez tersa y rozagante. Visten camisa y pantalón de color negro y sobre la primera prenda, algunas personas, se colocan una chalina que esta aderezada con lentejuelas. Sobre la espalda se colocan un zarape como el famoso de Saltillo. En la mano derecha llevan una sonaja y sobre la izquierda a la altura de la muñeca se amarran un pañuelo (paliacate) y calzan botas o zapatos, según el presupuesto de la persona.

⁸⁰ Danza de la Pluma de Guacamaya, el cual va acompañado por los *syú – etz’é* o conocidos mejor con el nombre de “viejas”. El danzante de la Pluma de Guacamaya lleva un penacho fabricado con excrecencias de ésta ave sobre su cabeza. Viste camisa de manta blanca, sobre ésta porta un pequeño saco de color rojo. Se pone unos pantalones blanco que tienen encajes en la parte inferior, hasta un poco más debajo de la pantorrilla y encima de este se coloca otro pantalón de color rojo, calza huaraches. Sobre la espalda carga un pequeño porta flechas hecho con pequeñas reglas de madera, forrado de manta blanca y ornamentado con pequeñas plumas de color rojo. En la mano izquierda porta una pequeña cruz asimétrica de color verde y en la derecha lleva un ramo de albahaca y un pequeño silbato hecho de caña maíz, con el cual este danzante marca los cambios de tiempo en la música. Los acompañantes de este danzante, son hombres vestidos de mujer; sobre la cabeza se colocan un pañuelo y en las manos llevan un bastón de madera rústica (conocido como garabato). Además portan un enredo o una nagua, el primero esta hecho con fibras de algodón teñida en color azul, el segundo se hacen con una tela conocida con el nombre de “mascotita” (de pequeños cuadros azules y blancos). Porta una blusa de satín blanco (de las que confeccionan en Chiapa de Corzo), adornadas con encajes en el cuello y la boca manga. Para simular los senos se colocan un par de Jicaras y utilizan huaraches.

entre sí, porque llevaban a manera de distintivo una cinta colocada sobre la frente, que tenía como signo particular una cruz al centro; otros más portaban globos de colores blanco y amarillo (semejando los colores de la santa sede el Vaticano).

Cabe mencionar que el grupo de pro-diocesanos está conformado principalmente por jóvenes “copoyeros” que participan en el grupo de pastoral juvenil y adultos que forman parte de distintos movimientos laicos (como la Pastoral Familiar, Apóstoles de la Palabra, Pastoral Litúrgica, Damas Guadalupanas y Peregrinos, Legión de María, Ministros (Díaconos), Pastoral Profética, Movimiento Familiar Cristiano, Pastoral de Social, Pastoral de Salud, Encuentristas, Pastoral Vocacional, Adoración Nocturna y Catequistas). Es en estos grupos en donde la Iglesia implementa de manera directa sus ideas y operativiza sus proyectos en esta localidad, son ellos los *agentes* que protagonizan y legitiman los intereses de la Iglesia en Tuxtla Gutiérrez.

Esta posición activa en la estructura de organización católica los relaciona de manera directa con la Iglesia y el párroco. Por ende, son considerados por las organizaciones religiosas locales como los *agentes* centrales que emplea el clero secular para poner en marcha su proyecto diocesano. Un ejemplo concreto de esta situación se puede ejemplificar con el caso de los jóvenes católicos que tienen dentro de sus actividades principales: la oración, asistir a misa los domingos, participar en los retiros de crecimiento y de espiritualidad. En sus sesiones semanales retoman temas que tienen que ver con la “Iglesia y la Sociedad”. En estas reuniones se transmite a los jóvenes las ideas “correctas” de aplicación y desempeño de la fe cristiana en la vida cotidiana.

La Iglesia busca a través de esta táctica que los conocimientos religiosos “pedagógicamente correctos” sean transmitidos entre sus redes de parentesco, generándose en

algunos casos, desavenencias al interior de las familias, por considerar que estas ideas son un prejuicio en contra del “Costumbre” que practican sus padres o abuelos en la localidad de Copoya y en algunos barrios de Tuxtla. De tal manera se trata de cambiar parte de las “antiguas” estructuras religiosas, así como abatir las concepciones devocionales y las prácticas “tradicionales” de estos católicos. De esta manera se apunta hacia la “actualización” de un catolicismo que es percibido como el impedimento de la aplicación y el desarrollo de la verdadera esencia de la fe cristiana en los devotos. Esto realmente no es otra cosa que una medida que trata de modificar las prácticas religiosas de las organizaciones religiosas locales y por ende, lograr establecer su control como una institución legítima al interior del *Campo Religioso*. Así mismo se puede apreciar una disputa generacional, un choque de prácticas, el de los “independientes”, que defienden el “Costumbre” y los jóvenes que, excluidos del subcampo de la “tradición” tratan de modificar las reglas del juego, en este caso impulsando nuevas ideologías y prácticas que emanan de las nuevas políticas eclesiológicas de tipo católico.

Pese al inconveniente que tuvo la procesión de la Subida de las Vírgenes de Copoya, el día 28 de marzo de 2004, ésta continuó hasta una cuadra antes de llegar a la parroquia de la Candelaria en Copoya, pues los católicos “independientes” consideraron que la intención del grupo prodiocesano era la de apropiarse de las imágenes al ser depositadas en el templo, lo que traería como consecuencia la pérdida de su resguardo. Por ello decidieron dirigirse a la casa del Presidente de la Junta de Festejos (don José Paredes Jiménez) para que quedaran ahí protegidas. Esta decisión tomada por los Albaceas, Priostes, Mayordomos y Socios, desató el descontento entre los pro-diocesanos presentándose los primeros brotes de violencia, sin llegar, a la agresión física. Las discusiones entre los grupos no pasaron de insultos verbales:

—“Qué tienen que venir a mandar la gente de Tuxtla a Copoya”.

—“El Presidente es un roba santos”.

—“Que la gente de Tuxtla haga su fiesta allá en la ciudad y no aquí en Copoya”.

—“Esos de la Junta quieren que se les eche bala”.

A partir de esta fecha las imágenes comenzaron a ser resguardadas por los miembros de las organizaciones religiosas locales (Junta de Festejos de Copoya y la Mayordomía del Rosario y algunos miembros de la ermita de Cerrito), en la casa del Presidente de la Junta de Copoya, por temor de que los prodiocesanos fueran a despojarlos de las imágenes —de los símbolos principales del culto— Había temor de perder parte sus símbolos religiosos, sobre todo por la significación que tenía para las agrupaciones católicas “independientes”. En algunos momentos se esparcieron algunos rumores que decían que un grupo de personas incitadas por el nuevo párroco y el obispo tenían la intención de entrar por la fuerza a la casa del Presidente de la Junta de Festejos para apoderarse de éstas. Esta situación de rumores se prolongó hasta el 27 de abril de 2004.

Debemos señalar que el 21 de abril los representantes de la Mayordomía sostuvieron una reunión con una comisión integrada por siete sacerdotes, entre los que se encontraba el sacerdote Cevero. En esta junta acordaron los representantes de la Iglesia que no actuarían en contra de las tradiciones de los católicos “independientes” (Comunicación directa con el señor Fernando Sol, mayo de 2004).

3.1.2.- El Enfrentamiento:

Comentan que el 27 de abril, durante toda la mañana, algunos habitantes de la población de Copoya percibieron movilización de personas que llegaban al pueblo y se retiraban; hay quienes comentaron que los individuos que llegaban se iban concentrando cerca de la parroquia. Esta dinámica se mantuvo hasta aproximadamente las 7:00 de la noche, momento en que un grupo identificado como parte de los prodiocesanos convocó a una misa, misma que se llevaría a cabo en el templo de las “Copoyitas”.

Una vez terminado el servicio religioso el primer contingente se dirigió a la casa del Presidente de la Junta de Festejos de Copoya. Algunos miembros de este grupo trataron de entrar por la fuerza a la vivienda de don José Paredes, mientras que otros permanecieron al exterior de la casa, para asegurarse que los católicos “independientes” no pudieran socorrer a sus compañeros que estaban al interior de esta vivienda. La intención de esta acción era ejercer presión en contra de las organizaciones religiosas locales para que éstas regresaran, a como diera lugar, las tres imágenes de la Virgen, al lugar que les correspondía, que era el altar principal del templo. Al mismo tiempo otro grupo de simpatizantes de la Iglesia se hallaba concentrado en la entrada principal del templo y en la plaza central del pueblo⁸¹.

Los miembros del grupo de prodiocesanos tenían como objetivo impedir que los católicos “independientes” se juntaran cerca de la casa del Presidente y otros, que entrara al pueblo la fuerza pública. Según datos del señor Ovilla, la policía llegó al pueblo, pero algunos

⁸¹ Lo que hay que destacar de este día, es que los contingentes que llegaron a apoyar a los prodiocesanos, según algunos datos recopilados, provenían de la parroquia de Copoya, de otras localidades y municipios cercanos como el Jobo, Terán, Suchiapa, San Cristóbal e Ixtapa. Hay quienes afirman que también participaron algunos miembros de la OCEZ (Organización Campesina Emiliano Zapata).

prodiocesanos amenazaba con agredir al cuerpo de seguridad si intervenían, por lo que permanecieron en espera a la entrada de la población sin poder hacer nada.

Después de una hora (aproximadamente 8:00 de la noche) la agitación continuaba, los ánimos entre los prodiocesanos se encontraba al máximo. Al arribar al lugar, el Albacea de la Mayordomía del Rosario, don Paulino Jonapá (†)⁸², fue recibido por un grupo de personas que entre jalones y forcejeos trataban de llevarlo, junto con un Ramilletero⁸³, a la plaza central. Amenazaban con desnudarlos y amarrarlos a un árbol, mientras no se solucionara el problema. Incluso en el caso de que las organizaciones religiosas locales no devolvieran las imágenes al templo, este grupo amenazó con quemar a los retenidos.

Viendo la situación, el Albacea, don Paulino Jonapá, tomó la decisión de entregar las imágenes. Para ello pidió a una persona de su confianza que fuera a informar sobre su decisión a los Principales que se encontraban retenidos en la casa del Presidente de la Junta de Festejos de Copoya, para que llevaran éstos las imágenes de vuelta al templo.

Haciendo caso de la orden dada por el Albacea, aproximadamente alrededor de las 11:00 ó 12:00 de la noche, algunos Priostes y Mayordomos, a través de una procesión, devolvieron las imágenes a su santuario. Esta acción marcaba el término de la jornada de confrontaciones, entre prodiocesanos y católicos “independientes”, pero sobre todo el final de una etapa de autonomía religiosa relativa, que modificaría al complejo religioso de las

⁸² El Albacea es un cargo de la Mayordomía que consiste en supervisar que las celebraciones religiosas que realizan los costumbristas en Tuxtla Gutiérrez, se apeguen “al Costumbre”. El puesto de don Paulino es el cargo de mayor autoridad dentro de la Mayordomía, esta sobre los puestos de Presidente de la Junta de Festejos y los Priostes y Mayordomos.

⁸³ Especialista ritual que tiene como tarea la elaboración de ofrendas florales, que se otorgan tanto a las imágenes de la Mayordomía y a los Principales que pasaran a formar parte de la organización de cargos de estas asociaciones religiosas (Mayordomía del Rosario – Junta de Festejos de Copoya)

organizaciones religiosas locales, con el objetivo de seguir manteniéndose al margen de las disposiciones eclesiásticas de la entonces diócesis de Tuxtla Gutiérrez.

Al fin de la trifulca, se hizo firmar un documento a los representantes de las organizaciones religiosas locales, donde se comprometían a no tratar de recuperar a las “Virgencitas” de Copoya. Una vez hecho esto el grupo de prodiocesanos liberó a los retenidos y se retiraron de la población.

3.1.3. Discrepancias entre la Iglesia y las Organizaciones Religiosas Locales:

Las diferencias entre la Iglesia y las organizaciones religiosas locales en Tuxtla no es un fenómeno nuevo. Se tienen informes que en la cuarta década del siglo XX, la Iglesia y las organizaciones religiosas locales se vieron involucradas en algunas confrontaciones debido a las discrepancias que la Iglesia tenía respecto a las prácticas religiosas de este grupo de católicos. Según don Julio Aquino Tondopo (†), el actual templo del Niño de Atocha, era en sus orígenes un recinto que estaba administrado por una Junta de Festejos de barrio, encabezada por su padre. Recuerda que esta asociación tenía la obligación de recolectar el recurso necesario para el mantenimiento de la ermita y para procurar las celebraciones anuales al santo principal (El Niño de Atocha). Sin embargo la Iglesia al ver que éstos llevaban a cabo un catolicismo iconoclasta, intervino y despojó del control de la fiesta y su administración a la Junta de Festejos, por considerar que estaban realizando rituales que rayaban en el exceso, grandes gastos en comida, música, cohetes y alcohol⁸⁴.

⁸⁴ Comunicación directa con don Julio Aquino Tondopo (†), Tuxtla Gutiérrez, julio de 1997.

Durante las décadas siguientes, don “Pedrito Gallo” (†) comentaba que los “curas” fueron ganando terreno al apropiarse de algunas ermitas de los barrios más antiguos de Tuxtla, extendiendo así sus redes de control a lo largo de la ciudad. Algunos de estos lugares, como nos señala don Pedro pasaron a formar parte de la estructura oficial eclesiástica en calidad de templos o parroquias. Como ejemplo de este fenómeno tenemos a las actuales iglesias del Señor con Diente, Guadalupe, entre otras. Se trata de lugares que originalmente habían funcionado como ermitas y que estaban constituidos, controlados y administrados por los vecinos, lejos de la supervisión vicaria⁸⁵.

Como podemos darnos cuenta, esta dinámica de apropiación de los templos de barrio que ha implementado la Iglesia en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, exhibe claramente el objetivo de lograr el control sobre todas aquellas personas que practican una variación del catolicismo oficial, porque son estas agrupaciones la contraparte que no ha permitido a la Iglesia establecer un control absoluto sobre sus feligreses. Considero que en esta dinámica se ubica la larga historia de conflictos, que en los últimos años del siglo XX e inicios del XXI, se ha incubado hasta manifestarse con tal fuerza, que ha llegado al límite del enfrentamiento físico a consecuencia de incompatibilidades entre los mismos practicantes católicos (García; 2008). Esto implica un problema básico de relaciones de poder en donde las luchas por conseguir un objetivo permiten establecer posicionamientos y el despliegue de intereses económicos y simbólicos particulares.

⁸⁵ Comunicación directa con don Pedro Juárez (†) Tuxtla Gutiérrez, julio de 1997.

3.2.- El Conflicto de Copoya: Posiciones Encontradas

La oposición por parte de la Iglesia a las formas en que han practicado la religión católica los miembros de las organizaciones religiosas locales en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, ha generado en los últimos años, un clima de inestabilidad en las viciadas relaciones entre la Mayordomía del Rosario, la Junta de Festejos de Copoya y el clero secular de Tuxtla Gutiérrez. Esto se ha expresado de manera directa en la celebración denominada como “Bajada de las Vírgenes de Copoya”.

Durante los primeros meses de 2004 este fenómeno se acentuó debido a las acciones que la Diócesis de Tuxtla desplegó con el afán de “ubicar” la devoción a las Vírgenes de Copoya. En este sentido, la Iglesia ha implementado algunas estrategias o acciones de evangelización para lograr su fin.

La primera de estas acciones, como hemos visto, fue la fundación de una parroquia. Posteriormente, se trató de modificar los tiempos en las celebraciones, luego se intentó eliminar algunas prácticas consideradas contrarias a las avaladas por el proyecto diocesano. Ante estas acciones, también los católicos “independientes” actuaron. En primer lugar, recurrieron a los medios masivos de comunicación; luego, buscaron la asistencia de



Fachada principal del Templo de Copoya

instituciones de gobierno como la Subsecretaría de Asuntos Religiosos del Gobierno del Estado y la Secretaría de Gobierno y de Relaciones Exteriores (Federal), al mismo tiempo recurrieron a asistencia legal; y por último, buscaron implementar nuevas fuentes de financiamiento para poder articular una campaña en defensa de sus prácticas religiosas católicas.

3. 3.- La Iglesia: Fundación de la Parroquia de Copoya

En este contexto, el pasado representante de la Diócesis de Tuxtla —Monseñor José Luis Chávez Botello— ordenó (sin aprobación alguna de los representantes de las organizaciones religiosas locales) a partir del 2 de febrero de 2004, que el templo de esta población se erigiera como parroquia de la Candelaria, asignándole un sacerdote para su administración permanente. Este hecho fue interpretado por los católicos “independientes” como una muestra de intervención directa por parte de la Iglesia en contra de las agrupaciones católicas, afectando de manera directa su “autonomía y los usos y costumbres del grupo”.

Durante muchas generaciones, argumentan los católicos “independientes”, estas Organizaciones se habían distinguido por mantener celosamente sus cultos católicos, hasta el límite de mantener sus manifestaciones alejadas, relativamente, de la ortodoxia y de la intervención de la estructura sacerdotal de tipo secular. Por ello consideraban que la intrusión de esta institución busca controlar los aspectos ideológicos, prácticos, pero sobretodo económicos de éstos grupos, arguyendo para ello como mero pretexto la enseñanza de la correcta fe y devoción⁸⁶.

⁸⁶ Según la antropóloga Dolores Aramoni, “En los últimos años, la jerarquía eclesiástica no ha visto con buenos ojos esta manifestación desbordante de religiosidad, por lo que acusa a los celebrantes de borrachos y de faltar el

Los católicos “independientes” radicados en Copoya observaron que el párroco de esta población —José Cevero Castellanos Valencia—, asumió una actitud de rechazo de las “tradiciones”, sobre todo porque consideran que tiene un total desconocimiento de ellas. El presbítero, por lo tanto empleó medidas que se contraponen a las concepciones religiosas de los católicos “independientes”. Por ejemplo, en misa celebrada en el santuario de las “Copoyitas”, ante los asistentes al servicio dominical, el padre Cevero quebró la imagen de un Niño Dios (sin bendecir). Lo hizo con la intención de que los feligreses fueran encausando su devoción hacia el Santísimo Sacramento, hacia el Cristo vivo, es decir, hacia el Cristo Sacramentado y no hacia otras imágenes.

Esta forma de actuar del sacerdote hace suponer a los católicos “independientes” que tiene inclinaciones hacia el protestantismo —que deviene del puritanismo—, ya que estos grupos religiosos no aceptan en sus templos reproducciones de imágenes (Cristo, Vírgenes, la Cruz, Santos) y la veneración de las mismas. Tal situación no es cierta, ya que la actuación del presbítero responde al proyecto de catequesis que intenta impulsar la diócesis de Tuxtla para construir un nuevo rostro de la Iglesia, centrado únicamente en la imagen de Cristo. Estás



A la derecha el Pbro. Cevero Castellanos primer párroco del Templo de Candelaria.

respeto a las imágenes, cosa inexacta según nos consta, ya que el orden en el cuarto —altar en que son colocados es estrictamente vigilado, aunque afuera se bebe, se fuma y se baila sin restricción. Consideramos que lo que resulta molesto a la jerarquía eclesiástica es el estar excluida de esta celebración” (Aramoni, 1992: 403-404).

políticas religiosas podemos interpretarlas, como se enunció anteriormente, a la luz del escenario plural y en competencia entre diferentes asociaciones y agrupaciones religiosas tal como se presenta en Chiapas.

Sin embargo, el método empleado por el padre Cevero, según algunos datos proporcionado por Oscar Hernández (miembro de una “comunidad católica” perteneciente a la iglesia del Calvario), no es una innovación, ya que es un método, al que en los últimos años, ha recurrido la Iglesia, y por lo general se emplea al final de los retiros espirituales y de crecimiento que organiza esta institución —a través de sus parroquias en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez— y que son destinados principalmente a las Comunidades Cristianas que estructuran a la Iglesia. Como dato interesante, debo mencionar que hace aproximadamente 10 años, se pedía a los asistentes a estas reuniones que renunciaran a la devoción de las Vírgenes de “Copoya”⁸⁷

3.3.1. La Modificación de Algunos Momentos Rituales

Otro aspecto importante en esta campaña de “actualización” católica, es la intención de la Iglesia de modificar algunos momentos rituales del ciclo festivo anual de los católicos “independientes”, con el objetivo de que la fiesta de las “Vírgenes de Copoya” se acote al calendario litúrgico católico oficial. Consideran que esta celebración anteriormente se conmemoraba en fecha distinta a la que actualmente se realiza la primer “Bajada de las Copoyitas”, el 30 de enero.

⁸⁷ Comunicación directa con Martín Sol, Copoya 3 de mayo de 2004.

En este sentido las organizaciones religiosas locales convocaron a una conferencia de prensa, llevada a cabo el 26 de marzo de 2004, en donde uno de los representantes de estas agrupaciones, afirmó que en ningún momento la Iglesia les había explicado en qué consistían esos elementos que un “buen” católico debe de conocer y practicar como: la pastoral profética, la pastoral litúrgica, la pastoral social y la Comunidad Cristiana. Este es un hecho importante porque muestra que estas asociaciones religiosas de Tuxtla funcionan bajo lineamientos muy particulares, siguiendo la “tradición”, y no el dogma ortodoxo, situación que no es exclusiva de dicho grupo, sino que es un fenómeno compartido en el diverso mundo católico.

En oficio Circular 1/04 con fecha del 5 de enero de 2004 la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez afirma que:

[...] Las imágenes de la Santísima Virgen María visitarán gradualmente los templos, las parroquias de la ciudad para que su visita sea más sentida y más personas puedan rendirle homenaje; [además de que] a partir del próximo año 2005 las imágenes de Ntra. Señora bajará el 3 de febrero para que las fiestas patronales de Ntra. Sra. De la Candelaria se celebre en su parroquia de Copoya con la presencia de las imágenes[...] (Diócesis Tuxtla, 2004: s/p).

Con esta modificación se buscaba que en años posteriores la celebración se comenzará a realizar a partir del día 2 de febrero por distintos templos y capillas de Copoya y de la población del Jobo, ya que la Iglesia considera que la imagen de la Virgen de Candelaria debe pasar su día en su santuario y no fuera de éste. Sin embargo, existe otra imagen de la misma Virgen que desde hace varios años ocupa el lugar de la imagen que se lleva en procesión, conocida como Virgen de Espera de Candelaria la cual era celebrada, en presencia del sacerdote a partir del 3 de febrero, por parte de algunos habitantes prodiocesanos de la población de Copoya.

3.3.2. Eliminación de Algunas Prácticas Católicas Independientes

Otro aspecto que la Iglesia buscaba modificar tiene que ver con la eliminación de algunas prácticas que llevan a cabo los católicos “independientes” como parte de sus ceremonias, mismas que la Iglesia ha tratado de erradicar por considerarlas no gratas. Un ejemplo es el excesivo gasto económico empleado en los



Carpa colocada frente a la casa del sacerdote en donde se resguardan las imágenes de las Vírgenes durante su recorrido

alimentos, el licor, los cohetes y sobre todo el aspecto de la música, especialmente, aquella que ameniza los bailes populares que engalanan el exterior de la fiesta (espacio profano). De manera especial en lo que respecta a las celebraciones de las “Vírgenes de Copoya”.

Este lugar de esparcimiento, por lo general no es organizado por los Priostes o Mayordomos, en algunas ocasiones sí, pero son las menos veces. Los que organizan estos jolgorios son los Procuradores, los Nocheros, o Rompedores en “Las Pedidas” y que no son parte permanente de la estructura de las organizaciones religiosas locales. Esta celebración consiste en que algunas familias devotas de las Vírgenes de la ciudad de Tuxtla solicitan con anticipación, a la Mayordomía del Rosario y Junta de Festejos de Copoya, que las imágenes sean llevadas a sus domicilios para que durante todo un día sean veneradas por la familia y los vecinos de la cuadra, el barrio o la colonia.

Dentro de sus obligaciones, la *Pedidora* o el *Pedidor* deben organizar y sufragar los gastos de la fiesta en general. Los procuradores de esta celebración no tienen una participación permanente en la organización de cargos de la Mayordomía o Junta de Festejos. Al final de la celebración los miembros principales de las agrupaciones religiosas se encargan de retirar a las imágenes —como indica la tradición— cubriéndolas con mantas. Además, el representante de la Junta de Festejos es el encargado de levantar las limosnas que los creyentes depositan en el altar durante su estancia en el domicilio del “*Pedidor*”.

La especial atención que pone la Iglesia, sobre todo en los bailes populares, se debe a que en estos espacios se observa un alto consumo de alcohol, situación que es considerada como un elemento que en nada dignifica al culto de la Virgen María, sino que al contrario, desvía y distorsiona la devoción, haciendo olvidar en los participantes que el motivo central de tales festejos es la veneración de la “Madre Santísima”. En términos generales, la campaña impuesta por la Iglesia con fines de “actualización” de las manifestaciones religiosas de los católicos “independientes”, se percibe como un acto de despojo que trata de condicionar sus “costumbres” e impide sobre todo la libertad de culto y ofende sus derechos.

3.4.- Los Católicos “Independientes”

Considero que se ha tenido la idea errónea, durante mucho tiempo, de que los grupos de católicos “independientes” de Tuxtla Gutiérrez, han sido pasivos ante las irrupciones que ha articulado la Iglesia en su contra; que éstos han aceptado la imposición de nuevos marcos

conceptuales, hagiográficos y prácticos sin aspavientos; en resumen, que han sido personas indiferentes de su historia, sin embargo, esto no ha sido así⁸⁸.

La manera como han reaccionado en la actualidad las organizaciones religiosas locales, debido a la “representación del culto y de integración devocional”, que ha implementado la diócesis de Tuxtla Gutiérrez, tiene una dimensión particular. En el



A la izquierda se encuentra la señora Isabel Aguilera de Sabines, la exdiputada Flor Cuello y la esposa del exdiputado Bayardo Robles. En la afán de proteger a la “tradición”, en tiempos de crisis, los miembros de estas agrupaciones religiosas han recurrido a varios métodos, entre los que podríamos destacar a las coaliciones con líderes de partidos políticos (PAN o PRI), la difusión en los medios de comunicación, la defensa jurídica, el acercamiento con las instancias de gobierno y el financiamiento económico, para establecer un mecanismo sólido que les permita defender la expresión de su catolicismo.

⁸⁸ Se ha tenido la idea durante mucho tiempo que los pueblos hablantes de lengua zoque de Chiapas fueron grupos indígenas pasivos, que aceptaron la imposición de sistemas económicos, jurídicos, sociales, religiosos, sin aspavientos; en síntesis, que fueron agentes indiferentes de su historia. Sin embargo, esto no es así, por lo menos para el caso que atañe a esta tesis, el de los católicos “*independientes*” de Tuxtla. Sabemos por algunos documentos históricos que los miembros de este grupo social han sido sujetos activos de su historia y que han actuado en consecuencia cuando han visto amenazadas sus formas de hegemonía religiosa y económica, principalmente, basta con revisar el trabajo de Dolores Aramoni Calderón Dolores titulado los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas, para darnos cuenta de esta particularidad.

Lo anterior demuestra como las nuevas generaciones de jóvenes de católicos “independientes”, entre los que se pueden encontrar arquitectos, ingenieros, abogados, comerciantes, entre otros, formados en escuelas técnicas y universidades públicas o privadas, aplican parte de los conocimientos adquiridos en su formación o experiencia profesional y por ello actúan como intermediarios con instituciones oficiales, privadas y con algunas empresas del sector privado, a favor de lo que ellos consideren como lo mejor para ellos y sus familias.

3.4.1. La Difusión del Conflicto

En lo que respecta a la difusión de este conflicto religioso, los representantes legales de

los católicos “independientes” pidieron a los medios que el problema se mantuviera cubierto permanentemente por los periódicos (la Voz del Sureste, Diario de Chiapas, El Cuarto Poder,



A la izquierda se encuentra el Pbro. Carmelo actual párroco del Templo de Candelaria y a la derecha el locutor de la radio estatal “El Garrobo”.

el Heraldo de Chiapas), la radio (en algunos noticieros de AM) y la televisión (TV Azteca Chiapas, Noti-cinco, Canal 10). Esta medida se tomó porque conociendo el funcionamiento e impacto que provocan los medios masivos de comunicación en la sociedad, organizaron ruedas de prensa (tanto en lugares públicos como el café “Jaime Sabines”⁸⁹ y la ermita del Cerrito)⁹⁰,

⁸⁹ Esta negociación se encuentra ubicada en las instalaciones del Centro Cultural “Jaime Sabines”, localizado en el parque Jardín del Arte (antes conocido como parque del Cinco de Mayo).

⁹⁰ Este templo público administrado por la Junta de Festejos de la ermita del Cerrito se encuentra sobre la primera calle sur poniente entre la sexta y séptima calle poniente sur, en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

con el objetivo de fijar una postura ante este conflicto religioso, y dar a conocer el objetivo que pretendía la Iglesia, con respecto a la modificación de las manifestaciones devocionales y de celebración de las Vírgenes de Copoya.

Esta acción llevada a cabo por las agrupaciones de católicos “independientes” no fue bien recibida por la Iglesia, ya que esta institución esperaba que el problema se mantuviera contenida entre ambas instancias, situación que se vio alterada cuando los representantes de las organizaciones religiosas locales dieron a conocer a la luz pública la disputa en que se encontraban, provocando, como ya se ha visto en párrafos anteriores, una fragmentación en algunos sectores de la sociedad tuxtleca.

3.4.2. Apoyo Institucional y Jurídico

Esta nueva generación de católicos “independientes”, avalados por los Principales de mayor edad, se dedicaron a buscar apoyo con instituciones donde pudieran canalizar su problema. Por ejemplo, pidieron ayuda a la Subsecretaría de Asuntos Religiosos del Gobierno del Estado, para que fungiera como mediadora entre las partes en conflicto.

Considero que la institución mantuvo una postura favorable a la Iglesia, aunque no hay que dejar de reconocer que hizo esfuerzos para que los enfrentados conciliaran el problema. La Subsecretaría, impulsó algunos encuentros entre las partes, sin embargo, éstas terminaban en el mismo tenor que comenzaban o se presentaban algunos roces. Esta situación hizo que los miembros de los grupos de católicos “independientes”, perdieran la confianza depositada en esta institución.

Por otro parte, buscaron el apoyo de una organización no gubernamental en materia de derechos humanos⁹¹ para sustentar a través de la ley, su lucha. Como resultado del respaldo brindado por este organismo, las organizaciones religiosas locales, se conformaron en una asociación civil, denominada “Asociación para la Conservación de las Costumbres Religiosa Zoques de Tuxtla y Copoya, A.C.”.

Durante el mes de febrero de 2004, el abogado de la asociación realizó algunas gestiones urgentes en la ciudad de México ante la Secretaría de Gobernación y de Relaciones Exteriores, con la intención de iniciar los trámites correspondientes para conformar a esta agrupación como asociación religiosa. Las gestiones en este sentido, no tuvieron un buen término, porque no fue concedido tal registro. Pese a este infortunio el grupo de católicos “independientes” se consolidó como una asociación civil lo que de alguna manera dotaba de cierta representatividad jurídica a los convenios que quisieran hacer a favor de mantener el “Costumbre”. De este hecho consta evidencia en el volumen Ciento Sesenta y Ocho, Instrumento Número Seis Mil Quinientos Ochenta y Nueve, ante el licenciado Jorge Amador Coutiño Lemus, Notario Número Cincuenta y Dos del Estado de Chiapas y del Patrimonio Inmueble Federal, con Ejercicio y Adscripción en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

El objetivo central de esta asociación se centraba en preservar el “Costumbre”, además de abogar por su reconocimiento como legítima heredera de las tradiciones “zoques”. Esta condición —consideraban este grupo de católicos— los avalaba para que se les garantice:

“... el derecho de los pueblos y de las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

⁹¹ Al respecto no pude encontrar información que me indicará el nombre de la organización.

I.- Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II.- Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución...

III.- Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

[Ya que en] el artículo 24 de la Constitución federal se establece: la libertad de todo hombre ‘para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley’, congruente con el artículo 2º de la ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público” (Asociación Civil, Tuxtla, 2004: s/p).

Lo anterior se implementó con la finalidad de conseguir una representatividad jurídica ante otras instituciones (gubernamentales y eclesiásticas) que pudieran intervenir de alguna manera en el conflicto pero, principalmente fue para que se respetaran sus “usos y costumbres”.

Como parte de esta contienda, en los años siguientes al conflicto se siguieron buscando los procedimientos legales para que el templo de Copoya fuera restituido a la “Asociación Civil

para la Conservación de las Costumbres Religiosas Zoques de Tuxtla y Copoya”, y que las organizaciones religiosas locales nuevamente administraran y custodiaran a las imágenes



y a su templo como en años anteriores. Sin embargo, de acuerdo a las modificaciones hechas a la ley, durante el periodo de gobierno de Carlos Salinas de Gortari, este implementó una política que no permitía a las instituciones religiosas no reconocidas oficialmente, obtener en comodato un templo. Se buscaba con esta medida que estuvieran en manos de una asociación religiosa, legalmente constituida y registrada dentro de la Secretaría de Gobierno y de Relaciones Exteriores. Por lo tanto, los católicos “independientes” no pudieron lograr su objetivo porque no cumplían con los requisitos necesarios para establecerse como una asociación religiosa, que tuviera la facultad para ser reconocida por el gobierno. Esto ejemplifica, la razón que asistía a las instituciones oficiales para apoyar a la Iglesia.

Las organizaciones religiosas locales innovaron e implementaron nuevos mecanismos de cooperación. El primero funcionó al interior de la Mayordomía del Rosario y Junta de Festejos de Copoya y disponía que cada miembro tuviera el compromiso moral y económico de cubrir una cuota de dinero determinada, con el objetivo de reunir un monto común que permitiera solventar parte de los gastos generados en pro del “Costumbre”. El segundo elemento operó al exterior de los grupos y tuvo el objetivo de buscar financiamiento, empleando las relaciones comerciales que tenían establecidos algunos miembros con algunas empresas de gran importancia en el ámbito nacional.

Estas dos formas de financiamiento dieron buenos resultados, pues les permitió a las organizaciones religiosas locales saldar importantes deudas como: pago de abogado, boletos de avión, réditos sobre dinero prestado y papelería, entre otros requerimientos. Como vemos el conflicto requirió de nuevas estrategias y dinámicas, hecho que supieron aprovechar los católicos “independientes” al recurrir a organismos legales, medios de comunicación y nuevos mecanismos de cooperación y financiamiento, para mantener vigente su concepción y práctica

católica a pesar de la campaña de innovación religiosa y de integración devocional que intentaba impulsar la Iglesia.

Los ejemplos anteriores, muestra que en el afán de establecer algunos cambios en las diversas formas de expresiones católicas en Tuxtla Gutiérrez, la Iglesia y las organizaciones religiosas locales han generado una serie de luchas entre ciertos agentes de la ciudad. Estas desavenencias han producido rivalidades (entre los pro-diocesano y los católicos “independientes”) que han venido a complejizar y vitalizar aún las dinámicas religiosas cotidianas, principalmente, en la localidad de Copoya.

3. 5.- Desencuentro entre los Católicos “Independientes” y el Proyecto Eclesiástico:

Si se hace un balance de los sucesos hasta aquí presentados podemos percatarnos que los proyectos neocatequizadores de la Iglesia versus la defensa hecha por las organizaciones religiosas locales, han generado un contexto de conflicto: en el afán de imponer algunas adecuaciones en la práctica católica, se ha provocado un clima de descalificaciones y acciones en contra de otro complejo religioso, que representa —a mi parecer— más bien una supresión de una variante de catolicismo. Este pareciera que debe de ser modificado, con el fin de coincidir con los objetivos dogmáticos y de catequesis que requiere la Iglesia de Tuxtla Gutiérrez para concebirse como la única detentora de los bienes de salvación y monopolio de los capitales económicos y simbólicos en juego.

Una evidencia de esta particularidad se encuentra representada en la represión que ha experimentado la devoción a la Vírgenes de Copoya, conmemoración que no ha sido del todo aceptada por la Iglesia, por estar fuera de la ortodoxia, y sobre todo de los parámetros

dogmáticos que la catequesis ha tratado de impulsar desde los distintos proyectos diocesanos en Tuxtla Gutiérrez. Por ejemplo, el tercer obispo Monseñor José Luis Chávez Botello, basándose en la ortodoxia católica precisaba que las tres imágenes de Copoya:

[...] no se refier[a]n a tres vírgenes, son tres representaciones de la misma Virgen María en su advocación de Ntra. Señora de la Candelaria, Ntra. Señora de la Asunción y Ntra. Señora del Rosario. Los diferentes nombres que damos a la Madre de Dios nos recuerda los variados misterios, bondades y títulos con que el pueblo cristiano, en diferentes épocas y lugares, experimenta cercano el amor y la protección de la Santísima Virgen; nos hablan también de las abundantes gracias con que Dios dotó a María Santísima” (Diócesis Tuxtla, 2004: s/p).

Al respecto debo hacer un par de anotaciones. En primer lugar, los católicos “independientes” conciben de manera distinta a las Vírgenes de Copoya. Algunos reconocen que estas tres imágenes se refieren a tres advocaciones diferentes de la Virgen (Candelaria, Rosario y Olachea); sin embargo, algunos ancianos las perciben como entidades separadas. Inclusive existen personas que guardan una devoción particular por una más que por las otras imágenes, a la cual le piden favores particulares y hacen mandas para que les conceda su protección o les realice milagros.

A cada una de estas Vírgenes le son conferidas diferentes características. Por ejemplo, la Virgen de Candelaria se relacionaba de alguna manera, según Principales de estas agrupaciones religiosas, con la fertilidad de la tierra y propiciación de las lluvias; de ahí que se festeje durante los primeros meses del año, antes del período de lluvias. La Virgen del Rosario es vista por algunos como poseedora de una fuerte significación agrícola vinculada con el período de cosecha; de ahí que se conmemore en el mes de octubre, época en que también se realizan las primeras tareas relacionadas con la recolección del maíz y otras atribuciones como procuradoras de salud, bienestar y protección.

Aunque en ninguna de las estructuras de las organizaciones religiosas locales (Mayordomía del Rosario y la Junta de Festejos de Copoya) tienen bajo resguardo a la imagen de la Virgen de la Asunción como asegura la Iglesia; sí custodian y veneran a una tercera efigie que es conocida como la Virgen de María Olachea⁹². Esta es celebrada en el mes de octubre, el día de Santa Teresa del Niño de Jesús (Teresa de Lisieux) por ser ésta su advocación.

El festejo de esta Virgen se enlaza con el período de cosechas, al igual que los festejos de la Virgen del Rosario. Si cotejamos con el calendario litúrgico católico las fechas de celebración, podemos darnos cuenta que corresponden con los tiempos señalados por la Iglesia, lo que podríamos identificar como particular se encuentra relacionado con la significación o percepción que los católicos “independientes” dan a estas imágenes. Es decir, que éstos no destacan “los misterios, los títulos y las bondades” que la Iglesia ha establecido hagiográficamente para estas imágenes, sino sus cualidades de ayuda y protección.

A pesar de toda la historia de evangelización la Iglesia no se ha percatado que tratar de actualizar la lógica devocional de las organizaciones religiosas locales, respecto a la fiesta de las “Copoyitas” es una empresa difícil y complicada. Esto debido a que el complejo de celebración se encuentra ligado a un *corpus* de creencias católicas que se produce en diversas dimensiones de una fracción del *Campo*, como la organización familiar, vecinal y grupal y, se refuerzan por un sistema de reciprocidades que son parte importante en los festejos, como es el trabajo colectivo y la solidaridad de los miembros de las agrupaciones para apoyarse en los compromisos contraídos con las imágenes. Estos aspectos al igual que en años pasados, se convierten en los ejes constitutivos del catolicismo “independiente”. De ahí que la celebración

⁹² Sin embargo, su iconografía nos remite a la representación de la Virgen del Rosario.

de las “Copoyitas” se establezca a través de tiempos específicos previos a la cosecha y durante el periodo de cosecha; así como en espacios con una fuerte significación como el santuario de Copoya, hito que en el imaginario colectivo de los miembros de las organizaciones religiosas locales, es la piedra angular, pues es ahí, en donde se presenta “el milagro” de aparición de las imágenes y con ello se funda el mito que sostiene al eje vertebral del complejo simbólico y festivo de éstas organizaciones⁹³.

En este sentido, los miembros de éstas asociaciones católicas consideran y sostienen que durante 300 años⁹⁴ el “Costumbre” ha estipulado que las Vírgenes de Copoya sean llevadas

⁹³ El origen de este santuario se basa en el mito de la aparición de tres imágenes de la virgen en tres advocaciones. Aunque se tienen distintas versiones sobre la misma, la versión siguiente considero es una de las más completas y que fue recuperada por Aramoni en 1975: “Hace aproximadamente ciento cuarenta y cinco años, en un pueblecito de nombre Copoya, en cierta ocasión vieron luces los señores Eligio Jiménez y Pedro Escobar. Estas personas se acercaron más a las luces y lograron distinguir a tres caballos, de los cuales uno era de color alazán, otro amarillo con manchas blancas y el tercero blanco con manchas negras, llevando consigo unas señoras montadas y ellas a su vez tenían en brazos a un niño cada una. Esta visión se les presentó a estas personas varias veces, hasta que en cierta ocasión dos de ellos, Eligio y Valentín, tuvieron el mismo sueño: miraban que estas personas recorrían todo el pueblo y les pedían les edificaran un templo, dando por señal un cerro que tenía en la punta un árbol de kuket [?] estos señores se reunieron y fueron al lugar indicado y por cierto encontraron una señal. Llegando a un acuerdo pidieron ayuda a los habitantes y dieron comienzo a la obra. Al cabo de algunos meses el templo fue terminado y nuevamente en sus sueños se les presentaron las tres señoras, dándoles otra orden; que dejaran las puertas abiertas del templo, indicándoles al mismo tiempo el nombre de cada virgen: Copoya, Olachea y Teresa; que se les hiciera fiesta dos veces al año, una en el mes de febrero y otra en octubre. Pasaron varios días y una mañana, uno de los señores se presentó como de costumbre a curiosear y cuál va siendo su sorpresa al encontrar en el altar a las señoras que en sus sueños le hablaron en días anteriores. Estas personas cumplieron al pie de la letra el mandato de las vírgenes y pedían al sacerdote Belisario Trejo celebrara misa, el cual a complacencia de los feligreses según tradición junto con ellos acordó en bajar las imágenes a la ciudad para conocimiento de todo aquel que quisiera brindarles un lugar en su casa, en la cual eran recibidas con fiestas. Para el cuidado de las vírgenes se encargaron [nombraron] seis personas: un albacea, dos mayordomos, dos sacerdotes y una madre, esta última encargada de organizar la fiesta” (Aramoni, 1992: 401 – 402).

⁹⁴ Sobre el origen de la “Bajada de las Vírgenes” de Copoya, no se tienen datos precisos. Sin embargo, en 1852, los indios zoques habían solicitado la intervención del gobernador del estado ante la diócesis para que el obispo concediera la licencia para bendecir la nueva ermita que ahí se había construido y poder celebrar misas. El permiso fue negado después de ser consultado con el vicario José de Vila... El padre José Vila informó también al obispo que se había enterado, por medio de la Priosta María *Cundoqui* y otros indígenas, que no era el pueblo el que solicitaba la habilitación de la ermita, sino el gobernador indio Prudencio Fonseca y otros principales, cuyo interés era que ese año se celebrara la fiesta de la Virgen en la ranchería de Copoya, disposición ésta que tanto la Priosta como otros indígenas no estaban dispuestos a cumplir, ya que según el cura: ‘...si a la Señora la bajan, como es costumbre, desde luego están de llano a pagármela...’ (Citado en Aramoni, 1992: 397). Nótese la afirmación hecha por el cura en el siglo XIX ‘como es costumbre’, esto nos da indicios para asentar la idea de que la fiesta de las “Copoyitas”, se ha venido realizando de esta manera desde entonces.

en una procesión a la ciudad de Tuxtla, dos ocasiones por año: del 30 de enero hasta finales de marzo y del 14 al 23 de octubre⁹⁵.

Por consiguiente para las organizaciones religiosas locales la modificación del calendario festivo, sobre todo en términos de las celebraciones de las Vírgenes de Copoya, es un hecho que en el fondo busca homologar sus prácticas religiosas con la lógica institucional y ocultar bajo este prisma el carácter imperativo y la intención de la Iglesia de recuperar su posición en una fracción del *Campo Religioso*. Me pregunto entonces si no es lo mismo para las organizaciones religiosas locales que subyacen en la campaña de protección del “Costumbre”. Este aspecto proporciona los detalles para ver como el conflicto gira en torno al establecimiento de un monopolio que permita controlar, el *Capital* en juego (templo, imágenes, rituales y feligresía), así como lo económico y simbólico.

⁹⁵ Cf. *Etnografía de las Mayordomías de Tuxtla*. Omar López Espinosa. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales Campus III, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; 2001.

CONSIDERACIONES FINALES

Al analizar el conflicto religioso de tipo católico que se presentó entre la diócesis de Tuxtla Gutiérrez y las organizaciones religiosas locales, en el año de 2004, tuve la oportunidad de aproximarme a un tema que ha sido poco estudiado por la antropología social, y porque no decir, por los estudios sociales y humanísticos en Chiapas. Me refiero al estudio de la diversidad religiosa al interior del catolicismo. Para nadie es un secreto que la Iglesia católica en los últimos años atraviesa por un acentuado proceso de laicismo provocado, entre otros factores, por la adaptación a los nuevos tiempos, por la diversificación religiosa y por la reivindicación de aquellos espacios y feligresía que ha perdido (De la Torre, 2003).

Este fenómeno ha producido prácticas y experiencias heterogéneas dentro del catolicismo actual. Se puede encontrar ahora, como en otras épocas, las diversas formas de expresiones del catolicismo apegados al dogma; pero también, en algunos casos, versiones opuestas que pese a ello no se desligan de dicha adscripción religiosa.

Esta investigación intentó abordar el tema del conflicto religioso que surge al interior del catolicismo debido a la diferencia de prácticas religiosas, así como de intereses diferentes y de los capitales que están en juego entre las organizaciones religiosas locales (Mayordomía y Juntas de Festejos) y la Iglesia en Tuxtla Gutiérrez. Para lograr este objetivo presenté a lo largo de los tres capítulos, datos que me permitieron describir, lo más detallado posible, los diferentes momentos, hechos y elementos que surgieron en torno a esta pugna.

La finalidad de realizar este ejercicio etnográfico se fundamentó en el interés por entender y brindar algunas consideraciones que permitieran explicar por qué estas dos

instituciones hierocráticas siendo y practicando una misma religión, en los últimos años del siglo XX y principios del XXI habían sido protagonistas de tales confrontaciones.

El fondo entonces no era mostrar la punta del iceberg, sino más bien aquello que se encontraba debajo. Para mí la explicación no radicaba en la argumentación del fracaso de los proyectos de evangelización o en la supresión de las idolatrías, sino que más bien la paráfrasis se encontraba en señalar el hecho de que ambas organizaciones competían por mantener o conservar un orden establecido en un espacio geográfico exclusivo. Los datos empíricos muestran como lo que aquí llamo los católicos “independientes” pugnan contra la iglesia católica por mantener su autonomía e independencia para continuar ejerciendo sus prácticas religiosas según “el costumbre; mientras la Institución católica, lucha por la monopolización de estas prácticas dentro de esta fracción del *Campo Religioso*. Las instituciones buscan la apropiación del poder de decisión y organización a través de la coacción aplicada a los *agentes* insertos en esta dinámica. Es aquí en este nivel en donde se puede notar más el interés de la Iglesia por hacer prevalecer una práctica oficial, contradiciendo con ello sus propias normas actuales de inculturación, porque pretende una inculturación dirigida no contestataria.

Al analizar los datos de campo y al hacer la revisión de material bibliográfico pude comparar situaciones que guardaban características similares y esta información me proporcionó los elementos teóricos y prácticos para demostrar cómo las luchas que se presentan entre la entonces Diócesis y las organizaciones religiosas locales de Tuxtla Gutiérrez no se originaban por la búsqueda de una correcta aplicación de los preceptos religiosos impulsados por el dogma estricto de la institución (Iglesia). En este sentido la información contrastada, claramente, demostraba que se buscaba aplicar una ortodoxia particular, derivada de los proyectos diocesanos, impulsados sobre todo por monseñor Felipe Aguirre Franco y

José Luis Chávez Botello, quien buscaban modificar, ubicar y, sobre todo, controlar la forma de autonomía relativa de practicar y concebir el catolicismo por parte de las organizaciones religiosas locales.

Llegué a esta conclusión sobre todo al revisar de manera detallada las percepciones que tenían los sacerdotes sobre las ceremonias que realizaban las organizaciones religiosas locales. Estas se conmemoraban con grandes fiestas, entremeses y banquetes en abundancia, música, licor en exceso y muchos cohetes, situación que la Iglesia desaprobaba por considerar que este tipo de prácticas más que fortalecer al catolicismo venía a desvirtuar su integridad. Sin embargo, recabé información etnográfica que me indicaba que algunos años atrás la Iglesia había sido la impulsora y financiadora de la agrupación denominada Cofradía de San Marcos, asociación compuesta por un grupo de disidentes de las organizaciones religiosas locales, que celebran sus rituales religiosos respetando por un lado el “Costumbre”; y por otro, el dogma de la Iglesia.

Esta situación me dio el parámetro para sostener la idea de que la Iglesia y las organizaciones religiosas locales, se encontraban en una competencia frontal, la una por imponer su doxa; la otra, por continuar practicando su costumbre. Esta consideración se fundamentó en el hecho que la Cofradía de San Marcos era una asociación que organizaba su estructura a través del sistema de cargos, además tenía la anuencia de la Iglesia para mantener en domicilios particulares las imágenes que resguardaban cada principal o carguero, entonces esto me daba los elementos para ver que la Iglesia se sentía desfasada por el grupo de laicos “independientes” y que por lo tanto, su accionar pastoral se encaminaba a lograr las dinámicas para detener esta oposición.

La Iglesia, a través de la Cofradía de San Marcos, reproduce algunos de los rituales que se practican en las organizaciones religiosas locales: el ritual de la Siembra, el Carnaval, la Semana Santa, el Corpus y Octava de Corpus, todas estas siguiendo los procedimientos rituales marcados por el “Costumbre”. De la misma manera, en las ceremonias que realizaba la Cofradía respetaba los alimentos y las bebidas propias de la celebración y, por lo consiguiente los tiempos para elaborarse y servirse, en lo único en que se diferenciaban era respecto a los tiempos litúrgicos impuesto por la Iglesia en estas ceremonias como misas, procesiones, entre otras, así como en la atención a la prohibición que tenían estos feligreses de ingerir bebidas embriagantes y para realizar gastos pomposos para alimentos y ornamento de la fiesta, superfluos según la Iglesia.

Las referencias anteriores me permitieron establecer la idea de la lucha al interior de un mismo *Campo*. Las particularidades etnográficas recolectadas en las celebraciones de la Cofradía de San Marcos me mostraban que el conflicto no era por la forma en que se practicaba la religiosidad, sino por el hecho de que las organizaciones religiosas locales no estaban controladas y administradas por la Iglesia, como sería el caso de la Cofradía. Esta posición de cisma era entendida por la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez como un hecho que venía a romper el orden “dominante” que según la Iglesia habían mantenido. Por lo tanto, las organizaciones religiosas locales representan una amenaza real, por lo que debían de ser desautorizadas, a través de la implementación de una cruzada contra su complejo religioso para reconquistar a la grey, los espacios y los recursos que controlan estos laicos. Estas acciones de la Iglesia católica son comprensibles si tomamos en cuenta la creciente pérdida de su hegemonía en el contexto del panorama religioso en Chiapas.

Las organizaciones religiosas locales veían en esta lucha la ocasión para defender y establecer su particular modo de practicar el catolicismo, manteniendo aquellas celebraciones religiosas que permitieran fortalecer el complejo católico de estas agrupaciones. Mantener el control sobre aquellos espacios como la Ermita del Cerrito, la iglesia de san Pascualito y el santuario de las Vírgenes de Copoya, además de continuar vigente un circuito de domicilios particulares donde se resguardaban las imágenes que conmemoran, era importante porque a través de este complejo sagrado, éstos lograban mantener una “independencia” y autonomía relativa, demostrando con ello que el catolicismo en Tuxtla Gutiérrez presenta diferentes facetas y tiene que ver con lo que está ocurriendo no sólo respecto de la diversificación religiosa en la entidad, sino en todo América Latina..

Los rasgos descritos exhibieron que las organizaciones religiosas locales se han logrado convertir, desde hace ya algunos años, en el contrapeso que menoscaba el poder de una institución como lo es la Iglesia católica. Por tal motivo, la institución “autorizada” se ha visto orillada a establecer alianzas con otros *agentes* como son representantes de gobiernos municipales y estatales para impulsar una campaña que logre restablecer su monopolio, hegemonía y su autoridad como única detentora de la verdad religiosa en el *Campo* católico. Pero también este hecho ha impulsado a las organizaciones religiosas locales a experimentar procesos de adaptación y cambio con la finalidad de mantenerse vigentes en esta competencia. Prueba de ello es la manera en que estas asociaciones religiosas han buscado y empleado nuevas tecnologías de la información, como la televisión, la radio, además de los medios impresos, pero también han buscado la ayuda de instancias gubernamentales y otros sectores —como el empresarial— de la población, para buscar equilibrar las fuerzas en este conflicto religiosa.

El conflicto entre Diócesis y organizaciones religiosas locales ha fraguado una nueva faceta en la vida religiosa de algunos creyentes católicos de Tuxtla Gutiérrez, cuya búsqueda de la independencia relativa ha dinamizado las acciones cotidianas de los *agentes* en conflicto, en una fracción del *Campo Religioso*, donde se dirimen los objetivos públicos reconocidos para apropiarse del capital en disputa y mantener el control y la distribución de los mismos. En este *Campo* las luchas se ponen en juego el estatus, el prestigio y el reconocimiento de los especialistas rituales de ambas instituciones, además de las imágenes, los rituales, los espacios sagrados como capillas, ermitas y templos, componentes todos, que son ahora parte del Capital en disputa y que están en juego para lograr su expropiación. Por lo tanto, quien logre tener el control sobre los mismos será el autorizado para administrar los bienes espirituales de salvación y, no está demás decirlo, los bienes materiales.

El conflicto que coexiste entre ambas instituciones religiosas originado por el interés de buscar la consecución de un monopolio al interior de un mismo *Campo Religioso* ha venido a cuestionar el dominio de la Iglesia. Muestra de ello es que actualmente existe una estructura paralela que deteriora y cuestiona su poder. Sobre todo porque el complejo sagrado de las Organizaciones Religiosas Católica exhiben, como se ha visto, un sentido diferente al propuesto por los proyectos diocesanos que han tratado de implementar la Iglesia en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

En estas agrupaciones se organizan los tiempos y los lugares de acuerdo a un estructura religiosa que se encuentra configurada por una serie de puestos (albaceas, sastre lavandero, priostes y mayordomos), que tratan de emular la estructura oficial de la Iglesia, estableciendo, para ello, un orden paralelo en donde el o los obispos (arzobispo y obispo auxiliar), los sacerdotes y otros *agentes* religiosos “oficiales” no son necesarios para el desarrollo de las

ceremonias y rituales. De esta manera las organizaciones religiosas locales han establecido un sistema de liturgias heresiarcas, que si bien no son aceptados por la Iglesia, si tiene un reconocimiento y peso entre los miembros de las agrupaciones religiosas “independientes”. Es a través de ellas que se ordena jerárquicamente su universo socioreligioso y, por ende, permite satisfacer las necesidades espirituales de los componentes de estas asociaciones.

Se puede decir que el juego que desarrolla la Iglesia y las organizaciones religiosas locales es el mismo, pero varían las estrategias: La iglesia busca controlar la generación, la distribución y la aplicación del poder en una dimensión en particular del *Campo Religioso* a través de la doxa. Por su parte, los católicos “independientes” se legitiman en la tradición, misma que es usada en forma interesada ante los medios de comunicación, las instancias jurídicas, gubernamentales, entre otras. Los aspectos anteriores se han convertido en el nodo central del conflicto, o mejor dicho de la lucha que se expresa de manera concreta a través de la existencia de las incompatibilidades expresadas al interior de un mismo grupo religioso y que viene a poner a revisión aquella imagen poética, utópica y maniquea de la “Comunidad”, en este caso religiosa.

Los elementos vertidos en esta investigación exhiben un grupo religioso cuyas pugnas corresponden con una red de relaciones sociales que permiten observar las posiciones que toman cada uno de los *agentes* en el juego, pero también los fines que persigue cada uno y los usos que le dan a los capitales en disputa. El caso de las Organizaciones Religiosas Católicas, en torno al culto de las Vírgenes de Copoya, expuesto en esta investigación, muestra cómo se han mantenido en oscilación constante, al margen del reconocimiento de la autoridad que le compete, fuera del anclaje “autorizado”. Los referentes de las organizaciones religiosas locales

se constituyen a partir de otros no institucionales, los cuales permiten la creación de un catolicismo distinto y que viene a afectar la centralización orgánica del poder de la Iglesia.

Como podemos darnos cuenta la pugna entre la Iglesia y las organizaciones religiosas locales nos lleva pensar en términos de Bourdieu. Estamos frente a un desfase entre la verdad —más reprimida que ignorada y, que oculta y niega, para los agentes mismos—, la verdad económica, la verdad religiosa (Bourdieu, 1997) y agregaría política. En otros términos el proceso de actualización de las prácticas religiosas permite ver que está planificada a manera de una empresa que guarda una dimensión económica y política, que no se muestra tal como es. Es decir, que el o los proyectos pastorales diocesanos y las campañas de defensa de las organizaciones religiosas locales en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, al pugnar por la redención de las prácticas católicas y su control, evocan claramente un acto económico⁹⁶ y político. Éste se niega en el lenguaje que emplean los *agentes* enfrentados, quienes además juegan constantemente con la ambigüedad de las tareas sagradas. Intentan, de esta manera, que la mayoría de los practicantes, admitan que las acciones consagradas que realizan, lejos del valor intrínseco económico, lejos de esa verdad enmascarada que contemplan obispos y parte de su cuerpo sacerdotal y los especialistas que organizan y mantienen a las organizaciones religiosas locales, en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, reflejen el interés y el beneficio particular de los *agentes* inmersos en esta dinámica.

Es necesario explorar más este tipo de fenómenos, porque pueden ayudar a demostrar que en ningún momento la religión católica ha podido establecer un orden definitivo, ya que ésta se ha visto intervenida por las convulsiones y tribulaciones emanadas de los intereses que

⁹⁶ Desde que el templo pasó a ser administrado por las instancias oficiales de la Iglesia católica, éste ha sido objeto de modificaciones arquitectónicas con una perspectiva más moderna. La Iglesia ha recuperado el control sobre su feligresía, reafirmando la presencia de los grupos católicos *pro-diocesanos*. Ahora es ella, quien administra los festejos lo que se traduce en un control sobre los recursos que de ahí se obtienen.

persigue las instituciones religiosas y sus *agentes* en el proceso de constitución de este grupo religioso, parte de un *Campo Religioso* complejo, como se puede ver en el caso de Tuxtla Gutiérrez. Este aspecto es necesario mencionarlo porque el sentido con el que se fue tejiendo e hilvanando esta investigación surgió de una posición crítica frente aquellos otros trabajos (antropológicos) que han exhibido a las poblaciones o grupos estudiados como aislados, al margen de la historia, igualitarias y armónicas, lejos de incompatibilidades, desavenencias, competencias, disputas y conflictos. Los resultados expuestos en este trabajo tratan de entender, las transformaciones del **Poder** (esa dimensión que interviene en todos los niveles de la vida cotidiana), así como entender cómo se produce al interior de las localidades del Chiapas contemporáneo.

Bibliografía

Aramoni Calderón, Dolores.

1985 “Juan de Oliver, primer alcalde mayor de Tuxtla”, en: revista **UNACH I**, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez. Pp. 46 – 62.

— 1992 **Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas**. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. Pp. 431.

— 1992 “Los procesos en Chiapas”, en: **Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas**. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. Págs. 129 - 291.

— 1995 “indios y cofradías. Los Zoques de Tuxtla”, en: **Anuario V**, Instituto de Estudios Indígenas – Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez. Pp. 13 – 26.

— 2004 **La cowiná zoque: una historia**. Conferencia impartida en la “Semana de la Cultura Zoque”. Septiembre. Centro Cultural Jaime Sabines. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. S/P. Ms.

Aguilar D. Miguel Ángel y Mario Bassols R.

2001 “Presentación”, en: **La dimensión múltiple de las ciudades**. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Departamento de Sociología. México. pp. 9 – 22.

Aguirre Franco, Felipe.

2000 **Plan Diocesano de Pastoral Actualizado 1998 - 2000. Diócesis de Tuxtla. Jubileo Año 2000**. Obispado de Tuxtla – Vicaría de Pastoral. México. ms. Pp.1 – 48.

Aubry, Andrés.

1994 “El Las Casas de la memoria chiapaneca, su imagen en el archivo histórico diocesano”, en: P. González Casanova (Coord.) **El pensamiento lascasiano en la conciencia de América y Europa**. Universidad Autónoma de México – Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas. México. Págs. 128 – 147.

Báez – Jorge Felix.

2000 “Cinco siglos de intolerancia religiosa (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares”, en: **La palabra y el Hombre**, núm. 115. Julio – Septiembre. Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz. Pp. 7 – 23.

Bourdieu, Pierre.

1987 “Los tres estados del capital cultural”, en: **Revista de Sociología**. Año 2, Núm. 5 UAM. México. Pp.: 11 – 17.

Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant.

1995 **Respuestas para una antropología reflexiva**. Editora Grijalbo. México. D.F.

Bourdieu, Pierre.

1990 **Sociología y Cultura**. Editora Grijalbo. México D.F.

Bourdieu, Pierre.

1997 [1994] **Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción**. Traducido por Thomas Kauf. Anagrama. Barcelona. Pp. 232.

Bourdieu, Pierre.

2006 “Génesis y Estructura del Campo Religioso”, en: **Relaciones**. Otoño, año/vol. XXVII, número 108. Traducción de Alicia B. Gutiérrez. Colegio de Michoacán, México. pp. 29 – 83.

Casillas R. Rodolfo.

2003 “Los nexos de los rezos: líneas pastorales y sociales de la Iglesia Católica en el Estado de Chiapas durante los años noventa”, en: Diana Guillén (Coord.) **Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada**. Contemporánea Sociología – Instituto Mora – Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Págs. 53 – 128.

De Ciudad Real, Antonio.

1999 **Viaje de Fray Alonso Ponce por tierras de Chiapas. Siglo XVI**. Programa de Desarrollo Cultural de Pacífico – Gobierno del Estado de Chiapas- Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Págs. 7 – 65.

De Mendieta, Gerónimo.

1997 **Historia eclesiástica indiana**. Tomo I y II. Col. Cien de México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

De la Peña Guillermo

2004 “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”. **Relaciones 100**, otoño, Vol. XXV. Págs. 23 – 71.

De Vos, Jan.

1994 **Historia de los pueblos indígenas de México. Vivir en Frontera**. CIESAS. México.

Escobar Rosas, Héctor

2000 **Espacio y Sociedad en Tuxtla Gutiérrez. La producción social de una ciudad media**. Universidad Autónoma de Chiapas – Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Chiapas. México. pp. 283.

Flores Ruiz, Eduardo.

s/f “Génesis y evolución de la vida religiosa en Chiapas”, en: **Investigaciones Históricas sobre Chiapas**. Fray Bartolomé de Las Casas. Págs. 104 – 111.

García Canclini, Néstor

1990 [1984] “La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”, en: **Sociología y cultura**. Grijalbo – Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. Págs. 9 – 50.

García Méndez, José Andrés.

2008 “Génesis. O de cómo se llegó a creer en Dios en esta Tierra india”, en: **Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco**. MC – editores. México. Pp. 49 – 104.

González M. José Luis.

2001 “El catolicismo y las culturas populares en México”, en: **Antología**. Diplomado de Gestión Cultural — Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. ms. Pp. 2 – 21.

Gramsci, Antonio.

1970 [1974] “Notas críticas sobre una tentativa de ‘Ensayo Popular de Sociología’”, en: **Gramsci y las Ciencias Sociales**. Luciano Gallino; *et. al.* 19 Cuadernos de Pasado y Presenta. Siglo XXI. México. Págs. 95 – 150.

Juan Pablo II

1999 “La Iglesia en América (“Ecclesia in America). Exhortación Apostólica Postsinodal. Sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para conversión, la comunión y la solidaridad en América”, en: **Actas y Documentos Pontificios 132**. San Pablo. 11ª ed. México. pp. 5 – 127.

Lisbona Guillén, Miguel

2004 “Las cofradías en la historia de los zoques”, en: **Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas**. Ensayos 3. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el sureste – Universidad Autónoma de México. México. Págs. 85 – 128.

— 2006 “De cargos religiosos e identidades étnicas en Chiapas. El caso de los Zoques”, en: **Zainak**, 28. Págs. 203 – 222.

2006 **De cargos religiosos e identidades étnicas en Chiapas. El caso de los Zoques (On religious posts and identities in Chiapas. The case of the “zoques”)**, en: **Zainak**. 28. Págs. 203 - 222

López Cárcamo; Rubén

2003 **Antier, cuando éramos menos... El centro de Tuxtla Gutiérrez en 1925**. Col. Páginas de la Historia. H. Ayuntamiento de Tuxtla Gutiérrez, México Págs. 128.

López Espinosa, Omar

2001 *Etnografía de las Mayordomías de Tuxtla*. **Tesis de Licenciatura en Antropología Social**. Facultad de Ciencias Sociales – Campus III. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Págs. 112.

—2005 “La disputa por el templo de Copoya. Conflicto Religioso en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas”, en: **Liminar**. Revista de Estudios Sociales y Humanísticos. Año 3, Vol. III, Núm. 1, junio. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas – Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Págs. 133 – 148.

López Espinosa, Omar. *et.al.*

2007 “Sociedad y religión”, en: **Los zoques de Tuxtla, como son muchos dichos, muchas palabras, muchas memorias**. Col. Hechos en Palabras. Estudios Antropológicos. Gobierno del Estado de Chiapas – El Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas – Programa para el Desarrollo Integral de la Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas (PRODICI) – Dirección General de Culturas Populares e Indígenas del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. Págs. 29 – 48.

Macleod, Murdo J.

1995 “Motines y cambios en las formas de control económico y político: los acontecimientos de Tuxtla 1693”, en: **Chiapas: Los rumbos de otra historia**. Viqueira Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores). Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas y Coordinación de Humanidades (UNAM). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara. México. Págs. 87 – 102.

Marcel, Mauss

1991 [1971] “Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos”, en: **Sociología y Antropología**. Tecnos. Madrid. España. Págs. 263 - 272.

Masferrer Kan, Elio.

2000 “La configuración del campo religioso latinoamericano el caso de México”, en: **Sectas o Iglesias. Viejas y nuevas religiones**. Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones — Plaza y Valdés. México. Págs. 19 – 83.

—2004 “La configuración del campo religioso en México. Elementos para una interpretación”, en: **¿Es del Cesar o es de Dios? Religión y política en el México contemporáneo**. Plaza y Valdés – Universidad Autónoma de México. México. Págs. 66 – 73.

Mérida Mancilla, Arturo

2000 “La refundación de la ciudad”, en: **Cien años de evolución urbana en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. (1892 – 1992)**. Universidad Autónoma de Chiapas – H. Ayuntamiento Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México. Págs. 149 – 197.

Montiel, Gustavo

1972 **Tuxtla Gutiérrez de mis recuerdos**. B.Costa-AMIC. México. Págs.9 – 199.

Morales Bermúdez, Jesús

2005 “Del abandono de Dios a su reclusión domestica”, en: **Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950 – 1995**. Casa Juan Pablos, México – Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas – Universidad Intercultural de Chiapas – Consejo de Ciencia y Tecnología del estado de Chiapas. México. Págs. 39 - 94

Morales, Francisco.

1999 “Las órdenes religiosas en la historia de México”, en: **Religiones y Sociedad** No. 7, Septiembre – Diciembre. Págs. 30 – 45.

Moscoso Pastrana, Prudencio.

1992 **Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas**. Universidad Autónoma de México – Coordinación de Humanidades – Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamerica y del Estado de Chiapas. México. Págs. 1 – 186.

Navarrete, Carlos

1982 **San Pascualito Rey y el Culto a la Muerte en Chiapas**. Universidad Autónoma de México. México. Págs.146.

Ortiz Herrera, Rocío

2003 “Las regiones indias en la época colonial”, en: **Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824 – 1901). Una perspectiva comparativa**. Biblioteca Popular de Chiapas. Gobierno del Estado de Chiapas – Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas. Págs. 29 – 65.

Quiroz Uría, Sitna

2008 **¿Evangelio o fanatismo en la Huasteca? El caso de Amalia Bautista Hernández**. Colección Huasteca. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - El Colegio de San Luis A.C. – Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Tamaulipas – Universidad Autónoma de San Luis Potosí, A.C. México. Págs. 9 – 315.

Ricard, Robert.

1992 **La Conquista espiritual de México**. Fondo de Cultura Económica. México. Págs. 75 – 108, 264 – 281.

Rivera Farfán, Carolina

1998 **Vida Nueva para Tarecuato. Cabildo y parroquia ante la Nueva Evangelización**. El Colegio de Michoacán. México. pp. 9 – 341.

Rivera Farfán, Carolina; *et. al.*

2005, **Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades**. Universidad Autónoma de México – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en

Antropología Social – Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas – Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas – Secretaría de Gobernación. México. Págs. 55 – 102.

Rivera Farfán, Carolina; *et.al.*

2004 **Chiapas Religioso**. Lecturas para entender a Chiapas. Gobierno del Estado – Secretaría de Educación. Págs. 9 – 79.

Simpson, L.B.

1986 “Los Frailes”, en: **Muchos Méxicos**. Fondo de Cultura Económica. México. Págs.83 – 103.

Soriano Hernández, Silvia

1994. “El recibimiento a los extraños”, en: **Lucha y resistencia indígena en el México Colonial**. Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas – Universidad Autónoma de México. México. Págs. 163 – 220.

Trens, B. Manuel

1999 **Historia de Chiapas. Desde los tiempos más remotos hasta la caída del Segundo Imperio (¿...1867)**. Vol. I. Gobierno del Estado de Chiapas – Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas. Col. Historia e Historiografía. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Págs. 262.

Ulloa, Daniel

1977 **Los predicadores divididos (los dominicos en la Nueva España, siglo XVI)**. Colegio de México. Centro de Estudios Históricos. Nueva Serie 24. México. Págs. 329.

Uzeta Iturbide, Jorge.

2004 “El sistema ritual como modelo”, en: **El camino de los Santos. Historia y Lógica Cultural Otomí en la Sierra Gorda Guanajuatense**. El Colegio de Michoacán – Ediciones La Rana. México. Págs. 141 – 185.

Vázquez García, Francisco.

(s/f) “Campos de fuerza. Campos de batalla: Pierrer Bourdieu”, en: www.rafaelcastellano.com.ar/.../..

Villafuerte Solís, Daniel. *et.al.*

1999 “Lugares centrales y jerarquía de localidades”, en: **Sistema de ciudades de Chiapas**. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México. Págs. 133 – 153.

Viqueira Albán, Juan Pedro.

1993 **María de la Candelaria. India natural de Cancuc**. Fondo de Cultura Económica. México. Págs. 11 – 90.

2002 “Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545 – 1859)”, en: **Encrucijadas Chiapanecas**. Tusquets - El Colegio de México. México. Págs. 177 – 200

Weber, Max

1983 [1922] “Los tipos de dominación”, en: **Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva**. Fondo de Cultura Económica. México. Págs.170 – 204.

— 2010 **Sociología de la Religión**. Colofón. México. Págs. 167.

Weckmann, Luis

1984 “Precedentes medievales de la evangelización y sincretismo cristiano – pagano”, en: **La herencia medieval en México**. Tomo I. El Colegio de México. México. Págs. 225 – 248.

Wolf, Eric

1986 [1959] “Conquista de Utopía”, en: **Pueblos y Culturas de Mesoamérica**. Biblioteca Era. México. Págs. 138 – 157.

Ximénez, Francisco.

1999 [1929] **Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores**. Tomo I. Libros I y II. Gobierno de Estado de Chiapas – Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Págs. 489.

Yañez Rosales, Rosa H.

2002 **Guerra espiritual y resistencia indígena. El discurso de evangelización en el obispado de Guadalajara, 1541 – 1765**. Unidad para el Desarrollo de la Investigación y Posgrado. Guadalajara – Jalisco – Universidad de Guadalajara. México. Págs. 227.

Zalpa, Genaro

2004 “Problemas teóricos metodológicos en el estudio del campo religioso”, en: **El fenómeno religioso en el Occidente de México**. VI Encuentro de Investigadores. El Colegio de Jalisco – Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. México. Págs. 35 – 47.

Documentos

— Gutiérrez, Oscar; “Se despide el obispo Aguirre de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez”, en: El Universal. 25 de septiembre de 2005.

—Diócesis de Tuxtla Gutiérrez, A.R. circular 1/04. Enero 5 de 2004. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

—Representantes de la “Asociación para la Conservación de las Costumbres Zoques de Tuxtla y Copoya A.C., documento enviado a la Secretaría de Gobernación – Dirección de Asociaciones Religiosas, 25 de marzo de 2004. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

—Sánchez Abenamar, “Rompen Zoques con la Iglesia”, en: **Diario la Voz del Sureste**. 29 de marzo de 2004. Pp. 3 y 36. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

—Domínguez Nuñez, Carlos, “Peligra la tradición Zoque”, en: **Diario de Chiapas**. 29 de Marzo de 2004. Pág. 75. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

—Hernández Aguilar, Jorge Enrique, “Cuidado con los usos y costumbres, caso Copoya ¡Pasiones Religiosas!, en: **Diario de Chiapas**. 31 de marzo de 2004. Pág. 39. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

—“Las Vírgenes de Copoya. Una Tradición que la Iglesia quiere conservar”. Editorial, en: **Semanario Católico**. 18 de abril de 2004. Pg. s/n. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

—Sibaja, Perla, “Sigue conflicto por las Vírgenes de Copoya”, en: **Diario Cuarto Poder**. 4 de mayo de 2004, pág. B2. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Valencia, Valeria, “Cultura zoque más viva que nunca”, en: **Diario el Heraldo de Chiapas**. 12 de mayo de 2004. Pág. 4c. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

—De la Cruz Vázquez, Sergio “Los Zoques de Tuxtla”, en: **El Heraldo de Chiapas**. 30 de septiembre de 2006. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

—**Para que nuestros pueblos en Él tengan vida**. Boletín de Pastoral. No. 1. Revista Diocesana bimensual. Arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez. Febrero de 2007.

—**II encuentro del pueblo zoque y tzotzil**. Boletín de Pastoral. No. 2. Revista Arquidiocesana bimensual. Arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez. Septiembre de 2007.

—**Construyendo en el camino**. Boletín de Pastoral. No. 3. Revista Arquidiocesana bimensual. Arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez. Septiembre de 2007.

—**Encuentro de seguimiento. VII Asamblea Arquidiocesana de Pastoral**. Boletín de Pastoral. No. 4. Revista Arquidiocesana. Arquidiócesis de Tuxtla Gutiérrez. Junio de 2008.

Medios electrónicos

De la Torre, Renée

2002 “El campo religioso, una herramienta de duda radical, para combatir la creencia radical”, en: **Pierre Bourdieu Intelectual del Siglo XXI**. Revista Universidad de Guadalajara. Pp. 1 – 8. <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu3.html>.

Parraguez Camus, Carla

2008 **Lógica de los campos en Pierre Bourdieu.**
<http://tesis20.bligoo.com/content/view/151860>.

Safa Barraza, Patricia

2002 “El concepto de *habitus* de Pierrer Bourdieu y el estudio de las culturas populares en México”, en: **Revista Universidad de Guadalajara**. Dossier: Pierrer Bourdieu. Intelectual del siglo XX. <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu3.html>.

Toscano, Salvador

(s/f) **Chiapas: su arte y su historia coloniales**, en: http://www.analesii.unam.mx/pdf/08_27-44.pdf.

—“Tuxtla Gutiérrez en Línea”, en: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/Chiapas/municipios>. 21 de julio de 2008. 05:34 pm.

—Mapa de Tuxtla Gutiérrez, en: <http://www.imagenesgoogle.com/> 12 de noviembre de 2009. 11:59am.

—¿Sabías que en...?, en: <http://www.revistatuxtlan.com/> 27 de febrero de 2009. 20:06 pm.

—“Parroquias y cuasiparroquias de la ciudad”, en: <http://arquidiocesisdetuxtla.org.mx>. 27 de febrero de 2009. 27 de febrero de 2009. 02:16 pm.

—“Mons. Arizmendi pide ‘humildad’ para aceptar a Tuxtla como arquidiócesis”, en: <http://www.aciprensa.com/noticia.php>. 27 de febrero de 2009. 02:09 pm.

—“El Arzobispado de Tuxtla Gutiérrez”, en: <http://eloficiodehistoriar.com.mx>. 27 de febrero de 2009.

—“Mons. Arizmendi pide “humildad” para aceptar a Tuxtla Como Arquidiócesis, en: <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=15368>. 12 de enero de 2007. 04:45 pm.

—“El avance de Iglesias evangélicas en Chiapas origina la segregación de comunidades indígenas”, en: <http://renuevodeplenitud.com/el-avance-de-iglesias-envangelica...> 04 de marzo de 2009. 09:55 am.

—“Evangelio y cultura en el catolicismo latinoamericano”, en: http://www.padreamatulli.net/index2.php?option=com_content&task=view&id=508&pop... 04 de septiembre de 2008.

—“Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas”, en: http://www.padreamatulli.net/index2.php?option=com_content&task=view&id=355&pop... 04 de septiembre de 2008.

—“Formación de agentes de pastoral”, en:
http://www.padreamatulli.net/index2.php?option=com_content&task=view&id=165&pop... 04 de
septiembre de 2008.