



Juan Ramón Álvarez - Aarón Ordoñez - Jenifer Ivette Rodríguez
Marvin Josué Ribera - Lucero Paniagua - Silvia Teresa González
Josué Omar Flores - Erick Adrián Paz - Samantha Leyva Cortés
María Carolina Quintana - Manuel Melesio Velázquez

Erick Adrián Paz y Reinaldo Josué Espino (Coords.)



ENTRE



CRUCES Y



PROTESTAS

Sobre la investigación religiosa en Centroamérica y el sur mexicano

COLECCIÓN: DISCUSIONES CONTEMPORÁNEAS SOBRE EL FENÓMENO RELIGIOSO

ENTRE CRUCES Y PROTESTAS SOBRE LA INVESTIGACIÓN RELIGIOSA EN CENTROAMÉRICA Y EL SUR MEXICANO

Erick Adrián Paz González
Reinaldo Josué Espino Reyes
Coordinadores

SEMINARIO DE INTERSECCIONES DE LO RELIGIOSO (SEMIR)

RED CENTROAMERICANA DE INVESTIGADORES DEL FENÓMENO RELIGIOSO (RECIFRE)



Cada capítulo de este libro fue dictaminado por especialistas en la materia a través de un proceso de revisión por pares a doble ciego. Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados, siempre y cuando se cite adecuadamente la fuente completa.

Primera edición: 2023

ISBN: 978-607-59603-0-2

Intersecciones de lo Religioso, A.C. (SEMIR)

Av. Universidad 1953. 35, 403.

Copilco Universidad, 04340, Coyoacán, Ciudad de México.

Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (RECIFRE)

Tegucigalpa, Honduras.

Coordinación editorial SEMIR

Coordinación: Erick Adrián Paz González

Corrección de estilo: Vania Sosa Rios

Diseño editorial: Elizabeth Villanueva Jurado

Diseño de portada: Nadia Arellano Tapia

Fotografías de la portada: Creative Commons (1, 2 y 4), Erick Adrián Paz (3)

SEMIR

Abraham Hawley Suárez, *Presidencia*; Erick Adrián Paz González, *Secretariado y Coordinación Editorial*; David Eduardo Vichis Carrillo, *Tesorería*; Teolincacihuatl Velázquez Melo, *Coordinación académica*; Vania Sosa Rios, *Coordinación de comunicación*; René Abel Tec López, *Coordinación de vinculación*.

RECIFRE

Reinaldo Josué Espino Reyes, *Presidencia*; Mónica Ulloa Gómez, *Secretariado*; Josué Flores, *Tesorería*; Mónica Ulloa Gómez, *Comisión de redes sociales*; Dalia Arce, *Comisión de Revista*; Reinaldo Espino Reyes, *Comisión académica*; Néstor Veliz, *Consejo de RECIFRE en Belice*; José Miguel España, *Consejo de RECIFRE en Guatemala*; Joel Escobar, *Consejo de RECIFRE en El Salvador*; Reinaldo Espino Reyes, *Consejo de RECIFRE en Honduras*; Miguel España, *Consejo de RECIFRE en Nicaragua*; Dalia Arce, *Consejo de RECIFRE en Costa Rica*; Claire Nevache, *Consejo de RECIFRE en Panamá*.

ÍNDICE

Presentación 1

Juan M. Fajardo

Introducción. De la hegemonía a la heterogeneidad religiosa:
el bicentenario de la independencia centroamericana4

Reinaldo Josué Espino Reyes

De las cofradías coloniales a las cowinás zoques 13

Juan Ramón Álvarez Vázquez

Los herejes de papel. Libros vedados al clero secular y regular
en el Obispado de Yucatán (1586).....42

Aaron Ordoñez Villanueva

Procesos de secularización en la época postindependencia:
Método Lancasteriano en el Estado de Honduras (1825-1840)63

Jenifer Ivette Rodríguez Lazo

Desamortización, expropiación de los bienes eclesiásticos y
anticlericalismo liberal en Honduras pos independencia 91

Marvin Josué Ribera Guzmán

¡Reine en Chiapas Santa María de Guadalupe! La instauración
del culto guadalupano y la mexicanidad en Chiapas 109

Lucero del Carmen Paniagua Barrios

La da'wa chiapaneca.

Retrospectiva histórica y antropológica sobre el desarrollo del
islam en San Cristóbal de las Casas, Chiapas..... 141

Silvia Teresa González Calderón, Samantha Leyva Cortés y

María Carolina Quintana Noriega

La religiosidad popular en la Montaña de Guerrero 184

Manuel Melesio Velázquez

Los Sacerdotes Javerianos y su lucha por concientizar y liberar a los campesinos del Sur de Honduras 1962 – 1975..... 221

Josué Omar Flores Osorto

Migración e iglesias. Discursos oficiales desde México y Centroamérica247

Erick Adrián Paz González

PRESENTACIÓN

JUAN M. FAJARDO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COSTA RICA

Desde el título del trabajo que tenemos en nuestras manos: “Entre cruces y protestas. Sobre la Investigación Religiosa en Centroamérica y el sur mexicano”, nos posicionamos ante un texto que aborda diversas temáticas y aspectos de la vida social, cultural, política e histórica de nuestros pueblos Centroamericanos y del sur mexicano, y que también ofrece elementos para pensar las miradas y las aproximaciones a los fenómenos religiosos estudiados. Características que, sin duda, son resultados del proceso metodológico de diálogo y discusión propios de un seminario que estudia las intersecciones de lo religioso.

Estudiar lo religioso es adentrarse en el complejo mundo de las vidas e identidades de personas y poblaciones. Tradicionalmente, y sin duda como herencia colonial, la religión se ha identificado con el universo de creencias y prácticas cristianas, particularmente católicas. Por otra parte, nuestras sociedades centroamericanas están tocadas por los procesos de cambios y transformaciones propios de nuestra época contemporánea, lo que nos lleva a considerar lo religioso en sus dimensiones de diversidad.

En el entramado de estas dinámicas históricas y sociales, lo religioso está siempre imbricado con las condiciones humanas de subsistencia, en las representaciones sociales, como también en las vinculaciones sociales e institucionales de las personas y las poblaciones. Por estas condiciones se hace necesario el ejercicio de pensar y describir los alcances de lo religioso en relación con ámbitos sociales que se busca estudiar, pues lo religioso no es un fenómeno abstracto ni independiente de la complejidad humana en todas sus dimensiones. Y también conlleva el apostar

por el diálogo desde aproximaciones inter, multi y transdisciplinarias, en virtud de la complejidad misma de lo estudiado.

Los textos contenidos en el presente documento ofrecen acercamientos que ponen en evidencia esa diversidad de aristas del fenómeno estudiado, como también las distintas miradas y aproximaciones desde las cuales podemos aproximarnos. La persona lectora se adentrará a reconocer lo religioso en las creencias, prácticas, discursos o las relaciones institucionales tanto en perspectiva histórica, sociológica, antropológica o de análisis del discurso, entre otros. Pero aún más allá de la rigurosidad académica y disciplinar con la que se trabaja cada apartado, en el conjunto de la obra se ofrecen herramientas conceptuales y analíticas que promueven miradas y comprensiones complejas e inter-transdisciplinarias.

Otro valor por resaltar es la pretensión regional de investigar lo religioso en Centroamérica y el sur mexicano. Nuestras sociedades comparten desarrollos históricos y sociales que nos identifican regionalmente, aun cuando también contamos con diferencias y particularidades entre zonas y regiones. Por otra parte, las condiciones sociales, económicas y políticas contemporáneas nos ponen frente a una relativa movilidad e interrelación entre distintas poblaciones o sociedades de nuestra región.

En este contexto, el estudio de lo religioso a nivel regional es cada vez más una urgente necesidad, debido a que se trata de un aspecto o dimensión que cumple una función social determinante en la vida personal como también en el ámbito político e institucional. Frente a la vitalidad diversa y plural de lo religioso, se hace necesario realizar lecturas regionales para comprender y discutir qué acontece, cómo se transforma y qué implicaciones y consecuencias tiene la creciente vinculación de las personas en las diferentes formas y ofertas religiosas.

En resumen, el presente documento del Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR) es una colección de textos académicos rigurosos y serios, que ofrecen miradas sobre diversas

intersecciones de lo religioso en las vidas de nuestras sociedades, y al mismo tiempo ofrecen herramientas conceptuales y analíticas para pensar cómo estudiar lo religioso en perspectiva contextual. Una invitación a todos y todas a disfrutar de su lectura, y ojalá promover su discusión en distintos espacios académicos en la región centroamericana. Felicitaciones al equipo coordinador y a las personas autoras de los distintos capítulos.

Heredia, Costa Rica

INTRODUCCIÓN

DE LA HEGEMONÍA A LA HETEROGENEIDAD RELIGIOSA: EL BICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA CENTROAMERICANA¹

REINALDO JOSUÉ ESPINO REYES

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA CENTROAMERICANA

Los pasados 19 y 20 de agosto de 2021, la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y el Colegio de Michoacán llevaron a cabo, en el marco del bicentenario de la Independencia centroamericana y el sur de México, una edición especial del Congreso Centroamericano de Historia. Por primera vez y de manera histórica se tuvo la fortuna de contar con una mesa sobre el fenómeno religioso, en la que se convocara a investigadores de la región a compartir, mediante ponencias y paneles, avances, proyectos de investigación concluidos, tesis de grado, maestría y doctorado, con el fin de conocer el estado de la cuestión de los estudios religiosos a lo largo de estos 200 años desde la proclamación del acta de independencia en la capitania general de Guatemala. La misma tuvo lugar mediante la plataforma Zoom, en el marco de la pandemia por la Covid-19, y fue transmitida por la red social de Facebook.

La mesa fue inaugurada por un panel titulado “La transformación del fenómeno religioso en Centroamérica y el sur de México”, cuyo objetivo era observar el lugar que ocupa la religión en esta región, a lo largo de 200 años de historia, con miradas desde lo externo y desde lo interno. Se contó con la presencia, para establecer el diálogo y la reflexión, de Mariela Mosqueira,

1 Este texto apareció primero en forma de artículo. Se puede consultar en: Espino Reyes, R. J. (2021). De la hegemonía a la heterogeneidad religiosa: el bicentenario de la independencia centroamericana: Informe de la mesa “Historia del fenómeno religioso en Centroamérica y el sur de México”, Congreso Centroamericano de Historia. *Revista Protesta Y Carisma*, 1(2).

profesora de la Universidad de Buenos Aires e investigadora del CEIL-Conicet de la Argentina; de Miguel Mansilla, investigador de la Universidad Arturo Prat; de René Abel Tec López, del Instituto de Estudios Americanos de la Universidad de Santiago de Chile y de mi persona, Reinaldo Espino, docente investigador de la Universidad Tecnológica Centroamérica Unitec-Honduras; fue moderado por Erick Paz, investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, con quien tuve el placer de coordinar dicha mesa. El primer punto de reflexión del que se ocupó el panel fue en torno al rápido crecimiento que han tenido las iglesias cristianas evangélicas de diferente corte denominacional, sobre todo por los datos estadísticos que han revelado los estudios de Pew Research Center y de Latinobarómetro, para los países de Centroamérica, donde el cambio religioso ha sido significativo y denotado diferentes categorías de análisis, así como, por ejemplo, el lugar que ocupa la Iglesia Católica como institución de carácter histórico en la hegemonía de la religión.

Otro de los puntos que llamó la atención del panel es comprender desde factores endógenos no solamente el crecimiento poblacional de estas iglesias, sino el porqué de este. Sin duda, la hegemonía ejercida por parte de los Estados Unidos en Centroamérica desde la segunda mitad del siglo XX, en un marco caracterizado por el panamericanismo, por la Guerra fría en Centroamérica, la Teología de la Liberación, la Doctrina de la Seguridad y de baja intensidad, más el hallazgo de las diásporas de pastores evangélicos; misiones y liderazgos estadounidenses estableciéndose en los diferentes países; así como también la apertura desde el marco jurídico a la libertad religiosa; la excelente organización de las Iglesias Cristianas desde el buen liderazgo de sus pastores; los roles de género con el papel de empoderamiento de las mujeres en las diferentes tareas pastorales y la proyección social de cara a ejercer funciones que corresponden a gobiernos patronales, locales, municipales e incluso estatales, auspiciando servicios básicos como agua, luz, y otras necesidades

de las áreas rurales y urbanas, han sido categorías de análisis comprobadas para comprender el crecimiento y dinamismo del fenómeno religioso, que convoca y lo seguirá haciendo, en el mismo campo de estudio diferentes disciplinas de las ciencias sociales y humanísticas. Por último, el panel cerró revelando los avances y desafíos significativos del estudio de lo religioso en Centroamérica.

Luego de iniciado el panel inaugural, la convocatoria de la mesa fue un éxito al recibir 20 ponencias, organizadas en 5 fragmentos de discusión. El primero atendió a visibilizar los mundos religiosos en la Colonia; segundo, la relación entre lo religioso en el contexto de proclamaciones de la Independencia; tercero, sincretismos y cambios religiosos; cuarto, presencia protestante, evangélica y pentecostal; y quinto, el papel de los cristianismos en la transformación social de Centroamérica y México. Los resultados de análisis y cuestión que pudieron generar cada una de las ponencias a grandes pinceladas, los podemos plasmar de la siguiente manera.

El estudio de los mundos religiosos en la época colonial inició con una presentación sobre “los herejes de papel, libros vedados al clero secular y regular en el obispado de Yucatán (1586)”; este evidenció la función de la institución inquisidora en mantener el control ideológico de la población del sur de México en la no divulgación de dichos escritos, así como la propaganda y financiación para hacerlos llegar a los archivos de los diferentes obispados, en los que se ponía en tela de juicio el ejercicio del poder doctrinal de su labor formadora y evangelizadora a sus pobladores de Mérida y alrededores. Asimismo, otra de las ponencias expuso una perspectiva indígena en el occidente de El Salvador, de manera específica, en el poblado de Izalco, donde el accionar político de la institución colonial, al brindar cierta libertad política-religiosa, produjo rápidamente un sincretismo religioso, bastante ambiguo, pero que con el pasar de los años pudo sobrevivir con ciertos elementos que permiten comprender

la ontología y cosmología del mundo indígena mesoamericano: desde intercambios de poderes en actividades como la sanación interior y física, la caza y la adquisición de bebidas mágicas en las diferentes celebraciones de las cofradías, la construcción de altares y otros rituales religiosos, este fue un trabajo significativo para la bibliografía de la Antropología Cultural de El Salvador. La primera parte de esta mesa continuó con la disertación del “cowina zoque”, que se puso en diálogo con la disertación anterior, por tener elementos similares, a pesar de ser dos regiones diferentes, pues este estudio fue realizado en Tuxtla, capital del Estado de Chiapas (esta reveló la preservación del concepto original, pues nunca fue sustituido con el nombre de cofradía colonial, así como también de elementos tangibles de ontología y cosmología del mundo indígena mesoamericano).

La segunda parte de esta mesa fue titulada “Religión e independencias”. Este espacio fue propicio para conocer el papel que tuvo la religión en el marco de las declaraciones de las independencias centroamericanas, desde la desamortización de los bienes religiosos en el obispado de Honduras, hasta el establecimiento del modelo lancasteriano en la federación centroamericana, que pone en reflexión los procesos de laicidad que los imaginarios liberales en la época posindependencia llevaron a cabo. Esta segunda parte concluyó con un panorama histórico sobre la religión en Honduras, revelando cómo el papel de lo religioso, después de solo ser ocupado por lo católico, en los últimos años ha sido compartido por toda una diversidad religiosa en los espacios públicos, de manera específica en áreas rurales y urbanas y en amplios escenarios políticos.

La mesa continuó con la presentación de un análisis rico y diverso hacia lo sincrético y el cambio religioso en esta región centroamericana y el sur de México. Lo primero que se expuso en la discusión fue “La Da´wa Chiapaneca, una retrospectiva histórica y antropológica sobre el desarrollo del Islam en San Cristóbal de las Casas”, que sin duda plasmó y esclareció procesos

de la culturización religiosa entre las comunidades del Islam, en aspectos de la vida cotidiana de la ciudad, nombres de barrios y/o colonias y arquitectura urbanística, a lo largo de los años; por otra parte, se exhibió cómo el culto guadalupano en el trabajo de campo de la vida cotidiana construye un imaginario interesante respecto de la relación con la Patria y la Mexicanidad, es decir, cómo la figura de la Virgen María, para el caso chiapaneco, es símbolo de cohesión desde el “*ontó*” y “*cosmos*” de los indígenas de esta localidad. Por último, eso nos hizo pensar, desde un estudio de formación de las identidades, por ejemplo, en cómo el símbolo religioso de la Virgen María se puede usar perfectamente para hacer otro tipo de análisis comparado en el caso de la Virgen de Suyapa y la hondureñidad, “La inmaculada Concepción” y lo nicaragüense y, el de la “Virgen de los Ángeles” y lo costarricense.

En esta misma mesa, que, por cierto, fue la más densa en ponencias presentadas, continuó la reflexión y análisis respecto de la veneración de Cristos Negros en el Soconusco y Guatemala. Esta ponencia propició ciertas interrogantes como por qué se originó el culto, y sobre todo por comprender: qué hace tan importante la peregrinación para que comunidades religiosas y turísticas de Honduras, Guatemala y México se movilicen a los santuarios del Cristo Negro. También cómo es el rito y la explicación de los símbolos que la componen en un marco de movilidad religiosa y popular que ha venido existiendo desde la época colonial.

Por otra parte, en este segundo segmento del tercer fragmento de la mesa, se nos presentó la ponencia “De los Tecuanes a San Marcos: el sincretismo en la religiosidad popular de la montaña de Guerrero”, que mostró cómo y por qué el sincretismo popular ha sobrevivido a lo largo de los años poniendo de manifiesto el diálogo de este fenómeno religioso con prácticas biológicas y etnográficas. Para finalizar este fragmento de la mesa, se compartió la investigación “catolicismo, protestantismo

y evangélicos en la disputa del campo religioso en el Sur de México de 1960 a 1980”, en la que se hizo evidente la postura de la Iglesia Católica hacia el discurso indígena, influenciada por la teología de la liberación, así como la propaganda indirecta que se plasma en la disertación anti-comunista o comunista en esa llamada disputa del campo religioso, según las fuentes bibliográficas, y la posibilidad de que se puedan seguir encontrando otros medios con fuentes propicias.

El penúltimo fragmento de esta mesa sobre Historia del fenómeno religioso reunió las siguientes ponencias, en torno a la presencia protestante, evangélica y pentecostal en el Sur de México y Centroamérica: la primera disertación, “La pentecostalización del escenario evangélico latinoamericano: el caso de Centroamérica (1947-1962)”, nos hizo recordar algunos centros de investigación que han dedicado estudio y contenido a este fenómeno social y desde qué perspectiva lo han elaborado. La siguiente ponencia titulada “Editorial Caribe y la exitosa estrategia impresa del conservadurismo evangélico en la América de habla hispana (1949-1975)” nos permitió reflexionar sobre cómo esta casa editorial fue producto de una proyección del mercado, en la que se visibilizó la construcción de una red internacional o/u transnacional en el marco de la globalización que se venía forjando desde la segunda mitad del siglo XX en Centroamérica, desde el discurso, misión y liderazgo de las instituciones de corte conservador y evangélico, que también mostró la necesidad de realizar análisis comparados en la región. Por otra parte, en este fragmento se contó con el discurso “Protestantes Costarricenses: ¿más de tres décadas de participación política?”, en el cual se exhibió la importancia que posee el estudio de los medios de comunicación, en torno a propagandas político-religiosas, que encajan muy bien en el marco de la crisis política o social, que, en el caso costarricense, fortalecen alianzas y movimientos en torno a trepar altos puestos de poder en el accionar gubernamental;

esto también nos hace pensar que eso ha sido similar en otros escenarios de Latinoamérica.

Para finalizar esta cuarta parte, se contó con la ponencia “Discursos evangélicos desde el Sur mexicano: origen y permanencia de la confraternice”, y muy rápidamente dicha conferencia se puso en diálogo con la que le antecedió, sobre todo porque el análisis de la misma visibilizaba un contexto de crisis política y social, donde aparece un fuerte discurso en contra de actores difusores en el campo de estudio, como ser el matrimonio igualitario, el papel de los colectivos LGTBI y de la Ideología de Género, sin dejar de mencionar, que al mismo tiempo son para este análisis, fuentes de información importante y que requieren un ras-treo más profundo de reflexión.

El último fragmento de esta mesa sobre Historia del fenómeno religioso en Centroamérica estuvo en torno a repensar el papel de los cristianismos y su transformación en lo social. La primera ponencia que inauguró este segmento estuvo titulada “Los sacerdotes javerianos y su lucha por concientizar al campesinado del Sur de Honduras 1962 a 1975”; aquí la exposición plasmó, en el marco de la proliferación de la Teología de la Liberación en comunidades rurales, el apoyo de misiones extranjeras a la Iglesia Católica en Honduras, donde esta ha jugado un papel importante para educar y concientizar. Pero no se puede olvidar para este momento histórico la propaganda anticomunista que se le hizo a este tipo de accionarios religiosos, por parte de los gobiernos militares que proliferaron en todo el país durante las décadas de los 60, 70y 80, produciendo conflictos entre Iglesia y Estado. En este mismo diálogo, la conferencia “Religión y Política en El Salvador: La Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular (1980-1986)”, nos reveló cómo una organización religiosa en El Salvador se organizó en el marco de las guerrillas, para hacer frente a la crisis político-social de la época, en la que se le acusó a la misma de tener indicios comunistas, nexos directos con la revolución cubana y de algunos grupos armados

en Colombia, en el marco de una campaña de desprestigio por parte del gobierno de turno. Por último, se dio paso a la ponencia “Las caravanas de migrantes hondureños hacia EE. UU. en manos de Dios”, un estudio reciente que ha permitido analizar el papel de lo religioso, sobre todo con relación a símbolos, imaginarios y discursos adheridos por parte de los sujetos, en esta movilidad humana con ruta a poder lograr su propósito de llegar a los Estados Unidos de América como solución y salida al escenario de crisis política, económica y social de los últimos años. Por otro lado, no podemos dejar de mencionar que la mesa tuvo la presentación del Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR) y de la Revista Protesta y Carisma, en la que se hizo una cordial invitación a investigadores centroamericanos a participar de dichas iniciativas académicas. Para finalizar, sin duda, creemos sumamente enriquecedor lo vivido en esos dos días de jornada académica, porque dio lugar a tomar el pulso de lo que se ha venido escribiendo, estudiando y reflexionando en la región; pero, así como los vacíos todavía no superados, están la necesidad de hacer una red de investigadores y los retos de cara al futuro en el marco del bicentenario con respecto a las ciencias sociales de la religión. Celebramos como coordinadores de la mesa, el espacio que permitió construir el Congreso Centroamericano de Historia y la celebración del Bicentenario de la Independencia, para visibilizar el lugar que ocupa, y seguirá ocupando, la religión en Centroamérica, en la que no una sino muchas disciplinas deben dialogar y compartir un fenómeno tan dinámico, diverso y tangible como lo es el religioso.

Por último, el resultado de esta mesa ha permitido publicar la primera compilación sobre estudios multidisciplinarios entre Centroamérica y el Sur de México, estamos seguros de que será un aporte significativo a nuevos estados de la cuestión en la región, a muchas reflexiones, diálogos e interpretaciones sobre la Historia del fenómeno religioso, que se hace constantemente presente en los diferentes espacios públicos y privados,

INTRODUCCIÓN

para comprender los fenómenos religiosos en la región. Agradezco el compromiso del SEMIR por el esfuerzo de ver esta obra hoy publicada.

DE LAS COFRADÍAS COLONIALES A LAS COWINÁS ZOQUES

JUAN RAMÓN ÁLVAREZ VÁZQUEZ¹

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

Dentro de la historia de algunos pueblos zoques de Chiapas, existe una institución tradicional llamada la *cowiná*, cuya existencia data de la época colonial y su origen es desconocido. En la actualidad prevalece dicha institución casi en el anonimato, y por su desconocimiento hay poca información al respecto. Sin embargo, de la funcionalidad de dicha institución indígena se distingue la fuerte influencia que tuvieron las cofradías coloniales sobre la *cowiná*, ésta a pesar de ser una agrupación de tipo familiar en donde se rendía culto a la imagen de Cristo. Y a través de ella se conservaba un culto a los ancestros transmitiéndose por generaciones mediante un sistema de cargos que realizan fiestas y ceremonias en lo privado, en la intimidad de las familias integrantes de dicha *cowiná*, a diferencia de las cofradías que realizaban celebraciones públicas y controladas por la Iglesia.

A mediados del siglo XIX, las cofradías fueron desintegradas por las políticas del gobierno de Benito Juárez, mientras que las *cowinás* permanecieron debido a su carácter de culto privado y familiar. No obstante, para fines del siglo XX las *cowinás* comenzaron a disminuir. Los resultados del estudio histórico y etnográfico de esta institución indígena pretenden ayudar en la comprensión de esta práctica que por siglos ha permitido mantener la identidad y cohesión a este grupo de zoques, y a través del sustento de esta conservan su memoria

1 Licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) y licenciado en Antropología Histórica por la Universidad Veracruzana (UV). Maestro en Historia por la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH) y por la UNACH. Profesor Investigador de tiempo completo de la Facultad de Humanidades, docente de la Licenciatura en Lenguas con Enfoque Turístico. Las fotografías en el presente capítulo fueron realizadas por el autor.

colectiva. Además de preservar una de las funciones principales, la de rendir culto a los ancestros.

El presente trabajo tiene por objetivo analizar y comprender el desarrollo histórico y social de la institución religiosa *cowiná*, de origen indígena zoque. Durante la época colonial y el siglo XIX, en el estado de Chiapas, dicha institución tuvo como soporte a las cofradías instituidas por frailes dominicos. El origen de las *cowiná* se desconoce, no se tiene certeza histórica si surgieron en la colonia temprana o si datan de la época prehispánica. Sin embargo, guardan una estrecha relación y similitud con otra forma de organización religiosa de la época: las cofradías.

Las cofradías eran una forma en que la Iglesia obtenía ingresos, especialmente las cofradías de indios, muchas de ellas funcionaban de forma legal y también había las cofradías no reconocidas o no registradas por la Iglesia. Por dicho motivo, se ha establecido una relación de estas con la institución indígena *cowiná*.

Gutiérrez (2006) establece “que las cofradías son hermandades establecidas con el propósito de solventar los gastos para las festividades del santo patrono de un pueblo” (p. 17). Mientras Infante (2010) señala que “las cofradías son asociaciones religiosas de carácter voluntario. Y para el caso de América las primeras fueron fundadas por las órdenes mendicantes” (p.33). Infante considera en el caso de Chiapas, las primeras cofradías las fundaron los frailes dominicos, quienes llegaron en 1545 a Ciudad Real cuya Diócesis se fundó en 1538 y su cofradía más antigua data del año de 1561 la cual conmemora a la Virgen del Rosario en el pueblo tzeltal de Copanaguastla.

Las cofradías fueron congregaciones o hermandades organizadas por la Iglesia para controlar a la población en torno al culto de la imagen de Cristo, la virgen María o algún santo. En América, estas cofradías en pueblos de indios eran atendidas en su mayoría por frailes, quienes daban servicio de misas, sacramentos, unción a enfermos de la población. Y también vendían a

los feligreses artículos como velas o cera de castilla, aceite consagrado y ornamentos para las celebraciones eucarísticas.

En Tuxtla Gutiérrez y otros pueblos durante la época colonial, los indígenas zoques estuvieron organizados en cofradías para el culto a los santos patronos de los barrios y de algunas imágenes religiosas de la parroquia, sin embargo, de manera clandestina o privada mantuvieron otra forma de organización religiosa que fue la *cowiná*. La *cowiná* zoque tiene su forma similar en las *guachibales* mayas de Guatemala. Éstas comparten formas de estructura y funcionalidad, así como el sentido de su existencia.

El método de investigación para el presente trabajo se compone de un análisis etnográfico, de la recopilación de información mediante entrevistas a los domicilios que fueron *cowínas*, y el análisis de algunas fojas de libros de cofradías de Tuxtla y de consulta bibliográfica de la temática. Aunque hay un poco más de información para el caso del pueblo zoque de Tuxtla, también se analiza a otros dos pueblos zoques, el de San Fernando y Ocozacoatlá, ambos pueblos vecinos a Tuxtla. Asimismo se relaciona el tema de la *cowiná* con los *guachibales*, devociones a santos particulares, financiadas por individuos o por familias enteras.

Hill (1993) señala que en los *guachibales* el individuo en cuestión guardaba la imagen del santo en su casa en una estructura especial y no en la iglesia, provista de flores y quema de incienso. Dicha práctica tuvo su auge en el siglo XVII cuando muchos indígenas sobre todo *Kachikeles* mandaban a esculpir la imagen de su santo y la mantenían formando sus *guachibales*. Años más tarde, en el siglo XVIII esta práctica se deterioró debido a las condiciones socioeconómicas y al crecimiento poblacional entre los *kachikeles*.

Así, en muchos pueblos indígenas durante el siglo XVI y XVII surgieron o se conformaron sistemas de culto religioso, cuyo origen no podemos saber si provenía de tiempo prehispánico pero sí mantenían prácticas propias de la cultura local,

adoptando formas similares a las de las cofradías instauradas por los frailes.

DESARROLLO

Para conocer y comprender la historia y cultura de los zoques de Tuxtla y sus vecinos, es necesario hacer registro etnográfico en los pueblos zoques de la Depresión Central de Chiapas, asistiendo a sus festividades, ceremonias o viendo sus danzas. Velasco y Díaz de Rada (1997) señalan que:

el trabajo de campo es una situación de investigación que facilita el desarrollo de técnicas flexibles y múltiples. En ello radica su riqueza; una situación de investigación que permite obtener información por medio de un extenso abanico de procedimientos, algunos especializados respecto a determinados sectores o ámbitos de la cultura, otros sorprendentemente versátiles, capaces de registrar la información más diversa (p. 41).

De acuerdo al anterior concepto, los autores señalan la importancia del trabajo de campo para conocer más allá de lo evidente, aquello que muchas veces no se ve en la cultura pero que está en la historia y en lo cotidiano de una sociedad. El trabajo de campo permite interiorizar en un grupo al hacer investigación, llegando a conocer cosas que muchas veces no se perciben a simple vista, tal es el caso de la *cowiná*. Presente en la historia de los zoques, en sus fiestas, en sus pláticas de añoranzas al relatar la historia de su linaje familiar, en la historia de sus imágenes religiosas. Investigar el tema permite comprender no sólo un término sino a una institución tradicional. El análisis de la *cowiná* zoque lleva a entender parte de la religiosidad popular de esta etnia.

Baéz (2008), define la religiosidad popular como “las prácticas y creencias que los fieles realizan en el seno de la Iglesia, más allá de los marcos de la liturgia romana vigentes y de

las disposiciones de la jerarquía, lo que conlleva por lo tanto un sentido divergente y contra-hegemónico que refleja la cosmovisión prehispánica y el sincretismo” (p. 10).

Entendiendo que el seno de la iglesia se encuentra conformado por el pueblo creyente y quienes practican su fe. En dichas prácticas también pervive parte de su pasado, es decir; el pueblo mantiene creencias que remiten a su origen, a su historia. En este caso los zoques conservan parte de su pasado colonial en esta institución religiosa llamada *Cowiná*, y se siguen organizando, persistiendo así las prácticas desde hace algunos siglos.

Al revisar la historia de los zoques, hay que considerar la presencia de los frailes predicadores en la Provincia de Chiapas desde mediados del siglo XVI. Ellos evangelizaron a zoques, chiapanecas, choles, tsotsiles, tzeltales y de prácticamente todos los grupos étnicos en ese entonces. Los frailes dominicos llegaron a la Provincia de Chiapas en el año de 1545 al mando de Fray Bartolomé de las Casas quién llegó como tercer obispo de Ciudad Real, capital de la mencionada provincia. Aunque los dominicos no fueron bien recibidos por los españoles, debido a que tuvieron enfrentamientos por defender a los indígenas, lograron empatizar rápidamente con ellos y apresuradamente comenzaron las campañas de evangelización y fundación de conventos en donde hubo antes señoríos prehispánicos, así los frailes dominicos conformaron pueblos congregando a los indígenas alrededor de los templos que se levantaban.

Entre 1550 y 1570 se erigieron al menos seis conventos y más de treinta templos en los cuáles evangelizaron a los indios. Para el caso de los zoques, el convento estuvo en Tecpatán, bastante lejos de Tuxtla y de Ocozocoautla, pueblos que hasta 1524 habían sido un mismo señorío prehispánico, aunque muchos pueblos zoques sobre todo los de la Depresión Central de Chiapas estuvieron bajo el priorato del Convento de Chiapa. De esta forma los frailes formaron y conformaron los pueblos de indios, para el caso a tratar Tuxtla y Ocozocoautla, ambos pueblos

zoques quedaron bajo el control del Convento de Santo Domingo de Chiapa y desde ahí se llevó a cabo la tarea evangelizadora, especialmente la fundación de cofradías.²

Viqueira (2002) menciona que en Chiapas

muchos municipios actuales corresponden a los pueblos de indios fundados por los dominicos que llegaron a Chiapas en 1545, acompañados del obispo Fray Bartolomé de las Casas. Con el establecimiento de estos nuevos asentamientos de indios, los religiosos perseguían un doble objetivo: por una parte, se proponían reagrupar a los naturales que vivían dispersos en una multitud de caseríos; por la otra, buscaban dismantlar las unidades político-territoriales prehispánicas más extensas a los que los indios habían pertenecido, los llamados señoríos o cacicazgos, sustituyéndolos por pueblos dotados de tierras y de instituciones políticas y religiosas propias (p. 342).

Lo anterior significa que los pueblos de indios, para el caso concreto de los zoques, mantenían como todas formas determinadas de agrupación y organización religiosa que seguramente tenían que ver con su concepción de espacio y del cómo estaban establecidos territorialmente antes de la llegada de los españoles. Por dicho motivo se desconoce si para realizar sus prácticas religiosas los zoques respetaban un sistema patrilineal o matrilineal, si se congregaban en cuevas, sementeras o montañas para venerar a sus dioses o ancestros, si había jerarquías para hacer dichas prácticas religiosas y en que fechas se realizaban ellas. Desafortunadamente no se tiene mayores datos, y es más complejo saber si la *cowiná* zoque ya existía en el post-clásico o para mediados del siglo XVI que es cuando llegan los frailes dominicos a Chiapas.

2 En 1524 el capitán español Luis Marín incursionó en los territorios zoques durante su campaña de conquista por esas regiones, así lo menciona Gudrun Lenkersdorf: “Los intrusos entraron desde Coatzacoalcos bajo el mando del capitán Luis Marín, pasaron por los pueblo zoques, vencieron a los chiapanecas tras memorables combates” (2002, p.72).

Viqueira (2002) menciona citando a Fray Antonio de Remesal que “a la llegada de los frailes, vivían los indios en su gentilidad en pueblos diferentes unos de otros, con diferentes nombres, diferentes señores, diferente gobierno, diferentes ídolos y diferentes lenguas, y todo tan distinto como una señoría o reino de otro” (p. 343).

Por lo que los frailes fueron juntando a los indígenas, muchos de estos vivían en las faldas y laderas de los cerros, otros cerca de arroyos y ríos, y así fueron congregados alrededor del templo de dicho pueblo, a partir del templo trazaron las primeras calles en forma de cuadras y muchas veces tratando de respetar el prototipo de traza urbana hispana, fundando barrios. Estos primeros barrios se conformarían por indígenas de las mismas familias, lo que permitía a los frailes tener un mayor control de ellos. Así hubo un santo patrón del pueblo y santos patronos de los templos de los barrios.

Al respecto Viqueira (2002) postula:

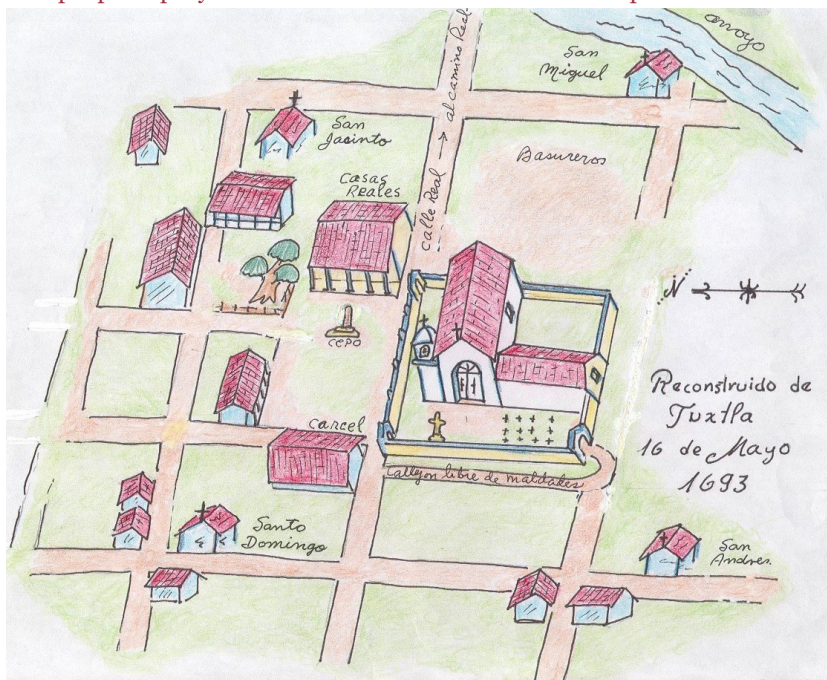
la concentración y urbanización de la población india facilitó también la imposición de las nuevas instituciones políticas y religiosas de origen hispánico que habrían de estructurar a los pueblos de indios, tales como la Iglesia y el culto al santo patrón, el Cabildo, la caja de comunidad y las cofradías. En cada uno de estos nuevos asentamientos los dominicos congregaron a indios provenientes de una de varias entidades político-territoriales prehispánicas (p 344).

Para el caso de Tuxtla, se sabe que en época prehispánica ya existía y tenía por nombre Coyatoc³, que en lengua zoque significa “casa de conejos”, y su población estaba dispersa por los cerros y montañas de la actual ciudad. No obstante, los frailes conformaron el pueblo de indios y pusieron un templo principal dedicado a San Marcos Evangelista al centro del nuevo asentamiento, así como cuatro barrios: San Miguel al sur-oriente, San

3 *Coyatoc* proviene de las palabras zoques coya= conejo y toc= casa, formando el término “casa de conejos”.

Andrés al sur-poniente, San Jacinto al norte-oriente y Santo Domingo al norte-poniente (véase imagen 1).

Ilustración 1. Reconstrucción de Tuxtla en 1693, se aprecia al centro su templo principal y a los lados los cuatro barrios con sus capillas



Fuente: Sala Tuxtla, Centro Cultural Jaime Sabines

De todos estos barrios se registran libros de cofradías los cuáles algunos datan de finales del siglo XVII hasta antes de la mitad del siglo XIX (Véase ilustración 1).

A finales del siglo XVI se registran las primeras cofradías en lo que fue el entonces territorio religioso de la Provincia de San Vicente de Chiapas, jurisdicción atendida por frailes dominicos para evangelizar y adoctrinar a los indígenas zoques, tsotsiles, tzeltales, tojolabales, chiapanecas, coxohs entre otros. Dolores Aramoni (1992) menciona que una de las más antiguas cofradías de las que se tiene registro a través de sus libros fue la del pueblo

tzeltal de Copanaguastla en 1561 (p. 383). Al menos en Tuxtla desde finales del siglo XVI ya aparecen cofradías, las más recurrentes son las del Santísimo Sacramento, Virgen del Rosario, San Marcos (patrón de Tuxtla), Ánimas del purgatorio, Virgen de Dolores, entre otras, todas ellas se hallaban las imágenes dentro del templo parroquial de San Marcos que por mucho tiempo dependió del convento de Chiapa. Ya mencionado también, existían las cofradías de cada barrio, dos de ellos eran de indios, me refiero a los barrios de San Miguel y San Andrés apóstol.

Así que para esa etapa colonial solo se sabe que los indígenas zoques estuvieron organizados en cofradías, no todos los indígenas podían estar en ellas, pues, no contaban con los recursos económicos y el tiempo suficiente para pertenecer a dichas cofradías y participar de sus fiestas. Sin embargo, muy probablemente de manera privada los zoques de Tuxtla pudieron haberse congregado, preservando formas de organización familiar, como lo hacían hasta antes de la llegada de los españoles, que los vinculara con sus antepasados ya difuntos a partir de un culto religioso católico, posiblemente venerar a algún santo cuyo nombre estuviese ligado al nombre del abuelo o ancestro de la familia zoque, a manera de recordarlo a través de la imagen del santo.

En los libros de cofradías de Tuxtla que se hallan en el Archivo Histórico Diocesano en San Cristóbal de las Casas, están los documentos relacionados con las antiguas cofradías de Tuxtla las cuáles se extinguieron a finales del siglo XIX, después de entrada las leyes de Reforma y la ley de desamortización de los bienes eclesiásticos (1857-1859). En estos documentos se sigue un padrón por año de cómo se hacían las entregas del dinero también llamado “principal” a los nuevos cofrades y cómo la Iglesia a través de sus representantes eclesiásticos, hacía jurar a los indios zoques de Tuxtla el compromiso por servir a Dios a través de este tipo de organizaciones, las cuáles funcionaron por casi 300 años.

Posterior a ello la población indígena conformó para fines del siglo XIX un sistema de cargos, y los cultos privados *cowinás* comenzaron a ser públicos, lo que llevó a que dichos *cowinás* se fuesen extinguiendo y se convirtieron en cultos domésticos. Es decir, no hay datos o documentos que nos externen la existencia de las *cowinás* en la época colonial, pero si hay elementos en la tradición oral para pensar que ya las había.

El siguiente documento transcrito, pertenece al libro de cofradías de Tuxtla, caja 356, Libro 5, año de 1790, trata de la cofradía de las Ánimas del Purgatorio y nos permite comprender algunas funciones y características de dicha cofradía:

En el pueblo de Tuxtla a los quince día del mes de Nbre. De mil setecientos noventa años, yo el vicario presbitero de este priorato tomé las cuentas a los mayordomos de esta cofradía de las benditas Animas del purgatorio quienes las dieron buenas, pues hechos los gastos, de cera y misas mensuales, aniversario y función, entregaron el mismo principal de treinta y cinco pesos que recibieron el año pasado, y de común acuerdo eligieron por nuevos mayordomos que la sirvan Vicente Herrera y Manuel Gonzáles, los que aceptaron gustosos y recibieron el enunciado principal de treinta y cinco pesos que quedan a su encargo y encargandoles el zelo y devoción al culto divino. Dando a sí mismo las gracias a los Salientes por el esmero con que han servido. Covennimos esta elección que firmo para su constancia

Manuel Ruíz

El anterior documento permite tener una idea general acerca de cómo las cofradías estaban integradas al menos por 2 mayordomos y contaba con un “principal” que era el capital económico y que se cambiaba cada año de cargueros. Esta cofradía perteneció directamente a la entonces parroquia de San Marcos actualmente la catedral de Tuxtla.

El siguiente documento transcrito pertenece al libro de cofradías de Tuxtla, caja 356, Libro 5, año de 1792, se trata de la cofradía de Santo Domingo.

Elección en 5 de agosto de 1792

En este pueblo de Tuxtla a los cinco días del mes de agosto de mil setecientos noventa y dos años; en virtud de la Real Cédula de su Majestad (que Dios guarde) el ocho de marzo del año pasado de mil setecientos noventa y uno, en que ordena y manda: que las elecciones, y juntas de las cofradías y hermandades, que se hayan de celebrar; sean todas precidadas por los ministros reales; y para darle su debido cumplimiento, se juntaron los alcaldes, y demás justicias de este citado pueblo a fin de hacer elección de nuevos mayordomos que sirvan en el siguiente año a esta Santísima cofradía del glorioso patriarca Sto. Domingo; en consecuencia eligieron y nombraron por mayordomos a Lucas de Vera, y Pascual Montesinos quienes aceptaron gustosos y se hicieron cargo de los diez y seis pesos que compone el principal de esta cofradía y los mismos que entregaron los salientes. La cual elección aprobé, interponiendo la autoridad de mi oficio parroquial, y encargandoles el cuidado, celo, y devoción al culto divino dando igualmente las gracias a los salientes por el esmero con que han servido, se concluyó este acto para su constancia lo firmo.

Manuel Ruíz

En este otro documento cambia en algunos aspectos al anterior, tomando en cuenta que esta cofradía no pertenecía a la parroquia de Tuxtla sino a uno de los cuatro barrios de dicho pueblo. Esta acta parece ser más enfática que la primera y menciona la participación de los alcaldes además de celebrarse bajo mandato de Real Cédula haciendo referencia al dinero o principal y la elección de los nuevos cargueros.

Ambos documentos, permiten visualizar cómo la población indígena o parte de esta fueron congregados en cofradías para estar bajo el control religioso de la Iglesia o en su caso de la Diócesis de Ciudad Real (actualmente San Cristóbal de las Casas). Es difícil saber si las cofradías citadas fueron de indios o españoles, hipotéticamente parece ser que la de las Ánimas del Purgatorio, posiblemente fue de indios, mientras que la de

Santo Domingo por ser el precursor de la orden de predicadores fue para los españoles o mestizos. Los frailes asignaron determinadas cofradías a los pocos españoles que vivieron en Tuxtla durante la época colonial, tal fue el caso de la cofradía de Santo Domingo, la de San Jacinto, o la de San Marcos quien era el patrón de la entonces Villa.

Al menos para finales del siglo XVIII la mayor parte de la población de Tuxtla era indígena, y estos fueron congregados en otras como la de la Virgen del Rosario, Santísimo Sacramento, Virgen de los Dolores y la de los barrios de San Miguel y San Andrés Apóstol. Lo anterior se deduce porque en los libros de las cofradías mencionadas aparecen los apellidos indígenas de los cargueros, denotando que estos eran indígenas zoques.

Las cofradías en Tuxtla y el resto de los pueblos zoques funcionaron hasta entrada la mitad del siglo XIX, hasta cuando se aplicaron las leyes de Reforma y fueron expulsados los frailes, dejando desintegradas las cofradías y fuera del control de la Iglesia. Por lo que la gente se siguió conformando o congregando como venía haciendo cuando las cofradías estaban vigentes, es decir; la gente continuó realizando las fiestas de los santos o imágenes religiosas a su cargo, sin depender de los frailes o la atención del Clero. Así, algunas cofradías siguieron funcionando y ante ello, pues todas eran públicas, ya no había la ilegalidad.

Las cofradías quedaron abandonadas y el Clero, especialmente la Diócesis de San Cristóbal dejó de tener los ingresos económicos de ellas, por lo que los integrantes de estas decidieron reorganizarse y así al paso de algunas décadas surgió la Mayordomía zoque de la Virgen del Rosario, resultado de lo que quedó de las antiguas cofradías coloniales. Esta centenaria institución tradicional sigue hasta hoy día conformada por personas descendientes de familias tradicionales zoques y en ella reside el corazón de la cultura, pues, es en la fiesta en donde se hacen presentes los rituales, la música tradicional, la gastronomía, las ofrendas, la vestimenta, así como parte del idioma zoque expre-

sado en cantos, rezos, oraciones, frases y para nombrar apellidos, lugares y objetos.

Chance y Taylor (1987) señalan que “durante la colonia, los cargos religiosos se concentraban en las cofradías que se fundaron con el fin de organizar el apoyo local del culto y sufragar los gastos que este generaba” Tales gastos incluían comida, provisiones y demás erogaciones del rito que se celebraban los días festivos, como el vino, las hostias para la misa, así como los honorarios de los sacerdotes por su servicio. Para casi finales del siglo XVI las cofradías ya estaban bien establecidas en Nueva España. En cuanto a la parte económica las cofradías manejaban y movían recursos económicos a través de diversas formas:

Chance y Taylor afirman que

mediante contribuciones personales que los miembros principales de la misma realizaban (mayordomos y priostes). Mediante las contribuciones o donaciones a la imagen. Contribuciones de todas las familias de quienes integraban la cofradía, en ocasiones todos los de la familia eran parte de ella. La renta de algún bien u otro producto propiedad comunal perteneciente a las cofradías. El dinero que se daba a crédito a los integrantes de las cofradías y la obtención de las derramas por dichos créditos (p. 7).

Además, hay que tomar en cuenta que las imágenes patronales de la cofradía tenían bienes y propiedades, estancias de ganado, tierras de labranza, alhajas, dinero, objetos propios para vestir la imagen, todo ello administrado por los integrantes de la cofradía. Por ello las elecciones de los nuevos cofrades eran cada año, y a los integrantes salientes debían entregar más de la cantidad recibida, como una especie de interés, rendimiento o ganancia, y así consecutivamente.

Para el caso de Chiapas sabemos que en el siglo XVII la población de Tuxtla comenzó a crecer y para el siglo XVIII ya era bastante grande a diferencia de Chiapa, cuya población había mermado considerablemente debido a las epidemias que

azotaban la región. Infante (2009) menciona que “con el paso del tiempo las cofradías fueron en aumento, lo constata la cantidad de libros de cofradías existentes, ya que para 1625 en el Obispado de Chiapas había unas 200” (p. 67). La autora menciona el caso de una queja presentada por Francisco de Castro ante la Audiencia de Guatemala, donde expresa que todas las cofradías debían de pagar, obligadas por el obispo Bernardino de Salazar de Frías, un peso para la fábrica de la iglesia catedral, tuvieran bienes o no.

Las cofradías tenían un determinado control económico que los frailes a su vez manejaban cobrando diversos servicios; sin embargo, la reparación y arreglo de los templos, mantenimiento de gastos de los mismos templos y los gastos de las fiestas patronales que los cofrades realizaban, resultaba un exceso de gastos por lo que muchas cofradías fueron a la ruina. Sobre todo, para finales del siglo XVIII y principios del XIX dejan de funcionar algunas y se fundan otras.

Otro elemento importante de mencionar es que las cofradías permitían el prestigio de sus integrantes, especialmente de las de indios, pues muchos de ellos, sobre todo los que fungían como mayordomos, priostes, alférez, procuradores o fiscales, lograban ser parte del Cabildo indígena y así convertirse en autoridad civil.

Los excesivos gastos que causaban las fiestas patronales de las cofradías y el control que la Iglesia ejercía sobre estas ocasionó que surgieran cofradías ilegales o no registradas, las cuáles generaban ingresos propios sin ser controlados por el Clero. Estas cofradías funcionaban muchas veces a la vista de todos, pero no estaban registradas en los libros y no tan fácilmente podían gozar de los servicios como las misas.

A su vez, surgieron o se mantuvieron formas de organización religiosa de tipo indígena que tenían características parecidas a las de las cofradías y que también generaban recursos económicos comunales, tal es el caso de las *cowinás* para ciertos

pueblos zoques de la Depresión Central de Chiapas, otro es el caso de los *guachibales* para pueblos mayas de Guatemala especialmente para los *kachikeles* y otros grupos étnicos en El Salvador, también posiblemente en otras regiones de Centroamérica.

Rojas (1988) para el caso de Guatemala menciona que “a finales del siglo XVI, cuando la Iglesia comienza a funcionar “normalmente” a nivel local, empiezan a proliferar las cofradías integradas exclusivamente por indígenas y en las cuáles se incorporan algunos rasgos de la organización religiosa y del ritual, de origen prehispánico” (p. 61).

El autor hace mención que las cofradías ya desde ese siglo comenzaron un proceso de indianización, y de esta forma muchas prácticas prehispánicas pudieron mantenerse en las cofradías, lo que más tarde permitiría preservar rituales, danzas, ceremonias y la cosmovisión de los indígenas.

En Mesoamérica existieron organizaciones sociales basadas en el parentesco y sustentadas en el bien común y en linajes patrilineales como el *calpul*, conformación integrada por miembros con una actividad en común y que compartían una parte de la población, a lo que los españoles identificaron como el “barrio”. Lisbona (2000) señala que “fue la cofradía la institución que reemplazó o sustituyó al *calpul* como forma de organización social del pueblo, con ello desapareció esta figura prehispánica” (p. 84).

Entonces tendríamos que el *calpul* indígena—concepto del Altiplano de México propio del postclásico— fue sustituido por el concepto de barrio el cual fue introducido por los españoles y los propios frailes al trazar las nuevas villas y pueblos de indios. Tanto el *calpul* como el barrio tenían similitudes en su forma de organización social y religiosa, así como de parentesco, las familias que integraban los barrios en la colonia rendían culto al santo patrón de dicho barrio. Dichas familias compartían lazos consanguíneos entre sí y otras tantas veces el mismo oficio, así había barrios de herreros, carpinteros, albañiles, panaderos,

orfebres, entre otros. En estos barrios también los propios indígenas pudieron preservar sus antiguas organizaciones religiosas parentales como el caso de la *cowiná* zoque.

LA COWINÁ ZOQUE

La *cowiná* es un sistema de organización de tipo religiosa-parental a partir del culto de una imagen religiosa: Cristo, Virgen o algún santo, para celebrarla y a través de ella conmemorar a los ancestros de la familia. El término se traduce en lengua zoque como “el lugar del principal” o “cabeza principal”.

Dolores Aramoni es quien más ha trabajado esta institución señalando que el término es polisemántico, pues la partícula “co” significa: cara, cabeza, lugar, rostro, mientras que “win” significa: principal, principio, antecedente, punta, común, traducándose como “el lugar o casa del principal”.

Esta institución no sabemos qué tan antigua es, Aramoni (1998) señala que

posiblemente tenga unos doscientos años de existencia y fue un culto similar al *calpul*, pues a través de ella se congregaban las familias de un mismo barrio para rendir culto a los santos. En la *cowiná* habían cargos muy similares a las cofradías, y la forma de organización era también parecida, los santos tenían su principal o dinero y se generaban recursos económicos, y estos cargos se heredaban de generación en generación de tal forma que permitía mantenerse con el paso de los años, y así conservar el culto a los ancestros (p. 99-102).

Éstas eran agrupaciones religiosas de tipo parental, así los miembros de una familia que ocupaban una manzana como espacio habitacional tenían una ermita donde celebraban a su santo patrón, mayormente era la imagen de un Cristo. Las *cowinás* se mantuvieron a lo largo de los siglos en la clandestinidad, pues eran muy privadas; tanto es así que no existe documento alguno donde los frailes las mencionen o algún documento

contemporáneo en que las citen, sólo se sabe de ellas a través de la tradición oral.

Imagen 2. Altar de Cristo de Agonía



Sin embargo, se cree que para fines del siglo XIX los zoques de Tuxtla contaban con más de cincuenta *cowinás* distribuidas por toda la ciudad. Hoy día con el crecimiento demográfico, éstas fueron desapareciendo al irse desplazando los familiares integrantes de las mismas a otras partes de la ciudad como la periferia, y a mediados del siglo XX apenas habían en Tuxtla unas quince *cowinás* (Véase imagen 2)

antes fue *cowiná* ahora es culto doméstico de la familia Popomeyá Montesinos en el barrio de “la Lomita” en Tuxtla obsérvese ofrendas de flores y comida ritual de la fiesta.

Las *cowinás* como sistemas de organización religiosa-parental, surgen a partir del culto a algo sagrado como son los santos, la Virgen o Cristo. Se reúnen una o más familias, en donde es el padre quien la dirige y organiza las funciones que cada miembro deberá realizar [...] En una misma manzana podían vivir varias familias emparentadas que en ocasiones daban comienzo u origen a otro nuevo barrio, conforme la población incrementaba. Difícilmente se podría saber si para todas las poblaciones zoques se empleó el término “*Cowiná*” en algún momento, debido a que en la actualidad en muchas poblaciones de esta etnia no se emplea ni el vocablo y mucho menos el sentido como tal, sin embargo este último sí es usado en relación a la

familia-santo-fiesta-barrio para los que si continuaban utilizando dicho término (Álvarez, 2014, p 56).

En la *cowiná* había cargos de sacerdote, escribano y albacea, tal como en las cofradías coloniales, se quemaban las velas en días específicos (jueves y domingo) había que cooperar entre los miembros para hacer la fiesta a los santos, y las imágenes religiosas poseían bienes, alhajas y dinero el cual se heredaba. Al parecer tanto las *cowinás* funcionaron de forma similar que las cofradías, a excepción que las primeras eran dentro del núcleo familiar de los zoques y las segundas organizadas por la Iglesia. Sin embargo, las *cowinás* se volvieron públicas y terminaron convirtiéndose en ermitas de barrio y dejaron de ser familiares y con ello se desintegró su organización.

Esta institución indígena al menos solamente se registra en pocos pueblos zoques, en Tuxtla, San Fernando y Ocozocoautla, los tres pueblos pertenecientes a la Depresión Central de Chiapas, es importante mencionar que Ocozocoautla en época prehispánica, sobre todo en el periodo postclásico fue capital del señorío *Javepacuay*, y su extensión territorial incluía lo que fue Tuxtla en época colonial, ya que Tuxtla estuvo conformada por más de cuarenta haciendas de familias mestizas y españolas, una de esas haciendas al menos en el siglo XVIII fue la de “las Ánimas” en la cañada del *tzawipak* (barranco del mono) y dicha hacienda para la segunda mitad del siglo XIX se convirtió en el municipio de San Fernando. Entonces por ello coincide que en estos tres municipios mencionados exista en común la presencia de las *cowinás*.

Al parecer en la actualidad, esta institución zoque es propia de solo tres pueblos (Tuxtla, San Fernando y Ocozocoautla), pero en el pueblo de Ocoatepec -enclavado en las montañas del norte de Chiapas- el término de *cowiná* existe, pero no como una organización o institución religiosa como pasa con los tres pueblos antes citados, más bien utilizan el término relacionado con la gente de la tradición por ejemplo; se refieren

al *cowatayo-cowina* como el tamborero que sirve para la iglesia, *cowa* en zoque es tambor, otro ejemplo es el del pitero o carrizero tradicional que sirve para la iglesia o en la fiesta principal llamándolo *sustayu-cowina*, *sustayu* significa carricero o en su caso flautista. Es decir, que los cargos ligados a la tradición como es el caso de los músicos, al ser llamados se les agrega la palabra *cowina*, haciendo alusión a la Iglesia y a la tradición. Sin embargo; en Ocoatepec no existe la institución como tal si ocurre de Tuxtla, San Fernando y Ocozocoautla.

De estos tres pueblos, solamente en Ocozocoautla prevalecen hoy día siete *cowinás*, una en donde se celebra a Santo Domingo y la Virgen de Candelaria, otra dedicada a la Virgen de Natividad, otra es la de San Antonio Abad, otra la de San Bernabé, otra la de San Miguel y la sexta *cowiná* es la de San Martín Obispo junto con Santa Martha, pero esta *cowiná* está duplicada es decir que hay dos de la misma, una es legal o reconocida por el pueblo y la otra no. Todas ellas están ligadas a la celebración del carnaval, es decir, cada una de ellas realiza su fiesta durante los días previos al miércoles de ceniza, celebración que se hace de cinco a seis días donde la gente cumple su tradición incluyendo las danzas, la gastronomía y los rituales propios de estas carnestolendas, aunque se organiza la misma con muchos meses de anticipación.

Lo interesante de estas siete *cowinás* es que conservan la estructura de organización tal cual las antiguas cofradías coloniales, en cada una hay sus autoridades quiénes dirigen la fiesta y los escribanos quiénes llevan el control económico de la fiesta anotando las aportaciones que la gente da, estos cargos eran propios de dichas cofradías. En las *Cowinás* de Ocozocoautla no hay mayordomos, priostes o alférez como tal, pero a la pareja de esposos que gastan la fiesta se les llama *cowiná*, a los ayudantes de esta pareja de esposos que son los principales le llaman *mancowiná*, y de ahí se derivan las otras tantas funciones.

Aún en este pueblo se tiene la conciencia de lo que significa *cowiná*, la gente de Ocozocoautla dice que esta palabra quiere

decir: la casa del santo, la casa de fiesta, la casa de tradición, y el que hace la fiesta, ya que la o las personas que gastan en ello se les llama también *cowiná*, pudiendo ser *cowiná* las comideras, los músicos, los escribanos, los mayordomos, los dueños de la casa, todo aquel que coopere para hacer la fiesta, la imagen del santo también es *cowiná*. De hecho, todos los que integran esta organización deben ahorrar y trabajar para reunir el dinero suficiente para realizar la fiesta del Carnaval, y con ello se procura salvar un compromiso adquirido con la imagen además de obtener prestigio ante el pueblo por haber cumplido con la tradición.

Tenemos con ello el caso de un sistema que pareciera ser una cofradía colonial por su manera de organización pero que realiza prácticas y ceremonias propias de la etnia local, en este caso los zoques. Al menos para el caso de Ocozocoautla seis *cowinás* se reinventaron y se enriquecieron cuando dejaron de ser cofradías y la gente pudo revitalizar sus antiguas danzas y ceremonias agrícolas desde el siglo XIX. Pues acá si prevalece en la memoria colectiva del pueblo que dichas *cowinás* eran cofradías coloniales.

Mientras que en el pueblo zoque de San Fernando en donde solamente existe una *cowiná*, la cual está dedicada a Jesús de la Buena Esperanza también se celebra en carnaval, de similar forma que en Ocozocoautla. Solo que en este caso no podemos decir que esta *cowiná* fue retomada de alguna cofradía colonial ya que este pueblo como tal no existía en esa época, ya que fue conformado en la segunda mitad del siglo XIX y perteneció originalmente al territorio de Tuxtla hasta antes de volverse municipio. Esta *cowiná* se formó de lo que la gente en su momento mantenía como sistema de organización religiosa, llamando *cowiná* al lugar donde harían su fiesta de carnaval y entonces así quedó hasta el día de hoy.

Al respecto, Anzá (2014) señala que “en este pueblo el carnaval se desarrolla en casa del prioste, casa que por ese momento es la *coguiná* (lugar donde posa la imagen de Jesús de

la buena Esperanza y espacio de la fiesta). Esta *coguïná* es dirigida por la pareja de esposos o priostes, quienes organizan todo para hacer la mejor fiesta. En el *coguïná* se come, se toma, se ríe, se baila. Es en esta fiesta del carnaval dentro de la *coguïná* donde se hacen las ofrendas florales llamadas *joya-naqués* y se hacen las danzas antiguas” (p. 144-145).

En San Fernando solamente existe una *cowiná* y es solo para la fiesta del carnaval, similar a lo que sucede en Ocozocoautla. Sin embargo, en San Fernando si conservan el título de priostes a la pareja de esposos quienes sufragan los gastos más fuertes de la fiesta y quienes son dueños de la casa donde se realiza el carnaval y en dicha casa se salvaguarda en un altar la imagen de Jesús de la Buena Esperanza. Hay también un grupo de mayordomos quienes son los encargados de velar el buen funcionamiento de la fiesta, de la danza y de todos los rituales de dicha celebración, y de ahí se desprenden otros tantos cargos para llevar a buen éxito la fiesta. Tanto priostes y mayordomos eran títulos propios de quienes costeaban las fiestas dentro de las cofradías coloniales.

Hasta hace más de dos décadas (entre 1998 y 1999) en San Fernando había doce *cowinás*, cada una de ellas con su santo patrón. Había la de la Virgen del Rosario que también celebraba a San José, la de la Virgen de Candelaria, la del Espíritu Santo, la de Virgen de Dolores y el Ecce Homo, la de San Fernando Rey, la de San Antonio de Padua entre otros. Todas ellas se desintegraron por orden de la llegada del primer párroco del pueblo, pues, hasta antes de su llegada la gente del pueblo mantenía su sistema de cargos tradicionales, se regían por las *cowinás* y así desempeñaban su religiosidad. El nuevo párroco dio orden que los priostes quienes tenían la imagen religiosa por solo tres años, se volviesen dueños vitalicios de dicha imagen, así las *cowinás* pasaron a ser cultos domésticos de quienes tenían bajo su poder dicha imagen; solo la *cowiná* de la Virgen de Candelaria se convirtió en ermita pero se desintegró su estructura tradicional,

y el único cargo que se salvó de tal decisión del párroco fue la de Jesús de la Buena Esperanza que si se mantuvo como *cowiná* y el pueblo es quien actualmente la administra y la hace funcionar nombrando a sus priostes por tres años. Así la casa del prioste de Jesús de la Buena Esperanza se convierte por dichos tres años en la *cowiná*, es decir, el lugar del santo y ellos como priostes a su vez serán llamados también *cowinás*.

Para el caso de Tuxtla aún sobrevive una *cowiná*, la cual pertenece a don Ricardo Alegría Jamangapé⁴ quien la heredó de sus abuelos y viene de forma generacional. (Véase imagen 4) Hasta hace cuarenta años aún se conservaban unas siete *cowinás* y para principios del siglo XX fácilmente podían hallarse más de treinta de ellas, todas dispersas en los diferentes barrios de la Ciudad. Aunque en Tuxtla debido al crecimiento demográfico estas dejaron de ser organizaciones familiares y barriales y se volvieron cultos domésticos, otras con menos suerte dejaron de existir. Las *cowinás* de Tuxtla, según los datos recabados, tenían por imagen principal a un Cristo, de cualquier advocación: Señor del Calvario, Señor del Pozo, Señor de tila, Señor de Acapetagua, Señor de Santa Cruz, Señor de la Agonía, Señor de Esquipulas, Señor de las Ampollas, Señor Manuel Niño Salvador, más no estaban dedicadas a alguna virgen o santo como si ocurre en los otros pueblos.

En todas las *cowinás* por lo menos se hacían tres fiestas: una dedicada a la fiesta patronal del Cristo, a la Santa Cruz y la fiesta del 25 de octubre, donde se hacen ensartas de flores de muerto llamadas en náhuatl *campasuchitl* o en zoque *musá-joyyó*, fiesta que marca los nueve días antes del día de muertos (quizá en esta celebración residía el culto a los ancestros fallecidos que iniciaron o mantuvieron la *cowiná*).

También en ocasiones se celebraba la Semana Santa, y en todas estas fiestas se realizaban ceremonias propias como

4 Jamangapé es de los pocos apellidos zoques que quedan entre los descendientes zoques de Tuxtla.

hacer collares de flores de la temporada, quemar velas e incienso, y realizar determinadas ofrendas florales, además de la preparación de una gastronomía propia de cada una de ellas. Hacer la fiesta implicaba tener una organización desde quien invitaba a los miembros que integraban la *cowiná* así como de recabar las cooperaciones económicas que aportaban cada uno de ellos. Igualmente eran parte de la misma las comideras, los que repartían las copas de licor, los que se encargaban de encender y quemar las velas, y los dueños de la casa y sus descendientes donde la *cowiná* residía.

Estas *cowínas* tuxtlecas tenían su espacio propio, en algunos lados eran una especie de ermita o capilla en donde al centro del altar se hallaba la imagen del Cristo y a los lados tres cruces de madera grandes pintadas en verde y decoradas con los elementos de la pasión. En otros lados el espacio de la *cowiná* lo

ocupaba la sala principal de la casa (Véase imagen 3).

Imagen 3. Cruces de antigua *cowiná* propiedad de la familia Chacón Sol del barrio “la lomita” en Tuxtla



Según la historia oral estas *cowínas* hasta el siglo XIX fueron privadas y se mantenían ocultas de la mirada del resto de la población, solamente quienes las integraban o eran miembros cooperadores de las mismas sabían cómo acceder a ellas, como entrar a las ermitas y los días de sus fiestas. Algunas estaban a mitad de la manzana, por lo que se atravesaban corrales y se pasaban

los patios de las casas de los diferentes vecinos, quienes a su vez eran los custodios de dichas ermitas.

Las *cowinás* tuxtlecas disminuyeron con el crecimiento demográfico, con la pérdida de identidad zoque entre sus miembros y con la modernidad, pues, muchas personas que las integraban eran agricultores y al crecer la ciudad el campo se perdió y pasaron a adquirir otras labores por lo que la gente dejó de tener el tiempo suficiente para realizar las fiestas y mantener la *cowiná*. Así fueron falleciendo las personas custodias de los diversos Cristos y heredaron a sus hijos o nietos la imagen ya sin compromiso de celebrarlas y menos aún de organizar la fiesta, por ello entró en desuso el término y solo quedó en la memoria de unos cuantos zoques esta antigua forma de organización religiosa, a excepción de la *cowiná* de don Ricardo Alegría dedicada al Cristo de la Agonía que aún conserva la suya. Esta cuenta con un total de veinticinco socios, cada uno también llamado *cowiná-cooperador* aporta una cantidad de dinero el cual es usado para comprar velas, las cosas para hacer las ofrendas del altar y lo necesario para elaborar la comida ritual de la fiesta.

Don Ricardo tiene el título de *Cowiná-hatá* que significa en zoque “padre de la *cowiná*” por ser él la persona principal de todos o el casi dueño de esta, fue él quien construyó una ermita para el Cristo, pues, antes atendía al Cristo en la sala de su casa. Dice que el Cristo es dueño de ese espacio (la ermita) y solo a su hija le gusta la tradición por lo que a ella le quedará cuando él fallezca, y será el esposo quien sea el nuevo *cowiná-hatá*.

Las fiestas en dicha *cowiná* son ceremonias que tardan desde la mañana y terminan después de comer, y cuando sobra comida esta es repartida entre los *cowiná-cooperadores*, y de estas fiestas solo la del 3 de mayo día de la Santa Cruz hay una danza, la danza del torito que visita al Cristo por ser su fiesta, además de recorrer las casas donde están algunos Cristos que anteriormente fueron *cowinás*. Esta danza de Santa Cruz o torito, reivindica con su expresión la antigua organización zoque y mantiene el conocimiento entre sus integrantes de donde estuvieron las antiguas *cowinás*, pues al visitarlas se permite que siga

Imagen 4. Altar de la cowiná de don Ricardo Alegría dedicado al Cristo de la Agonía, única cowiná vigente en Tuxtla. Obsérvese que en el piso está el toro de costal usado para la danza de la Santa Cruz



vigente su historia. (Véase imagen 4)

Tanto la cofradía colonial como la *cowiná* zoque eran sistemas de culto religiosos y tenían similar estructura funcional; es así que en las pocas *cowinás* que aún se conservan es común encontrar los títulos de mayordomos, sacerdotes, procuradores, escribanos, fiscales, entre otros cargos, tal cual ocurría en la época colonial. Estas continúan generando los recursos económicos los cuales son bienes comunales, destinados a sufragar los gastos de las fiestas. Todo ello trajo

consigo la permanencia de una religiosidad, donde prevalecen prácticas populares bajo un orden muy hispano.

CONCLUSIÓN

Las *cowinás* son instituciones organizadas por la población zoque de tal forma que en ellas el padre de la familia vincula a sus hijos, sus nueras, nietos y demás familiares al culto de la imagen religiosa que rememora a los ancestros o familiares difuntos, perpetuando así el culto de la imagen a pesar de la muerte del padre de la *cowiná* (Véase imagen 5). Al heredarse la imagen del santo, sus bienes como alhajas, ropas y dinero o “principal” se mantienen y con ello el culto religioso que se transmite por vía patrilineal.

En cambio, las cofradías al haber sido cultos o sistemas organizados por la Iglesia fueron desintegradas en el siglo XIX,

y para el siglo XX ya no quedaba ninguna, mientras que las *cowinás* al regirse desde el núcleo familiar han permanecido más tiempo. Sin embargo, el crecimiento demográfico llevó a que las *cowinás* quedaran casi extintas, de no ser por las pocas que existen en algunos pueblos de la Depresión Central de Chiapas y que en ellas pervive no solo la religión, sino la identidad cultural y el pasado común de quienes pertenecen a ella.

Al parecer, las *cowinás* de Tuxtla fueron solo para venerar imágenes de Cristos en diversas advocaciones, mientras que en San Fernando si habían *cowinás* de Santos y de la virgen María en diversas advocaciones. Para el caso de Ocozocoautla las *cowinás* que existen si fueron antes cofradías coloniales según lo que prevalece en la memoria colectiva de este pueblo zoque, y que prácticamente al desintegrarse dichas cofradías en el siglos XIX, la gente de Ocozocoautla regresó el culto a la forma tradicional de organización religiosa de ellos, la *cowiná*.

La historia nos permite comprender la trascendencia de esta institución tradicional, y aunque en cada uno de estos tres pueblos se desarrollan de forma distinta; las *cowinás* que aún se conservan siguen manteniendo un común denominador el cual es que todos sus integrantes solventan la fiesta y se reúnen para venerar a la imagen religiosa, recordando la tradición y fortaleciendo a la etnia al preservar prácticas culturales como los

Imagen 5. Ancestros, fotografía de los abuelos difuntos de la familia Popomeyá Montesinos quienes mantuvieron la *cowiná* familiar por muchos años, actualmente está desintegrada, solo es culto doméstico, pero la fotografía de los abuelos zoques está al pie



rituales, danzas, gastronomía, música, cosmovisión y la historia misma. Las cofradías de Tuxtla, como de los otros pueblos zoques, constituyeron, durante la época colonial y hasta el momento en que fueron desintegradas a mediados del siglo XIX, una forma de mantener un culto a la Virgen María en sus diversas advocaciones, a los santos y a Cristo. Y a través de dicha devoción surgieron cargos y funciones que los cofrades desempeñaron de generación en generación e inclusive, ya desintegradas de forma oficial dichas cofradías dieron origen al llamado sistema de cargos que hoy día entre los zoques de Tuxtla le llaman “la mayordomía de la Virgen del Rosario” y que no es más que la reminiscencia de lo poco que quedó de las cofradías coloniales. Mientras que las *cowinás* trascendieron simbólicamente debido a que en ellas aparte de venerar a los Cristos, se veneraban a los ancestros a través del culto a las imágenes que evocaban a un antepasado común, origen de un linaje familiar y con ello se procuraba reafirmar la identidad.

Aunque se desconoce el origen de las *cowinás* posiblemente pueden provenir de algún modelo de organización prehispánico, y a pesar de no contar con registros que lo corroboren son un acercamiento nítido a la tradición religiosa mesoamericana.

REFERENCIAS

- Álvarez, J. (2014). *La quema de santos en la postrevolución, un parteaguas en las formas de organización religiosa de los zoques de Tuxtla, 1934* [Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Universidad Autónoma de Chiapas].
- Anza, G. (2014). *San Fernando, historia y actualidad, una mirada transcultural*. Editorial Fray Bartolomé de las Casas, A.C
- Aramoni, D. (1992). *Los refugios de lo sagrado, religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes.
- Aramoni, D. (1998). La *cowiná* zoque, nuevos enfoques de análisis. En *Cultura y Etnicidad zoque*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Universidad Autónoma de Chiapas.
- Báez, F. (2008). *Entre los naguales y los santos*. Universidad Veracruzana.
- Chance, J. y W. Taylor (1987). Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religiosa mesoamericana. *Antropología*, 14.
- Gutiérrez, S. (2006). *La actividad jurisdiccional en Chiapas, 1776-1881*. Consejo de la Judicatura del poder Judicial del Estado de Chiapas / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Hill, R. (1993). Continuidad de los *guachibales* en San Pedro Sacatepequez durante el siglo XIX. *Mesoamérica*, 14 (25).
- Lenkersdorf, G. (2002). La resistencia de la conquista española en los Altos de Chiapa. En *Chiapas los rumbos de otra historia*. Universidad Nacional Autónoma de México

/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Lisbona, M. (2000). *En tierra zoque, ensayos para leer una cultura*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Gobierno del estado de Chiapas.
- Palomo. D. (2009). *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI y XVII)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Palomo. D. (2010). Dijeron ser naturales y principales y haber todos tenido oficios de república, características sociales y políticas de la nobleza en Chiapas, Siglos XVI y XVII. *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica 2010*. <http://repositorio.cesmecha.mx/handle/11595/534>
- Rojas, F. (1988). La cofradía, reducto cultural indígena. *Seminario de Integración Social*, 46. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2775334.pdf>
- Velasco, H. & Á. Rada (1997). *La lógica de la investigación etnográfica, un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Trotta.
- Viqueira, J. (2002) *Encrucijadas chiapanecas, economía, religión e identidades*. El Colegio de México.

LOS HEREJES DE PAPEL. LIBROS VEDADOS AL CLERO SECULAR Y REGULAR EN EL OBISPADO DE YUCATÁN (1586)

AARÓN ORDOÑEZ VILLANUEVA¹

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INTRODUCCIÓN

Pensar en el siglo XVI es pensar en acontecimientos que cambiaron para siempre las dinámicas sociales y culturales de occidente, entre ellos el encuentro de dos mundos, la invención de la imprenta de tipos móviles, la reforma luterana y el concilio de Trento. La Iglesia, como institución Universal, tuvo que hacer frente a estas nuevas circunstancias: en primer lugar, las nuevas tierras debían evangelizarse; los impresos que circulaban en Europa debían censurarse, pues había algunos que iban contra las ideas de la Iglesia Católica; se debía hacer frente a la fuerza que estaba tomando la reforma luterana en Europa de la mano de algunos reinos europeos. El momento era convulso, en especial para la religión católica; sin embargo, supo afrontar parte de la nueva realidad, sobre todo en el Nuevo Mundo, el cuál sería heredero de estos problemas.

Desde que se inicia la evangelización católica en el Nuevo Mundo se buscó cuidar la educación que se daba a los naturales sobre el catecismo. Para ello, las autoridades coloniales buscaron siempre tener un control sobre lo que se predicaba a los indígenas, sobrados son los casos de censura en los textos escritos en lenguas indígenas para predicar a los habitantes originarios,

1 Licenciatura en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Interesado por el tema de la historia del libro en Nueva España, en especial por los siglos XVI y XVII

como la censura a la *Doctrina cristiana en lengua mexicana* de fray Juan de Zumárraga (Fernández del Castillo, 2017), o algunas epístolas de los apóstoles traducidas al mexicano (náhuatl) que circulaban manuscritas pero que la Inquisición buscó reunir para rectificar ciertos errores que hubiese, o para eliminarlas. También buscaban que quienes evangelizaban no tuvieran libros considerados heréticos o “ilegales”, sino que tuvieran buenas herramientas para realizar su labor evangelizadora.

La Inquisición nos legó una gran cantidad de fuentes escritas gracias a su gran aparato burocrático, las cuales se pueden ocupar para estudiar muchas cuestiones de la historia novohispana. Una de las mejores herramientas que podemos ocupar es un conjunto de documentos que ya fueron paleografiados y puestos a disposición de todo público en el libro *Libros y librerías en el siglo XVI* (2017), impreso por primera vez en 1914. Esta gran compilación nos ofrece todo tipo de documentos inquisitoriales acerca de libros, desde juicios contra impresores que se cree eran herejes hasta edictos sobre los libros que debían ser considerados impíos.

Mucho se ha trabajado sobre comercio de libros en Nueva España, sobre todo con listas de textos, como en el caso de centros de venta como bibliotecas particulares; sin embargo, hace falta arrojar más luz sobre algunos temas sociales en la época novohispana, principalmente en el siglo XVI, como el funcionamiento de la Inquisición en zonas que distan del centro del virreinato, o el tipo de lecturas “populares” en provincias (Hampe, 2010). De interés especial es un documento que declara “Registro de los libros vedados que hay en este Obispado de Yucatán el cual se comienza por el estado Eclesiástico Secular y luego por los demás estados como se sigue”. Éste nos puede ayudar a analizar ciertos libros que circulaban en el primer siglo de virreinato novohispano, también conocer qué tipo de libros eran los que se recogían por parte de los inquisidores y por qué. Debido a la extensión del

documento sólo nos enfocaremos en la parte concerniente a los libros recogidos a clérigos.

Aquí vamos a considerar ciertos acontecimientos que sirvieron para moldear el entorno intelectual novohispano en el siglo XVI, entre ellos la Reforma luterana (1517), el Concilio de Trento (1545-1563), la creación de la Inquisición novohispana y sus antecedentes. Tenemos que analizar estos aspectos para llegar a entender el porqué del ambiente novohispano en materia libraria y desentrañar la lista de los libros recogidos. Cabe aclarar que aquí partiremos del supuesto de Robert Darnton sobre que la literatura la moldean los censores, esto debido a las medidas coercitivas que ejercen estos agentes en el comercio de libros y textos impresos (Darnton, 2015), sin embargo, esto lleva a la resistencia de parte de los impresores, escritores y lectores, pues buscan alternativas para hacer circular los textos que requieren, “burlando” así las medidas de los censores.

ANTECEDENTES

Para comenzar hablemos un poco de Lutero y sus propuestas. Martín Lutero fue un fraile agustino y teólogo alemán que no estaba de acuerdo con muchas de las prácticas de la Iglesia católica que en ese momento pasaba por momentos turbios bajo el papado de Alejandro VI, o el papa Borgia, que ya no reflejaban las enseñanzas de Cristo como las entendía Lutero u otros grupos de creyentes como los cátaros o los albigenses, quienes querían regresar al cristianismo primitivo, pues veían en el enriquecimiento eclesiástico un problema contra la doctrina, mismo que la Iglesia supo sortear con argumentos escolásticos. Las circunstancias de Lutero le permitieron tener éxito donde otros no.

La idea principal de Lutero era que no deberían existir intermediarios entre el creyente y Dios, es decir, no tendrían por qué ir a un templo a rezar, tener que confesarse sólo con un sacerdote, o depender en sí de la Iglesia como Institución para poder

acercarse a Dios, sino que se podía hacer a través de la oración incluso desde casa; también Lutero defendía que los creyentes se podían acercar a las sagradas escrituras sin la intermediación de miembros del clero,² esto mediante versiones de la Biblia en lenguas romances y que se podían realizar más rápido gracias a la invención de la imprenta de tipos móviles (Lutero, 2008). Hay más ideas que Lutero desarrolló a lo largo de su pugna contra la Iglesia de Roma, sin embargo, no son motivo de esta investigación y se pueden hallar en otros textos especializados (Lefebvre, 1983).

Una de las varias formas como la Iglesia afronta las crisis o cismas que llega a vivir es con un Concilio. *Grosso modo* un concilio es una reunión de autoridades y dignidades eclesiásticas que discuten sobre dogmas de la Iglesia. En esta ocasión se convocó al Concilio de Trento, que fue un concilio ecuménico, es decir reunió o intentó reunir a la mayoría de las dignidades religiosas de todo el orbe conocido (incluida América). El concilio se convocó en 1545, y finalizó en 1563, un tiempo bastante extenso pues lo que se estaba intentando enfrentar iba cobrando mayor relevancia en todo el hemisferio occidental: las ideas de Lutero llegaban a más lados. Además, considerando que la Reforma luterana empezaría en 1517 con la publicación de las 95 tesis de Lutero en la Catedral de Wittenberg, es bastante el tiempo de diferencia con la convocatoria al Concilio. En este Concilio se resolvieron varios asuntos, pero en especial se reforzaron dogmas que se atacaban desde la reforma luterana (López de Ayala, 1848).

Cabe recordar que en este tormentoso siglo tenemos avances en ciertas técnicas manuales que revolucionaron otros aspectos sociales, como la invención de la imprenta de tipos móviles, que para principios del siglo XVI ya estaba siendo más perfeccionada, incluyendo grabados xilográficos. Esta nueva

2 Cabe aclarar que en aquellos años la lectura de las sagradas escrituras estaba vedada a miembros eclesiásticos, y en lengua latina, misma que no toda la gente sabía leer.

forma de creación de libros propició que se hicieran más ejemplares en menos tiempo comparado con los libros manuscritos, además impulsó un poco más la diseminación de ideas a través de los impresos. Por esto último es que la Iglesia vio en los impresos un peligro para que se expandieran más las ideas de Lutero por el orbe y buscó la manera de controlar que esto llegara a infectar al cuerpo social. (Lefebvre y Martin, 1962)

Dentro de las disposiciones del Concilio de Trento se encuentran unos puntos en particular sobre la prohibición de libros, a los que en España y sus dominios se le añadieron otros, los cuáles moldearon la forma en la que la Inquisición procedió:

- ◇ Regla I. Están prohibidos todos los libros prohibidos antes de 1515.
- ◇ Regla II. En los libros que tuvieran erratas introducidas por herejes, sólo eso se debería suprimir.
- ◇ Regla III. Los libros de heresiarcas o autores de herejías, entiéndase a Lutero, Calvino, entre otros.
- ◇ Regla IV. Los textos religiosos, como Biblias y Epístolas, que tuvieran por traductor a algún hereje.
- ◇ Regla V. La Biblia, así el Antiguo y Nuevo Testamento, como las Epístolas y Evangelios, en lenguas vulgares.
- ◇ Regla VI. Los escritos sobre disputas religiosas.
- ◇ Regla VII. Los libros que enseñen cosas lascivas, o que vayan contra las buenas costumbres.
- ◇ Regla VIII. Esta regla permite el expurgo de libros que sean “de temas buenos”, como libros de temas religiosos o de buenas costumbres.
- ◇ Regla IX. Se prohibían los textos para predecir el futuro por cualquier método.
- ◇ Regla X. Se prohíben los libros que les falten datos de impresión, como autor, título, ciudad, imprenta, etc.

- ◇ Regla XI. Libros que contengan imágenes o representaciones “irrisorias o de escarnio” de santos sacramentos o de los santos.
- ◇ Regla XII. Los escritos que tuvieran errores contra la fe.
- ◇ Regla XIII. Los libros prohibidos en una lengua o en una impresión, serían vedados en cualquier otra impresión u otra lengua.
- ◇ Regla XIV. Están prohibidos también los libros del Thalmud y otros libros que usasen los rabinos, libros religiosos de los hebreos, más no así de otros temas.
- ◇ Regla XV. Esta regla habla sobre la licencia que se otorgaba a ciertos miembros de la sociedad para poder leer ciertos libros prohibidos.
- ◇ Regla XVI. Sobre la manera de expurgar los libros (Quiroga, 1583).

Este conjunto de reglas fueron las que siguió el Tribunal de la Inquisición española para proceder sobre los libros prohibidos en sus reinos. En el Concilio de Trento se aprobaron las primeras 10, y las siguientes las agregó la Inquisición Española, haciendo explícita la forma regional de actuar. Podemos rescatar algunos puntos esenciales en estas reglas, entre ellas la persecución a las ideas heréticas de Lutero y otros autores de la época como Calvino. También la “legalidad” de los textos o los datos con los que se podían ubicar, tales como los datos de impresión, que es importante para distinguirlos de otros. De igual manera cabe resaltar el *modus operandi*, pues no todos los libros se iban a prohibir por completo, sino solo algunos fragmentos serían retirados, permitiendo la lectura del resto del texto. Este tipo de proceder va acorde a considerar a la sociedad católica como un Cuerpo, un cuerpo social, el cuál debía ser cuidado, extirpando partes que alteraran el buen funcionamiento de este (Rubial, 2010).

Para seguir con los antecedentes, pero ahora ya en América, hablemos un poco de la Inquisición en México. La Inquisición novohispana se remonta a la española y la europea (Turberville, 2006). Desde la Edad Media existe la figura inquisitorial, cuando la Iglesia católica amasó suficiente poder como

para perseguir a sus detractores y enemigos, así como a quienes deformaban la doctrina cristiana. La Inquisición en Europa dependía directamente de la jurisdicción papal, pero en el caso ibérico la Inquisición dependía directamente de los reyes, es así como esta Inquisición en particular sirvió en ocasiones para cuestiones más políticas y económicas que religiosas, como juicios a judíos por problemas financieros, por ejemplo. La Inquisición llegó a Nueva España como institución hasta 1571, aunque es cierto que, desde la llegada del primer arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga, se había instituido una Inquisición apostólica al mando no sólo de Zumárraga sino de los Obispos de las distintas provincias. Entonces no había una organización tan concreta como en España y quizá esto llegó a extremos como el auto de fe al cacique don Carlos Ometochtli, quien fue enjuiciado por seguir creyendo en sus “dioses paganos” y condenado a la hoguera (González Obregón, 1910), hecho que llamó de inmediato la atención de la Inquisición española y que originó el Provisorato, un tribunal sólo para los indígenas con castigos menos severos ya que no se les podía juzgar igual debido a que eran nuevos en la fe. El segundo Inquisidor, también arzobispo, fue fray Alonso de Montúfar de quién también tenemos información sobre censura y recogimiento de libros. Pero, como decíamos, la Inquisición se estableció formalmente en 1571.

Para ilustrar mejor su aparato burocrático en el territorio, en cuestión de libros, citaré a Richard E. Greenleaf, uno de los primeros que estudió este organismo:

El tribunal del Santo Oficio creó toda una burocracia para aplicar la censura. Además de nombrar a los comisarios provinciales, quienes vigilaban en sus áreas la literatura sospechosa, el tribunal del Santo Oficio facultó a un grupo de clérigos especializados, eruditos en la ley canónica, para que examinaran los libros que se importaban a la Colonia”. (Greenleaf, 1992)

Empecemos por los comisarios, quienes eran nombrados en las provincias como Puebla, Oaxaca, Yucatán o Chiapas, también estaban presentes en los puertos, pues eran el principal canal de llegada de mercaderías europeas (Gutiérrez, 2016). Los comisarios, quienes eran miembros del clero, se encargaban de “proceder a la lectura de los edictos de fe, realizar visitas de distrito y recibir las denuncias y las testificaciones” (Alberro, 1988). En el caso de materia libraria se encargaban de hacer visitas a las bibliotecas de los conventos y catedrales para revisar que los libros que tuvieran no fuesen sospechosos de contener ideas heterodoxas, además, mandaban leer los edictos en plazas principales para que, en el caso de los libros, quienes tuviesen libros que atentaran contra las buenas costumbres los entregaran lo más pronto para su revisión y expurgo o posible eliminación (Ramos, 2013).

Los especialistas era un grupo de expertos en teología y derecho canónico que se encargaban de revisar los libros para saber cuáles eran “legales” y cuáles no. Aunque había una herramienta que era primordial para el actuar de los censores: el *Index librorum prohibitorum* o *Índice de libros prohibidos*, un catálogo de los libros que la Iglesia había seleccionado como no aptos para los creyentes; algunos libros fueron totalmente prohibidos y de otros títulos solamente se seleccionaron algunas partes que debían ser expurgadas, pues en este *Index* estaban las reglas mencionadas anteriormente y los lineamientos para saber expurgar los libros que lo requerían (Gutiérrez, 2016). De igual manera se observa la independencia que tenía el Imperio español de Roma, pues el *Index* romano debía usarse en todos los territorios católicos; sin embargo, el Imperio español decidió publicar los suyos, que respondían a problemáticas propias del territorio. Estos eran impresos en la península y eran la herramienta primordial de los inquisidores y comisarios en relación con los libros prohibidos. Cualquier cosa que no se pudiera resolver con el *Index* debía resolverse con los inquisidores. En

este aspecto muchas veces no se ponían de acuerdo los encargados del expurgo y a veces querían quemar todos los libros, es entonces que enviaban cartas a la Suprema³ para validar sus decisiones.

EL DOCUMENTO

Ya hemos hablado de la copiosa documentación reunida por Francisco Fernández del Castillo en *Libros y librerías en el siglo XVI*, centrémonos ahora en el documento sobre el que versa este capítulo y que aparece como el no. XV en el libro arriba citado, acompañado de una carta del comisario del Santo Oficio en Mérida (1586), Fray Hernando de Sopena, miembro de la Orden de Hermanos Menores. Cabe aclarar que el comisario se ubica en la provincia de Yucatán, al sureste del actual México y al norte de Guatemala y Belice; comprendía los actuales estados de Yucatán, Campeche, Quintana Roo y parte de Tabasco. Fray Hernando recorrió diversos conventos y villas en la provincia para reunir los libros que pudiera considerar peligrosos o que se debían revisar. En la carta el comisario informa del problema que tiene con un quejoso, también del expurgo de algunos libros, de las “memorias” o listas de libros que recogió en ciertas villas, además de decir que mandó con el padre provincial franciscano más *Catálogos o Índices de libros prohibidos*, ya que sólo había uno en la provincia para poder trabajar. También explica cuáles fueron los libros que mandó recoger y los motivos: algunos porque el *Catálogo* lo pedía, otros “algunos *Flos Santorum* hay tan viejos, que no tienen principio ni fin, y así no se puede ver ni saber si son de los vedados”, lo mismo ocurre con *Biblias* y *Evangélicos* (Fernández del Castillo, 2017).

Sobre la lista de libros recogidos, ésta se divide en dos partes: los libros recogidos a religiosos y los libros recogidos a los civiles; sin embargo, en este escrito, nos ocuparemos de los

3 Consejo Supremo de la Inquisición, y la que debía resolver dudas en todos los territorios españoles.

libros recogidos al clero, aquellos que eran propiedad individual de los religiosos, así como de bibliotecas conventuales. También por razones de espacio no pondré todos los títulos, sino que agrupamos los libros similares o de temas afines de la siguiente forma.

En total son 69 los libros que se recolectaron a los religiosos:

- ◇ 19 son oraciones devotas, que no tienen nombre de autor.
- ◇ 10 son el *Figure Bible* de fray Antonio de Rompelogi o Rampegolo.
- ◇ 7 son *Postille maioris*, 6 en latín y uno en español, sin nombre de autor.
- ◇ 4 *Artes para bien confesar*, compuesta por un religioso de la orden de san Hierónimo, sin nombre de autor.
- ◇ 3 *Flosculos sacramentorum* de Pedro Hernández
- ◇ 9 Biblias, en latín, impresas en Lyon
- ◇ 1 Biblia, en latín, impresa en Venecia
- ◇ 1 Nuevo testamento, en latín, impreso en Lyon
- ◇ 2 manuales de oraciones, en latín, sin nombre de autor
- ◇ 1 manual de oraciones por Simón de Verepeo y otro por fray Juan de Bonilla.
- ◇ 2 *Summas Gayetanas*, una en castellano y otra en portugués
- ◇ *Gesta romanorum*, sin nombre de autor.
- ◇ 8 libros de otros temas.

La mayoría de los libros son de temática religiosa, a excepción de “otros”, que así los hemos encasillado al no cubrir un gran grupo de libros con los que se pueda especular sobre ciertos temas. Pasaremos ahora a explicar cuáles libros eran los que se recolectaron, indagar un poco de ellos y de sus autores, y las posibles causas que originaron su recolección.

En primer lugar muchos de los libros que se recogieron no tienen nombre de autor, ya sea porque eran muy viejos y habían perdido las primeras páginas, o porque eran libros que circulaban sin permisos reales, o simplemente un descuido del impresor que le costaría al librero la retención de sus mercancías por un largo periodo. Esto encendía alarmas en el comisario, quién los debía retener y buscar cualquier idea herética que pudiera contaminar a la sociedad.

El otro punto relevante es el idioma en el que estaban escritos, la mayoría en latín; sin embargo, también hay algunos en lenguas romances los cuáles son retenidos si tratan de temas religiosos, como lo vimos en las reglas arriba mencionadas.

Comenzaré desde los últimos libros. El *Gesta romanorum*, sin nombre de autor, es un conjunto de *exempla*⁴ que está dividido por temas para la predicación. Es así como vemos desde vanagloria, justicia, misericordia, hasta lujuria y otros pecados. Hay también la hipótesis que estos textos influenciaron a diferentes autores como Chaucer o Bocaccio, mismos de quienes sus obras fueron prohibidas por la Inquisición y la Iglesia, quizá este fuera uno de los motivos para su prohibición (Torres Rodríguez, 2004).

Seguimos con las *Summas gayetanas*. Estos textos son una especie de resumen de la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino realizada por Tomas Cayetano o Tomás de Vio, fraile dominico, que vivió en la segunda mitad del siglo XV y principios del siglo XVI. Aquí la llamada de atención es por el idioma en el que se escriben, no el autor o la edición.

Los manuales de oración también eran buscados, no sólo los que no tienen autor, sino los de dos autores: Simón de Verrepeo y fray Juan de Bonilla. El primero fue un teólogo holandés de la universidad de Leuven, después ordenado agus-

4 Narraciones basadas en las escrituras, confinadas a transmitir un mensaje moral.

tino, activo durante el siglo XVI y tiene otros libros sobre gramática latina. También, encontramos una mención de su nombre en un *Diccionario histórico*, la cual cito: “...fue director de un convento de monjas en Manila, de donde le fue preciso salir por las turbulencias que se movieron en cosas de religión...” (Miravel y Casadevante, 1753). Quizá esto tenga que ver con los años de la reforma protestante y, sin tener otros datos, esto haya sido señal de alarma para el comisario al momento de recoger este libro.

El segundo fue un fraile franciscano español, igual del siglo XVI, quien imprimió un *Breve tratado de la paz del alma*. A este autor sí lo menciona el comisario en su carta quien recogió otro de sus libros, *Consuelo y Oraciones espirituales*. A fray Juan de Bonilla se le pudiera considerar un místico, lo que es otro de los rubros que la Iglesia católica trataba de mantener a raya para que no se cayera en herejías. En ambos casos los libros de oraciones eran los más cercanos a los religiosos y laicos, no sólo contenían las oraciones sino también disquisiciones sobre las mismas y porqué se habrían de rezar de una u otra forma (Bataillon, 2013).

Un asunto que llamaría la atención de muchos es cómo la Inquisición confisca Biblias y Evangelios, sin embargo, ya con el contexto de la época y los posibles cambios en los impresos, es fácil saber cuál es el motivo principal de dicha recolección. Agrupé dichos libros por la ciudad de impresión y no por el impresor, debido a que hay algo en común en la ciudad de Lyon⁵ y es un hombre: Miguel Servet o Miguel Villanueva. Este teólogo y médico aragonés, activo en el siglo XVI, tuvo a interpretar de manera diferente la Biblia y a ganarse de enemigos no sólo a la Iglesia católica sino también a protestantes luteranos y calvinistas, pero ¿cómo?

El lugar de nacimiento del hereje en cuestión no ha sido determinado y, como siempre, varias ciudades se disputan la cuna

5 Para más información véase el libro *Protestantism and the printing workers of Lyons : a study in the problem of religion and social class during the Reformation*, de Natalie Zemon Davies.

de tan conocido personaje. El joven Miguel aprendió de su padre las primeras letras en latín, castellano y griego, siendo después apoyado por fray Juan de Quintana, quien fue confesor de Carlos V, y finalmente enviado a la Universidad de Toulouse para estudiar leyes, en donde entra en contacto con las ideas reformistas de la época. Como miembro de la comitiva de Carlos V, al lado de su mentor fray Juan, Servet viajó a Italia, Alemania y presenció la coronación del emperador en Bolonia. Sin embargo, algunas cosas cambiaron en él, ya sea debido a las ideas reformistas o a los excesos de la Iglesia católica, que abandonó a su mentor y se adentró en el estudio teológico de la Biblia, también estudiándola en hebreo.

Para 1531 publica su libro *De trinitatis erroribus* (*De los errores acerca de la trinidad*), en el cuál niega la existencia de la Trinidad divina basándose en la Biblia, intenta demostrar que Jesucristo es humano y no divino y que el Espíritu Santo es sólo una fuerza emanada de la divinidad y no es parte de ella. Quizá su obra hubiera pasado desapercibida de no haber sido porque el autor le envió una copia al obispo de Zaragoza, quien dio la voz de alarma a la Inquisición. De igual manera esto llamó la atención de algunos protestantes quienes vieron algo diferente e incorrecto en sus escritos.

Perseguido por ambos bandos, Miguel se traslada a París, después a Lyon, donde cambia el Servet a Villaneuve y se dedica a trabajar en varias imprentas, haciendo versiones de la Biblia y otros textos de índole científica, esto alrededor de 1536. Miguel Servet mantuvo una relación epistolar con Juan Calvino, de hecho, en 1546 Servet le envía una copia manuscrita a Calvino de su *Christianismi restitutio*, quien lo denuncia con las autoridades protestantes. En su paso por Ginebra, las autoridades protestantes lo reconocen y lo enjuician. Su historia finaliza con su muerte en la hoguera por sus afirmaciones contra los dogmas de la Iglesia, pero quienes lo quemaron no fueron católicos sino protestantes (Baches, 2020).

Miguel Servet o Villanueva es conocido por sus investigaciones acerca de la circulación de la sangre, mismas que plasmó en su último libro y que pasaron sin pena ni gloria debido a sus otras ideas sobre la Trinidad o la divinidad de Cristo, hechos que le debieron la persecución y no sus estudios sobre la sangre como mucha gente cree. Sus ideas fueron motivo suficiente para que la Inquisición revisara sus versiones de la Biblia, pues, aunque no se pone su nombre en la portada o en otros lados, razón suficiente era que la obra viniera de Lyon para que se expurgara o destruyera (González Echeverría, 2016).

Los *Flosculos sacramentorum* son ediciones o versiones de la *Legenda aurea* de Santiago de la Vorágine, así que son compendios de Vidas de santos o hagiografías. Los que aquí se recogen son algunos sin nombres u otros datos, pues, como lo dijo el comisario “son tan viejos que ni las primeras ni postreras páginas tienen”. También se recogen algunos de un autor: Pedro Fernández de Villegas, un eclesiástico español nacido en el siglo XV quien tradujo por vez primera al castellano el *Infierno* de Dante (Andreu Lucas, 2018). Estos *Flosculus sacramentorum* están prohibidos en el *Index...* de 1583.

Después están las *Artes para bien confesar...* que son herramientas primordiales para los frailes evangelizadores en nuevas tierras, pues el confesar a los fieles es parte de su trabajo cotidiano. Sin embargo, las alarmas se encienden en estos textos ya que no tienen nombre de autor, uno de los datos primordiales que se requieren en un libro para que pueda circular sin problema. De igual manera se entiende que éste se oculta para introducir otro tipo de ideas en estos textos, pues la más mínima idea se podría expandir en herejías entre los religiosos y la población laica. Este libro también está vedado por el *Index de 1583*.

Las *Postille* o *Postillas mayores* son conjuntos de comentarios bíblicos, que en este caso se recogieron sin nombre de autor u otros datos, lo que nos impide ahondar en este campo por el momento y remitir a lo arriba visto de los libros sin nombre de autor.

Finalmente, uno de los *Best sellers* del periodo novohispano: el *Figure biblie* de fray Antonio de Rampelogi, o Rampegollo, o Rampegolo quien probablemente nació en Génova, alrededor de 1335, y se ordenó con los agustinos, con quienes estudió teología y otras áreas afines. Posteriormente se dedicó a la enseñanza en Nápoles, en donde escribió su *Figure Bibliae*, concebido como una herramienta para armar sermones de manera un poco fácil. Su contenido se dispone en orden alfabético por argumento. Se mueve entre la exégesis bíblica y los *exempla*. Uno de los probables usos que le dio fray Antonio fue el de enseñanza pues al ser profesor de Prima este texto le permitió profundizar en las sagradas escrituras para sus estudiantes y también fue usado al momento de hacer sermones para la celebración de la misa. De igual manera, las ediciones del texto que se imprimieron a fines del siglo XV y principios del XVI tendieron a insertarse en los *Index* de libros prohibidos debido a ciertas interpretaciones de pasajes de la Biblia que salían de contexto (Visnjevac, 2016).

También podemos apuntar que este texto tuvo demasiadas reimpressiones desde el siglo XV hasta el siglo XIX, siendo una herramienta importante no sólo en el virreinato novohispano, sino en todos los territorios de la cristiandad, pero con algunas transliteraciones incorrectas. Al recordar que fue primero un libro manuscrito, los errores de edición debieron abundar en las ediciones posteriores. Esto explica que un ejemplar que alberga la Biblioteca Nacional de México tenga expurgos de 1631 y 1757, de igual manera el tiempo y las circunstancias iban moldeando el libro y el expurgo (Yhmoff Cabrera, 1987).

En la parte de “otros libros” hay algunos que, por los pocos datos que da el comisario, no se pueden rastrear o buscar la forma por la cual se recogieron. Sin embargo, un par de estos merecen consideración: un *Cancionero general* y *De secretis mulierum* de Alberto Magno. Sobre el *Cancionero general* vemos una antología de poesías que en la última sección contenía “obras de burlas” que en ocasiones caían en la lascivia y lujuria, por lo tanto, se suprimiría y los demás poemas, que también

eran religiosos, podrían seguir. Y el libro de Alberto Magno, cuyo tema central es la historia natural, pero también cuestiones de hermetismo y alquimia, es erróneamente atribuido al santo Alberto Magno. Este tipo de textos se apropiaban de la leyenda que Alberto Magno habría descubierto la piedra filosofal. Es así como se buscaban contener cosas ajenas a lo escrito en su momento por él (Barragán Nieto, 2012).

CONCLUSIONES

Con la enumeración y desglose de los libros y motivos en el documento podemos proponer las siguientes conclusiones:

La idea de la sociedad como un cuerpo, y que para mantenerlo sano había que extirpar lo malo, es una percepción que dura hasta nuestros días. Esta percepción guió a los Inquisidores a retirar esos textos prohibidos de la sociedad y examinarlos en busca de la parte “podrida” y retirarla.

También podemos ver que los libros fueron herramientas cotidianas en la evangelización de los nuevos territorios españoles, propiciando un fuerte comercio librario entre el Antiguo y el Nuevo Mundo, aunque por la distancia también era tardado y costoso. Esto nos hace suponer que el recoger libros a los religiosos debió haber sido un tanto molesto para algunos, pues no podían continuar correctamente sus labores. De igual manera, el comisario en turno debió tardar en la búsqueda de los errores o desviaciones de los textos escrutados, ralentizando así el comercio de libros y el uso de estos.

Cabe hacer mención importante de la recolección de Biblias u otros textos religiosos escritos en latín, que bien podrían contener desviaciones impuestas por los editores, aquellos quienes pensaban diferente a como la Iglesia católica lo hacía y que intentaban propugnar esto en la misma lengua oficial de la institución eclesiástica. Esto también debió suponer un reto para

el comisario, pues debían ser hombres entendidos en latín y en teología, para saber qué pasajes suprimir y cuáles no.

Dentro de los propósitos de perseguir libros prohibidos estuvieron los libros en lenguas vulgares. Esto se debía en parte a la traducción, pues desde siempre el problema de traducir algo de un idioma a otro representa no trasladar de forma correcta un concepto, lo que en el mundo católico podría representar peligro de variar las enseñanzas que se impartían a los habitantes evangelizados, y con ello generar una posible herejía.

Entonces observamos cómo la Iglesia, en especial la Inquisición, moldeó lo que debía leerse en los conventos y los templos, y desde ahí lo que se predicaba a los fieles, un aparato de sometimiento para los nuevos católicos. Esto nos revela las estrategias de las altas esferas de poder para mantener la cohesión en los bajos estratos sociales. Sin embargo, también podemos ver la otra cara, la de la clandestinidad, cuando los lectores e impresores buscaron formas de hacer circular aquello que no estaba permitido, burlando en ocasiones el control estatal y eclesiástico. Es así que son varios los agentes que confluyen en la “creación” de la literatura, pues a través de la resistencia se crean y se difunden nuevas ideas.

Quedan varias preguntas abiertas a una nueva investigación y cotejo con otros documentos que permitan acrecentar la información sobre los libros prohibidos en la Nueva España.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, S. (1988). *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. Fondo de Cultura Económica.
- Andreu Lucas, M. I. (2018). *Pedro Fernández de Villegas, Arce-diano de Burgos*. Recuperado el 20 de septiembre de 2021 de <https://dbe.rah.es/biografias/16375/pedro-fernandez-de-villegas>
- Baches, S. (2018) *Biografía de Miguel Servet*. Recuperado el 20 de septiembre de 2021 de <https://www.miguelservet.org/home/content/25/biografia>
- Barragán Nieto, J. P. (2012). *El De secretis mulierum atribuido a Alberto Magno: Estudio, edición crítica y traducción*. Brepols Publishers.
- Bataillon, M. (2013). *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (2º ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Darnton, R. (2015). *Censores trabajando: De cómo los Estados dieron forma a la literatura*. Fondo de Cultura Económica.
- Febvre, L. (1983). *Martin Lutero: Un destino*. Fondo de Cultura Económica.
- Febvre, L. y Martin, H.J. (1962). *La aparición del libro*. UTEHA.
- Fernández del Castillo, F., comps. (2017). *Libros y libreros en el siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica.
- Garone Gravier, M. *Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Veracruzana.
- González Echeverría, F. J. V. (2017). *Miguel Servet y los impresores lioneses del siglo XVI* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia]. <http://e-spacio>.

uned.es/fez/eserv/tesisuned:ED-Pg-HHAT-Fjbgonzalez/GONZALEZ_ECHEVERRIA_FJB_Tesis.pdf

González Obregón, Luis, ed. (1910). *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco*, Archivo General de la Nación. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/proceso-inquisitorial-del-cacique-de-tetzco--o/html/b4344464-7832-4aaf-a9bb-2c57239dc7e9_3.html

Greenleaf, R. E. (1992). *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez Peraza, C. R. (2016). *La comisaría del Santo Oficio de la Inquisición en Yucatán, siglo XVI*, [Tesis de maestría inédita, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].

Hampe Martínez, T. (2010). La historiografía del libro en América Hispana: un estado de la cuestión. En I. García y P. Ramírez, comps., *Leer en tiempos de la colonia: Imprenta, Bibliotecas y lectores en la Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Leonard, I. A. (1953). *Los libros del conquistador*. Fondo de Cultura Económica.

Leonard, I. A. (1974). *La época barroca en el México colonial*. Fondo de Cultura Económica.

López de Ayala, I. (1848). *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, traducido al idioma castellano*. Librería de A. Bouret y Morel.

Lutero, M. (2008). *Escritos Políticos* (trad. J. Abellan). Tecnos.

Manrique Figueroa, C. (2019). *El libro flamenco para lectores novohispanos: Una historia internacional de comercio y consumo libresco*. Instituto de Investigaciones bibliográficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Miranda Ojeda, P. (2013). Las comisarías inquisitoriales en la provincia de Yucatán (SS. XVI-XIX). *Astrolabio. Nueva Época* (11), 43-59.

- Miravel y Casadevante, J. (1753). *El gran diccionario histórico*. Imprenta de los hermanos Detournes. https://books.google.com.mx/books?id=tHC8owdIwHs-C&pg=PA478&lpg=PA478&dq=sim%C3%B3n+de+verepeo&source=bl&ots=jxor98W_Ur&sig=ACfU3U1l-7rwDvAotaolHZtt-remGNFG_bQ&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEwjZnIHZ4p_zAhUMkWoFHawvDUkQ6A-F6BAGIEAM#v=onepage&q=sim%C3%B3n%20de%20verepeo&f=false
- Osorio Romero, I. (1997). *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Portillo Orihuela, Y. (2014). Un caso de inquisición episcopal en Yucatán: Pedro Bruxele juzgado en Mérida, 1560. En L.R. Guerrero Galván (comp.), *Inquisición y derecho. Nuevas versiones de las transgresiones inquisitoriales en el nuevo mundo. Del antiguo régimen a los albores de la modernidad*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México. <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/3654-inquisicion-y-derecho-nuevas-versiones-de-las-transgresiones-inquisitoriales-en-el-nuevo-mundo-del-antiguo-regimen-a-los-albores-de-la-modernidad>
- Quiroga, G. (1583). *Index et catalogus librorum prohibitorum...* Real tipografía de Alfonso Gómez. https://books.google.com.mx/books?id=Uon5UmHN7yAC&pg=PA15&lpg=PA15&dq=biblia+lugduni+hugonem&source=bl&ots=6WLKpLR-y&sig=ACfU3UoovMzw6_rjLkyYC-zoji9bIUROouQ&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEwj_zdHF7J_zAhVgmGoFHcCwC7oQ6AF6BAGTEAM#v=onepage&q=biblia%20lugduni%20hugonem&f=false
- Ramos Soriano, J. A. (2013). *Los delincuentes de papel: Inquisición y libros en la Nueva España (1571-1820)*. Fondo de

Cultura Económica; Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rubial, A. (2010). *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. Fondo de Cultura Económica.

s/a. (1400?). *Cancionero general de muchos y diversos autores....* S/f. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/cancionero-general-de-muchos-y-diversos-autores--o/>

Torre Revello, J. (1991). *El libro, la imprenta, y el periodismo en América durante la dominación española*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Torres Rodríguez, V. (2004). Introducción. En *Gesta Romanorum*. Akal.

Turberville, A. S. (2006). *La inquisición española*. Fondo de Cultura Económica.

Visnjevac, S., (2016). Rampegolo, Antonio. En *Dizionario Biografico degli Italiani*, (Vol. 86). https://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-rampegolo_%28Dizionario-Biografico%29/

Yhmooff Cabrera, J. (1987). *Catálogo de incunables de la Biblioteca Nacional*, 2ª. ed., Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

PROCESOS DE SECULARIZACIÓN EN LA ÉPOCA POSTINDEPENDENCIA: MÉTODO LANCASTERIANO EN EL ESTADO DE HONDURAS (1825-1840)

JENIFER IVETTE RODRÍGUEZ LAZO¹

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HONDURAS (UNAH)

INTRODUCCIÓN²

Una vez declarada la Independencia de Centroamérica en 1821 de la Corona Española y posteriormente haber formado parte del efímero Imperio Mexicano de Iturbide, por razón de un año en 1822, las cinco provincias que formaban parte de la conocida como Capitanía General de Guatemala o Reino de Guatemala (Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica) deciden unificar sus territorios a través de un sistema federativo, basándose en el ejemplo de Estados Unidos de Norte América.

Esta República Federal de Centro América tuvo una periodización de 1823-1840 y contó con tres elecciones de autoridades gubernamentales. El primer presidente federal, el General Manuel José Arce, fue designado en una controversial elección el 29 de abril de 1825, seguido por un período de guerra civil en

1 Licenciada en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras e Ingeniería Industrial por la Universidad Católica de Honduras.

2 Este artículo es parte de un trabajo de la Asignatura de Taller de Investigación de la UNAH titulado “Establecimiento de las primeras bases del proceso de Secularización de la educación en el Estado de Honduras (1821-1840)”, en conjunto con mis estimados compañeros ahora licenciados en Historia: Delia Alejandra Paz Moncada, Iris Alejandra Peralta Vásquez, Marvin Josué Ribera Guzmán y Nelson Alexander Hernández Agurcía, bajo la dirección de los docentes Máster Mirian Fernández, Doctor Rolando Canizales y Doctora Mélida Velásquez. Sin olvidar agradecer a los demás catedráticos lectores que me proporcionaron su ayuda a través de recomendaciones y observaciones: Msc. Óscar Zelaya, Msc. Ismael Zepeda, Dr. Ramón Rivera, el lingüista Erick Schimer, Msc. Reinaldo Espino, Msc. Erick Paz, el doctorante Antonio Maradiaga y el Lic. Erick Guevara. Y al personal del Archivo Nacional de Honduras, en especial a la señora María Luisa Aguilar.

los años de 1826-1828. El segundo presidente, el General Francisco Morazán, gobernó de 1830 a 1835 (Villacorta, 1930, pp. 428 y 429). La tercera elección dio como ganador a José Cecilio del Valle en 1834, quien, debido a su fallecimiento, no ejerció su cargo como presidente, lo que llevó a nuevas elecciones donde resultó vencedor Francisco Morazán (Benzanilla, 2010, p. 57), para asumir un segundo período gubernamental de 1835-1839.

En esta investigación nos centraremos en los esfuerzos del Estado de Honduras en buscar solucionar algunos de los problemas heredados del Régimen Colonial, específicamente la instrucción, la cual se encontraba bajo el dominio religioso.

En Honduras la iglesia estuvo encargada de la apertura de cátedras educativas que no contaron con una duración prolongada debido a la escasez de religiosos por ser estos reubicados en otros conventos o al fallecimiento de los mismos. A su vez, administraba el Colegio Tridentino San Agustín el cual no pudo evolucionar, como los colegios de esa misma índole ubicados en Guatemala y Nicaragua, a universidades.

Las escuelas de primeras letras, ya sea que estuvieran a cargo de maestras particulares, de bachilleres o sacerdotes, enseñaban a leer y escribir a los infantes con la ayuda de una cartilla de Doctrina Religiosa; una de las cartillas más comunes que circulaba en esa época era el *Catecismo de Ripalda*. Esta instrucción era de carácter religioso, supersticiosa, fanática y exclusiva de quien pudiera costearla; proporciona un ejemplo de la falta de instituciones de instrucción formal no religiosa para quienes no desean tomar los hábitos: si deseaban seguir instruyéndose, debían hacerlo por su cuenta. Este fue el caso de Francisco Morazán quien, gracias a la lectura de los libros de la renombrada biblioteca de su tío político, Don Dionisio de Herrera, pudo tener acceso a grandes obras del Siglo de las Luces (Becerra, Morazán Revolucionario, 2007, p. 15 y 16).

Por las razones anteriormente mencionadas, las autoridades del Estado de Honduras durante el segundo mandato

presidencial de Francisco Morazán y fungiendo como Jefe de Estado Joaquín Rivera, preocupados por el bienestar de la juventud, deciden optar por la secularización del sistema educativo, es decir, implementar un método instructivo que no estuviera bajo el mandato de la Iglesia y que fuera accesible a una mayor cantidad de jóvenes, evitando que cayeran en los vicios y tuvieran la oportunidad de mejorar su destino. El sistema educativo que cumplía con estos requisitos y además permitía formar docentes mediante una módica inversión tanto en personal como en recursos monetarios era el método de enseñanza mutua o lancasteriano. Los intelectuales liberales y conservadores sabían de las exitosas experiencias de su puesta en práctica en países vecinos como Estados Unidos y el más cercano a Centroamérica, México.

La metodología empleada es de tipo cualitativa a través de un estudio de casos descriptivos con unidades de análisis múltiples (La Iglesia, las autoridades gubernamentales, los jóvenes becados en Guatemala y el método Lancasteriano enseñado en el Liceo Minerva de Guatemala), con una periodización de 1821 a 1840. El estudio se incorpora en la Historia de las instituciones educativas. A su vez, contribuiría a la bibliografía de instrucción de maestros formalistas durante el periodo anterior a la reforma liberal 1870, año dónde se comienzan a establecer instituciones secundarias con secciones normales anexas para la formación de maestros en el Estado Hondureño.

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA EDUCACIÓN EN EL ESTADO DE HONDURAS

Durante el Antiguo Régimen Colonial fueron las instituciones eclesiásticas las encargadas de la instrucción. El primer ejemplo de ello es palpable en la *Bula Intercaetera* emitida por el Papa Julio VII, donde los españoles se comprometían a adoctrinar y difundir la fe cristiana (Fernández, 2004).

Por lo tanto, donde se estableciera una Iglesia, misión o curato debía también fundarse una escuela de primeras letras o cáte-

dras que transmitirá conocimientos, pero las evidencias prueban lo contrario; ya sea debido a la escasez del clero o a la pobreza de la Iglesia en la Provincia de Honduras, eran limitadas las creaciones de escuelas de primeras letras o la apertura de cátedras.

En la Provincia de Honduras, durante la Colonia, el tipo de instrucción dominante eran las pequeñas escuelas financiadas por los padres de familia, como la escuela dirigida por las maestras Gómez, donde impartían lecciones de lectura y doctrina cristiana (Becerra, 2010, p. 12).

También predominaban las cátedras de diferentes disciplinas, a través de las cuales las autoridades españolas intervenían, con la ayuda de Frailes como Juan Antonio Riquelme, Comisario del Convento de la Merced, quien impartía las cátedras de gramática, filosofía y arte en 1779 (Becerra, 2010, p. 14 y 15). Estas cátedras no permanecen en el tiempo, debido a la falta de subvenciones para mantenerlas y a la rotación de frailes o presbíteros entre conventos.

La única institución educativa de orden formal con que contaba el Estado de Honduras es el Colegio Tridentino San Agustín fundado en 1654, en el que se impartieron las materias de matemáticas, gramática castellana y latina, historia, teología y moral (Moncada, Vásquez, Lazo, Guzmán y Agurcía, 2019), con la finalidad de formar a los futuros bachilleres en teología.

Al contar con una limitada opción educativa, los hijos de la elite criolla a menudo enviaban a los países vecinos a sus vástagos a educarse. Así, podemos mencionar a personajes tales como: José Cecilio del Valle y su primo Dionisio de Herrera, quienes se formaron en la Universidad de San Carlos en Guatemala, a Juan Lindo graduado de la Universidad de Nicaragua, entre otros personajes.

EL SISTEMA LANCASTERIANO EN CENTROAMÉRICA Y EL CASO DE HONDURAS

De la misma forma en que se propagaron las ideas de la Ilustración desde el continente europeo, las noticias sobre los beneficios de este nuevo método educativo, conocido como sistema lancasteriano, traspasaron las fronteras europeas y eventualmente llegaron al nuevo continente americano, siendo Estados Unidos de Norteamérica el primero en implementarlo en 1806 en la ciudad de New York (Granda, 2016, p. 11). Posteriormente, México fundó la Compañía Lancasteriana; el 22 de febrero de 1822, esta institución estableció la primera escuela, bajo este método con el nombre del Sol (Benavente, 2015). Esta fundación no pasó desapercibida para intelectuales como el hondureño José Cecilio del Valle quien mantenía una relación epistolar con estudiosos mexicanos: conocía los beneficios que de ser aplicado en la República Federal de Centro América traería para la niñez y juventud de este gobierno. (Sepúlveda, 1978, p. 13-17).

La implementación de este método de enseñanza en la Federación Centroamericana conformada por Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica fue sujeto a una serie de discusiones en la Asamblea General, con primera sede en la ciudad de Guatemala, que desembocó en una serie de propuestas, beneficios y reticencias para implementar este sistema de aprendizaje.

La primera ocasión donde se propuso implementar el Método Lancasteriano fue a petición del ciudadano Mariano Córdova a inicios de 1819, a manera de comprobar la eficacia de este nuevo sistema en una de las escuelas de mayor longevidad y renombre como lo era la escuela de San José de Calazans, su *método de enseñanza mutua y la recepción del Manual Práctico del Método de Mutua Enseñanza para las Escuelas de Primeras Letras*, que fuera enviado por la Sociedad Económica de Amigos del País de la Ciudad de Cádiz al Ayuntamiento de Guatemala (Hernández, 2016, p. 3).

Pero esta sugerencia no fue tomada en cuenta y las conversaciones sobre la puesta en práctica del método Lancasteriano tuvieron que esperar hasta el año de 1825 para ser reanudadas. En este año la República Federal, bajo su primer mandatario Manuel José Arce, continuó con los esfuerzos para implementar el método lancasteriano, y prueba de ello es la intervención del Sabio José Cecilio del Valle quien, en su respuesta al oficio de la Municipalidad de Guatemala fechado el 24 de abril de 1825, hace las siguientes observaciones sobre este método:

- ◇ Los beneficios económicos y de tiempo del sistema de educación mutua.
- ◇ Sugiere que pude hacer uso de sus relaciones en Londres o de Norteamérica, para contactar un maestro, aunque esto traería como inconveniente que el profesor no hablara español y el coste del viaje de Europa a América.
- ◇ Por lo tanto, recomienda al Sr. José Ortega, quien tiene a su favor ser un español emigrado, que actualmente se encuentra en Guanajuato, México impartiendo el Método Lancaster.
- ◇ Propone como sueldo del maestro un estimado entre 800 a 1000 pesos anuales.
- ◇ Ofrece su sueldo como diputado por el periodo de un año, con el fin de establecer el Método Lancasteriano.
- ◇ Se compromete escribir una obra elemental de educación, aunque no promete terminarla con rapidez, debido a sus diversas ocupaciones (Sepúlveda, 1978, p. 13 y 17).

José Cecilio del Valle, a través de su apreciación, muestra los beneficios de este método de enseñanza en lo económico y cómo él está dispuesto a contribuir con su salario de un año para que sea implementado lo más pronto posible. Menciona que debido a sus relaciones con otros intelectuales británicos puede, a través de ellos, conseguir a un docente extranjero si así lo desea el gobierno guatemalteco, pero esa petición tendría como obstá-

culo la barrera lingüística. Del Valle, quien tiene conocimiento de que el método lancasteriano se imparte en la República Mexicana, recomienda un docente experimentado y que se encuentra en el mismo continente.

Pero fue hasta el año de 1826 que se volvió a discutir seriamente el establecimiento de una escuela lancasteriana mediante una solicitud del gobierno de Guatemala ante la Asamblea Legislativa, con la finalidad de obtener fondos para llevarlo a cabo. Esta discusión surgió por las comunicaciones donde Marcial de Zebadúa, quien era miembro de la Sociedad para la Instrucción Elemental establecida en París (Hernández, 2016, p. 5), recomendaba la adopción del método bajo argumento de que “las escuelas fundadas por el Arzobispo Monroy, las cuales estaban a cargo de la municipalidad, y cabildo eclesiástico, se encontraban obsoletas, al basar su instrucción en métodos antiguos” (Hernández, 2016, p. 5). Zebadúa mencionaba los beneficios de una escuela donde los niños se instruyan unos a los otros, como un mayor número de infantes educados y reducción del número de docentes, lo cual se vería reflejado en un ahorro de costos en cuanto a los salarios a pagar (Hernández, 2016, p. 5).

Una vez decidida la implementación del método lancasteriano, surgió la discusión sobre quien sería la persona idónea para dirigir este proceso educativo. Marcial Zebadúa propuso al profesor Henry Dunn, representante del Comité de la Sociedad Escolar Británica y Extranjera de Londres, quien ya contaba con la experiencia de las escuelas de New York; este extranjero se presentó en Guatemala en junio de 1827 y expuso un plan que incluía como parte de las asignaturas la enseñanza de la lectura, escritura, ortografía, aritmética, geografía y taquigrafía (Hernández, 2016, p. 5 y 6). A pesar de los reiterados deseos de poner en práctica el método de enseñanza pública, el Gobierno guatemalteco decidió hacer primero una prueba ensayo del mismo, la cual estaría a cargo de una comisión compuesta por autoridades gubernamentales que garantizarían su desarrollo.

¿Porque tanta reticencia de parte del Gobierno de Guatemala para implementar el método lancasteriano? Si ya tiene a mano un manual de enseñanza mutua que le fue proporcionado por la Sociedad Económica de Amigos del país y un profesor calificado, encarnado en la figura de Henry Dunn, la respuesta es el temor por parte de las autoridades de la Iglesia Católica que ven con desagrado cómo se les retira la facultad educativa, que había sido una de sus obligaciones por siglos y mediante la cual ejerce un control ideológico en la población. Muestra de este malestar es el oficio que el gobierno envía a la comisión en el que se señala con que:

Podría suceder que la delicadeza religiosa de los padres de familia se resintiere de que al frente de este nuevo establecimiento se ponga un Preceptor que no profesa la Religión Católica; pero semejante dificultad se allana fácilmente designando un Eclesiástico de instrucción y providad que inspeccione sobre la pureza de la doctrina Christiana que se enseñe a los alumnos, sin permitir al maestro otra intercesión en este punto que la del método y arreglo con que deva darse la instrucción (Hernández, 2016, p. 6).

Se puede interpretar el mensaje de este oficio como evidencia de la ideología católica fuertemente arraigada en la sociedad guatemalteca. A pesar de haberse logrado la Independencia de España, la nueva constitución de 1824 continuaba expresando la vigencia de la devoción católica como religión oficial de la República Federal de Centro América (Benzanilla, 2010, p. 55).

Con la finalidad de implementar exitosamente el sistema Lancasteriano se solicita la presencia de Henry Dunn, pero antes de su llegada a Guatemala existió una comunicación en la cual el Supremo Poder del Estado se dirigió y recomendó la representación de la Sociedad Británica y extranjera de escuelas mutuas a la Asamblea General Americana en fecha del 18 de abril de 1827 en Londres. Esta carta es recibida por el representante de la Sociedad Británica, el señor Diego Thompson, quien la remite al Gobierno

Supremo de los Estados Unidos Mexicanos en fecha 7 de junio de 1829 debido a que, en dicho país, se encuentra funcionando la Compañía Lancasteriana desde 1822. La respuesta es favorable y por lo tanto el Congreso Federal se ha servido de acordar lo siguiente:

1. Que se aceptan las proposiciones de la Sociedad Británica y extranjera, que se le den por medio del Gobierno, las más expresivas gracias por el interés que manifiesta en promover la ilustración y prosperidad de las repúblicas del nuevo mundo, y por el generoso ofrecimiento que hace de cooperar á este fin, con los medios que están á su alcance.
2. Que el Supremo estado haga imprimir y circula á todos los estados de la unión la representación de dicha sociedad a fin, de que sean conocidas de las generalidades de los ciudadanos y habitantes de la República, con miras altamente benéficas á secundarlas.
3. Que al mismo tiempo existe á las legislaturas y Gobiernos de los estados para que convencidos de la buena utilidad que ofrece el método monitorial ó de enseñanza mutua, proporcionen los fondos necesarios, al menos para plantear en cada Estado una escuela en que se eduque la juventud de ambos sexos.
4. Que el Gobierno Supremo siga desde luego las proposiciones de la sociedad; y forme en vista de ellas el presupuesto respectivo á plantear dos escuelas de uno y otro sexo, mientras que los gobiernos de los estados proveen de los fondos para establecer las escuelas que se necesiten.
5. Que al pedir a la sociedad los preceptores, le indique la calidad necesaria que deben tener; y sobre estas las de poseer alguna arte ó industria (inaugurada) en el país como el hilado ó blanqueado de lino y de la seda, fábricas de papel, loza fina, cristal.

Dado en la Sala del Senado de Guatemala el 27 de julio de 1830 (Honduras A. N., Caja número 2, año 1832, 1830).

Esta comunicación menciona que se solicitó la ayuda a la sociedad Lancasteriana de Londres y esta delegó la contestación favorable a la Comunidad Lancasteriana de México. Esta misiva evidencia la disposición de enviar docentes que se adecuaron a las necesidades de cada Estado en cuanto a las artes o industria con que contaran, lo importante de establecer por lo menos en cada uno de los Estados dos centros de enseñanza para ambos sexos y que a través de publicaciones se debía dar a conocer este método de enseñanza. Debido a la falta de presupuesto, solo el Estado de Guatemala logró implementar el método Lancasteriano a través de dos formas:

- ◇ La fundación de la Escuela Minerva Lancasteriana, bajo la responsabilidad de Profesor Manuel Muñoz en 1830.
- ◇ Y su aplicación en la escuela de San José de Calazans, dejando abierta la posibilidad de ensayarlo en la escuela San Casiano Mártir (Hernández, 2016, p. 6).

Al parecer, el método Lancasteriano se extendió en varias escuelas alrededor del país; sin embargo, el Jefe de Estado de Guatemala, el Dr. Mariano Gálvez, en la apertura de las sesiones de la Asamblea Legislativa del 2 de febrero de 1834, manifestó que no contaban con los maestros adecuados para impartir a la perfección el método de enseñanza mutua y que por tal razón el Gobierno ha encargado que se contrate uno en el extranjero, porque de lo contrario no se lograrían los progresos que demanda la instrucción popular (Gálvez, 1925, p. 14).

La difusión de este método educativo fue reportada en Guatemala por el periódico *El Mensual de Conocimientos Útiles* en junio de 1835, en la sección de Enseñanza Primaria se exponen las ventajas de método de Bell y Lancaster en el campo de la instrucción (Rojas, 1835).

EL MÉTODO LANCASTERIANO EN HONDURAS

La instrucción pública que proporciona las luces, destruye los errores y prepara el triunfo de la razón y la libertad, nada omitiré para que se propague bajo los principios que la ley establezca. Por desgracia, hasta ahora mucha parte de la juventud se ve entregada en manos de la ignorancia y la superstición. Los funestos vicios del sistema colonial se transmiten entre nosotros, de padres a hijos, y el trastorno y las revoluciones que se han repetido en los estados desde su independencia, son la escuela en donde aprende a conocer sus derechos esa desgraciada y preciosa porción de la República que es la destinada a consolidar el sistema que nos rige (Santana, 1992, pág. 30).

A través de esta apreciación, Francisco Morazán transmite su deseo de proporcionar una educación pública que deje atrás la ignorancia y superstición del sistema escolástico colonial, a su vez expresa que no escatimara en los esfuerzos para llevarla a cabo. Morazán, quien experimentó en carne propia la falta de cátedras educativas y adquirió la mayoría de sus conocimientos de forma autodidacta, anhelaba que la juventud hondureña tuviera mejores oportunidades en el campo de la instrucción.

Por lo tanto, decide promover la implementación del sistema de Monitores o Lancasteriano, del inglés Joseph Lancaster, que ya había sido probado con éxito en Estados Unidos y posteriormente difundándose a Hispanoamérica, comenzando por las Antillas: Cuba, Haití, República Dominicana, luego Sudamérica para llegar a Centroamérica.

El Método Lancasteriano, monitorial o de enseñanza mutua, consistía básicamente en el empleo de los estudiantes más aventajados los cuales recibían una preparación especial por parte del docente, con el fin de instruir a un grupo de 8 o 10 compañeros, a los cuales impartían clases de lectura, escritura, ortografía, aritmética, geografía y taquigrafía. A su vez existía una división de 8 niveles de conocimiento, siendo los de octavo

nivel quienes portaban la denominación de monitor. Estas asignaturas se impartían en aulas separadas donde se agrupaban alumnos de diferentes edades con base en el conocimiento o habilidad del estudiando. Una escuela organizada bajo el método lancasteriano se encontraba organizada de forma piramidal: en la base el alumnado en general, en la división intermedia el grupo de monitores y un docente en la cúspide, quien dirigía el proceso de instrucción (García, 2016, p. 12).

El término monitor hace referencia a estos alumnos aventajados que imparten la enseñanza al resto de sus compañeros, los cuales estaban divididos en tres:

1. Primero los monitores generales de orden, quienes desempeñaban actividades administrativas: eran los primeros en llegar a la escuela, se encargaban de pasar lista a los monitores y de sustituirlos en caso de ausentismo, ellos distribuían los tableros de dictar y otros materiales, una vez asignadas las tareas se abrían las puertas de la escuela. También llevaban el control de los niños sancionados.
2. Segundo los monitores generales de clase, los cuales estaban organizados por asignaturas es decir existían uno de ellos para la lectura, escritura, aritmética y demás clases que se impartían, ellos revisan y controlan el orden mientras se desarrollan las clases, a su cargo estaban los monitores de aula y sus alumnos.
3. Y por último tenemos a los monitores de aula, quienes son los que imparten la docencia y tienen a su cargo de 8 a 10 estudiantes, a los que instruyen en sus pupitres o dé pie en círculos (García, 2016, p. 13 y 14).

Este sistema buscaba mantener al alumno la mayor parte del tiempo ocupado, pues se basaba en la premisa de que “un niño ocupado es un niño que no molesta” (García, 2016, p. 11). A su vez, este método eliminaba el castigo físico o corporal reemplazándolo por un régimen de recompensas positivas como juguetes, menciones especiales en cartón o incluso dinero en metálico; sin embargo, los castigos eran de índole moral como

las orejas de burro que ridiculizaban y humillaban al alumno o las tablillas que colgadas del cuello calificaban al discente de chismoso, enredador, puerco, desaplicado, entre otros (García, 2016, p. 11).

En Honduras, los primeros intentos en búsqueda de una innovación instructiva pueden ser encontrados en las comunicaciones fechadas el 6 de abril, 28 de agosto y 13 de septiembre de 1825, remitidas por parte de Francisco Morazán, quien se desempeñaba como Secretario General del gobierno a cargo de Dionisio de Herrera. Aquella dirigida al Jefe Político Sub-Delegado de Hacienda de Tegucigalpa, fechada el 6 de abril, expresa que el sistema de enseñanza mutua fue acordado por el Gobierno Supremo de la República, razón por la cual remite cuatro ejemplares para que sean distribuidos en los lugares que estime conveniente (Lara & Oqueli, 1992, p. 72). Una segunda comunicación al Ministro General del Gobierno del Estado de Comayagua, el 28 de agosto de 1825, menciona que con el objetivo de ilustrar a la juventud mediante el fomento de la instrucción pública se remiten 25 cartillas que forman parte de un lote de 200 ejemplares adquiridos en la Imprenta la Unión para que sean repartidas en las municipalidades, haciéndoles saber las ventajas del establecimiento de escuelas de primeras letras (Lara & Oqueli, 1992, p. 143). Y para finalizar, una tercera misiva dirigida al Ministerio General del Gobierno del Estado de Honduras, representado por su Ciudadano Jefe Político de la Provincia de Tegucigalpa, donde se le remiten 12 ejemplares de la cartilla moderna hecha por Fr. Matías Córdova, las cuales deben ser distribuidas en algunas municipalidades de los pueblos a su mando encareciendo a estas cuanto deben interesarse en la enseñanza de la juventud como uno de los primeros elementos de nuestra existencia social (Lara & Oqueli, 1992, p. 155).

Estas cartillas deben ser enviadas a las distintas municipalidades del país con la finalidad de que los docentes existentes en el Estado de Honduras se familiaricen con este método de enseñanza.

En cuanto a la puesta en práctica del Método Lancasteriano en el Estado de Honduras, fue durante la administración del Jefe de Estado Joaquín Rivera (1833-1836) que impulsó la instrucción primaria y envió por cuenta del Estado a varios jóvenes hondureños a la Escuela Normal Lancasteriana que había establecida en Guatemala (González, 1996, p. 12).

El Gobierno del Estado de Honduras remitió cartas a lo largo del territorio con la finalidad de elegir a los jóvenes que serían beneficiados con la beca para realizar estudios en el Liceo Minerva de Guatemala, sin fijar restricciones de estratos sociales. Prueba de esto es la misiva firmada por el funcionario Felipe Bustillo, con fecha de 26 de enero de 1836, dirigida al ciudadano ministro general del Gobierno Supremo donde mencionó que se eligió a un muchacho representante del departamento de Choluteca, de acuerdo a la comunicación con fecha 22 de diciembre de 1835. Ahí el gobierno expresó su deseo de beneficiar a la niñez hondureña con todos los medios de la Ilustración (Honduras A. N., 1836).

Los nombres del grupo de jóvenes a formarse en el Liceo Lancasteriano Minerva en Guatemala fueron los siguientes: Rafael Izaguirre, Francisco Barahona, Justo Rubí, Pablo Bulnes, Pedro Arriola, José María Villafranca, Gregorio Boquín, Simeón Ugarte, Mariano Orellana, Manuel Zelaya y Sabino Miranda (Manzanares, 2003, p. 131).

Este grupo era originario de Comayagua, Choluteca, Gracias, Olancho, Santa Barbara, Tegucigalpa y Yoro. En esta comunicación se mencionó que Comayagua era unos de los puntos de reunión que se encontraban a la espera del joven originario de Santa Barbara dentro de 15 días. De Comayagua se dirigirían al pueblo de Intibucá donde el funcionario José A. Castañón giró instrucciones para que el Jefe Intendente Departamental contratara unos 8 o 10 bestias y a hombres de confianza para el traslado de los jóvenes (Honduras A. N., Caja número 15, año 1836, 1836).

Existen comunicaciones donde se informó que este grupo de jóvenes inició el viaje a Guatemala en marzo de 1836, prueba de esto es una misiva con fecha 2 de marzo de ese año, emitida en Comayagua y dirigida al Ciudadano Intendente del Departamento de Santa Bárbara, donde se especificó que al día siguiente de que recibieran ese mensaje los cinco jóvenes que se encontraban en Santa Bárbara, que irán a estudiar el Sistema Lancasteriano, emprendieran el viaje a Guatemala, que tendrían como primer destino los Yanos en la Intendencia de Gracias donde se reunirán con otro joven que también estudiara con ellos, por cual se le pidió que prestara los auxilios necesarios de bestias y que a su vez le ordenara al Intendente de Gracias que los recibiera y los auxiliara en lo que fuera necesario. Para cubrir los gastos del viaje se separan 400 pesos del ramo de Aguardiente de la Intendencia de Gracias y 50 pesos para otros objetos, que serán entregados a Atiliano Baraona (Honduras A. N., Caja número 8, año 1836, 1836).

La segunda comunicación provino de Guatemala por el funcionario A. Salazar, en fecha 7 de abril de 1836, donde se expresa:

Puse en conocimiento de mi Gobierno la estimable comunicación de fecha 2 de ultimo Marzo, en que me dice estar ya en camino para esta Capital once niños que vienen con el objeto de inscribirse en la escuela norma Lancasteriana, y en vista de ello ha acordado que la enseñanza se franquee á dhos niños gratuitamente: que el Director del establecimiento tome por su cuenta el cuidado de aquellos: que á efecto de que la atención que se les dé, sea interesante y esmerada se nombre un Segundo Maestro y ayo... (Honduras A. N., Caja número 2, año 1836, 1836).

La tercera de las comunicaciones, con fecha del 10 de mayo de 1836 y firmada por José A. Castañon, comunicó al Ciudadano Intendente General que debía gratificar con la cantidad de treinta pesos y la Intendencia de Santa Barvara al ciudadano

Atiliano Baraona, por haber llevado con bien a los niños que se conducían a Guatemala (Honduras A. N., Caja número 5, año 1836, 1836).

Sobre la situación de estos 11 jóvenes becarios, enviados a la Escuela Normal Lancasteriana, se encuentra el documento con fecha de 31 de agosto de 1836 del cual se desprende la siguiente información, resaltando el fallecimiento de Orellana, originario del departamento de Gracias:

1. Los diez jóvenes que están educándose en la Escuela Normal Lancasteriana establecida en Guatemala del Señor José Santos Muñoz continuaran por tres años más, de lo que va á de completar en Abril de 1837.
2. La mesada que el Estado pagara al Director José Santos Muñoz será de diez y seis pesos por cada uno de los diez niños expresados, pagara también la cantidad que se invierta en los muebles muy necesarios á los usos comunes de ellos y vestuario de los nominados en la lista que se adjuntará, pues los demás se han obligado sin Padres á darles lo que necesiten.
3. Si alguno de los jóvenes expresados quisiere dedicarse á cualquier otro estudio á que tuviera vocación podrá verificarlo previo aviso del Director Muñoz, ó que sus veces haga al Gobierno del Estado para saber si lo hace con intención recta de adelantar; porque en caso presentase esta traslación para abandonar la enseñanza en que se halla y su conducta, se le suspenderá la mesada que le pasa el Estado.
4. La Tesorería llevara escrita y razón exacta de las cantidades que se hallan remitido á Guatemala con este fin, no olvidándose de la que el Coronel Atiliano Barahona que condujo á los niños, entrego al expresado Director Muñoz: la que se ha remitido últimamente de setecientos treinta y cinco pesos en que se remató el sitio de San Juan Bautista, en el Departamento de Santa Bárbara...” (Honduras A. N., Caja número 1, año 1839, 1836).

El Gobierno Federal corrió con los gastos de los jóvenes, evidencia de ello son los desembolsos hechos por la Tesorería General y Hacienda General de Honduras para pagar la manutención de dichos jóvenes con fechas:

◇ José A. Castañón, el 18 de octubre de 1836, le escribe al Intendente del departamento de Gracias, con la finalidad de que destine los fondos que produzcan los expedientes de tierra, por ser cantidad considerable a la manutención de los jóvenes que se encuentran estudiando en la Escuela Normal de Guatemala, los cuales están a punto de ser expulsados de ella, por falta de pago (Honduras A. N., Caja número 6, año 1836, 1836).

◇ Casto Alvarado, en una misiva fechada el 19 de noviembre de 1836, dirigida al Ciudadano Ministro de la Tesorería general, le informa que el estado de Guatemala reclama las mesadas retrasadas de los jóvenes, manifestando que carecen de vestuario y de los materiales necesarios para sus estudios, que dicho cobro sea resultado con la mayor brevedad posible (Honduras A. N., Caja número 7, año 1836, 1836).

◇ Joaquín Rivera, en fecha 25 de noviembre de 1836, solicita se le entregue al ciudadano Francisco Morazán, la cantidad de setecientos pesos moneda plata, por medio de un salvoconducto, para ser entregados al director de la Escuela Lancasteriana José Santos Muñoz (Honduras A. N., Caja número 1, año 1836, 1836).

◇ De conformidad con el Acuerdo ejecutivo del 30 de diciembre de 1836, en el cual se estipula los gastos incurridos, en los diez jóvenes, que se instruían en la enseñanza Lancasteriana de Guatemala. (Rómulo & Durón, 1965, pág. 158).

Con la finalidad de conocer los avances de los jóvenes enviados a educarse en Guatemala y conocer si la inversión del Estado de Honduras en ellos rendiría los frutos esperados, su situación fue discutido en varias Asambleas de las cuales podemos mencionar las siguientes:

Una primera Asamblea del 30 de diciembre de 1836, donde se acordó enviar diez niños provenientes de diferentes pueblos del Estado a instruirse en el sistema de enseñanza mutua.

La segunda junta, con fecha 28 de marzo de 1837, pretendía derogar lo aprobado en diciembre de 1836.

Una tercer Asamblea realizada el 30 de marzo de 1837 ratificó la aprobación de 1836, aludiendo a la dificultad de cesar el contrato establecido entre el gobierno y el director del establecimiento de enseñanza, además de no contar con el dinero para viáticos de regreso de los jóvenes, quienes correrían el peligro de contraer el *colera morbus*, que esos momentos hacía estragos en los Estados de la Federación Centro Americana. También se mencionó la cantidad de 1700 pesos platas, provenientes de la renta decimal, de los departamentos de Santa Barbara y Gracias, para cubrir con los gastos de los jóvenes radicados en Guatemala (Honduras A. N., Caja número 19, año 1839, 1838).

Para el año de 1838, el estado de Honduras se separó de la República Federal, lo que trajo consigo el cambio de autoridades y tomó las riendas del gobierno Justo José Herrera, quien fungiría como Jefe de Estado de Honduras hasta la convocatoria de nuevas elecciones.

Esta sustitución de administración trajo consigo problemas en cuanto a la asignación de fondos para los becarios que estudiaban en el Liceo de Manuel Muñoz, quien estuvo a punto de expulsarlos del Colegio. Esta situación fue informada por el todavía Presidente Federal Francisco Morazán en Villana el 6 de junio de 1838, quien intervino a favor de los niños y mencionó que debían pedírsele cuenta sobre los réditos sobrantes pertenecientes a las becas de los niños de Honduras al Padre Franco. Estos réditos que pesan sobre un piñal de la Hacienda Arrazola y que suman una cantidad de 4000 pesos podrán ir a manos del Gobierno de Honduras, pero al estar destinados por ley a otro objeto, Morazán le pide al Jefe de Estado que intervenga en la

Asamblea con el fin de que sean invertidos en los gastos de los niños del Liceo. (Lara & Oqueli, 1992, pág. 208 y 209).

La comunicación de Morazán anteriormente mencionada fue considerada por el Jefe de Estado don Justo José Herrera, quien debatió la situación de los jóvenes becados que residían en Guatemala durante las sesiones 8, 22 y 30. En la sesión número 8 se acordó solicitar un informe sobre los adelantamientos de los diez jóvenes internos en la Escuela Lancasteriana. En la sesión número 22 se discutió sobre la desaprobación por parte de la Hacienda del Acuerdo ejecutivo del 30 de diciembre de 1836, el cual cubría los gastos de dichos becarios. Y en la sesión 30 se expresó que no se tenía ninguna intromisión en el asunto (Rómulo & Durón, 1965, p. 158).

Se puede concluir que, a pesar de los cambios del Jefe de Estado de Honduras, tanto Joaquín Rivera como Justo Herrera procuraron por todos los medios a su alcance proporcionar a estos jóvenes internos en Guatemala los medios necesarios para culminar su formación educativa, lo cual se evidencia a través del documento donde A. Labaz, ministro de la Hacienda General, en fecha 24 de Julio de 1839 y a través del ciudadano Martin Bulnes, en fecha 2 de mayo, remite la cantidad de 300 pesos a los jóvenes que se encuentran en la escuela de Guatemala. (Honduras A. N., Caja Número 3, año 1839, 1839)

Aún después de la desintegración de la Federación Centro Americana durante el gobierno de Francisco Ferrera, se siguió cumpliendo con el pago de los gastos generados por la educación de los becados en Guatemala: En el documentado fechado en 28 de Octubre de 1841, José María Cubas le informó a los Señores Ministros de la Hacienda Pública que, a través de la Aduana de Omoa le fueron cancelados al señor Manuel Muñoz, director del Liceo Minerva, la cantidad de 200 pesos que se le adeudan por concepto de salario al desempeñarse como maestro de los jóvenes que se encontraban estudiando en Guatemala (Honduras A. N., Caja número 6, año 1841, 1841).

En cuanto a la documentación encontrada sobre estos jóvenes, podemos saber que debían regresar al Estado de Honduras terminado el mes de abril, pero se encontraron misivas sobre el retraso de este retorno por distintos motivos, las cuales enumeramos a continuación:

El ciudadano Damaso Ugarte, en una carta del 27 de enero de 1840, le escribió al gobierno sobre el deseo de su hijo Simeón Ugarte de continuar formándose en Guatemala. El joven contaba con buenas referencias por parte de sus maestros y del propio Señor Muñoz, director del liceo. Simeón tenía inclinación por la carrera literaria y prometió una vez culminados sus estudios regresar al país y trabajar enseñando gratuitamente en favor del bien público. (Honduras, Caja número 18, año 1840, 1840).

En una comunicación donde se señala cómo el Jefe Intendente de Tegucigalpa, esperando respuesta por parte del Gobierno Supremo y a la tercera suplica realizada por el ciudadano Damaso Ugarte, ha dilatado el regreso de los jóvenes que se encuentran en el Liceo Minerva en Guatemala. Fue firmada por Zelaya y fechada el 15 de julio de 1840 (Honduras A. N., Caja número 2, año 1840, 1840).

Es el Ciudadano Ministro de Estado y despacho de Hacienda quien comunicó el no poder acceder a la solicitud del joven Simeón Ugarte de permanecer en el Liceo Minerva, con fecha del 23 de julio de 1840, firmada por Liberato Moncada (Honduras A. N., Caja número 5, año 1840, 1840).

También existe una nota, escrita por parte de Atiliano Baraona y fechada el 30 de julio 1840 en Gracias, donde manifiesta su deseo de partir por su cuenta rumbo a Guatemala a traer a su hijo Francisco Baraona. Esta decisión debe hacerse del conocimiento del presidente (Honduras A. N., Caja número 1, año 1840, 1840).

Existe una comunicación fechada el 14 de octubre de 1840 en Comayagua, firmada por José María Cubas, donde informaron sobre los gastos para la conducción de regreso de los

diez jóvenes bajo custodia del Señor Muñoz, de los cuales solo 8 regresan y permaneciendo dos en Guatemala porque sus padres no autorizaron su regreso al Estado de Honduras (Honduras A. N., Caja número 1, año 1840, 1840).

Sobre el destino de los muchachos enviados a estudiar a Guatemala, regresan al Estado de Honduras, en 1840, ocho de los diez jóvenes, permanecen dos en Guatemala Simeón Ugarte y Rafael Izaguirre, quienes posteriormente se trasladan a El Salvador.

Simeón Ugarte se ordenó como sacerdote en 1844 en San Salvador y fue consagrado por el Obispo Viteri y Ungo. Pasados tres años de su ordenación se le confirió el grado de Licenciado en Derecho Canónico. Regresó a Honduras en 1852 donde se desempeñó como el cura párroco de Ojojona hasta 1875 y en 1853 se desempeñó como el tercer secretario de la Universidad de Honduras (Flores). Podemos encontrar una descripción del Padre Ugarte hecha por William V Wells: “Hombrecillo de Dios, rechoncho, gordo y zalamero” (Wells, 1978, pág. 182) y lo conoce durante una celebración de graduación en 1857.

Rafael Izaguirre, originario de Choluteca, cuyos padres fueron José Rosa Izaguirre y María Antonia Pineda, contrajo matrimonio con Isabela Castro y falleció en San Salvador el 14 de octubre de 1892. (Family Search, 1820-1822).

Entre los jóvenes que regresaron se encontraba Justo Rubí, quien antes de iniciar sus estudios en el Liceo Minerva se desempeñaba como escribano en Comayagua (Honduras A. N., Caja número 13, año 1836, 1836). Existe la evidencia de un documento fechado en junio de 1840 donde se le nombra escribiente del Despacho General en Trujillo. (Honduras, Caja número 12, año 1836, 1840).

CONCLUSIONES

La República Federal de Centro América pensó en el sistema lancasteriano como solución a su problema de analfabe-

tismo, prueba de ello es una comunicación que la Asamblea legislativa remitió a la Compañía Británica donde Diego Thompson, quien presentaría la dieta, por encontrarse en Tacubaya la trasladó a la Asamblea de los Estados Unidos Mexicanos, en fecha 7 de junio de 1829, donde su contestación fue positiva en cuanto a proveer maestros para implementar el sistema educativo y formar a los jóvenes tanto hombres como mujeres en oficios industriales. Esto se haría mediante la fundación de un instituto en cada uno de los estados de la Federación Centroamericana, pero solo Guatemala tuvo los recursos para implementarlo en institutos y escuelas.

Existen evidencias de que el Sistema Lancasteriano en Honduras sobrevivió la desintegración del Gobierno Federal gracias a que el presidente Juan Lindo continuó enviando jóvenes a la Normal Lancasteriana de Guatemala. (Herranz, 2001, pág. 183). De hecho, este método de enseñanza tuvo resultados exitosos en los países vecinos de México, donde funcionaron escuelas tanto para población varonil y femenina hasta el año de 1890 (Benavente, 2015, p. 13), y en Guatemala, donde una de las últimas escuelas que enseñó este método fue la del inglés protestante Federico Growe en 1845 (Giner & España, s/f).

En un principio fueron once estudiantes, pero uno de ellos, Mariano Orellana, oriundo de Gracias, falleció a los 5 meses y 8 días de haber arribado a Guatemala (Honduras A. N., Caja número 26, año 1840, 1840). Santa Bárbara fue el punto de donde emprendieron el viaje a Guatemala en marzo de 1836, al cuidado del Ciudadano Atiliano Baraona. Sus estudios tuvieron una duración de cuatro años y los culminaron en Abril de 1840 aproximadamente. El gobierno cubrió los gastos de estos jóvenes becados, los cuales constituían 16 pesos por cada uno de ellos, lo que sumaría un total de 160 pesos mensuales y 640 pesos anuales. Ellos tenían la libertad de elegir otra profesión, pero al abandonar los estudios en la Escuela Lancasteriana, dejarían de ser recibidores de la ayuda del gobierno de Honduras.

De los 10 jóvenes que fueron a educarse a Guatemala solo regresaron ocho, los dos jóvenes que decidieron quedarse en Guatemala posteriormente se trasladaron a El Salvador. Rafael Izaguirre, originario de Choluteca, se casó y estableció en dicho país y Simeón Ugarte tomó los hábitos eclesiásticos y regresó a Tegucigalpa, donde fungió como el tercer secretario de la Universidad Nacional de Honduras en 1853.

REFERENCIAS

- Becerra, L. (2007). *Morazán Revolucionario. El liberalismo como negación del iluminismo*. BAKTUN.
- Becerra, L. (2010). *Ideas Pedagógicas de Morazán: Vigencia de la Educación popular*. BAKTUN.
- Benavente, F. J. (2015). La escuela Lancasteriana en México y América Latina como solución del estado liberal ante el vacío dejado por la Iglesia. *Boletín Redipe* 4(7). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6259857>
- Bezanilla, M. A (2010). *Rafael Heliodoro Valle, humanista de América*. Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- Biblioteca de la Universidad Autónoma de Honduras, Colección Hondureña, tercer piso: Ubicada en la Ciudad Universitaria, boulevard Suyapa, Tegucigalpa.
- Family Search, árbol genealógico y ancestros. Búsqueda de ancestros, R. I. (1820-1822). www.familysearch.org/tree/find/name?search=1&gender=male&birth%20Honduras%7C1820-1824%7Co&sel=Rafael%20%7CIzaguirre%7c0%7C=
- Fernández, A. R. (2004). *Bula Inter-Caetera de Alejandro VI (1493) y las consecuencias políticas administrativas del descubrimiento de América por parte de Colón en 1492*. Archivo de la Frontera. www.archivodelafrontera.com/galeatus/bula-inter-caetera-de-alejandro-vi-1493-y-las-consecuencias-politico-administrativas-del-descubrimiento-de-america-por-parte-de-colon-en-1492/
- Flores, F. A. (s.f.). *Monografía de San Juan de Ojojona*. Archivo Personal del Lingüista Erick Schimer.
- Gálvez, M. (1925). Mensaje del Jefe de Estado de Guatemala, Dr. Mariano Gálvez, asamblea legislativa, 2 febrero 1834.

Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Boletín oficial número 54, 14.

- García, A. M. (2016). *El Método de enseñanza mutua de Joseph Lancaster: Análisis y actualización a un nuevo concepto* [Tesis de maestría, Universidad Internacional de La Rioja]. <https://reunir.unir.net/handle/123456789/3577>
- González, A. A. (1996). *Gobernantes Hondureños Siglo XIX y XX* (Vol. I). Universitaria.
- Granda, O. P. (2017). Introducción de la enseñanza mutua en las escuelas de Cuba, Guatemala y México. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* 19(29) https://revistas.uptc.edu.co/index.php/historia_educacion_latinoamericana/article/view/7577/5941
- Hernández, B. A. (2016). Las principales reformas educativas en Guatemala durante el siglo XIX. *Estudios Digital* 10 4(10). http://iihaa.usac.edu.gt/sitioweb/wp-content/uploads/2017/01/ED10_BArgueta.pdf
- Herranz, A. (2001). *Estado, Sociedad y Lenguaje*. Guaymuras.
- Honduras, A. N. (1 de marzo de 1836). Caja número 13, año 1836. Liquidación de 62 pesos al oficial escribiente Justo Rubí, quién es uno de los jóvenes que se trasladará a Guatemala, firmado por Lucas Ríos.
- Honduras, A. N. (10 de mayo de 1836). Caja número 5, año 1836. Gratificación a entregar al ciudadano Atiliano Baraona, firmada por José A. Castañon.
- Honduras, A. N. (14 de febrero de 1836). Caja número 15, año 1836. Misiva dirigida al ciudadano Intendente General José A. Castañon. Comayagua, Honduras.
- Honduras, A. N. (14 de octubre de 1840). Caja número 1, año 1840. Carpeta: Correspondencia de la Administración general de Hacienda del Estado de Honduras, Comayagua- octubre- diciembre 1840.

- Honduras, A. N. (16 de junio de 1840). Caja número 26, año 1840. Documento que muestra la deuda, que se tiene con el Sr. Manuel Muñoz director del Liceo Minerva. Comayagua.
- Honduras, A. N. (18 de octubre de 1836). Caja número 6, año 1836. Documento número 132, comunicación de José A. Casto, dirigida al Intendente del departamento de Gracias.
- Honduras, A. N. (19 de noviembre de 1836). Caja número 7, año 1836. Misiva enviada por Casto Alvarado al ciudadano Ministro Tesorero, sobre el retraso de las mesadas de los jóvenes que enviaron a Guatemala.
- Honduras, A. N. (2 de marzo de 1836). Caja número 8, año 1836. Comunicación dirigida al Intendente de Santa Bárbara, para que preste auxilios a los jóvenes que viajaran a Guatemala a estudiar el sistema lancasteriano. Santa Bárbara.
- Honduras, A. N. (23 de julio de 1840). Caja número 5, año 1840. Carpeta: Correspondencia del Gobierno Político e Intendencia de Tegucigalpa, al ministro de Estado, en el despacho de Hacienda de Honduras 1840. Tegucigalpa.
- Honduras, A. N. (24 de julio de 1839). Caja Número 3, año 1839. Documento dirigido al Ciudadano Ministro General de Hacienda A. Labaz. Omoa.
- Honduras, A. N. (25 de noviembre de 1836). Caja número 1, año 1836. Comunicación de Joaquín Rivera. Comayagua, Honduras.
- Honduras, A. N. (26 de enero de 1836). Caja número 17, año 1836. Misiva del ciudadano Ministro General del Gobierno Supremo, Felipe Bustillo.
- Honduras, A. N. (27 de enero de 1840). Caja número 18, año 1840. Documento donde el joven Simeón Ugarte, expresa su deseo de continuar sus estudios en Guatemala.

- Honduras, A. N. (28 de octubre de 1841). Caja número 6, año 1841. Documentos números 123 y 125, Cobro por concepto de sueldos al Director del Liceo Minerva, Sr. Manuel Muñoz.
- Honduras, A. N. (30 de julio de 1840). Caja número 1, año 1840. Pequeño Informe Costurado.
- Honduras, A. N. (30 de julio de 1840). Caja número 2, año 1840. Carpeta: Correspondencia enviada de Comayagua y correspondencia de la Intendencia de Gracias 1840.
- Honduras, A. N. (31 de agosto de 1836). Caja número 1, año 1839. Ministro de la Tesorería General, documento sobre los niños que están en Guatemala, Francisco Aguilar.
- Honduras, A. N. (abril de 7 de 1836). Caja número 2, año 1836. Carpeta sin nombre, comunicación del funcionario C. Salazar al ciudadano Ministro General del gobierno del estado de Honduras.
- Honduras, A. N. (abril diciembre de 1838). Caja número 19, año 1839. Carpeta Anales Parlamentarios del 6 de abril al 12 de diciembre de 1838, copia mecanografiada.
- Honduras, A. N. (junio de 1 de 1840). Caja número 12, año 1836. Documento sobre el nombramiento de Justo Rubí, como escribano en Trujillo. Honduras.
- Honduras, A.N. (27 de julio de 1830). Caja número 3, año 1832. Comunicación de la Sala del Senado de Guatemala, sobre la respuesta del Sociedad Lancasteriana de Londres y la Comunidad Lancasteriana de México.
- Lara, V., & Oquellí, R. (1992). *Francisco Morazán*. Litografía López.
- Manzanares, E. I. (2003). *La Escuela Hondureña en el siglo XIX*. Fondo Editorial de la Universidad Pedagógica Francisco Morazán.
- Moncada, D. A., Vásquez, I. A., Lazo, J. I., Guzmán, M. J., y Agurcía, N. A. (2019). *Establecimiento de las primeras bases del Proceso de Secularización de la Educación en el*

- Estado de Honduras (1821-1839)*. Universidad Nacional Autónoma de Honduras.
- Rojas, H. N. (junio de 1835). Las Ventajas del Método de Bell y Lancaster. *El Mensual de conocimientos útiles*.
- Rómulo, & Durón. (1965). *Joaquín Rivera y su tiempo* (Vol. I). Imprenta Aldina.
- Santana, A. (1992). *Contestación del General Morazán al presidente del Congreso Federal, toma de Posesión poder ejecutivo*. ENKIDU.
- Sepúlveda, C. (1978). *Cartas Autógrafas de y para José Cecilio del Valle*. Porrúa.
- Villacorta, J. A (1930). Nómina Cronológica de los Gobernantes de Guatemala. 16 de enero 1930. Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, número 4, tomo XI.
- Wells, W. (1978). *Exploraciones y Aventuras en Honduras* (II ed.). EDUCA.

DESAMORTIZACIÓN, EXPROPIACIÓN DE LOS BIENES ECLESIAÍSTICOS Y ANTICLERICALISMO LIBERAL EN HONDURAS POS INDEPENDENCIA

MARVIN JOSUÉ RIBERA GUZMÁN¹

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HONDURAS

INTRODUCCIÓN

El procedimiento utilizado en esta investigación fue la metodología de estudios de casos y análisis de discurso, con un enfoque cualitativo y análisis de documentos, realizado en su mayoría parte en el uso de fuentes primarias de archivos y libros para la interpretación de la investigación. Realizado en su mayoría a través del análisis de Fuentes primarias como ser documentos y libros especializados en la temática desarrollada

En primer lugar, aclarar que esta investigación es la continuación de un trabajo que se realizó de forma grupal en el taller de investigación para culminar el grado de Historia, teniendo como nombre *Establecimiento de las primeras bases del proceso de secularización de la educación en tegucigalpa (1821-1839)*”, siendo estudiantes de la carrera de Historia en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, y a la vez agradecer a mis compañeros coautores: Delia Paz, Iris Peralta, Jenifer Rodríguez, Nelson Hernández y la asesoría de la Licenciada Mirian Fernández.

Las crisis políticas, económicas, sociales e ideológicas cada vez se iban agudizando más después de fin del periodo colo-

¹ Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), posee un diplomado en educación superior por la Universidad Pedagógica Francisco Morazán. Su tesis de licenciatura fue titulada *Establecimiento de las primeras bases del proceso de secularización de la educación en Tegucigalpa 1821-1839*.

nial, y dando paso a la conformación del Estado Federal Centroamericano² se pretendía que los problemas antes mencionados llegarían a su fin, o por lo menos disminuirían la problemática. A través de la documentación primaria se ha observado que la Iglesia Católica durante muchos años en el periodo colonial llegó a poseer gran poder económico y político, hasta el punto de adquirir grandes cantidades de tierras a su disposición, por lo que el Estado buscó la forma de poseer esas tierras, desamortizar esas propiedades y ponerlas para generar mayores ingresos, que beneficiaran a la institucionalidad. Los métodos utilizados para que el Estado adquiriera parte de las propiedades pertenecientes a la iglesia fue rigurosa. A la iglesia no solo se le llegó a quitar bienes muebles (tierra, edificios, cementerios, etc.), también, se le logra quitar bienes inmuebles (favores políticos, cargos administrativos, censos poblacionales, etc.).

El objetivo de las reformas impulsadas por los gobiernos liberales era crear una nación más estable económicamente, con igualdades sociales y económicas, con una educación gratuita y laica, pero al final no se dio, ya que el Estado tenía otras prioridades, como incrementar los gastos militares y disminuir el poder de la Iglesia Católica.

¿QUÉ ES LA DESAMORTIZACIÓN? TÉRMINOS GENERALES Y SU IMPLICACIÓN

La aplicación de la desamortización en España tiene connotaciones no sólo jurídico-políticas, sino que trasciende a todos los ámbitos de la vida nacional, siendo extremadamente difícil asimilar cada uno de ellos del contexto general. Por tanto, el análisis concreto e individualizado, que ahora abordaremos, siempre estará condicionado por las distintas ciencias que explican la Historia (Hernández Ruigómez, 1987, p. 87).

2 El Estado Federal de Centroamérica está conformado por cinco naciones: Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

En términos generales la desamortización implicaría quitar o *liberar* lo que son las pertenencias inmobiliarias (tierras para producción agrícola, minera, cementerios, edificios como; iglesias, conventos y plazas³), estas propiedades se consideraban que estaban en *manos muertas* (Hernández Ruigómez, 1987, p. 88) porque eran posesiones que casi no producían o estaban a cargo de un pequeño grupo. El Estado tenía la facultad jurídica de tomar posesión de esas pertenencias.

La desamortización viene a ser la expropiación de muchas de las pertenencias de los bienes que formaron parte del patrimonio cultural y económico de la Iglesia, la cual logró forjar durante los tres siglos que dominó durante la colonización española.

La principal causa de desamortización podría ser las crisis económicas de una nación, por lo que apropiarse de propiedades para el adecuado uso de su producción generará ingresos económicos, de las cuales sus ganancias podrían ser un alto porcentaje, y solventar la deuda pública.

La amortización no fue un fenómeno propio de los procesos independentistas ya que durante el periodo colonial hubo varios intentos de parte de la autoridad política de hacerse con varias de las propiedades de la Iglesia. A finales del siglo XVIII, el 19 de septiembre de 1798, se da la *Desamortización de Godoy*, siendo decretada en España, la cual intervenía sobre *los bienes raíces, perteneciente a hospitales, hospicios, casas de misericordia, obras pías, etc.* (Hernández Ruigómez, 1987, p. 89). Las propiedades eran subastadas a unos intereses bajos de unos 3 por ciento anuales.

La Iglesia Católica logró poseer grandes cantidades de tierras, las cuales estaban a la disposición para el trabajo de

3 En el caso particular de las plazas que estaban enfrente de las iglesias o conventos, en estas su secularización se da más fuertemente hasta la Reforma Liberal en 1876, donde se remplace el nombre de la plaza (usualmente tenía el nombre de un santo) y se cambió de plaza a parque, colocando estatuas o bustos de algún prócer o líder político en su honor.

la ganadería y agricultura (aunque no todas las tierras), entre otras cosas más⁴. Pero no solo eso fue parte de las posesiones económicas que tuvo la Iglesia, gran parte de su economía salía adelante gracias a los tributos que deberían pagar todos los feligreses a través de los diezmos, capellanías y obras pías.

La educación a cargo de la Iglesia, como los centros de salud (hospitales), formaban parte del patrimonio eclesiástico. El clero secular y regular manejaba muchas tierras que servían de cementerios, por los cuales los feligreses deberían de pagar a la Iglesia para poder enterrar a sus difuntos en estas “tierras santas”. El registro civil era manejado por la Iglesia, por lo que eran los únicos que tenían los censos poblacionales y llevaban control sobre el mismo, este registro se establecía a partir de cuantas personas eran bautizadas, cuantos eran casados, viudos, etc. Era un monopolio por parte de la Iglesia durante la colonia, por lo que, cuando se da la independencia de las provincias centroamericanas, no solo la Corona se miraría afectada, sino que también los intereses económicos y políticos de la Iglesia Católica por verse comprometida su acción y poder sobre los asuntos de gobernanza.

EL INICIO DE LA EXPROPIACIÓN Y LA PÉRDIDA DEL CONTROL ADMINISTRATIVO

Una de las propiedades pertenecientes que se le quita a la Iglesia son los cementerios, que fue lo que más afectó en lo económico, ya que ellos dejarían de tener el monopolio, por lo que el Estado debió de crear cementerios públicos, ordenando su creación, y a la vez ya no enterrar a nadie en las iglesias.

Del Gefe intendente del Departamento

A la municipalidad de este pueblo

Con fecha de 14 de marzo ultimo, le comunico a este gobierno, por el supremo de Estado orden para que bajo la responsabilidad de las

4 Gran parte de las tierras de la Iglesia Católica estaban sin un uso específico, de allí el nombre de tierras en manos muertas por su poca o casi nada de productividad.

municipalidades respectiva se restablezcan las leyes de enterrar los muertos fuera de las yglesias.

En esta virtud espero de la actividad de esa corporacion tome sus providencias á efecto, de que en la próxima canicula, se construyan en lugar adeqüado el cementerio necesario para dicho fin...

Díos, Union, Libertad.

Juticalpa 9 de julio de 1829

Francisco Ferrera (rubrica)

ANH. Orden del Estado para que restablezcan la ley para los entierros en lugares públicos, y no en las iglesias. Caja #15. 9 de junio de 1829.

Durante todo el periodo colonial, la Iglesia Católica era fiel servidora de los españoles, al punto de administrar cargos importantes, por lo que la confianza dada de la corona a la Iglesia era un vínculo fuerte (Cáceres, 1989, p. 387).

No es coincidencia que el periodo de la Ilustración coincidiera con los procesos de independencia en América. La influencia de la ilustración era muy fuerte, pero también lo son las medidas anticlericales de los políticos liberales. Varios de estos liberales eran personas ilustres, influenciados por grandes escritores de la revolución francesa, poseedores de bibliotecas llenas de libros franceses con ideas revolucionarias, que formarían a su vez pequeños o grandes grupos de más adeptos a estas ideas, algunos formaron las llamadas Tertulias Patrióticas⁵.

Los procesos de desamortización se dieron en todo el continente, en unas regiones se dio con mucha más violencia, la cual provocó expulsión de muchos clérigos, y hasta ordenes enteras, muchas de estas tuvieron que regresar a España, o migrar e instalarse en otras regiones de América.

Al darse la independencia de los países de Centroamérica, era más que evidente que surgiría una crisis social y polí-

5 Las tertulias patrióticas servían muchas veces como forma de escuela, en las cuales tocaban puntos relevantes como las políticas revolucionarias que se daban en Europa y partes de América.

tica, la cual llevaría a una crisis económica. Esto debido a que las rutas de comercio con España quedarían limitadas, y al darse ese problema, las provincias quedarían con mucha mercancía varadas, como también por la poca producción por falta de inversionistas extranjeros.

Las disputas entre liberales y conservadores se agudizaban, por un lado, estaba el clero conservador y todavía servil de la corona española que se oponía a la independencia, y por el otro se podía observar a los liberales exigiendo cortar cualquier vínculo de dominio de los españoles sobre los países centroamericanos. Todo esto iba provocando molestias entre los liberales y conservadores, por lo que se veía venir medidas anticlericales por parte los liberales que estaban en el poder, pero también se vieron afectados grupos indígenas que estaban del lado de la iglesia.

Las crisis por las revueltas civiles, marcaron más los problemas económicos, por el poco presupuesto económico con el que contaba el Estado, y porque mucho de ese presupuesto iba destinado a los ejércitos, dejando de lados otros aspectos de la crisis como la falta de educación, el hambre imperante y la poca atención salubre. Por lo que la única vía para tener un comercio más efectivo, impulsado por un dinamismo y fortalecimiento del mercado, era el de desamortizar las propiedades de la Iglesia y de los indígenas (Cáceres, 1989, pp. 219, 230). Muchas de las tierras que fueron quitadas a la Iglesia, fueron concesionadas y entregadas a manos de extranjeros, a los cuales no se les pedían grandes requisitos para adquirirlas (las tierras quitadas eran prácticamente regaladas), lo cual era injusto, ya que a los indígenas (por poner un ejemplo) no se les daba el mismo trato, y en vez de darles tierras para generar la producción agrícola y ganadera, se les quitaba y eran regaladas a los extranjeros, la injusticia no terminaba con eso, sino que también se obligó a los indígenas a volver hacer trabajo forzoso y obligatorio, como la construc-

ción de carreteras que servirían para tránsito de las mercancías (Cáceres, 1989, p. 223)⁶.

Para 1825 se trata de hacer un préstamo para la inversión Nacional con la compañía: *Barclay, Herring & Richardson Bank, de Londres con una suma de siete millones de pesos, que después se redujo a un millón, de los cuales solo llegaron 300,000 pesos* (Pastor, 2006, p. 224), el resto del dinero que eran 700,000 pesos se lo repartieron entre los políticos e intermediarios. Gran parte del dinero de este préstamo iba ser destinado al pago de obras públicas, y sustentar la crisis económica que atravesaban las provincias centroamericanas, pero fue destinado para otras obras, como la militar. También para este mismo año se logró abolir la esclavitud, la nobleza, títulos como el de Don, se eliminó los monopolios, se dio libertad de prensa, libertad de religión y se hicieron planes para establecer la escuela pública, se eliminó la inquisición, las bulas papales debían ser previamente aprobadas por el gobierno, se aprobó que ningún menor de 20 años podría formar parte de algún monasterio o conventos, ningún arzobispo podría nombrar párrocos sin el consentimiento del poder gubernamental, se quitaron los privilegios que gozaban los clérigos y se redujo los diezmos, se amplió la ley de sucesión donde los hijos de sacerdotes y monjas podían heredar igual que los laicos (Cáceres, 1989, pp. 388-389).

El ámbito académico también se vio afectado por las problemáticas políticas y económicas del momento. En vista de las deplorables condiciones en las que los niños recibían clases, en una nota firmada por Francisco Juarez, firmada en Tegucigalpa el Primero de diciembre de 1829, propone:

Me he dispuesto de la apreciable nota de vuestra aclaratoria a que se le fragüen las piezas del convento de San Francisco para erigir en

6 El autor plantea que había una clara desigualdad social, donde eran favorecidos los extranjeros, el cual poseían grandes beneficios por sobre los derechos de los mismos indígenas.

ellas la escuela de primeras letras, por hallarse dicha esta en unas muy incomodas y estrechas que indispensablemente pierden el tiempo los niños.

ANH. Nota de Don Francisco Suarez de que se le fragüen pizas al convento de san Francisco Juárez para hacer en ellas una escuela. Expediente: 1829-1830 carpeta I, Caja # 9. 1829.

No solo de la desamortización de bienes muebles obtuvo ingresos el Estado como a continuación veremos, en Honduras por ejemplo el Gobierno acordó el primero de diciembre de 1830 que de las principales capellanías entreguen la cantidad de 100 pesos al ciudadano ministro de la corte suprema de justicia Antonio Ramón Fiallos, estos para ser utilizados por el Gobierno:

El gobierno ha acordado que de los principales de capellanías que reconocen los ciudadanos Midenzes, entregue la cantidad de cien pesos al ciudadano ministro de la corte superior de justicia Antonio Ramón Fiallos en buena cuenta de los sueldos que como tal tiene devengados. (ANH. Caja #16. 1830)

Así mismo las Cofradías fueron intervenidas, el Gobierno utilizó parte para el sostenimiento de la guarnición en la ciudad de Comayagua esto en 1830:

Habiendo dado cuenta a la asamblea con la estimable nota del 17 del corriente, apoyando el arbitrio que propone para contener la guarnición de esta ciudad. Los ciudadanos diputados han dirigido orden con su apreciable nota del 23 del corriente en que inserta la del jefe intendente de Comayagua que manifiesta no ser bastante la única contribución, percibida para los gastos necesarios y propone para llenarle tomar las cofradías. (ANH. Caja #16. 1830)

También los bienes de la cofradía de Colama, fueron usados para con ellos completar la obra de la casa de la moneda:

A propuesta de uno de los diputados de esta asamblea legislativa en sesión de este día se ha decidido acordar, que el gobierno mande realizar mil pesos de los bienes de campo de la cofradía de Colama para con ellos completar la porción de cobre que falta para la fabrica de las piezas que han de completar la obra de la benéfica casa de la moneda en esta ciudad. (ANH. Caja #5. 1831)

Es así como por medio de la desamortización de bienes muebles e inmuebles por parte de la Iglesia el Estado pudo amortiguar los gastos y cubrir necesidades con fondos provenientes de las rentas eclesiásticas.

Gran parte de los presupuestos del Estado eran destinados a los gastos militares, la crisis provocada por las guerras llevó a que se les diera más prioridad a estos. Por ejemplo, el Gobierno del Presidente Mariano Gálvez de Guatemala, en 1830 recibió 5,977 pesos de ingresos, y durante 1835 y 1836 recibió 183,933 y 181,033 pesos, de los cuales muchos iban destinados para el ejército.

Tabla 1. Ejército de Honduras Batallón de Gracias a 1a Compañía

	M	P	R
1 Teniente su media paga en el presente mes	20	"	"
1 Ayudante una paga adelantada	40	"	"
2 Sargentos 1ro	10	"	"
2 Sargentos 2do	7	4	"
1 Tambor	3	1	"
12 cabos 1ro y 2do	37	4	"
45 soldados	112	4	"
Para velas	1	7	"
Por sesenta bagaje á razon de seis por dia, y cinco leguas á medio cada una	16	6	"

Fuente: ANH. Pagos y presupuestos por rango militar de ejercito de Honduras del batallón de 1a Compañía de Gracias. Caja#1. Año 1829.

Las deudas militares entre 1827 y 1829 provocó que se impusiera un cargo al erario público, el mismo Gálvez enumeró las prioridades de pagos que debía de hacer el Estado: 1) mantener al ejército; 2) pagar deudas pasadas; 3) cubrir sueldos atrasados (Wortman, 1991, p. 329). Como podemos ver, para el Estado los gastos de educación, o de bienestar social (salud) no eran una prioridad.

En el caso de Honduras no fue lo contrario. Durante el Gobierno de Morazán, los gastos militares eran una de las necesidades básicas para poder mantenerse en el poder. Como ejemplo se puede observar en la Tabla 1 parte de los gastos destinados a un solo batallón.

FIN DE LOS PRIVILEGIOS ECLESIASTICOS

Los privilegios eclesiásticos se vieron perjudicados y así sus pecados quedarían destapados, al establecer por ley que los hijos de los clérigos pueden gozar de herencia al igual que el resto de la población. Esto se justifica por el bienestar de los hijos, argumentando que ellos no son culpables de los delitos de padres (clérigos) irresponsables. Asumen también que mejorará las costumbres de la Iglesia, a todos los religiosos se les ha prohibido mantener relaciones amorosas y por lo tanto no tener hijos, y así deberán cumplir su misión, como también mantener la obediencia hacia la Iglesia, respetando sus leyes, las cuales se conciben como dogmas universales. Los hijos que hagan el reclamo de las herencias de clérigos, no se les podrá privar de su derecho y a los clérigos que no quieran reconocer a sus herederos se les castigará con penitencia. Pero aquí también hay algo muy particular, y es que se deja en evidencia la promiscuidad que vivían ciertos clérigos – sacerdotes y monjas–, los cuales faltaban gravemente a sus votos de castidad y obediencia (los del clero regular hacían votos de pobreza, los del clero secular no), esto era un fuerte golpe para la integridad y prestigio de muchos clérigos y de la misma insti-

tución religiosa. Dicho decreto en Honduras se promulga hasta 1830, casi cinco años después de hacerse en Guatemala.

Alcalde Secretario de Consejo Representativo

El Gobierno ha examinado determinar la ley emitida por el cuerpo Legislativo en 25 de ultimo mayo. ella se refiere a q los hijos de clérigos habidos en cualquier tiempo de su vida, son sus legitimos herederos.

Esta ley- es justa, mejora las costumbres del clero y está en las facultades de la Asamblea.

“Es justa” por que aunque a los clérigos les es prohibido tener hijos, si ellos faltan a tal prohibicion i cometen por esto un delito, no puede éste ser trasendental a la inocencia. De las faltas del padre no deben ser partícipes los hijos: el crimen de que les dio el ser, es justo q los paguen ellos, con ser abandonados á la miseria, i ala oscuridad....

... q dan derecho a los hijos de los clérigos haciéndolos herederos de parte de sus bienes,....

Tegucigalpa Junio 2 de 1830

Dios, Union, Libertad

Liberato Moncada (rubrica)

(ANH. Caja #12. 2 de junio de 1830)

Cuando Morazán vuelve a tomar posesión de la presidencia en 1835, las reformas liberales se vuelven más latentes, y se empieza con la sumisión de las órdenes religiosas, y *expropiación de sus bienes –muebles e inmuebles–, se proclama libertad de culto y la eliminación del diezmo* (Pastor, 2006, p. 227). Lo que correspondía a los registros civiles, ya no pasarían a ser parte de la Iglesia, y el matrimonio eclesiástico ya no sería esencial – durante el periodo colonial primero se debía casar por la iglesia, y como segundo plano era el civil–, por lo que las personas no tendrían la necesidad de casarse por la iglesia, y con el hecho de hacer un matrimonio civil bastaba, o en otros casos, simplemente no se casaban y empezaban a vivir en pareja sin necesidad de hacerlo legal. Otro gran disgusto que se llevaron los religiosos fue

con la ley del divorcio civil, ya que la religión prohíbe esa práctica, por lo que la Iglesia respondería denominándolo como *la ley del perro* (Pastor, 2006, p. 229) ⁷. Tanto que le había costado a la Iglesia convertir a los indígenas al cristianismo, y enseñarles el valor del sacramento del matrimonio, y pareciera que con una ley se echaría a perder todo lo antes logrado, por lo que un grupo de conservadores que se oponían a estas medidas, consideraban que la nueva ley del matrimonio y divorcio podía corromper las buenas costumbres de toda la sociedad.

LUCHA DE PODERES (ECLESIASTICOS Y LIBERALES)

Según Cáceres (1989): la crisis económica provocada por las guerras civiles, cada vez llevaba a una quiebra financiera. Morazán optó por la vía fácil, y decidió por decreto quitar parte de la plata a las iglesias y convertirlas en monedas (p. 393). Las confrontaciones entre Morazán y la Iglesia eran muy frecuentes, unos de los primeros y más destacados enfrentamientos fue con el Arzobispo de Guatemala Ramón Casaus y Torres. Morazán y Casaus se respondían frecuentemente por medio de cartas, y en ocasiones Morazán le exigía hacer destituciones de clérigos, los cuales Casaus se oponía. Estas riñas entre ambos también provocaban que cada vez incrementaran más las disputas de poder entre ambos. La poca tolerancia de Morazán hacia un sector de la Iglesia crecía, por lo que un día Morazán le respondió a Casaus de la siguiente manera:

“Reverendísimo Arzobispo”, procedía, “la forma de su notificación es alarmante, y un insulto personal para mí. Su conducta está en abierta

⁷ Por la falta de sacerdotes en muchas regiones los matrimonios no se ejecutaban, en ciertas regiones de Guatemala se registraron treinta y seis concubinatos, esto podría parecer poco, pero para esa época donde la iglesia tenía mucho control sobre las regiones indígenas, prohíbe rotundamente ese acto, por lo que en muchos lugares no fue relevante la nueva forma de hacer el matrimonio, tanto civil y religioso. Hay que recordar que el matrimonio para los indígenas se impuso con fin de que ellos tributaran, por lo que la denominada ley de perro podría considerarse que favoreció a los indígenas.

contradicción a los principios de prudencia y moderación que le correspondían, y están completamente reñidos con los sentimientos que usted expresó en nuestras discusiones privadas...

Todavía tengo la espada en la mano, mi ejército victorioso está listo para ejecutar mis órdenes; mantengo los derechos del pueblo y defendiendo las leyes; y estoy firmemente decidido a eliminar por el poder de las armas todos los obstáculos que se pudieran oponer al establecimiento del orden y la ley, siempre que la moderación y la cortesía resulte en vano (Cáceres, 1989, p. 394)⁸.

Este fue el primer paso para una futura expulsión de Casaus, la cual se ejecutaría dos días después del incidente de dicha carta. En ese mismo incidente también fueron expulsados miembros de la orden franciscana y dominicos (Cáceres, 1989, pp. 394-395)⁹. Todos estos religiosos que eran expulsados del país, eran considerados conspiradores en contra del Estado, por lo cual su estancia podría provocar amenazas e inestabilidad entre los ciudadanos, aunque también se cree que la expulsión de religiosos era una simple excusa para apropiarse de las riquezas de la Iglesia (Cáceres, 1989, p. 395). A Casaus se le avisó con tiempo que sería expulsado del país, por lo que tuvo tiempo para poder llevarse algunas pertenencias, en cambio al resto de los religiosos no se les avisó. Cuando el ejército llega a los conventos, solo se les informa que tienen que salir de inmediato, muchos pensaron que serían castigados, o en el peor de los casos ejecutados, cosa que no fue así, se les trató con paciencia y durante el transcurso de su viaje se les alimentó y se les dio de beber, como a cualquier otro ciudadano.

Era más que evidente que al estar libres los monasterios, todas las pertenencias se empezarían a distribuir, las tierras

8 La expulsión de Casaus se dio el 11 de junio de 1829 con la invasión de Morazán al territorio de Guatemala. Casaus fue exiliado y enviado a Cuba donde siguió con sus funciones religiosas.

9 Los del clero secular y regular temían por su vida, pero fueron tratados con respeto y dignamente, lo cual creo que el problema de Morazán no era con toda la Iglesia, pero si algunos líderes religiosos.

fueron vendidas y las que no se vendieron fueron alquiladas, las reliquias como vasijas sagradas, patenas, u otro objeto fueron repartidas entre otras iglesias más pobres, la plata restante fue fundida para hacer monedas. Varios escritores dicen que parte de esta plata fundida para hacer monedas no llego a las arcas del Estado y varios aseguran que mucha de esa plata llego a estar en posesión del mismo Morazán (Cáceres, 1989, p. 397)¹⁰.

¿QUÉ PASÓ CON LA EDUCACIÓN?

Todos estos conflictos entre Iglesia y Estado afectaron a la educación, ya que durante el periodo colonial era la Iglesia quien asumía el cargo de educar y con las propuestas liberales la Iglesia perdió parte de ese poder. Los recursos económicos del Estado iban destinados para muchas instituciones gubernamentales, como ser al ejército algo que ya se ha dejado en evidencia. Si comparamos la inversión que iban destinadas a entidades públicas, como la educación, quedaría reprobada, por lo que el discurso de promover una educación laica, gratuita y obligatoria quedaría en pura politiquería barata. Muchas regiones tenían que generar sus propios recursos para poder sostener sus escuelas y el pago de maestro. Las solicitudes de creación de escuelas a nivel nacional eran comunes, tanto en la época colonial como durante la federación. Muchas veces para poder mantenerlas se debían de sacar dinero de colaboradores voluntarios, los cuales aportaban pequeñas cantidades de dinero¹¹. Las deudas de las municipalidades por el incumplimiento de pago de maestros era otro factor negativo para el pleno desarrollo de una educación formal. Podemos ver en el documento siguiente dicho reclamo:

10 Gran parte de los metales decomisados se distribuyeron entre los mandatarios, por lo que el oro y plata no se llegó a fundir y convertirse en monedas, pero si favoreció para la riqueza de unos pocos.

11 En este documento se pude observar el nombre de los donantes, y las cantidades que varían de 1 peso al mes a 2 reales al mes, 4 reales al mes y 12 reales al año, de entre los donantes se encuentra el cura Don Joaquín Machado que dona un peso al mes (ANH. Caja#12. 1829).

Ciudadanos Municipales

Sobre seis meses va que deje de servir la esqüela de primeras letras de esta ciudad, y del tiempo qe la servi se me deben siete meses. Esa honorable corporación me ofrecio hacerme el indicado pago ala mayor posible brevedad, y aunque no se ha verificado, estoy persuadido, es causa la suma escasas que ha padecido, mas ahora que sus ingresos son positivos, espero tenga la

bondad de dar orden al ciudadano tesorero pa qe me pague doscientos diez pesos que corresponden a los espresados siete meses, aunque sea por partes hasta completar el todo.

Sírvase vosotros. Ciudadanos municipales admitir las protestas del respeto, y distinguido aprecio que les profeso.

Dios, Union, Libertad

Tegucigalpa y Julio 12 de 831

Trinidad Estrada (rubrica)

(ANH. Caja #9. 1831)

Queda evidenciado que por parte del Estado se incumplía el deber de hacer pagar los gastos de pago de maestro. La solicitud mandada por el ciudadano Trinidad Estrada, exigiendo que se le cumplan el pago de seis meses, lo cual equivale a unos 30 pesos mensuales, incluso dando la posibilidad de que hicieran el pago en partes, con tal de poder recibir lo que le correspondía.

HALLAZGOS

A manera de conclusión se puede observar que los conflictos entre la Iglesia y el estado cada vez se agudizaban más, las necesidades de recursos económicos para poder mantener el Estado Federal eran cada vez más grandes, y la única vía para poder mantener el poder era expropiar terrenos a la Iglesia, y así poder mantener sus ejércitos que siempre estaban listos para la guerra, y olvidando la educación, pieza fundamental para el desarrollo, progreso e intelecto para sacar adelante a una nación.

Las constantes disputas entre políticos liberales y conservadores, y entre liberales y religiosos no permitieron que la República Federal se desarrollara adecuadamente, las guerras civiles y la crisis económica trajo consigo problemas que difícilmente podían asimilarse, de los cuales la nueva administración estatal no podría arreglar del todo, la situación económica empeorará y no ayudó en nada a que se diera especial atención a temas como la formación educativa. Tampoco ayudó en el ámbito social, la marginalización hacia los indígenas seguía imperando y es muy poco probable que fuera también de especial interés para que el Gobierno enmendara este hecho.

Al final de todo este proceso, Morazán no logró cumplir con todo lo que él quiso, como hacer que la educación fuera laica, ya que la Iglesia Católica siguió teniendo poder e influencia, tampoco logró que el Estado se desligara en totalidad con la Iglesia. Todas estas medidas impulsadas por los gobiernos federales no tuvieron su éxito de quitar el poder a la Iglesia, esto si se lograría muchos años después, cuando se instalan las políticas de la Reforma Liberal de Ramón Rosa Soto y Marco Aurelio Soto en el año 1876

Las fuentes para desarrollar estos temas son muy escasas, y si las hay el sistema de conservación y clasificación de los documentos hacen que sea una tarea sumamente ardua para investigarla, pero es claro que hay más cartas, peticiones y reclamos hechos al Estado sobre estas situaciones.

REFERENCIAS

- Archivo Nacional de Honduras (ANH). Orden del Estado para que restablezcan la ley para los entierros en lugares públicos, y ya no en las iglesias. Caja #15. 9 de junio de 1829.
- ANH. Nota de Don Francisco Suarez de que se le fragüen pizas al convento de san Francisco Juárez para hace en ellas una escuela. Expediente: 1829-1830 carpeta I, Caja #9. 1829.
- ANH. Acuerdo del gobierno que de los principales de Capellanías entregue la cantidad de cien pesos. Expediente: Correspondencia enviada Tegucigalpa. Caja #16. 1830.
- ANH. Arbitrio para sostener la guarnición en Comayagua, Expediente: Correspondencia enviada Tegucigalpa, caja #16. 1830.
- ANH. Acuerdo de la asamblea para con bienes de la cofradía de Colama completar la obra de la casa de la moneda, Expediente: Ciudadano ministro tesorero, hacienda pública, Caja #5. 1831.
- ANH. Pagos y presupuestos por rango militar de ejercito de Honduras del batallón de 1a Compañía de Gracias. Caja#1. 1829.
- ANH. El Gobierno ordena por ley que los hijos de los clérigos puedan heredar sus bienes, justificando que los hijos no son responsables de sus malas prácticas. Caja #12. 2 de junio de 1830
- ANH. Suscripción de los que voluntariamente quieren contribuir para la escuela pública. Caja #12. 1829.
- ANH. Solicitud por parte de maestro de escuela de primeras letras, ya que se le debe siete meses de pago, por el cual pide que se le haga el pago de 210 pesos lo más pronto posible. Caja #9. 1831.

Cáceres, L. R. (1989). *Lecturas de Historia de Centroamérica*. Banco Centroamericano.

Hernández Ruigómez, A. (1987). *La desamortización en Puerto Rico*. Grafur.

Pastor, R. (2006). *Historia Mínima de Centroamérica*. El Colegio de México.

Pinto Soria, J. C. (1986). *Centroamérica de la colonia al Estado nacional (1800-1840)*. Universitaria de Guatemala.

Wortman, M. L. (1991). *Gobierno y sociedad en Centroamérica 1680-1840*. Universitaria Centroamericana.

¡REINE EN CHIAPAS SANTA MARÍA DE GUADALUPE!

LA INSTAURACIÓN DEL CULTO GUADALUPANO Y LA MEXICANIDAD EN CHIAPAS

LUCERO DEL CARMEN PANIAGUA BARRIOS¹

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

“La virgen Santísima de Guadalupe quiere Reinar en Chiapas de una manera especial y para que todos le rindamos nuestro filial vasallaje, deben de empezar las familias por entronizar a nuestra querida morenita en sus casas. Entronice, Ud., pues en su casa a la santísima Virgen de Guadalupe.

Procure Ud. que toda su familia ame mucho a nuestra tierna madre, así manifestara su gratitud como mejicano a la que se apreció en nuestra patria para ser su Reina y protectora”

(Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1930c)

La imagen guadalupana ha estado siempre ligada a la historia de México. Aunque en su instauración no fue tan simple ni inmediata, se requirió de diversos personajes y acontecimientos históricos en México que impulsaron su establecimiento. Por lo que fue uno de los proyectos más exitosos de la Iglesia Católica en América. A través de su establecimiento se transmitieron los signos y los símbolos que dieron sentido a una imagen que representaba un patriotismo criollo y, que posteriormente, fundamentaría las nociones de la “mexicanidad”. De tal manera que este culto creó uno de los mitos fundacionales más importantes que ha dado el catolicismo y al mismo tiempo, que dotó de elementos

1 Posdoctorante adscrita al Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Doctora en Ciencias Sociales y Humanísticas por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), maestra en Ciencias Sociales con opción en Estudios Fronterizos por la misma institución y licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Las fotografías en el presente capítulo fueron realizadas por la autora en 2015 durante su trabajo de campo..

para la configuración de la representación de una de las identidades mexicanas más conocidas.²

A partir de este contexto, el artículo plantea en una primera parte, un esbozo general sobre el uso de la imagen de la virgen de Guadalupe en México, para ello, se hace un análisis bibliográfico de fuentes documentales secundarias de algunos historiadores, cronistas y guadalupanistas que se han interesado en el tema (Zenón, 1995; Lafaye, 2006; Nebel, 1995; O'Gorman, 1996, 2016; Noguez, 1995; Gruzinski, 2003; Mayer, 2000 y 2002, entre otros). Posteriormente en un segundo momento, a través de fuentes de archivos (AHDSC - Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, AHE - Archivo Histórico del Estado, HFCG - Col. Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa), se describe el proceso de consolidación del culto guadalupano en Chiapas, a raíz de la Coronación de la virgen de Guadalupe en el año de 1931. Momento que se considera importante para el establecimiento del sentido de pertenencia del pueblo chiapaneco a la nación mexicana, a través de la imagen de Guadalupe. Y es que si bien, el culto guadalupano en México ha sido detallado por varios escritores que han hablado al respecto. Se considera que la virgen de Guadalupe es una imagen religiosa católica establecida *per se* en todos los pueblos de México. Sin embargo, para el caso de Chiapas, el establecimiento e institucionalización del culto guadalupano es mucho más tardío y requirió la participación de la comunidad católica chiapaneca para darle el impulso que necesitaba.

Cabe señalar que la coronación de la virgen de Guadalupe en Chiapas tuvo su origen a raíz de los 400 años de las apariciones en el cerro del Tepeyac. Fue el momento clave para que la Iglesia católica mexicana impulsara en todas las diócesis del país, la devoción guadalupana como uno de los cultos más importante dentro de la imaginaria católica en México.

2 En algunas ocasiones los devotos afirman que el ser guadalupano es sinónimo de ser mexicano.

Para el caso de Chiapas, esta iniciativa atrajo la mirada de la comunidad católica del estado y organizó la coronación de la virgen de Guadalupe en la iglesia catedral de la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en el año de 1931. Además, se aprovechó para difundir el mito guadalupano y distribuir imágenes guadalupanas en las iglesias de los municipios más importantes de la entidad chiapaneca, y de esta manera, fomentar la devoción entre las familias católicas. Si bien el culto guadalupano había sido poco difundido antes de este evento, dicho acto sirvió de igual manera, para fomentar el sentido de mexicanidad en la población chiapaneca a través de esa imagen, que había sido utilizada en otros momentos de la historia de México como referente identitario nacional. La coronación fue el momento para afianzar el sentido de pertenecía de los chiapanecos a la nueva nación mexicana, y establecer una frontera ideológica que definía finalmente la separación de Chiapas a Guatemala.

LA NACIÓN MEXICANA ES OBRA DE MARÍA DE GUADALUPE

“Todas las demás imágenes coronadas lo han sido como efigies venerables; más como Soberanas de un pueblo, únicamente la portentosa Imagen Guadalupana ha sido coronada como Reina de la nación”
(Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1930a)

Para tener un contexto histórico sobre la importancia que ha tenido la virgen de Guadalupe en la historia de México, es necesario hablar sobre el origen de su culto y como elemento iconográfico dentro de la cultura mexicana. Una imagen religiosa que logró cohesionar a una población diversa como lo era la Nueva España.

Para ello, se esboza una breve descripción sobre algunos de los momentos más significativos en la instauración del culto mariano en México, partiendo de algunos autores que han escrito sobre ello. Esto con el fin, de presentar como se fue insertando la ideología guadalupana en la conciencia de los mexicanos. Aspecto que denotó más adelante en otros territorios, como es el

caso de la Provincia de Chiapa y, posteriormente, en la instauración del culto guadalupano en el estado de Chiapas, en la tercera década del siglo XX.

Si partimos de las primeras décadas de la Colonia, el nuevo territorio español en América se encontraba sumido en una recomposición social que buscaba la sociedad colonial un sentido de pertenencia. En este contexto, surgió un grupo de españoles nacidos en América que fueron llamados “criollos”, los cuales lograron insertarse a la vida política y social de la Nueva España, fueron ellos los que se sintieron comprometidos en construir la vida política y social de lo que sería la nación mexicana. Para ello, emplearon los elementos que les ofreció la religión católica, una de las vías que les daba certidumbre para construir su proyecto ideológico.

Es en este momento, cuando tomaron como estandarte de unidad a la imagen de la virgen de Guadalupe, para establecer ese lazo que los arropó para sentirse parte de una sociedad aun siendo diferentes.

Los criollos de cepa española pero nacidos en el Nuevo Mundo, podían sentir esta misma repugnancia [a los indios], ipero como hubieran podido ser insensibles a los prodigios que señalaban a su patria como la tierra de su elección de la Virgen María! Criollos, mestizos e indios de Nueva España se encontraron desde temprano unidos bajo el pendón de Guadalupe; al menos desde los tiempos en el que el arzobispo Montúfar emprendió su famosa investigación sobre la Guadalupe, en 1556. La incredulidad de los gachupines, ante las pretendidas apariciones, no hizo sino reforzar la unidad de los devotos americanos y borrar las diferencias de castas que los separaban, para unirlos en un mismo fervor religioso y nacional, frente a los agentes de la dominación peninsular (Lafaye, 2006, p. 304).

Como se puede ver en esta construcción ideológica e iconográfica, la virgen de Guadalupe fue pieza fundamental para que los criollos y los indios se refugiaron ante la piadosa imagen,

para buscar en ella, la protección en un ambiente desolado y complejo como en el que ellos se enfrentaban. En este contexto, surge el personaje de Juan Diego en el mito fundacional sobre el origen de la virgen de Guadalupe. El cual estuvo relacionado principalmente con una de las clases más desprotegidas del pueblo novohispano y fue a través del indio representado en Juan Diego,³ quien le dio vida a la construcción de las apariciones en el Tepeyac.⁴

Aunque en un primer momento el culto tuvo origen criollo, años más tarde se vinculó a la población india, logrando

3 En los testimonios que recaban por parte de Francisco de Sales, canónigo lectoral y profesor de teología de la Universidad de México, recoge información que sería enviada a Roma a la Congregación de los ritos, con el objeto de conformar el Patronato Guadalupano, se elabora un cuestionario entre 7 y 12 de enero de 1666 para entrevistar a ocho habitantes de Cuauhtitlán entre ellos siete indígenas y un mestizo; cuyas edades comprendían entre 55 y 115 años. Por lo que el evento de las apariciones de la virgen de Guadalupe y el conocimiento de la vida de Juan Diego eran ya muy remotas debido a que había transcurrido aproximadamente 135 años y posiblemente ningún testigo podía estar aún vivo para conocer de primera mano dichos eventos. Sin embargo, los que ahí se entrevistaron mencionaron algunos detalles sobre Juan Diego. Como el testigo Marcos Pacheco, mestizo de más de 80 años: “Juan Diego nacido en Cuauhtitlán, en el barrio de Tlayacac, donde vivía con María Lucía, su mujer, y Juan Bernardino, su tío. El recado dado a Juan Diego por la Virgen debería de entregarse al “Guey Teopisque” (Huei teopixqui, lit.: Gran Sacerdote) y arzobispo. La noticia de la impresión milagrosa de la imagen mariana y la recuperación de la salud de Juan Bernardino fueron divulgadas en “feria pública, precediendo primero trompetas, chirimías, y atables, por cuya cusa ocurrió toda la gente de ese dicho pueblo por ser el dicho Juan Diego de él ...Hombres de Cuauhtitlán habían participado, en trabajo semanal, en la construcción de la ermita del Tepeyac. Las mujeres del dicho pueblo también colaboraron sahumando y barriendo el lugar. Los habitantes de Cuauhtitlán también habían participado en la fábrica o edificación de “un aposento muy chiquito que se le hizo al dicho Juan Diego muy pegado a la dicha ermita de adobes, donde oyó este testigo decir que había muerto”. El testigo oyó decir a su tía que Juan Diego era viudo de María Lucía al tiempo de las apariciones, cuando tendría entre 55 y 56 años. El testigo tiene por certero y evidente la participación de Juan Diego en las apariciones, “... pues los antiguos lo llegaron a pintar en los conventos y retratarlo en este delante de la Virgen, que no lo hicieran si no fuera tal, porque la pintura era de la muy antigua, y se hecha muy bien de ver por ella, y ser de aquel tiempo...” (Noguez, 1995: 126). La importancia de este personaje y el culto Guadalupano tendrá su más alto reconocimiento al Beatificarlo por el Papa Juan Pablo Segundo, el 6 de mayo de 1990 en la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe en la Ciudad de México.

4 Según la narración del mito fundacional del culto guadalupano, es el indio náhuatl que le entrega al obispo Zumárraga unas rosas de castilla y en vez de esto, aparece la imagen de la virgen de Guadalupe plasmada sobre su ayate, hacia el año de 1531. Sobre la historia de las apariciones guadalupanas se puede recurrir a (León, 2012; Lafaye, 2006; Nebel, 2013; Gruzinski, 2003; Camacho, 2001; entre otros).

Ilustración 1. Imagen oficial de San Juan Diego



mantener una relación inquebrantable desde ese momento. Tal como lo describió el Papa Francisco, en el sermón expresado durante la homilía en su visita a la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México, en febrero de 2016. En él se reconocía la característica de humildad y sencillez que representó el indio Juan Diego.⁵ Además de exaltar que fue el elegido para construir su santuario y quien reconoció a María de Guadalupe como su madre y protectora ante

el sufrimiento y penalidades de quien se siente solo y desamparado; es decir, aunque sea el más pobre entre los pobres será protegido por la guadalupana.

5 “En el amanecer en ese encuentro Dios despertó en su hijo Juan la esperanza de un pueblo, en ese amanecer despertó la esperanza de los pequeños, de los sufrientes, de los desplazados de los descartados, de todos aquellos que sienten que no tienen un lugar digno en la tierra. En ese amanecer Dios se acercó a ese corazón sufriente pero resistentes de tantas madres y padres, abuelos que han visto partir, perder o incluso arrebatarles criminalmente a sus hijos. En ese amanecer Juanito experimenta en su propia vida lo que es la esperanza, lo que es la misericordia de Dios. Es el elegido para cuidar, para custodiar e impulsar la construcción de este santuario. Repetidas ocasiones le dijo a la virgen que no era la persona adecuada, al contrario, si quería seguir con esa obra, tenía que elegir a otros, ya que él no era ilustrado, letrado o perteneciente al grupo de los que podrían hacerlo. ¡iiiMaría empecinada con el empecinamiento que nace de su corazón misericordioso del padre le dice No!!!, que él sería su embajador. Así logra despertar algo que él no expresara, una verdadera bandera de amor y de justicia en la construcción de ese otro santuario, el de la vida, el de nuestras comunidades, sociedades y culturas” (Párrafo del sermón del Papa Francisco (Jorge Mario Bergoglio) durante la misa Solemne celebrada en la Basílica de Guadalupe del 13 de febrero de 2016).

La presencia del indio Juan Diego en el discurso de las apariciones guadalupanas, sirvió como referente identitario para la población mexicana. Se creó una comunidad imaginada⁶ a través de una unidad hipotética desde una característica étnica. En este sentido, durante las primeras revueltas fue la virgen de Guadalupe y el indio, los arquetipos ideales que representaron la lucha libertaria, sobre todo porque el vínculo que atraía a toda la nación era el catolicismo frente a la diversidad social que conformaba la población (Brading, 1980).

A través de una imagen religiosa se construyó una conciencia colectiva de nación, fue la representación de la virgen de Guadalupe, la que se convirtió en un referente de la identidad nacional para un sector de la población y particularmente para la grey católica. Es aquí en que el patriotismo criollo tomó el liderazgo fincado en el pasado indígena y en la devoción guadalupana para establecer los sentimientos que exaltaron lo grandioso de la nación, en este periodo se elaboró una gran cantidad de literatura criolla que estaba caracterizada por la asimilación del pasado (Brading, 1980). Como los primeros cronistas que narraron la gesta de la independencia, entre ellos, Fray Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante, ideólogos que fortalecieron el rumbo de esta nueva nación.

Además de servir de bandera para los seguidores como Hidalgo y más tarde de Iturbide, al nombrarla como “la protectora y madre de los mexicanos”. Posteriormente se retomó como elemento central durante la Independencia con Agustín de Iturbide y el Ejército Trigarante que unió los tres elementos que le dieron sentido a la lucha libertaria (Religión, Unión e Independencia). Posteriormente José María Morelos y Pavón, ferviente creyente de la guadalupana tomó de igual manera el estandarte

6 Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión (Anderson, 1983, p. 27).

para reivindicar su lucha.⁷ Para 1813 a través de Morelos, se apertura el Congreso Nacional y se declaró el 12 de diciembre como el día de la “Patrona de nuestra libertad”.⁸ La guadalupana pasó de ser la virgen criolla a virgen india y libertadora del movimiento independentista. Se escribió a partir de entonces una profunda historia de complicidad entre los mexicanos y la virgen de Guadalupe.

De esta manera, se convirtió en un símbolo de la creciente nación, tanto para los liberales como para los conservadores, los cuales se mostraron atraídos por la imagen emblemática para pelear su libertad y ser la bandera de lucha en los subsecuentes eventos que se detonaron a partir del movimiento independentista en México.⁹

7 El párroco de Nocupétaro y Carácuaro, fue enviado por Hidalgo a luchar en el sur, levanta el estandarte guadalupano, imponiendo a uno de sus regimientos el nombre de Guadalupe, así como a la capital de la nueva provincia de Tecpan, que erige el 18 de abril de 1811 con el título de ciudad de Nuestra Señora de Guadalupe. Ese mismo año, ante la derrota del ejército insurgente de Hidalgo y Allende, surge en la ciudad de México, con amplias ramificaciones en el centro del país, la sociedad secreta de «los Guadalupes», que no sólo contó con el apoyo de Ignacio López Rayón y de Morelos, sino que aglutinó a miles de mexicanos partidarios de la independencia, quienes aportaban a ese movimiento sus recursos, apoyo y colaboración de todo tipo, y tuvieron una organización con 12 jefes jerarquizados. La actuación de la sociedad de los Guadalupes, permitió que los insurgentes estuvieran informados de los actos de las autoridades realistas; les permitió contar con una imprenta para publicar sus periódicos; favoreció que los grupos nacionalistas triunfaran en las elecciones de diputados a las Cortes de Cádiz. Su actuación apoyó al ejército de Morelos y sólo disminuyó a partir de 1816, luego del fusilamiento de éste.

8 “¡DÍA DOCE DE DICIEMBRE! ¡Qué hermosa fecha para todos los mexicanos! Este día debe de ser el día mexicano por excelencia, pues es la fecha en que la madre de Dios quiso también manifestarse madre cariñosa de la Patria Mexicana” (Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1930f)

9 ...los diputados le rindieron culto en la sala del Congreso y decretaron “el 12 de diciembre” el día más grande de esta América por razón de la maravillosa aparición de María de Guadalupe, el emperador Iturbide fundó una orden de Caballería, la orden Imperial de Guadalupe (1822); la Virgen recibió los trofeos militares de la joven república (1828); el emperador Maximiliano se recogió en su santuario (1864) y resucitó la orden de Guadalupe, que no sobrevivirá a la caída del imperio. La imagen adquirió para los liberales una estatura política que, a sus ojos, abarcaba su identidad religiosa. Lo mismo puede decirse de los masones, que no pudieron resistir el encanto de la virgen. Una logia que agrupa las grandes figuras del México insurgente y republicano, la india Azteca, mezclaba la celebración de la Guadalupana con sus ritos; era un nuevo avatar sincrético en la historia ya agitada de la diosa del Tepeyac (Gruzinski, 2003, p. 206).

En este proceso de reacomodo social y político de un México renaciente, la guadalupana fue ganando espacios en algunos territorios de México. Sin embargo, ya en el periodo de Maximiliano, la Iglesia se separa del poder político y se marca la ruptura situación que se enfatiza posteriormente con la instauración de las Leyes de Reforma y la desamortización de los bienes del clero. Generando éstos últimos, conflictos con los bienes de las comunidades y de las cofradías, los cuales mantenían las celebraciones que instauró la Iglesia católica. No obstante, en este periodo, se reconoció el significado social que representaba la imagen de la virgen de Guadalupe, procurando que no se afectara el santuario del Tepeyac y se mantuviera el 12 de diciembre como fiesta oficial.¹⁰

El símbolo de la virgen de Guadalupe fue una expresión del arte pictórico que se difundió con mayor importancia en el periodo de la Contrarreforma. Mientras que, durante la Revolución Mexicana, siguió presente la guadalupana, ahora como estandarte de Emiliano Zapata durante el levantamiento armado.

La Virgen fue el estandarte de los indios y mestizos que combatieron en 1810 contra los españoles y volvió a ser la bandera de los ejércitos campesinos de Zapata un siglo después. Su culto es íntimo y público, regional y nacional. La fiesta de Guadalupe, el 12 de diciembre, es todavía la fiesta por excelencia, la fecha central en el calendario emocional del pueblo mexicano (Paz, 2006, p.21).

Como se ha descrito el icono guadalupano ha estado presente en los momentos más significativos en la configuración histórica de la nación mexicana, la cual ha sido resignificada a partir de los contextos históricos y de sus personajes. Tal es el caso, de la gesta que se originó en las tierras de Chiapas en el año de 1994,

¹⁰ En 1859, Juárez retuvo entre el número de las fiestas nacionales la de la Guadalupeana y eximió de la nacionalización de los bienes de la Iglesia a las riquezas de la Basílica, así como al donativo reservado al capellán del santuario de Los Remedios (Gruzinski, 2003, p.206).

durante el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en el que se tomó de igual modo, el estandarte de la virgen de Guadalupe como se había retomado en los anteriores movimientos sociales en la historia de México. Reconociéndola como “protectora de los desprotegidos” y como estandarte en diversas manifestaciones sean estas marchas, plantones, procesiones que demandan el reconocimiento de sus derechos.

La institucionalización y el establecimiento del culto marcaron un referente en el imaginario histórico de México. De esta manera, se fincó en esta imagen una ferviente devoción entre distintos grupos de católicos, que vieron representada en la virgen de Guadalupe, la expresión de la mexicanidad. Convirtiendo a la virgen de Guadalupe en el bastión que llegó a cohesionar, reforzar y mantener una nación a través de rituales, ceremonias y peregrinaciones.

EL GUADALUPANISMO EN CHIAPAS

Pero es necesario entenderlo bien, que no se trata de una fiesta cualquiera, ni de una ciudad, sino de un hecho de mucha importancia en lo religioso y en lo social, y que por lo tanto ha de verificarse con el tributo de todo el estado que quiera ser mexicano de veras. ¡Reine en Chiapas santa

María de Guadalupe!

(Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1930b)

Tomando como punto de partida el contexto anterior, en donde se bosqueja brevemente como el icono de la imagen de la virgen de Guadalupe fue ganando un lugar preponderante en la conciencia mexicana, a partir de los hechos históricos que marcó el surgimiento de la nación mexicana. Ahora se describe como la virgen de Guadalupe de nuevo fue el icono que contribuyó en la construcción de una identidad mexicana en Chiapas, durante el siglo XX.

Para lograr el objetivo fue importante organizar en dos niveles la búsqueda de fuentes. En primer lugar, se analizó el trabajo de Arturo Taracena que retoma el origen del culto guadalupano en Guatemala, en segundo lugar, se identificaron, clasificaron y analizaron algunos expedientes del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHDS), así como del Archivo Histórico del Estado (AHE) y la Colección de la Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), de esta manera se obtuvieron los datos que permitieron construir algunos referentes centrales en la instauración del culto Guadalupano en Chiapas.

Tomando como referencia estos materiales, debemos de ubicar al estado de Chiapas durante la Colonia. Para ello, Chiapas o la Provincia de Chiapa, pertenecía a la Capitanía General de Guatemala. Sin embargo, esta Provincia se encontraba en una zona estratégica entre la Nueva España y la Capitanía, al encontrarse entre la frontera Sur de la Nueva España y el Norte de Guatemala. Esto, obligaba a transitar a las personas y a los productos por el antiguo Camino Real de Chiapa (Viqueira, 2009), propiciando que muchas manifestaciones culturales se fueran implantando paulatinamente entre las prácticas de los chiapanecos, como fue con el culto guadalupano. Además de que, en la Audiencia de Guatemala, se concentraba los poderes civiles, políticos y eclesiásticos que determinaban las dinámicas sociales de la Provincia de Chiapa. Dinámicas que se mantuvieron mucho tiempo después de la anexión de Chiapas a México en 1824. Esto propició que las relaciones entre la población chiapaneca con las prácticas religiosas que fomentaban los guatemaltecos posibilitaron la expansión del guadalupanismo al territorio chiapaneco. Aunque inicialmente su veneración estuvo limitada en algunas casas particulares o algunas iglesias católicas de Ciudad Real, hoy San Cristóbal de Las Casas, por ser la capital de la provincia y centro rector de la Diócesis, así como en menor medida en otras iglesias de la región.

Para el caso del culto guadalupano en Guatemala, ésta ya estaba presente desde el siglo XVII, al respecto Arturo Taracena (2008) hace una minuciosa descripción histórica del origen del guadalupanismo en Guatemala y señala que la primera manifestación del culto guadalupano es un cuadro del pintor guatemalteco Antonio Ramírez Montúfar, pintado en 1678 que fue colocado al final de la construcción de la tercera catedral de Santiago de Guatemala, asignándole un lugar en la segunda capilla exterior izquierda de la nave (Taracena,2008). Este culto fue impulsado en los siguientes años por algunos devotos guatemaltecos que incentivaron su devoción y obtuvieron resultados con la fundación de la Villa de Guadalupe en la ciudad de Guatemala, establecida entre 1787 a 1795. A partir de este momento, algunas Provincias guatemaltecas -San Juan Comala a inicios del siglo XIX y Bartolomé Chunay aproximadamente en 1810- iniciaron con el festejo a la guadalupana y con la construcción de capillas. Para 1821 se funda una Archicofradía bajo el control del arzobispado guatemalteco que se dedicó a fomentar con más solemnidad la adoración a la virgen de Guadalupe (Tarracena, 2008).

En la reconstitución del territorio en el periodo Colonial, particularmente lo que corresponde a la Provincia de Chiapa, se tiene referencia que la presencia del culto guadalupano existió desde 1745 cerca del actual municipio de Ixtacomitán, en un paraje nombrado Nuestra Señora de Guadalupe. Aunado a ello, se tiene datos que en el año de 1794 se fundó un pueblo de indios con el nombre de San Fernando de Guadalupe que se encontraba próximo a la actual localidad de Salto de Agua cercano al Río Tulijá, en la zona Norte del estado. Relacionado a este hecho, en “el Archivo General de Indias existe un dibujo iluminado de la fundación de este pueblo el cual se encuentra bendecida por la imagen de la Virgen de Guadalupe” (Taracena, 2008, p. 88).

Posterior a la anexión de Chiapas a México en el año de 1824, el guadalupanismo adquiere otros matices, debido a que fue en este proceso, cuando no sólo se estableció el poder polí-

tico y económico de México, sino que también se fortaleció de manera paulatina uno de los símbolos nacionalistas más arraigados entre la población: la imagen de la virgen de Guadalupe.

Aunque este establecimiento guadalupano estuvo permeado por intereses políticos que se encontraban difuminados en ese momento, como fue el caso de la desamortización de las propiedades de la iglesia a través de las leyes de Reforma y el movimiento armado entre conservadores y liberales. Estos eventos frenaron los trabajos religiosos debido a que muchos sacerdotes huyeron de las ciudades y abandonaron por un tiempo las actividades dedicadas a la Iglesia, entre ellas las relacionadas al culto guadalupano. Pese a esta problemática, los sacerdotes de Chiapas, prosiguieron realizando sus actividades litúrgicas a escondidas del Estado. No fue hasta el paso de algunos años, que esta restricción fue menos drástica y se comenzó a dar ciertas concesiones que ayudaron a establecer una vida religiosa menos violenta, aun cuando el conflicto entre la Iglesia y el Estado siguió existiendo. El culto a la virgen de Guadalupe se fortaleció en las iglesias y templos del estado, así como en las casas particulares de algunos feligreses católicos.

Para mediados del siglo XIX, el desarrollo del culto particularmente para el caso de las ciudades de San Cristóbal y Comitán, tuvieron en algunos de los templos principales altares dedicados a la virgen de Guadalupe. En San Cristóbal como capital de la Provincia de Chiapa se comenzó a difundir la presencia de la imagen guadalupana en distintas parroquias y capillas. Al respecto, se tiene registrada la presencia de una pequeña capilla de Guadalupe en San Cristóbal que data de 1830, mientras que en los planos de la sección de Guadalupe aparece en 1844.

LA CORONACIÓN GUADALUPANA EN CHIAPAS.

A principios del siglo XX, la difusión del culto guadalupano fue lenta por los pueblos de Chiapas. De tal manera que la Diócesis

de Chiapas impulsó a que los feligreses realizaran visitas a la Basílica de Guadalupe y entronizó la devoción guadalupana entre algunas familias chiapanecas. Sin embargo, pese a esta tarea, la institucionalización del culto a la virgen de Guadalupe se dio hasta la tercera década del siglo XX, a través de la Diócesis de Chiapas. Esto, al cumplirse el IV Centenario de las apariciones en el cerro del Tepeyac. Fue el momento en que la Iglesia católica mexicana organizó la coronación de la virgen de Guadalupe el 12 de diciembre de 1931 en la Basílica de la Ciudad de México. Durante este evento se instruyó que todas las Diócesis de todo el país impulsaran el culto guadalupano en sus iglesias y parroquias que tenía a su control.

En Chiapas, la Diócesis del estado se interesó por coronar en ese mismo año, a un lienzo de la virgen de Guadalupe¹¹ que se encontraba ubicado en la Catedral de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, ya que era el centro rector de la Diócesis de Chiapas. En este evento, se requirió de la participación de la comunidad católica del estado y el trabajo de difusión por parte de los sacerdotes de las diferentes parroquias chiapanecas.

Ilustración 2. Virgen de Guadalupe en la Catedral de S. C. L. C.



11 “La imagen coronada de Ntra. Señora de Guadalupe, que se venera en la capilla del mismo título, es obra antigua, probablemente del siglo XVII, renovada en ocasión de la fiesta de su coronación” (Flores, 1978, p. 34).

Para la Iglesia católica este evento sirvió para fincar el culto en los pueblos del estado, impulsando grupos de oración de jóvenes y mujeres de las diferentes iglesias, además de organizar ceremonias en estos lugares. Para ello, fue importante la participación de las elites sancristobalenses que apoyaron e impulsaron la realización de la coronación. Este evento evidenció el poder de convocatoria que tenía la Diócesis de Chiapas, ya que era la única institución con la cual contaba esta ciudad, debido a que, en el año de 1892, había perdido el poder político al trasladarse “la sede de la capital” del estado de Chiapas a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

Además de aprovechar este evento para que, a través de la imagen guadalupana, “los chiapanecos” se sintieran incorporados a un territorio que se había mantenido en el abandono por el Estado mexicano, y apoyarse en ella, para integrar a la nación a una pobla-

ción de mayoría indígena que no tenía totalmente arraigado un sentido de nación, debido a que había pasado 107 años de su anexión a México. Así la imagen de la virgen de Guadalupe, como en otros eventos en la historia de México sirvió para forjar una identidad mexicana, ahora en Chiapas.

Para ello, la Diócesis de Chiapas junto con la comunidad católica chiapaneca organizó un acto de gran envergadura para coronar a la virgen de Guadalupe no sólo

Ilustración 2. Boletín guadalupano para la coronación de la virgen de Guadalupe 1931



Fuente: AHE. Col. Fernando Castañón Gamboa (HFCG)

para la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, sino que simbólicamente fuera para todo Chiapas. Los preparativos comenzaron a partir de 1929 a 1931, en la que se organizó una estrategia de difusión y preparación del evento. Se creó un Comité organizador, que tenía el objetivo hacer los preparativos para la ceremonia, además de propagar su culto. Se comenzó a difundir en todas las parroquias e iglesias del estado un Boletín denominado “La Virgen de Guadalupe” que estaba coordinado por el “Órgano del Comité Organizador de la coronación”. Estos boletines salieron el 1er. y 3er. domingo de cada mes, entre los años de 1929 a 1931. En este documento se difundía el milagro guadalupano y se publicaba oraciones, mandas, pensamientos, agradecimientos, rifas, poemas, acción de gracias, textos guadalupanos y principalmente para dar cuenta de los preparativos de la coronación de la virgen de Guadalupe en San Cristóbal.¹²

En los boletines se hacía hincapié que este evento fortalecería los lazos entre Chiapas y México, por lo que se fundamentaba la idea de que, al entronizar a la virgen de Guadalupe en los hogares, también se construía una conciencia nacional mexicana y del ser chiapaneco. De tal manera que durante los preparativos se difundió en todas las iglesias la imagen de la virgen, colocándolas en sus altares, además de entronizar a la guadalupana en estampillas o litografías para ser entregadas a las familias chiapanecas.

Para este evento, la participación de la feligresía católica en cada región fue indispensable, ya que se creó comités auxiliares y un grupo de la pastoral de la juventud que se encargó de organizar eventos previos guadalupanos en los pueblos y rancherías, con la

12 El costo de la subscripción era de \$1.00 anual, sueltos \$.5 cts. y un número atrasado 10 cts. En este boletín se admitía anuncios “convencionales”, como avisos, venta de terrenos, animales, publicidad de negocios (farmacias y ferreterías), y servicios profesionales como dentistas, entre otros., que ayudaban a obtener ingresos para el evento guadalupano. El director responsable de estos tirajes fue el Pbro. Dr. Lino Morales, administrado por el Seminario Conciliar y registrado como artículo de segunda clase en la Administración de Correos de la ciudad de San Cristóbal.

intención de recabar ingresos a través de rifas de animales¹³ y con la recolección de alcancías en las iglesias que el mismo Comité Organizador mandaban a elaborar. Estas cajas fueron enviadas a los barrios de mexicanos, San Felipe, San Ramón, Santa Lucía, entre otros, en la ciudad de San Cristóbal y en algunos pueblos cercanos como Simojovel, San Andrés, Yajalón, Oxchuc, Chanal, Teopisca, Comitán, Motozintla, Tzimol, Zinacantán, Cintalapa, Escuintla y otros más. Además de alcancías, algunas personas se dedicaron a recolectar dinero, donar objetos de valor, como monedas antiguas en oro y plata, y “veladas”¹⁴ que se llevaron a cabo en la ciudad de San Cristóbal. Los ingresos obtenidos de estas actividades eran enviados al tesorero que formaba parte del Comité Organizador de la Coronación, el cual registraba en vales de entradas y salidas, para mejor control. Además de crearse algunas cofradías en algunas iglesias de la ciudad de San Cristóbal en honor a la virgen de Guadalupe, con el fin de incrementar devotos, apoyos en la recolecta de fondos y en las diversas actividades que estaban planeadas para la coronación.

Este acto expresó el tributo que le rendían a la “reina de los mexicanos” y, por ende, se afianzaba con ello un sentido “nacionalista” del pueblo chiapaneco a través de la imagen guadalupana. Es decir, que en este evento resaltaba no sólo el acercamiento de la virgen a sus creyentes, sino que también denotaba una línea política sustentada en la idea de que Chiapas

13 EL Sr. Dn. Manuel Aguilar residente en la ranchería de Tzimol, bondadosamente obsequió un torito para que se rifara a beneficio de la coronación de Ntra. Sra. De Guadalupe en Chiapas. Dicha rifa se verificó en la misma Ranchería, el mes pasado y su producto fue de \$ 42.00 cuarenta y dos pesos que ya fueron enviados al Comité Organizador de la Coronación. El mismo Comité envió sus más expresivos agradecimientos al Sr. Aguilar y a todas las personas que contribuyeron al feliz éxito de la rifa, y espera que la virgen Santísima de Guadalupe le pagará con recompensas su generosidad (Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1931a).

14 El día 29 del mes próximo pasado, con fin de preparar los festejos de la Coronación de la Imagen de la Santísima Virgen de Guadalupe en Chiapas y cuarto Centenario de las Apariciones en el Tepeyac, se verificó en esta Ciudad, una velada que estuvo muy concurrida y agradó mucho al público. El comité organizador de la Coronación agradece sinceramente a todas las personas que bondadosamente cooperaron al feliz éxito de la Velada (Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1930g)

también formaba parte de la nación, lugar que “la virgen había elegido para fincar su iglesia”. Aunque esto no se veía expresado en el discurso público, las acciones rituales eran una forma de marcar los límites de la frontera mexicana, como muestran estas palabras:

Mas así como hace 35 años la nación entera reconoció en la Santísima virgen de Guadalupe la soberanía que tiene sobre nuestros corazones; así ahora Chiapas quiere reconocer y proclamar la Soberanía de la misma virgen Santísima. Coronar a la Santísima virgen de Guadalupe en nuestro estado, es unirnos más a Ella como fieles súbditos, es hacernos más acreedores a sus beneficios y es, en fin, estrechar más y más la vía en los que nos unen a toda la Nación. No se trata de una fiesta cualquiera, la coronación ha de ser de mucha trascendencia en lo religioso y en lo social. Ha de ser un florecer grandioso del espíritu de fe y estrecharnos más y más a nuestros hermanos de la república que reconoce en la Santísima Virgen de Guadalupe al lazo más poderoso que une a todos los mexicanos. Por lo tanto si queremos el bien del ancestro [sic] Estado, si deseamos la unión de todos los mexicanos, para que estrechamente unidos caminemos al progreso real y verdadero; debemos trabajar para la coronación de la virgen de Nuestra Señora de Guadalupe en Chiapas. Pero es necesario entenderlo bien, que no se trata de una fiesta cualquiera, ni de una ciudad, sino de un hecho de mucha importancia en lo religioso y en lo social, y que por lo tanto ha de verificarse con el tributo de todo el Estado que quiera ser mexicano de veras. ¡Reine en Chiapas Santa María de Guadalupe! (Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1930b)

En la cita anterior se muestra el principal objetivo que tenía la Iglesia católica para entronizar a la imagen de Guadalupe entre los católicos chiapanecos, ya que expresaba la importancia de este evento no sólo como fortalecer el culto guadalupano, sino para reconocerla como un emblema del ser mexicano, y que al coronarla se fincaba la unión de los chiapanecos al pueblo de México. Para lograr el objetivo, la Iglesia católica se encargó de

difundirla entre las familias chiapanecas y reconocerla como la reina de México y ahora de Chiapas.

Ahora bien, en nuestra Diócesis de Chiapas, ha hecho manifiesto su deseo por medio del Pastor de nuestras almas; y es, que anhela reinar en el corazón de sus buenos hijos de Chiapas, los últimos del territorio patrio, pero quiere que sean los primeros en el amor. Santa María de Guadalupe desea ser conocida y es su voluntad ser amada de los hijos de Chiapas. Por eso el eco de su voz se ha extendido clamando por todas partes; repercute en todas las montañas. Santa María de Guadalupe ambiciona el lugar predilecto en los hogares, desea penetrar en todos los corazones, esto es: quiere ser el alma de cada buen chiapaneco. Y que ha llegado el día de la magna solemnidad venga a significarse la apoteosis del acendrado amor a tan digna Madre. Que el 12 de Mayo de 31, venga a ser el triunfo del reinado de Santa María de Guadalupe en todos los corazones chiapanecos del corazón de nuestra Madre querida del Tepeyac. (Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1930e)

En el discurso había también la idea de integrar a la nación al último pedazo del territorio mexicano, el cual había estado “desprotegido” de las manos de la guadalupana, que era la forjadora de integración del pueblo chiapaneco para fincar su identidad a la nación mexicana, territorio que había elegido para forjar su Iglesia.

El día de la celebración de la coronación fue el 12 de mayo de 1931, y no en el mes de diciembre como se había pensado originalmente, debido a que para este mes el clima de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas era muy frío o en ocasiones llovía, siendo no propicio para que los peregrinos pudieran asistir al evento, por ello decidieron cambiar la fecha y eligieron un día en los meses de primavera.

Y desde luego se imponía la necesidad de aplazar la fecha en un principio fijada para el grande acontecimiento que se prepara, en propor-

ción a la tregua aludida y a los trabajos que se han de realizar, que ciertamente requieren tiempo mayor que el que media entre el presente y el mes de diciembre próximo venidero... y se previó desde los comienzos de la obra, que no era el mes de diciembre el más adecuado para una función que desean presenciar tantas y tantas personas foráneas, según nos lo han manifestado; ya que la temporada de lluvias deja los caminos en pésimo estado y verdaderamente intransitables hasta fines de noviembre y aún en diciembre. Por otra parte en la época del invierno el frío es muy intenso en esta ciudad, y no fácilmente tolerable para personas que de lugares cálidos quisieran venir en peregrinación con motivo de ser coronada nuestra Madre Sma. de Guadalupe. Tan poderosas razones como las apuntadas han impuesto la traslación antes dicha; por lo cual el Comité General en su última sesión verificada el miércoles pasado, fijó definitivamente como fecha para la coronación, el 12 de mayo de 1931. (Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1930d)

Este momento puede considerarse como el de mayor esplendor del guadalupanismo en Chiapas y el inicio de una creciente devoción hacia ella, pero también fue el momento en que la Diócesis de Chiapas estableció una fuerte relación con el pueblo creyente, ya que no había existido un evento que reuniera a todas las iglesias y parroquias del estado y que pudiera captar el interés de los católicos chiapanecos.

¡¡Reine en Chiapas Santa María de Guadalupe!! ¡Aleluya, aleluya!
¡Alegría, alegría! Exclama a la Santa Iglesia católica llena de regocijo al contemplar que hermoso y resplandeciente, se llevará al sepulcro Cristo Jesús, Nuestro Divino y Adorable redentor todas las angustias de la Pasión. ¡Alegría, alegría! Debemos exclamar todos los habitantes de Chiapas, al considerar que ya se acerca el día hermoso y radiante, tantas veces deseado, en que la Augusta madre de Dios, con la dulcísima advocación de Guadalupe, fijará de manera especial su Reinado entre nosotros. Aquel día en que, al colocar sobre sus Benditas Sienes la corona, símbolo de nuestro amor y vasallaje, la

reconocemos como nuestra Reina y Madre, en justa correspondencia a los favores que nos ha dispensado, y que desde el 12 de mayo, seguirá derramando con mayor abundancia. Si alegrémonos santamente en el señor. Seamos agradecidos a los beneficios que nos concede. Procuraremos aprovechar los beneficios espirituales que en los días de preparación a la gran solemnidad de la Coronación, se nos prodigarán. ¡Felices de nosotros, si para que el 12 de mayo de 1931 quede endeblesmente grabado en nuestros corazones, nos preparamos bien a fin de que el reinado de la Sma virgen de Guadalupe produzca en nosotros los frutos que nuestra tierna Madre y Reina ardiente desea! (Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1931b)

Para que los devotos del estado pudieran estar presentes en la coronación en la ciudad de San Cristóbal, el Comité Organizador y la Diócesis de Chiapas planeó en la última semana del mes de abril y la primera de mayo que cada barrio de la ciudad le presentara su lealtad a la guadalupana, estos eventos comenzaron con diferentes actos litúrgicos que fueron organizados por la misma Diócesis para cada grupo de representantes de los barrios.¹⁵

Para organizar las peregrinaciones de los diferentes municipios que llegaron al festejo de la coronación se distribuyó

¹⁵ Se encaminarían a las seis de la mañana hacia la Santa Iglesia catedral, en donde serán recibidos procesionalmente y entraran entonando canticos de alabanzas a la Inmaculada virgen del Tepeyac. Acto continuó el Ilmo. y Rvmo. Prelado diocesano celebrará la misa y durante el santo sacrificio habrá una plática a cerca de la Sma. Virgen. Habrá además todos los días, misa con plática a las cinco y media a. m y otra a las siete y media. Los fieles durante todo ese tiempo podrán acercarse al S. Tribunal de la Penitencia. Por la tarde, a las seis y media, expuesto el Divinísimo se entonará el santo Rosario, y después de un sermón alusivo, se hará por todos los fieles el Acto de desagravios por los pecados públicos y privados, terminando todo con la bendición Eucarística”. Finalmente, y para facilitar a todos los hijos de esta ciudad la asistencia a estas extraordinarias festividades, se tendrá exclusivamente para caballeros, una función especial, los días 30 de abril, 1 y 2 de mayo, de las ocho a las ocho y media de la noche, con Exposición plática y bendición. Todos de una u otra manera hemos cooperado a la preparación del acto nobilísimo de la Coronación de nuestra Reina: todos, por lo mismo, debemos aprovechar la ocasión de purificarnos y merecer el dictado de hijos y vasallos. Corramos a sus pies, busquemos su mirada maternal y entonemos loores a su grandeza y a su gloria. ¡Reine en Chiapas Santa María de Guadalupe! San Cristóbal Las Casas, Abril de 1931. Pbro. E. Flores Ruiz, presidente. - Lic. B. A. Coello, Srio”. (Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1931b)

Ilustración 4. Ceremonia de coronación S.C.L.C. 1931



Fuente: S.C.L.C. s/f. Anónimo.

un documento con la programación de actividades a los párrocos de las iglesias de Chiapas, con el fin de que las peregrinaciones que visitaron la ciudad fueran ordenadas y que las actividades se llevaran en buen término. En este documento se expuso el lugar donde debían de partir las procesiones, los cánticos para la ocasión, los horarios de las misas, así como el tipo de alojamiento que el mismo Comité Organizador había preparado para los peregrinos interesados en asistir a los actos. El apoyo que el Comité Organizador ofreció fue el alojamiento gratuito durante los tres primeros días y el cuarto ya quedaba por cuenta del peregrino. Estos servicios eran variados de acuerdo a los niveles socioeconómicos de cada uno, ya que eran acogidos en hoteles

que estuvieron al servicio de los devotos, así como los alimentos¹⁶ y los costos de las misas para cada procesión.¹⁷

El evento dio comienzo el 12 de mayo de 1931 a las 8 y media de la mañana. En la catedral se reunieron los padrinos, el clero y el obispo de Chiapas el Pbro. Genaro Anaya y Díaz Bonilla y el obispo de Huajuapán de León, Mons. D. Luis M. Altamirano y Bulnes, que había sido invitado para dar el sermón en la iglesia catedral y coronar a la imagen, por ser conocido como uno de los mejores oradores “Sagrados de la República”.¹⁸ Estuvieron presentes también los representantes de

Ilustración 5. Acta de la Coronación de la virgen de Guadalupe S.C.L.C. 1931



Fuente: AHDSC. Carp.4958 Exp. 1 y AHDSC. Carp.4959 Exp. 2

16 “En los hoteles de la ciudad se ha conseguido la rebaja siguiente: Hotel Catedral, por hospedaje y alimentos \$2.00; por alimentos \$1.50, Hotel Odilón, hospedaje y alimentos, \$2.50; alimentos solo \$1.50; Hotel Español, hospedaje y alimentos, \$3.50; alimentos \$2.00. Estos precios comprenden las tres comidas acostumbradas; y el cobro es por cada persona diariamente. En fondas especiales se ha contratado para personas pobres, las tres comidas de cada día al precio más bajo posible: las tres comidas \$0.60” (AHDSC, s.f.)

17 El costo de la celebración de la misa era de \$8.00, pero si se solicitaba misa cantada y comuniones, se añadiría \$1.00 por músico, más alumbrado eléctrico con un total de \$20.00. Para que la participación de cada delegación fuera ordenada, se solicitaba que se tuviera previamente el número de peregrinos que asistirían, cuantos necesitarían del hospedaje en los hoteles y cuantos requerirían de albergues. Además, se nombró a dos representantes de cada delegación para que asistieran al acto de coronación como carácter de padrinos, de preferencia que fuera un hombre y una mujer.

18 El Excmo. Sr. Obispo de Huajuapán de León, Dr. Dn. Luis M. Altamirano y Bulnes, quien bondadosamente aceptó la invitación para predicar en la santa Iglesia catedral de esta ciudad, con motivo de la Coronación de la Imagen de Ntra. Sra. De Guadalupe en Chiapas, estará entre nosotros el día 7 del presente, según noticias seguras que hemos

las delegaciones invitadas y devotos de la virgen de Guadalupe que estuvieron en cada uno de los actos de la coronación. Para asentar oficialmente el evento se elaboró un “Acta Solemne de Coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe” y se tocaron las campanas de la catedral al igual que las de todos los templos de la ciudad, anunciando que la virgen de Guadalupe había sido coronada en Chiapas.

Como parte de las actividades de la coronación se creó una lista de peregrinaciones de las delegaciones de los diferentes municipios que asistieron a venerar a la virgen, entre ellas estaba también las delegaciones de los pueblos indígenas de la región, en la que se dio un sermón en su propia lengua y se tocó música tradicional durante el acto religioso. Durante los días previos a la coronación se realizaron peregrinaciones de los diferentes lugares del estado como Teopisca, Huixtán, Tenejapa, Tonalá, Cintalapa, Tapachula, Tuxtla Chico, Motozintla, Comitán, Tuxtla Gutiérrez, Ocozocuahutla y días después de la coronación asistieron otras delegaciones como Simojovel, San Andrés, Escuintla, Copainalá, Ixtapa, Las Margaritas, Zapaluta (Venustiano Carranza) y Pinola (Las Rosas), así como asociaciones guadalupanas y cofradías de la ciudad.

Posterior al evento, se siguieron llevando a cabo ceremonias religiosas para exaltar la devoción a la virgen de Guadalupe, entre ellas la Archicofradía de la virgen de Guadalupe que celebró rezos en su honor a cargo de algunas devotas (Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1931e), así como también se siguió mencionando sobre el evento que había dado renombre al estado:

El mexicano por el mismo hecho de serlo, lleva en su corazón el amor a la virgen de Guadalupe. Hasta los impíos aman a la Virgen del Tepeyac, porque miran en ella el lazo más estrecho, quizá el único que

recibido. Hojas volantes especiales señalaran la hora precisa en que hará su entrada en esta ciudad. Ya de antemano invitamos a todos los habitantes de esta ciudad, para que con entusiasmo y haciendo muestra de su cultura, salgan a recibir a tan digno personaje que nos honrara con su presencia durante algunos días (Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1931c)

une a todos los mexicanos, es el baluarte fuerte y seguro de nuestra independencia. Cooperemos pues, con nuestro óbolo como hijos agradecidos. Chiapas por la bondad divina, de manera especial, acaba de proclamar como su amantísima Reina, a Santa María de Guadalupe. Todavía vibran en nuestros oídos los entusiastas vivas que brotaron de los corazones agradecidos, al aclamar como Reina a la patrona de nuestro suelo: todavía palpitan de emoción nuestros corazones poseídos por el amor guadalupano. Que brotó pujante al coronar la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe el 12 de mayo próximo pasado. (Órgano del Comité Organizador de la Coronación, 1931d)

La importancia de coronar a la virgen de Guadalupe en Chiapas marcó el inicio de una creciente devoción que propició la construcción del templo dedicado en su honor en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, así como el establecimiento de altares en todas las iglesias de la ciudad y en muchos de los pueblos del estado.

CONCLUSIÓN

Si bien la imagen de la virgen de Guadalupe ha estado ligada a la construcción del nacionalismo mexicano, al ser un emblema crucial para fincar un sentido de nación y para ser utilizada en diferentes contextos en la historia de México. En el caso del guadalupanismo en Chiapas, marcó el inicio de una creciente devoción a raíz de la coronación de 1931. Sin embargo, este evento también tuvo otros intereses políticos que sobresalían a su culto, entre ellos, apoyarse de la imagen guadalupana para incorporar a un estado que había sido mantenido en el abandono por el Estado mexicano. En un territorio que estaba poblado en su mayoría por indígenas y con minoría mestiza, los cuales no tenían totalmente arraigado un sentido de nación debido a que había pasado 107 años de su anexión a México. Esto motivó a la Iglesia a tomar como emblema a la imagen de la virgen de Guadalupe, como en otros eventos en la historia de México, para forjar una identidad mexicana.

Mientras que el Estado, no prohibió la celebración religiosa, aun cuando en esos años el Estado y la Iglesia no tenían buenas relaciones, ya que se encontraban en una fuerte lucha anticlerical que duró de 1926 a 1929. Por lo que se mantuvo callada y dejó que la Iglesia organizara este evento.

Para los chiapanecos la coronación de la virgen de Guadalupe exaltó su sentido nacionalista e incentivo a todos los católicos a rendirle devoción a la guadalupana. A partir de ese momento se siguió celebrando en casas particulares y en cada rincón de Chiapas rezos, misas y actos litúrgicos en su honor. Se edificaron altares, capillas e iglesias dedicadas a la virgen de Guadalupe. Además de la creación de grupos de oración de jóvenes entre hombres y mujeres, que impulsaron celebraciones religiosas en sus parroquias e iglesias. Se crearon juntas de festejos en esos lugares para realizar actos religiosos en el mes de diciembre y se comenzaron a realizar procesiones y peregrinaciones a los santuarios marianos que había en cada pueblo chiapaneco.

La relación entre la virgen de Guadalupe y el nacionalismo mexicano en Chiapas fue cada vez más fuerte al grado que hoy en día las peregrinaciones guadalupanas llevan entre sus objetos rituales la bandera y los colores patrios, símbolos que le dieron sentido al pueblo chiapaneco con la nación mexicana.

BIBLIOGRAFÍA:

- AGC (s.a). Guatemala, clasificación A1.57-2287. legajo 317.
- Anderson, B. (1983). Introducción. En: *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo* (pp. 17 – 25). Fondo de Cultura Económica. México.
- Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas. (s.f.). Carp.4957, Exp. 22. San Cristobal de las Casas, Chiapas.
- Artigas Hernández, J. (1986). Catedral de San Cristóbal de Las Casas. En J. B. Artigas (Ed.), *Cuadernos No. 3 de Arquitectura Virreinal* (pp. 8 – 21). Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Artigas Hernández, J. (1991). *La Arquitectura de San Cristóbal de Las Casas*. Gobierno del Estado de Chiapas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Báez, F. (2003). La Virgen de Guadalupe. En E. Florescano, *Mitos Mexicanos* (pp. 179 – 188). Taurus.
- Barranco, B. (1996). Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana. En R. Blancarte (Comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos* (pp. 39 – 70). Fondo de Cultura Económica.
- Brading, D. (2011) *Los Orígenes del Nacionalismo Mexicano*. Era.
- Camacho de la Torre, M. (2001) *Fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Chávez, G. (1893) *La peregrinación Guadalupana. Del 15 de Agosto y las Hijas de María. Reflexiones, episodios y extracto del Sermón*. Herrero Hermanos. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080026710/1080026710.PDF>
- Flores, E. (1978) *La Catedral de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas 1528 – 1978. Edición Conmemorativa de los*

450 años de la fundación de San Cristóbal de Las Casas.
Universidad Autónoma de Chiapas.

- Hlúšek, R. (2013) La Peregrinación como demostración de la devoción Guadalupana de los indígenas mexicanos. En R. Martínez Cárdenas (Coord.), *Santuarios, fiestas patronales, peregrinaciones y turismo religioso* (pp. 86 – 98). Fundación Universitaria Andaluza Inca Garcilaso. <http://www.eumed.net/libros/gratis/2013/1281/index.htm>.
- Lafaye, J. (2006) *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. Fondo de Cultura Económica.
- León Portilla, M. (2000) *Tonantzin Guadalupe Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican Mopohua”*. Fondo de Cultura Económica.
- Licon, E. (2005) La Celebración de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de Puebla. *Revista de Antropología Experimental*, 5 (texto 16). Universidad de Jaén. <http://revista.ujaen.es/huesped/rae/articulos2005/licona05.pdf>
- Mayer, A. (2000). Las corporaciones guadalupanas: centros de integración “universal” del catolicismo y fuentes de honorabilidad y prestigio. En M. Pastor y A. Mayer (Eds.), *Formaciones religiosas en la América colonial* (pp. 179 – 201). Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mayer, A. (2002). El culto a Guadalupe y el proyecto Tridentino en la Nueva España (pp.17 – 49). *Estudios de historia novohispana*, 26. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2002.026.3567>
- Nebel, R. (1995). *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. Fondo de Cultura Económica.
- O’Gorman, E. (2016). *Destierro de Sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del*

Tepeyac. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de México. (Trabajo original publicado ca. 1986)

Órgano del Comité Organizador de la Coronación. (1930a, 1 de junio). Pensamientos Guadalupanos. *Boletín La Virgen de Guadalupe*. Año I, No. 10. Archivo Histórico del Estado, Col. Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Órgano del Comité Organizador de la Coronación. (1930b, 1 de junio). ¿Por qué debemos coronar a la imagen de la Santísima Virgen de Guadalupe en Chiapas? *Boletín La Virgen de Guadalupe*. Año I, No. 10. Archivo Histórico del Estado, Col. Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Órgano del Comité Organizador de la Coronación. (1930c, 03 de agosto). Entronce Ud. en su casa a la Sma. Virgen de Guadalupe. *Boletín La Virgen de Guadalupe*. Año I, No. 14. Archivo Histórico del Estado, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Órgano del Comité Organizador de la Coronación. (1930d, 07 de septiembre). Los trabajos para la Coronación se reasumen. *Boletín La Virgen de Guadalupe*. Archivo Histórico del Estado, Col. Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), Año I, No. 16, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Órgano del Comité Organizador de la Coronación. (1930e, 05 de octubre). Seré Madre cariñosa de todo el que me invoque. *Boletín La Virgen de Guadalupe*. Año I, No. 18. Archivo Histórico del Estado, Col. Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Órgano del Comité Organizador de la Coronación. (1930f, 12 de diciembre). El día mexicano por excelencia. *Boletín La*

Virgen de Guadalupe. Órgano del Comité Organizador de la Coronación. Año I, No. 22. Archivo Histórico del Estado, Col. Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Órgano del Comité Organizador de la Coronación. (1930g, 12 de diciembre). Velada con motivo de la coronación y Cuarto Centenario de la aparición de Sma. Virgen de Guadalupe. *Boletín La Virgen de Guadalupe.* Órgano del Comité Organizador de la Coronación. Año I, No. 22. Archivo Histórico del Estado, Col. Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Órgano del Comité Organizador de la Coronación. (1931a, 15 de marzo). Rifa en Tzimol. *Boletín La Virgen de Guadalupe.* Órgano del Comité Organizador de la Coronación. Año II, No.27. Archivo Histórico del Estado, Col. Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Órgano del Comité Organizador de la Coronación. (1931b, 26 de abril). ¡Reine en Chiapas Santa María de Guadalupe!! *Boletín La Virgen de Guadalupe.* Archivo Histórico del Estado, Col. Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), Año II, No. 23. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Órgano del Comité Organizador de la Coronación. (1931c, 03 de mayo). ¡Reine en Chiapas Santa María de Guadalupe! El Excmo. Sr. Obispo de Huajuapán de León, Dr. Dn. Luis M. Altamirano Y Bulnes, llegara a esta ciudad, el 7 del presente mes. *Boletín La Virgen de Guadalupe.* Archivo Histórico del Estado, Col. Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), Año II, No. 30. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Órgano del Comité Organizador de la Coronación. (1931d, 05 de julio). Todo mexicano es guadalupano. *Boletín La Virgen*

de Guadalupe. Archivo Histórico del Estado, Col. Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), Año II, No. 32. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Órgano del Comité Organizador de la Coronación (1931e, 16 de agosto). Triduo guadalupano. *Boletín La Virgen de Guadalupe*. Órgano del Comité Organizador de la Coronación. Archivo Histórico del Estado, Col. Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa (HFCG), Año II, No. 35. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Paniagua Barrios, L. (2019a). Implorar con los pies y con la danza. Las antorchas guadalupanas musicalizadas. En M. L. De la Garza Chávez (Coord.), *La música y los mitos. Investigaciones etnomusicológicas* (pp. 263 – 286). Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. <https://doi.org/10.29043/CESMECA.rep.945>

Paniagua Barrios, L. (2019b). *Implorando con los pies. El guadalupanismo y las antorchas en San Cristóbal de Las Casas*. [Tesis de Doctorado, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas]. <http://hdl.handle.net/11595/974>

Paz, O. (2006). Prefacio. En *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. Fondo de Cultura Económica.

Taracena, A. (2008). *Guadalupanismo en Guatemala. Culto mariano y subalternidad étnica*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Traslosheros, J. (2002). Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895. *Signos Históricos*, 7 (pp. 105 – 147). <https://www.redalyc.org/pdf/344/34400705.pdf>

Viqueira, J. (2009). Cuando no florecen las ciudades: la urbanización tardía e insuficiente de Chiapas. En: C. Lira

Vásquez y A. Rodríguez Kuri (Coord.), *Ciudades mexicanas del siglo XX. Siete estudios históricos* (pp. 59-178). El Colegio de México / Universidad Autónoma Metropolitana – Azcapotzalco / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Zerón – Medina, F. (1995) *Felicidad de México. Centenario de la coronación de María Señora de Guadalupe*. Clío.

LA DA'WA CHIAPANECA. RETROSPECTIVA HISTÓRICA Y ANTROPOLÓGICA SOBRE EL DESARROLLO DEL ISLAM EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS

SAMANTHA LEYVA CORTÉS¹

INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL (IPN)

SILVIA TERESA GONZÁLEZ CALDERÓN²

TECNOLÓGICO DE MONTERREY (ITESM)

MARÍA CAROLINA QUINTANA NORIEGA³

TECNOLÓGICO DE MONTERREY (ITESM)

INTRODUCCIÓN

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas es un espacio de relaciones sociales y convergencia de diferentes interpretaciones en torno a lo sagrado, por ende, la gestión por los bienes de salvación está en disputa.

1 Licenciada en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Maestra y Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha impartido clases en la ENAH en asignaturas de Historia, Etnohistoria y Etnología sobre teoría antropológica, antropología de la religión e historia del islam. Las fotografías en el presente capítulo fueron realizadas por la autora en 2021.

2 Ingeniera Arquitecta por la Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura, unidad Tecamachalco del Instituto Politécnico Nacional (IPN). Tanto la maestría como el doctorado en Teoría e Historia de la Arquitectura los realizó en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona en la Universidad Politécnica de Cataluña, España. Como docente ha impartido clases en el área de urbanismo, teoría, historia y crítica de la arquitectura en la Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura unidad Tecamachalco del Instituto Politécnico Nacional, así como en el Tec de Monterrey, región Ciudad de México.

3 Arquitecta por la Universidad Iberoamericana, con sub-sistema en Diseño Ambiental y Maestra en Urbanismo por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en el campo de conocimiento de Desarrollo Urbano y Regional. Estudiante del Doctorado en Ciencias en Arquitectura y Urbanismo del Instituto Politécnico Nacional (IPN) dentro de la línea general de acceso al conocimiento de Hábitat y Análisis Urbano-Arquitectónico. Ha sido docente de la Licenciatura en Arquitectura de la Universidad Iberoamericana, en las áreas de Diseño Asistido por Computadora y Diseño Ambiental, así como de la Licenciatura en Arquitectura del Tecnológico de Monterrey, en las áreas de Proyectos y Urbanismo.

El catolicismo, teología indígena y teología de la liberación, así como portestantismos presbiterianos, pentecostales, testigos de Jehová y mormones, han reinterpretado sus acciones a partir de las prácticas de los grupos tradicionales locales. En este contexto, durante la década de los años noventa, llegaron a la región dos musulmanes españoles con el objetivo de difundir la *da'wa* o invitación al islam⁴.

La confluencia de distintas interpretaciones sagradas en San Cristóbal de Las Casas ha permitido experimentar, entre los habitantes, distintas vivencias y prácticas religiosas, favoreciendo varios procesos de conversión, incluido el islam, el cual se ha adecuado a las necesidades de la región, desarrollando una forma propia de vivirlo, es decir, a partir de la propuesta de religiosidad vivida (Ammerman, 2007; Medina, 2020).

En este sentido, el objetivo principal del texto es presentar el desarrollo y establecimiento del islam en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, así como las acciones que han implementado para su crecimiento y consolidación.

De igual forma, es importante mencionar que este capítulo forma parte de una investigación interdisciplinaria más amplia entre historia, arquitectura, antropología y lecturas de territorio enfocada a la forma de vivir el islam en la cotidianidad de las comunidades de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, incluyendo la manera de habitar los espacios sagrados, a partir de los usos del cuerpo, entendiéndolo como evidencia ideológica, concepto retomado de José Carlos Aguado (2010).

PLANTEAMIENTO GENERAL

Las dinámicas sociales en el Estado de Chiapas han inspirado acercamientos académicos desde diversas perspectivas, con una extensa producción que aborda distintos temas, por ejemplo:

4 La *Da'wa* es el llamado a los no musulmanes para ser parte de la *umma* o comunidad de creyentes.

Andrés Fábregas (1991, 2015); Gaspar Morquecho (2004, 2016); María Isabel Pérez Enriquez (1989); Carolina Rivera Farfán (1998); Juan Pedro Viquera y Mario Humberto Ruz (1995); Lucas Ruíz Ruíz (2006); José Andrés García Méndez (2008); Jorge Paniagua Mijangos (2008) Javier Gutiérrez Sánchez (2011); solo por mencionar algunos nombres.

Sandra Cañas (2006) argumenta que los chamulas en San Cristóbal de Las Casas son uno de los grupos más estudiados dentro de la antropología clásica, descritos como sociedades homogéneas, carentes de agencia social y alejados de la idea de modernidad occidental.

La religión ha sido un factor relevante en la región, los trabajos planteados desde esta óptica muestran cómo las poblaciones se han vinculado con lo sagrado a partir de distintas pertenencias culturales, como la identidad étnica, la historia y la diáspora, entre otras, generando múltiples interpretaciones de los cristianismos y diversas interpretaciones en torno a lo sagrado, incluso el islam.

Desde el advenimiento del islam en San Cristóbal de las Casas se han producido investigaciones, principalmente, a partir de perspectivas sociológicas y antropológicas planteados, desde las perspectivas de género, política de la liberación o las conversiones a otras formas de vida. El islam es un caso de estudio particular, ya que los pueblos originarios han vinculado la idea de identidad étnica con este pensamiento sagrado, es decir, han “chamulizado” al islam. Esta situación generó la búsqueda de información de manera directa con sus protagonistas, publicándose reportajes y artículos basados en entrevistas periodísticas.

La academia también ha aportado importantes puntos de vista, por ejemplo, los textos de Zidane Zeraoui (2011, 2021) y Camilar Pastor (2011) describen el desarrollo histórico del islam en México, además de estudiar la manera en cómo se han asentado a lo largo del país. Es importante mencionar que en el caso de Camila Pastor (2011), explica que el *boom* del islam

en México, se encuentra inmerso en un contexto *new age*, ya que ser musulmán permite ser diferente, en sus palabras, "ofrece un marcador de distinción cosmopolita." (p.66) Es necesario matizar esta idea, ya que la conversión al islam en el caso chiapaneco permite ser parte de una comunidad reorganizando el sentido de vida de las personas, además de las promesas de compensaciones terrenales o trascendentales.

Para el caso particular del islam en Chiapas, la bibliografía no es muy extensa, aunque es preciso mencionar los más relevantes, Gaspar Morquecho (2004, 2016) explica como se estableció el islam en San Cristóbal de Las Casas y menciona que el principal objetivo del Movimiento Mundial Murabitún (MMM), era llevar el mensaje de Allah a los dirigentes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) pero, al no tener respuesta positiva, los musulmanes granadinos decidieron cambiar los planes y dirigir su trabajo a otro sector, las comunidades chalulas (Garvín, 2005; Morquecho, 2016). Los trabajos de Morquecho son centrales, ya que se conforma de entrevistas realizadas a miembros de la comunidad en estos primeros años, notas periodísticas además de un archivo fotográfico. En este tenor, Marco Lara Klahr (2002) presenta un artículo sobre la llegada y primeras escisiones del islam en Chiapas, en el que explica que cuarenta familias, en aquel momento, decidieron separarse de la comunidad murabitún estableciéndose en Molino de los Arcos.

No obstante, las dinámicas de la región han requerido otras miradas analíticas, los estudios con perspectiva de género son necesarios para la comprensión del desarrollo del islam en San Cristóbal de Las Casas. Angélica Shernerock (2004) explica los cambios y reelaboraciones en torno a la vestimenta, el lenguaje, la alimentación y otras prácticas cotidianas de mujeres chamulas practicantes de islam sufi en San Cristóbal de Las Casas. Así también, el trabajo de Sandra Cañas (2006) es fundamental debido al extenso análisis y trabajo de campo que llevó a cabo en la zona, al incorporar la perspectiva de género a la

observación del islam, la autora visibiliza el lugar que tienen las mujeres dentro de los procesos de conversión.

Entre las aproximaciones más recientes se encuentran Arely Medina y Michelle Romero (2018), su metodología implementa la etnografía virtual en el análisis de la conformación de una identidad musulmana chiapaneca. Daniel Gutiérrez (2021) desarrolla una propuesta interesante, conformando el concepto de *chamulismanes* entendido como “la conjunción de un chamula practicante del islam, que permite poner en el mismo grado de relevancia la identidad étnica (chamula) y su proceso de conversión religiosa, en este caso, el islam” (p.201). En este tenor, Baptiste Brodard presenta una comparación entre el islam de Chiapas y Colombia, con el objetivo de analizar comunidades islámicas “autóctonas”. En el caso específico del islam en Chiapas, en palabras del investigador, han desarrollado una identidad cultural propia, donde se conjuga su identidad étnica e islámica (Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, 2022).

Estas investigaciones carecen de revisiones al desarrollo y reconfiguración del asentamiento del islam a casi treinta años de su llegada, así como de su relación con la resistencia a usos y costumbres o a la disidencia religiosa por parte de las comunidades originarias asentadas en los Altos de Chiapas.

Respecto a la genealogía y análisis de los espacios islámicos contemporáneos, solo se cuenta con algunos trabajos académicos que hacen referencia a las mezquitas⁵ en México: Souraya en Torreón (Leyva, 2020), Imam Malik en Chiapas (Revilla, 2017) y Dar as Salaam en Tequesquitengo (Zeraoui, 2011). Estas investigaciones representan un referente de localización y descripción del objeto arquitectónico, empero no se toman en cuenta las intenciones simbólicas ni el complejo sistema social del que emerge.

5 De acuerdo a las fuentes islámicas, no en cualquier espacio se puede construir una mezquita.

METODOLOGÍA

La evolución específica de los distintos grupos islámicos requirió una revisión de la historiografía producida sobre el tema en Chiapas, además de cotejar artículos en prensa y revistas de divulgación. Actualmente en la región se ubican la comunidad murabitún, la sunnita de tradición wahabí⁶ y la ahmadi, además, Zeraoui (2011, p.357) y Gutiérrez (2021, p.210), hacen referencia a la presencia de una comunidad sufi de la tradición Naqshbandi de Chipre. Aunado a esta información se ha establecido una madrasa⁷ administrada por hermanos turcos, conectados con la Ciudad de México.

Por lo anterior, el presente capítulo plantea dividir en cuatro momentos el desarrollo del islam en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, analizando las dinámicas y prácticas sociales, resultado de la diáspora de los chamulas a consecuencia de su conversión religiosa, en un contexto de (des)territorialización y (re)territorialización, así también visibiliza la acciones de algunos grupos musulmanes en contra del predominio, no sólo de los cristianismos y otras interpretaciones en torno a lo sagrado, sino también de la misma cúpula islámica.

El enfoque está estructurado desde el cuestionamiento a las epistemologías hegemónicas ⁸que han planteado una visión unívoca de la “modernidad”, de tal forma, comprender los cambios en las prácticas “religiosas” de las comunidades chamulas en Chiapas requerirá un estudio a partir de diferentes lentes ajenos a la occidentalización, ya que los andamiajes tradicionales de estas comunidades son aprovechados por el islam

6 La corriente wahabí proviene de la escuela de interpretación Hanbalí, se desarrolla básicamente en Arabia, por lo cual es promovida por la dinastía saudí. Véase: Chahdi el Ouazzani, L. Las divergencias de las escuelas islámicas en materia penal. En: *Anaquel de estudios árabes*. 2003, 14 Madrid: Universidad Complutense.

7 Escuela islámica.

8 La epistemología hegemónica alude al colonialismo del saber, en este caso particular a una perspectiva angloeurocéntrica y cristiana de los distintos fenómenos sociales y religiosos en contextos de pueblos del Sur Global.

para difundir su interpretación “chamulizada”. En este sentido, el interés de los murabitún en dar a conocer la *da'wa* entre las comunidades chamulas, se debe, en gran medida a la relación que mantienen con la naturaleza, herencia de las instituciones prehispánicas e indígenas en general, comparándola con *el fitra*⁹ para el islam (Cañas, 2006, p.76).

Es importante aclarar que este texto es parte de un trabajo en construcción, en donde la historia y la antropología apoyan el acercamiento a temas puntuales y específicos en cuanto a fenómenos políticos, sociales, económicos observables en la arquitectura y su entorno. La pertinencia de este punto de vista posibilita abordar el tema de estudio desde diferentes perspectivas para sumar metodologías al análisis, sin ignorar que las prácticas, creencias o rituales, son parte de procesos históricos (Dube, 1999, p. 35).

Como parte del reconocimiento espacial, se realizaron levantamientos de las edificaciones *in situ* con el objetivo de trascender el análisis descriptivo morfológico para comprender la distribución espacial normada con base a las prácticas islámicas, así como la transformación de la misma por las costumbres endémicas.

Así también se llevaron a cabo lecturas territoriales posteriormente confrontadas con mapas geográficos oficiales que permitieron un análisis geopolítico de las colonias Nueva Esperanza, La Hormiga y Molino de Los Arcos, con el objetivo de comprender la complejidad y transformación del espacio urbano y sus sistemas. Es así como la visión histórica y antropológica materializada en el objeto arquitectónico será una perspectiva más para tratar de explicar las actividades actuales de musulmanas y musulmanes chamulas.

9 Tendencia natural de nacer como musulmanes y musulmanas, pero, por decisiones ajenas a las y los creyentes, los padres deciden desviarse del camino, pero, finalmente, al hacer la shahada, regresan al islam y entra la divinidad a sus corazones (Leyva, 2020).

La implementación de la lectura territorial vinculada a la diáspora, apropiación y configuración del espacio urbano, además de la intervención de las edificaciones supeditadas a la vida cotidiana, no han sido abordadas en trabajos de laboratorios urbanos o de teoría de crítica arquitectónica, evidenciando algunos datos “imprecisos” que se han reproducido en escritos antropológicos, históricos o sociológicos, demostrando el dinamismo de los fenómenos sociales, razón por la cual es relevante esta propuesta metodológica.

Parte fundamental del proyecto es el acercamiento con las personas que conforman las comunidades, al igual que con sus líderes, en este sentido es importante precisar que se han realizado entrevistas directas durante el 2021 con asistentes a la mezquita Al Malik. También con los encargados de la madrasa de San Cristóbal de Las Casas, dos musulmanes de origen turco y con Ibrahim Checheb Imam del Centro Ahmadía.¹⁰

Finalmente, dicho capítulo está dividido en tres partes, en la primera se hará referencia a la definición de algunos conceptos claves para una mejor exposición del presente texto. El segundo apartado presentará un acercamiento a los diferentes momentos de la presencia del islam en México, tema relevante para comprender el crecimiento, así como, los hábitos e interacciones de las comunidades islámicas. Por último, una retrospectiva histórica del islam en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, para observar sus orígenes, desarrollo, consolidación y apropiación, tanto étnica y territorial, en un contexto geográfico donde conviven iglesias de diversas denominaciones.

10 Es importante comentar que por razones de seguridad no mencionamos los nombres de todos los imames. Anastasio Gómez Gómez, mejor conocido como Ibrahim Checheb, su nombre como musulmán y el cual retoma el apellido de su abuelo, es el líder de la Comunidad Ahmadía y el único quien, hasta el momento, ha autorizado el uso de sus datos personales.

ALGUNOS CONCEPTOS CLAVE

Actualmente se presentan discusiones sobre la conveniencia del concepto religión, si bien es cierto, para la antropología, la sociología e historia de las religiones, la exploración de las relaciones y construcciones en torno a lo sagrado no es una temática nueva, el giro decolonial ha generado críticas sobre el dominio ejercido por algunos sectores académicos que han reproducido, de acuerdo a Ramón Grosfoguel (2011) una islamofobia epistémica. Es decir, el concepto religión comprende un punto de vista único cristianocéntrico, interpretado bajo una lógica salvífica que establece una sola y permanente manera de acercarse a lo sagrado (Gutiérrez, 2016).

En el islam, el “credo”, “fe”, “creencia” e incluso “profesión o “convicción” lo contiene la palabra *dîn* (Cowan, citado en Hernández, 2018, p.120), que alude al sometimiento a las prescripciones y designios que la divinidad ha impuesto a las y los creyentes, por lo que para distintos autores y autoras como Abdennur Prado (2018), Sirin Adlbi (2016) o Cynthia Hernández (2018), por mencionar algunos nombres, explican que categorizar al islam como religión es incorrecto y reproduce una colonialidad espiritual (Adlbi, 2016).

Tomando en cuenta las características particulares de las comunidades musulmanas de los Altos de Chiapas, se presenta la disyuntiva de tomar distancia o no del concepto de religión occidental, ya que ni siquiera la palabra conversión sería adecuado ante la mirada islámica, sin embargo, no se puede soslayar el antecedente cristiano: primero católico y posteriormente evangélico, que heredó los imaginarios e interpretación de lo sagrado en el grupo originario. No solamente la disputa entre conceptos cristianos e islámicos generan un conflicto para el esquema analítico, sino también el propio sincretismo cultural de las tradiciones locales de las personas que forman parte de las comuni-

dades islámicas, quienes han construido sus propias lógicas para validarse, es decir, han “chamulizado” el islam.

Por lo tanto, para este estudio es pertinente la aplicación de la idea de religión, derivado del antecedente cristiano, por lo tanto, se observa que las personas musulmanas de tradición chamula no rompen con el concepto de religión, entendiendo éste desde la definición de Daniele Hervieu-Léger (1999) como “un dispositivo ideológico, práctico y simbólico, por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia del creyente a un linaje particular.” (p.23).

Como se comentó al inicio del texto, San Cristóbal de Las Casas es un espacio donde confluyen diversas interpretaciones religiosas, en términos de Pierre Bourdieu se puede definir como un campo religioso, “un espacio teórico cuya perspectiva interpretativa se basa en el análisis comparativo de empresas religiosas, esto es, de empresas que producen, administran y distribuyen bienes simbólicos de salvación” (citado en Mauricio, 2010, p.42).

En esta arena social se llevan a cabo diferentes acciones encaminadas al control y gestión de los bienes de salvación, es decir, por un lado, una creciente feligresía genera poder y capital económico para los dirigentes, al igual que prestigio y estatus social. Por otro lado, los adeptos se sienten beneficiados al formar parte de una comunidad, a través de la realización de actividades colectivas, establecimiento de bienes comunitarios y la promesa de compensaciones futuras o trascendentales (Mauricio, 2010, p. 55).

A partir de estas ideas, las numerosas conversiones entre los chamulas de San Cristóbal de Las Casas muestran la gran oferta religiosa y, por ende, el interés de los dirigentes de las distintas religiones en ejercer control sobre las personas consumidoras de esos bienes, en este campo religioso dinámico, el islam se ha convertido en una opción más de este ejercicio del poder.

A este respecto, el acercamiento al islam parte de una antropología para el islam, concepto acuñado por Talal Asad (1993) a partir del análisis de las condiciones históricas que permitan

observar la producción, reproducción y transformaciones de tradiciones discursivas específicas de las comunidades islámicas. Aunado a esta idea, Richar Tapper (1995), propone acercarse al estudio de cómo los/as musulmanes/as, ya sea, individuos, grupos o sociedades, se construyen a sí mismos como musulmanes.

Por lo anterior, se propone el acercamiento a las condiciones históricas de comunidades chamulas de San Cristóbal de Las Casas, para observar su construcción como musulmanas y musulmanes desde la tradición chamula.

PRESENCIA DEL ISLAM EN MÉXICO

El fenómeno actual del islam en Chiapas obliga a una revisión histórica donde se pueda observar el establecimiento de estas comunidades en México.

En fuentes de archivo no ha sido encontrada evidencia fehaciente sobre la presencia de musulmanes en Nueva España. Hernán Taboada (2017) señala que en las fuentes inquisitoriales, sólo se encuentran diecisiete procesos contra “sospechosos de moros”.

Para el siglo XIX, durante la intervención francesa se ha documentado la presencia de musulmanes egipcios, sudaneses o argelinos como parte de los ejércitos franceses, quienes llegaron y se establecieron en zonas de Veracruz, pero no regresaron a sus lugares de origen (Pastor, 2011; Zeraoui, 2021).

De 1870 a 1930, a consecuencia de los problemas económicos, la falta de empleos y la bancarrota del Imperio Otomano, pequeños grupos familiares judíos y árabes decidieron migrar a México, sólo un 14 por ciento practicaban el islam (Musalem, 1995). La población libanesa cristiana fue la más numerosa dentro del territorio mexicano, la decisión de dejar sus territorios de origen fue para buscar mejores condiciones de vida, sin la intención del retorno. En cambio, algunos musulmanes y drusos,¹¹ viajaban para

11 Tiene su origen en una de las interpretaciones del islam shia, la ismaelí o septimana, conjuga los proceptos islámicos con la filosofía griega. Llegaron junto con la comu-

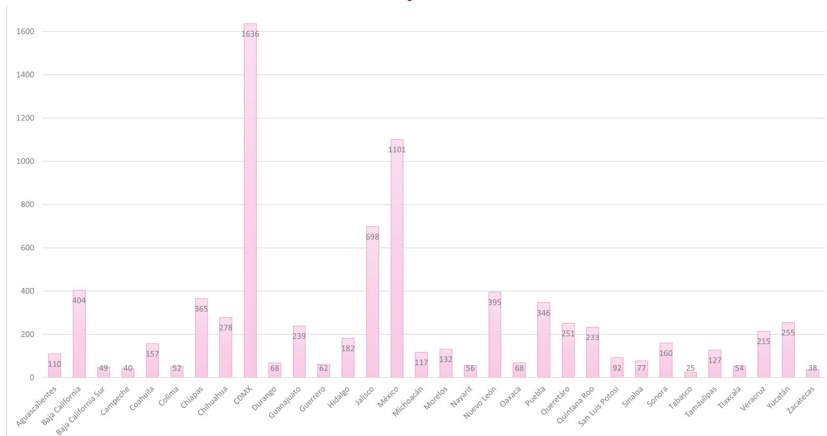
reunir cierta cantidad de dinero e instalarse nuevamente en su lugar de procedencia (Zeraoui, 1995).

A partir de 1906, los musulmanes de tradición shia provenientes del Medio Oriente se establecieron en el norte del país, específicamente en Torreón y la Comarca Lagunera, mientras que drusos, suníes y sufíes se asentaron en la Ciudad de México (Pastor, 2011).

Entre 1945 y 1975, se observa un aumento en la migración musulmana proveniente de países de Medio Oriente, África y Asia, como parte de los cuerpos diplomáticos. El crecimiento de los/ las practicantes musulmanes/as evidenció nuevas necesidades sobre todo las relacionadas con espacios de reunión.

En 1980 dentro de las embajadas se acondicionaron espacios para la oración, pero fue hasta 1984 que el Club Egipto –con el apoyo de su Embajada– abrió sus puertas para la realización de todo tipo de rituales y celebraciones islámicas que en su mayoría eran practicantes del islam sunní.

Gráfica 1. Presencia de musulmanes y musulmanas a nivel nacional



Fuente: Gráfica realizada por las autoras a partir de las cifras del Censo de Población y Vivienda 2020 (INEGI).

De acuerdo a los resultados del Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía

(INEGI) de 2020, fueron contabilizados 7,982 musulmanes/as, con una mayor concentración en la Ciudad de México (1,636 musulmanes/as). La gráfica 1 muestra la presencia de musulmanes/as a lo largo del territorio nacional.

En dicha gráfica es también posible observar que los estados con mayor densidad son: Estado de México (1,101), Jalisco (698), Baja California (404), Nuevo León (395) y Chiapas (365). De igual manera, es importante mencionar que de acuerdo al Pew Research Center, se estima que habrá un incremento de este grupo a nivel mundial entre 2015-2060. (Lipka y Hackett, 2017).

Las comunidades islámicas crecientes en México se han organizado para la producción y distribución de productos *halal*,¹² además de buscar los medios para la construcción de mezquitas, centros islámicos, musalas y un cementerio. (Leyva, 2020).

Los espacios que se van apropiando les permiten visibilizarse a lo largo del territorio nacional, en comunidades sunís, sufís. El shi'ismo presenta un menor número de adeptos en comparación con las otras dos líneas de interpretación¹³, Aún así en la década de los años ochenta, se construyó la primera mezquita de México, en Torreón, Coahuila.

Las comunidades islámicas siguen generando estrategias para incorporarse al escenario nacional a partir de sus referentes, como por ejemplo un islam “a la mexicana”, propuesta que retoma elementos comunes avalados por el *fiq* o jurisprudencia islámica. En este contexto multisituado, las comunidades mexicanas están trabajando de manera constante para difundir una propuesta apropiada para el contexto particular, este es el caso de las comunidades islámicas en Los Altos de Chiapas.

12 Es el conjunto de comportamientos, formas de vestir y de alimentación

13 La sunna es la tradición del profeta. El shi'ismo fue un movimiento de rompimiento en la historia del islam, ellos consideran que la tradición del profeta se difunde a través de su familia. El sufismo es la búsqueda interior desde cualquier interpretación del islam (Nasr, 2007).

RETROSPECTIVA DEL ISLAM EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS: EL CASO DEL ISLAM "CHAMULIZADO"

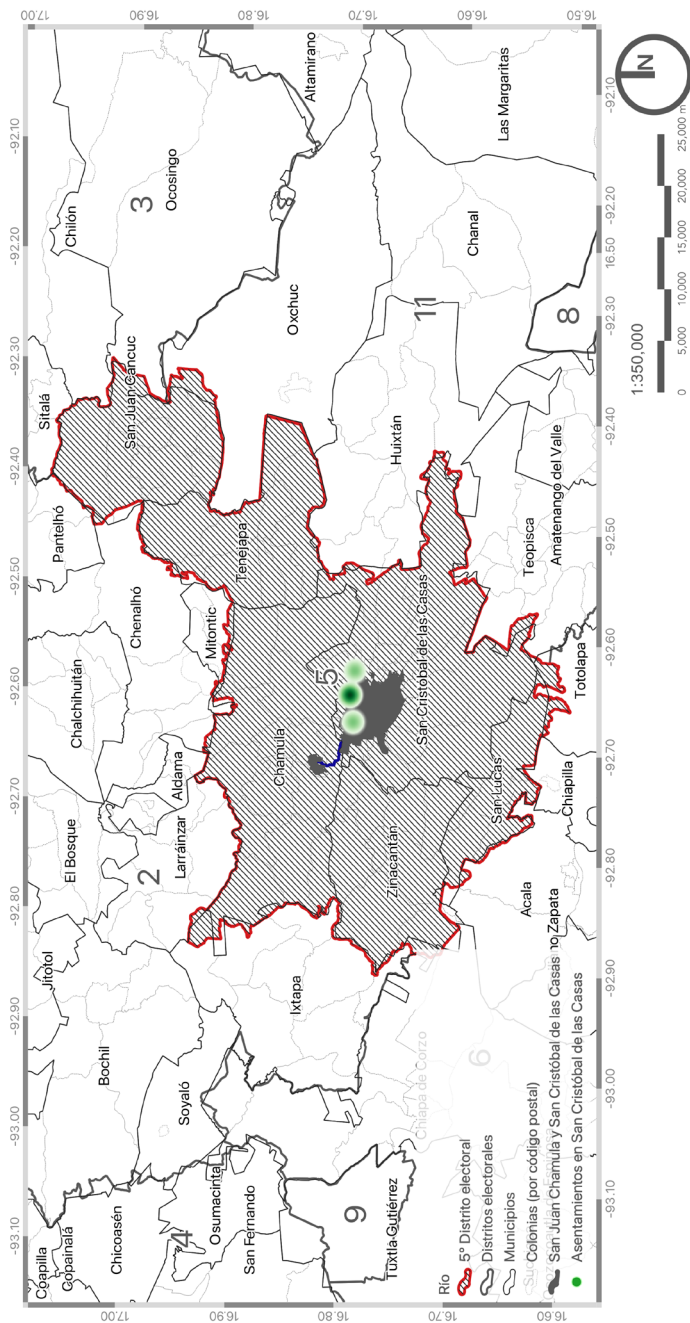
En la región de los Altos de Chiapas se han establecido diferentes comunidades islámicas, siendo las más representativas las que se ubican en San Cristóbal de Las Casas, en su mayoría, conformadas por descendientes de la diáspora chamula de la década de los años setenta.

El concepto de diáspora está en debate, ya que ha sido retomado desde distintas interpretaciones. Chantal Bordes-Benayoun (2000) propone que es una dispersión espacial, por lo que se encuentra muy ligada al territorio. A partir de la autora, las diásporas son comunidades étnicas (des)territorializadas del lugar de origen, pero al mismo tiempo tienen una localización específica en más de dos lugares (Leyva, 2012).

La diáspora chamula se dio a partir de la rebelión de colectivos de grupos originarios a los usos y costumbres en San Juan Chamula, a partir de los años setenta, expuesta en algunas investigaciones, sobre todo periodísticas, que presentaron las complejas experiencias en torno a lo sagrado alejadas de la tradición católica. Esta confrontación se motiva al perder el sentido de bien social, es decir, el caciquismo político, cobijado por las autoridades estatales quedó ligado a las prácticas religiosas tradicionales, en donde el consumo alcohólico, la venta del posh y velas se convirtió en un asunto religioso, así como la curación por medio de *iloles*. Esta situación, de acuerdo con José Andrés García (2008) evidenció la crisis del modelo de autoridad y de organización creado por los caciques, excluyendo a otros sectores de la población.

De acuerdo con María Isabel Pérez (1989), otro factor de la crisis fue el crecimiento de otras religiones, a consecuencia de la negativa de los fieles a participar en el sistema de cargos—por sus nuevas creencias—se imposibilitaba la permanencia

Mapa 1. Localización V Distrito Electoral Federal del Estado de Chiapas (San Juan Chamula, San Cristóbal de las Casas, Zinacantán, San Lucas, Tenejapa, San Juan Cancuc).



Fuente: Elaboración de Carolina Quintana, con base en conjuntos de datos vectoriales con proyección geográfica del INEGI (2010, 2015 y 2020).

del poder de los caciques, por lo que deciden negar la libertad de culto, expulsando a todo aquel que no siga a la “tradición”.

A partir de la conversión evangélica de chamulas, en 1976 comienzan las expulsiones de familias, llegando a movilizar a una tercera parte de la población a otros espacios, específicamente en la zona periférica de San Cristóbal de Las Casas, con la conformación de las colonias Nueva Esperanza y La Hormiga, como se muestra en el mapa 1.

Es importante destacar, como señalan María Teresa Calderón y Alfonso Flores (2001), la expulsión dejó tierras libres que fueron monopolizadas por los caciques, generando un mayor reparto de una tierra considerada comunal. (p.24)

En el mapa 2 se observa la salida de la comunidad evangélica protestante chamula en las zonas altas de Chiapas, cerca de los 2300 metros sobre el nivel del mar (msnm) y el descenso de ca. 200 metros a San Cristóbal de las Casas, a lo largo del Río Chamula.

El Río Chamula y el Río Amarillo convergen al centro de San Cristóbal de las Casas, por lo que, siguiendo el sentido del éxodo, el arroyo de caudal intermitente del Río Chamula cambia al Río Amarillo de caudal perene;¹⁴ es decir, el trayecto de esta comunidad protestante hacia San Cristóbal de las Casas es natural la topografía e hidrografía que finalmente propicia su asentamiento.

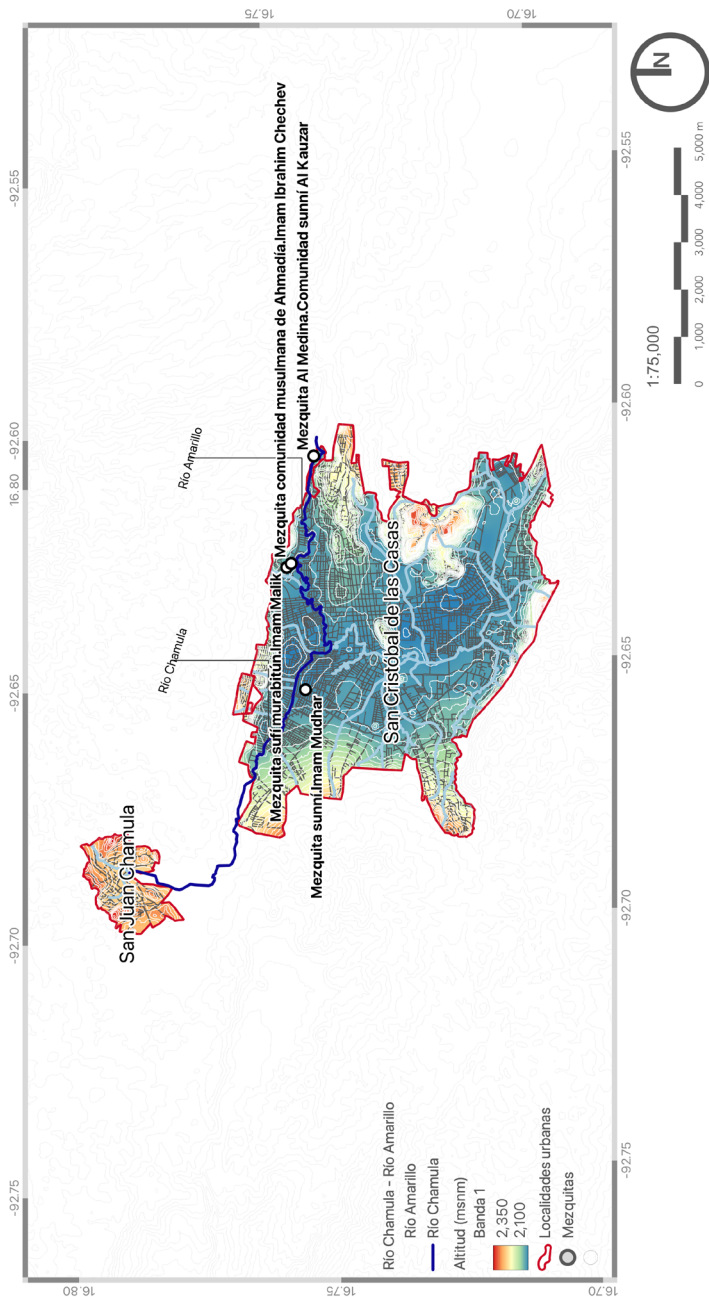
La propia movilización sobre el territorio de la comunidad expulsada puede leerse como una travesía que, dada la configuración espacial, conformó y enriqueció socioculturalmente a los asentamientos por diversidad religiosa presentes en la actualidad en San Cristóbal de las Casas, dotándolos de una identidad propia.

Las distintas cartografías que se han expuesto surgen de la inquietud por comprender espacialmente la ruta de traslado y la localización de los asentamientos de la población chamula.

14

Conjunto de datos espaciales de la cartografía hidrográfica de INEGI.

Mapa 2. Localización de mezquitas en San Cristóbal de las Casas con relación al Río Amarillo y al Río Chamula.



Fuente: Elaboración de Carolina Quintana con base en conjuntos de datos vectoriales con proyección geográfica del INEGI (2010, 2015 y 2020).

Para ello, se implementó una metodología de análisis exploratorio de datos espaciales (ESDA) por medio de sistemas de información geográfica. En las representaciones territoriales de San Cristóbal de las Casas y el V Distrito electoral federal del estado de Chiapas se utilizó tanto el marco geoestadístico nacional del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) como el marco geoelectoral del Instituto Nacional Electoral (INE), y se incluyeron conjuntos de datos espaciales de elevaciones e hidrografía del trayecto de San Juan Chamula a San Cristóbal de las Casas, para complementar una lectura integral del territorio.

De esta forma, la lectura del territorio nos permite comprender la conformación sociocultural desde una perspectiva geoespacial, que no sólo describe una lógica de localización, sino que apoya a la comprensión de la conformación de una nueva comunidad.

- ◇ La (des)territorialización y (re)territorialización, es decir, la movilización a otros espacios, así como su (re)establecimiento. Laura Velasco Ortiz (1998) define estas dinámicas como “proceso de desocupación y ocupación territorial [que] alude a la reproducción de espacios y producción de otros a través de la resignificación del territorio” (p.113). Por lo tanto, los chamulas de San Cristóbal de Las Casas, al estar fuera de su lugar de origen se ven obligados a (re)territorializarse, es decir, que la comunidad sigue localizada pero alejada del lugar de origen, reconstruyendo del vínculo con el territorio (Hieraux y Lindon, 2004).
- ◇ El aumento de madres solteras debido a la ausencia de los padres ya sea, por abandono o por la adicción al alcohol, mencionado por Javier Gutiérrez (2011, p54.).
- ◇ La centralidad del pensamiento sagrado y la búsqueda de diferentes formas de creer, favorecieron diferentes procesos de conversión.
- ◇ La organización comunitaria, a partir de las creencias en torno a lo sagrado, para generar recursos económicos en beneficio de los adeptos.

Así también, como menciona Gary Gossen (1980), aunque existen más de cien colonias de chamulas dispersas por el Estado de Chiapas en distintos momentos históricos, conservan la característica común de no olvidar su origen chamula y no perder vínculo con la comunidad de origen. Razón por la cual, los análisis de diversos fenómenos sociales en el Estado de Chiapas requieren acercarse a las observaciones de las comunidades religiosas, ya que se presenta una constante competencia por la gestión y control de lo sagrado.

De tal modo, a partir de la (des)territorialización y (re)territorialización, las sociedades que forman parte de la diáspora chamula, al igual que su descendencia, pueden (re)organizarse para obtener, acceso a las estructuras de poder, ya sea, político y económico como parte del control y gestión de los bienes de salvación para fortalecer su entorno.

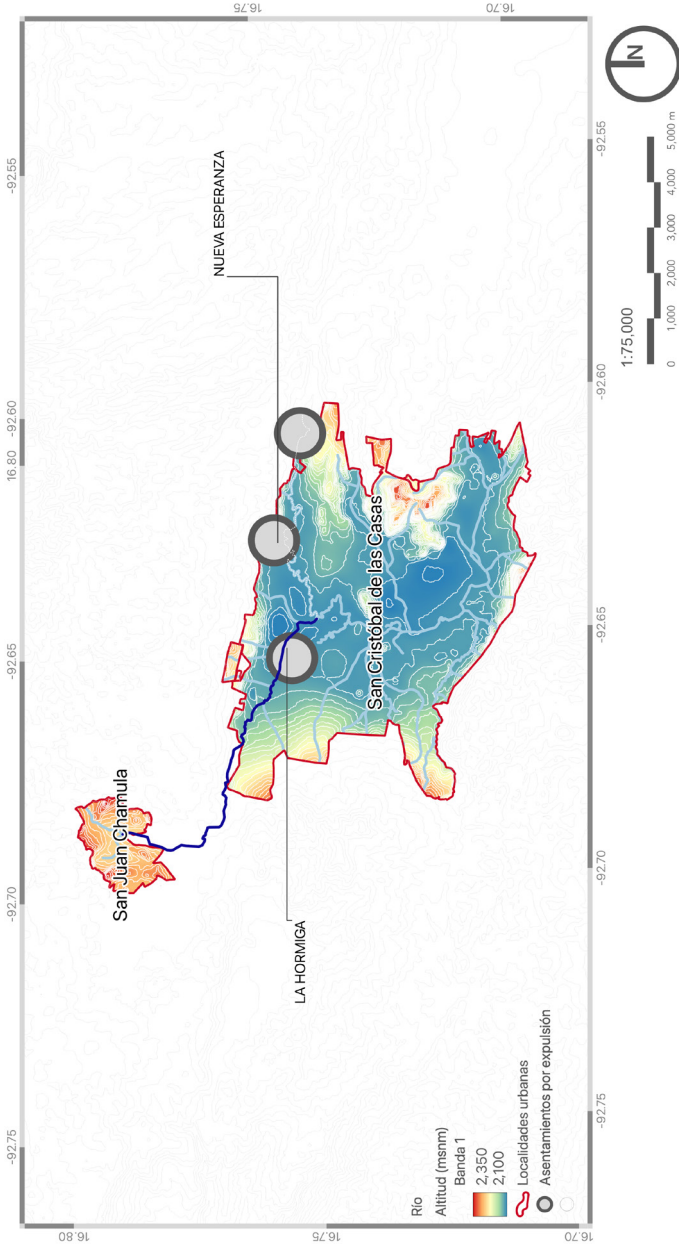
El islam en la región de Los Altos de Chiapas se ha convertido en una opción para las y los chamulas, en el mapa 3 se puede observar la ubicación de estas comunidades principalmente en las colonias de La Hormiga, Nueva Esperanza, Molino de los Arcos y en el barrio de San Diego, en San Cristóbal de Las Casas.

Existen también registros de una comunidad en Comitán (Cañas, 2006) y una madrasa en Teopisca (Morquecho, 2016).

Para una mejor exposición del crecimiento y consolidación del islam en esta región de México, se propone dividirlo en cuatro etapas:

- ◇ Primer momento: Llegada del islam a Chiapas.
- ◇ Segundo momento: Establecimiento y formas de organización.
- ◇ Tercer momento: El periodo de fragmentación.
- ◇ Cuarto momento: La “chamulización” del islam

Mapa 3. Asentamientos en la zona periférica de San Cristóbal de las Casas debido a la expulsión de chamulas prote-
tantes en 1976.



Fuente: Elaboración de Carolina Quintana con base en conjuntos de datos vectoriales con proyección geográfica del INEGI (2010, 2015 y 2020).

PRIMER MOMENTO: LA LLEGADA DEL ISLAM A CHIAPAS.

La presencia del islam a territorio chiapaneco se remonta a la década de los años noventa del siglo XX. Posterior al surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), llegaron a la región dos granadinos, Aureliano Pérez Yruela y Esteban López Moreno, miembros de MMM, quienes junto con el mexicano Luis García Miquel (Hajj Ahmed), dieron inicio la *Da'wa* o invitación al islam con la organización de la Unión Islámica de México en San Cristóbal de las Casas, a partir de una línea de interpretación sunnita.

De acuerdo con Cañas (2006) y Pérez (2012) este movimiento fue fundado por el escosés Ian Dallas y posterior a su *shahada*, se le conoció con el nombre de Shaykh Abdelqader Al-Murabit as-Sufi ad-Darqawy.

Uno de los objetivos del MMM es la instauración de un orden a partir de la fundación de un califato mundial, es decir, trata de establecer una realidad islamizada que pretende vivir bajo los preceptos del Corán, pero no la vida como en los tiempos del profeta, sino en su propio contexto histórico (Leyva, 2006).

El concepto de *dîn* también tiene una dimensión económica en un espacio denominado *madînah*, “ciudad” o lugar donde se vive el *dîn*, idea que pone en el centro la noción de comunidad (Prado, 2018), así entonces, San Cristóbal de Las Casas era visto como el espacio para vivir el *dîn*, con la instauración de una comunidad más equitativa a partir de los valores islámicos tradicionales, implementando un mercado libre islámico.

El movimiento murabitún buscaba que las comunidades originarias “abrazaran el islam” o “retornaran al islam”, haciendo alusión al *fitra*, ya que, dentro del islam, no se concibe la idea de conversión; sin embargo, las comunidades musulmanas en San Cristóbal, a consecuencia de su contexto diaspórico, tiene arraigado el concepto de conversión religiosa, por lo tanto, las

personas se construyen a sí mismos como musulmanes/as a partir de la conversión.

En el caso de las/los creyentes en este contexto geográfico particular, se ha podido observar que, a partir de investigaciones previas y del contacto directo con algunos integrantes de las comunidades, están en una búsqueda constante de pertenencia a una colectividad, además de un sentido del ser, este proceso es propiciado por el mismo creyente, lo que permite la reorganización de su sentido de vida (Hervieu-Léger, 2004), por esta razón y exclusivamente para comunidades de tradición chamula la idea de conversión es aplicable al proceso al que aluden.

En resumen, este primer momento da inicio con el surgimiento del EZLN y el interés que despertó en practicantes del islam, quienes vieron la relevancia y particularidades de esta zona, para su establecimiento. De hecho, esta misma situación ya se había dado anteriormente, es decir, no es una dinámica reciente, los presbiterianos años antes construyeron iglesias y llevaron a cabo trabajo con las comunidades de pueblos originarios, aunque “el desarrollo de los diversos grupos no católicos se ha venido dando bajo diferentes esquemas de expansión según los objetivos propios de cada grupo, pero las denominaciones pentecostales y escatológicas son las que mejor acogida han tenido tanto en las clases sociales marginales como las comunidades indígenas” (García, 2008, p.125).

El MMM se acercó a las comunidades (re)territorializadas de la diáspora chamula, con un pasado católico de alguna de las interpretaciones cristianas, presbiterianas y/o escatológicas con el objetivo de convencerles para abrazar el islam. En 1995 Salvador López López (Muhammad Amin) se convirtió en el primer musulmán chamula de San Cristóbal de Las Casas (Gutiérrez, 2021).

SEGUNDO MOMENTO: ESTABLECIMIENTO Y FORMAS DE ORGANIZACIÓN.

La *Da'wa* chiapaneca o invitación al islam iniciada en 1995 al ser una organización con redes en diferentes puntos del planeta y contar con aportaciones económicas para posicionar el islam pudo consolidar y sostener el trabajo en Chiapas. Una de las organizaciones que auspiciaron el proyecto fue la fundación Al Maktoum, encabezada, en aquel entonces, por el ministro de Hacienda e Industria de los Emiratos Árabes Unidos (Pérez, 2012).

Para establecer el islam en San Cristóbal de Las Casas, Pérez Yruela y López Moreno intentaron una alianza con el Subcomandante Marcos y el EZLN, la cual no tuvo éxito, como se comentó en líneas anteriores.

Otra vía fue su acercamiento a los chamulas, por lo cual buscaron aliarse con Domingo López Ángel—uno de los líderes más influyentes de la diáspora, diputado y practicante evangélico—quien decidió en 1997, junto con cien familias convertirse al islam, adoptar nombres musulmanes, aprender la recitación del Corán y empezar a realizar el *salat*¹⁵ (Lara, 2002).

Para 1998, con diversos apoyos económicos y humanos, decidieron abrir un espacio para la oración en la colonia Nueva Esperanza, pero, no solo para congregarse semanalmente sino también como un espacio para el estudio y socialización. Jordi Moreras (2017), en su estudio, explica que las mezquitas tienen esta función.

Para Sandra Cañas (2006) el proyecto murabitún en este espacio se dividió en tres líneas de acción: la producción y comercialización, educación y la enseñanza de oficios. El objetivo era que la comunidad islámica de San Cristóbal de Las Casas fuera autosustentable, con un desarrollo económico y social propio soportado en el islam, razón por la cual decidieron enseñar a las/los chamulas oficios para que tuvieran independencia econó-

15 El *salat* u oración, es uno de los cinco pilares del islam, se realiza cinco veces al día.

mica. La organización, a través de gremios, permitió la impartición de talleres como carpintería para hombres, así como costura y confección para mujeres. Por ejemplo, se comercializaron muebles fabricados por los carpinteros, asimismo, se abrieron un restaurante, una pizzería y una panadería llamada “Alpujarra” tanto en San Cristóbal de Las Casas y en Comitán de Domínguez.¹⁶

Las ganancias obtenidas beneficiaban directamente a los miembros de la comunidad islámica (Cañas, 2006). Este comportamiento no es exclusivo del islam, de hecho, esta misma estrategia es practicada también por los otros grupos religiosos de la zona, es decir, los recursos que generan son solo para sus miembros (Rivera, 1998).

Por otro lado, se impartieron clases acordes con los valores islámicos acondicionando una madrasa¹⁷, donde las actividades educativas eran realizadas por las mujeres en conjunto con el imam.¹⁸ Este espacio también era usado como guardería y comedor. Con base en estos datos, es posible observar la marcada división de las actividades a partir de los roles de género, evidenciando que la participación de las mujeres es importante para la construcción de la comunidad (Cañas, 2006).

La necesidad de espacios para la oración y educación en el islam impulsó el plan de construcción de una mezquita.

Para recapitular, la organización expuesta durante los primeros años favoreció que, aproximadamente 250 chamulas se convirtieran al islam, en un periodo de diez años (Cañas, 2006, p.7), mostrando, no sólo en los medios de comunicación mexicanos, sino en la prensa extranjera el avance del islam entre comunidades originarias. Ante los ojos del MMM, su proyecto fue un triunfo que generó gran interés entre las distintas interpreta-

16 Actualmente ya no están habilitados ninguno de estos comercios, lo anterior de acuerdo con el trabajo de campo realizado durante 2021.

17 Escuela de educación islámica.

18 Persona que guía la oración y a la comunidad de creyentes.

ciones (Pérez, 2012). El éxito entre las comunidades chamulas se debe a la adecuación del discurso social y económico islámico con los discursos de las comunidades diaspóricas y sus descendientes.

Ante este escenario es posible establecer que el MMM en San Cristóbal de las Casas puede ser entendida como una identidad legitimadora, la cual es “introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales” (Castells, 1997, p.30). Es decir, para este momento, la comunidad murabitún era la dominante y quien definía las prácticas y los intereses de sus practicantes, más adelante, este control propició la fragmentación al interior de la comunidad.

TERCER MOMENTO: EL PERIODO DE FRAGMENTACIÓN

Antes del año 2000, ya se contaba con un número considerable de musulmanes/as en San Cristóbal de Las Casas, con figuras representativas dentro del panorama evangélico y político como Salvador López López (Muhammad Amin) y Domingo López Ángel, además del proyecto comunitario de autogestión sustentado en los valores y la economía islámica, una evidencia que “la diversidad religiosa de los Altos de Chiapas ha pasado a ser un elemento insoslayable de la vida política de la región.” (Viqueira, 1995, p.235).

Los/las chamulas murabitún no conocían a otras comunidades de musulmanes, hasta que en 1999 Yahía Gómez, un musulmán chamula viajó a la Ciudad de México y Cheheb relata lo siguiente: “en el Parque Hundido, mientras vendía artesanía, se le acercaron dos hombres y le saludaron: *Salaam Alaykum*, Yahía respondió: *Wa alaykum Salaam*”.¹⁹ En ese momento se dio cuenta de la existencia de diferentes grupos islámicos (Cheheb, comunicación directa, 26 de junio de 2021). Los hermanos musulmanes pertenecían al Centro Cultural Islámico de México A.C. (CCIM), dirigido por Omar Weston, una figura

19

Saludo tradicional en árabe, entendido como “la paz sea contigo”.

relevante en la Ciudad de México por ser uno de los principales representantes del islam en el centro del país.²⁰

Este encuentro evidenció el aislamiento de Pérez Yruela (Nafia), con otras comunidades; el Centro Cultural Islámico de México (CCIM) y el Centro Educativo Islámico de México (CEIM), intentaron entrar a Chiapas para difundir el islam, pero no tuvieron los resultados deseados (García, 2008). Las estrategias de control y autoritarismo de Nafia llegaron a prohibir el consumo de maíz y el uso de la vestimenta tradicional de las mujeres chamula, asimismo no se permitía uso de la lengua, provocando finalmente la escisión de cuarenta familias que decidieron establecerse en la colonia Molino de los Arcos.

Autores y autoras como Lara (2002), Schenerock (2004), Morquecho (2004), Cañas (2006), Villegas y Zendejas (2012), hacen mención que este episodio refleja el cuestionamiento a las estructuras de poder murabitún que no permitían adecuar el islam al contexto particular, situación que no fue aceptada por algunos musulmanes chamula, entre ellos la familia Checheb.

El caso de este grupo es particular, Abdul Haffid, Yahía e Ibrahim Checheb son descendientes de una de las familias evangélicas de San Juan Chamula más conocida por enfrentarse al cacicazgo tradicional de ese lugar. El abuelo Miguel “Cashlan” Gómez Hernández primer predicador chamula fue expulsado y asesinado a machetazos en la plaza de San Juan Chamula. Su familia se estableció en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (Comunicación directa, Checheb, 2021), Cañas (2006) y Schenerock (2004) la cual creció en una tradición evangélica y durante

20 Omar Weston “abrazó el islam” en Orlando, Florida en 1989, organizó un círculo de estudio en el “Club Egipcio”. En 1991, viajó a Medina para iniciar sus estudios islámicos y de lengua árabe y en 1994, a su retorno, buscó un espacio pequeño, el antecedente del Centro Cultural Islámico de México A.C.(CCIM). La propuesta de Omar Weston estaba enfocada a adaptar el islam a la realidad del México contemporáneo a través de un proyecto más amplio, desde 1995 en Tequesquitengo, Morelos, fundó un complejo conformado por una mezquita *Dar As Salam*, además de un hotel llamado Teques Inn y la asociación Viva *Halal* México.

la década de esplendor de la comunidad murabitún (1997-2007), decidió acercarse al islam y hacer la *shahada*.²¹

La ruptura al interior de la comunidad islámica buscó redefinir los conceptos hegemónicos que legitimaban a los murabitún, ya que el aislamiento y las prohibiciones a sus prácticas tradicionales los colocaban en condiciones de inferioridad, de tal forma que su separación provocó una resistencia basándose en sus materiales culturales.

Imagen 1. Fachada de la mezquita Al Kauzar, San Cristóbal de Las Casas



La nueva comunidad establecida en Molino de Los Arcos construyó la mezquita Al Kauzar, la imagen 1 es una fotografía de la edificación, la cual estuvo bajo la supervisión de Ibrahim Cheheb, “con el objetivo de seguir una nueva interpretación del islam, gracias al vínculo con el CCIM y otras comunidades islá-

21 Testimonio se fe para abrazar el islam, es el pronunciamiento de la frase: No hay dios más que Dios y Muhammad es su profeta.

micas en el extranjero” (Cheheb, comunicación personal 26 de junio de 2021).

A pesar de los lazos familiares, hubo otra separación entre Ibrahim y su primo, por la forma de concebir la práctica islámica. Yahía se convirtió en el líder de la comunidad sunnita de interpretación wahabí, e Ibrahim Cheheb se separó. Sin embargo, actualmente vive en Molino de los Arcos, sin poder acceder a la mezquita Al Kauzar.

Imagen 2. Fachada de la Comunidad Musulmana Ahmadiya de San Cristóbal de Las Casas



Cheheb se cuestionó la forma de practicar el islam, centrado en el descredito entre las comunidades. Lo describe de la siguiente forma: “eso no podía ser el islam, los murabitún no reconocen a la sunna, la sunna no reconoce a la shia...”. Al viajar a Guatemala tuvo la oportunidad de acercarse al islam ahmadía, interpretación no aceptada por la sunna, por ser una línea más

moderada del islam que rechaza todo tipo de violencia. Asimismo, tienen en un lugar privilegiado a Jesús (Checheb, comunicación directa, 26 de junio de 2021). La fachada del Centro Ahmadía en San Cristóbal de Las Casas tiene inscrito el lema “amor para todos, odio para nadie”, como se observa en la imagen 2.

La interpretación ahmadía está ganando adeptos/as en estas colonias, debido a que sus habitantes ven una opción alterna a la murabitún, más abierta e incluyente; en gran medida se debe al mensaje central, no buscan dividir al islam sino, más bien, propone una opción para las/los interesados, de ir más allá de pertenecer una determinada línea de pensamiento.

Para 2007, no sólo encontramos el colapso del modelo murabitún, sino la entrada de otras comunidades islámicas ubicadas en la Ciudad de México, como el CCIM, el CEIM y el Centro Salafí.

En síntesis, este período muestra las escisiones al interior del islam por diferentes motivos, “cuando los musulmanes sintieron amenazada su identidad étnica, decidieron tomar distancia y practicar el islam desde sus propios términos. Para ellos ser musulmanes no implica dejar de ser indígenas, ni cortar relaciones con otros indígenas y mestizos que no practican la misma religión que ellos.” (Cañas, 2006; p.109).

Desde el establecimiento del islam en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas en 1995, hasta la actualidad, se pueden encontrar cinco comunidades islámicas:

- a) Comunidad asistente a Imam Malik.
- b) Comunidad asistente a Al Kauzar
- c) Comunidad ahmadía
- d) Comunidad de interpretación hanafi, dirigida por el Imam sirio Mudhar.
- e) Comunidad sufi de la tariqa Naqsbandi.

CUARTO MOMENTO: LA “CHAMULIZACIÓN” DEL ISLAM

Se observa que para las/los chamulas es importante la pertenencia a alguna comunidad religiosa, por ejemplo, en las colonias Nueva Esperanza. Molino de los Arcos y La Hormiga, es evidente la proliferación de diversas iglesias y comunidades que difunde discursos en torno a lo sagrado “chamulizados”, es decir, adecuaron prácticas como cantos, oraciones, alabanzas o vestimenta, entre otras, a las costumbres emanadas de una interpretación chamula del mundo. Por lo anterior, sus participantes atraviesan varios procesos de conversión a lo largo de su vida.

En este sentido, el islam también paso por este fenómeno, algunas personas oran mirando a La Meca en lengua tradicional y han adaptado su vestimenta a la tradición islámica (Lara, 2002).

Imagen 3. Vista panorámica de la mezquita Imam Malik y colonia Nueva Esperanza.



Otro ejemplo puede observarse en la comunidad ahmadía de Ibrahim Cheheb, el imam se ha organizado a partir de sus referencias culturales para construir un nuevo proyecto identitario, una identidad-proyecto, esto es “cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad, y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social” (Castells, 1997, p.30). Es decir, retomando las pertenencias étnicas, la historia compartida de (des)territorialización y (re)territorialización, así como las disputas y escisiones al interior del islam, desarrollando una opción de islam incluyente.

Así, a la par de proyectos ideológicos, también se han consolidado manifestaciones arquitectónicas. Imam Malik es una de las mezquitas localizadas en la periferia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, convive con el Centro Ahmadía y Al Kauzar. Estas comunidades han autoproducido y “chamulizado” sus propios espacios de oración y socialización. El proyecto, aún en proceso, cuenta con 900 m², a la distancia es posible observar una torre que asemeja un minarete, de acuerdo con la vista panorámica mostrada en la imagen 3.

En la edificación se distinguen lenguajes islámicos del norte de África como la cúpula, la quibla, los arcos de herradura apuntados en las fachadas junto al uso de mosaicos provenientes de Marruecos, formando la frase en árabe: **هَلْلا إِلا بِلَاغِ الو**, “Solo Allah es vencedor”.

De acuerdo con recorrido *in situ*, la construcción fue diseñada y conceptualizada siguiendo la distribución espacial y orientación establecida por la jurisprudencia islámica, sin embargo, incorporan materiales constructivos de la región, con la adecuación de espacios para llevar a cabo actividades, requeridas por los habitantes de la periferia de San Cristóbal de las Casas. Véase la imagen 4.

Las comunidades originarias han reinterpretado y adecuado los discursos en torno a lo sagrado para hacer frente

a su situación actual, mostrándose como agentes activos y críticos de su circunstancia “...no reciben los proyectos religiosos como esquemas dados, sino que los adecuan e insertan en sus modelos culturales, mediante la selección, incorporación, reelaboración y resignificación. Las prácticas y creencias religiosas suponen entonces, acción sobre la realidad, con la finalidad de hacerla comprensible y transformable” (Rivera, 1998, p. 94).

Imagen 4. Fachada interior de la mezquita Imam Malik



Finalmente, el acercamiento al estudio de las religiones o interpretaciones en torno a lo sagrado, en los Altos de Chiapas y entre comunidades originarias también permite observar que no son homogéneas, que hay construcciones distintas de la realidad y una constante búsqueda de certezas, donde el islam se ha convertido en una opción más dentro de un espacio de lucha por el capital sagrado.

REFLEXIONES FINALES

Para concluir, es importante plantear algunos aspectos relevantes. Uno de los principales objetivos es presentar un acercamiento al islam en Los Altos de Chiapas, a partir de la observación de comportamientos, creencias y costumbres que permiten la construcción de sí mismos, como musulmanes y musulmanas de tradición chamula, en un campo en constante cambio a consecuencia de la lucha por el control y gestión de los bienes de salvación islámicos, así como el acceso a las estructuras de poder ubicadas en una determinada demarcación que comprende tres colonias: Nueva Esperanza, La Hormiga y Molino de Los Arcos.

A partir de la localización de centros de oración y educación —como espacios de socialización— así como la lectura de la urbanización de áreas en la periferia de San Cristóbal de Las Casas, se ha logrado rastrear el surgimiento, desarrollo y consolidación del islam en Chiapas, planteando cuatro momentos para una adecuada exposición de la situación del islam en la región.

Se observa que los primeros años se favoreció la *da'wa* o invitación al islam entre las comunidades chamulas, gracias a las actividades de los murabitún, quienes consolidaron una identidad legitimadora, centrada en actividades comunitarias y una forma única de ser musulmán. Dicho proceso generó más adelante distintas escisiones al interior del islam, organizándose nuevas comunidades.

Bajo estas circunstancias surge la figura de Ibrahim Cheheb, actual imam de la comunidad ahmadía en San Cristóbal de Las Casas Chiapas, quien, a partir de los materiales culturales propios está configurando una identidad proyecto, es decir, un proyecto donde se refleja una versión “chamulizada” del islam. Por lo tanto, la pertinencia de la revisión de las condiciones históricas y las transformaciones de las prácticas antes mencionadas, permite observar cómo se construyen y se transforman las musulmanas y musulmanes de San Cristóbal de Las Casas.

De igual forma, la exploración de ambientes autoconstruidos, autoproducidos y adecuados como mezquitas y madrasas, desde 1995, permite analizar las distintas interpretaciones islámicas, sus prácticas y rituales, en donde la idea entorno a lo sagrado se enriquece de tradiciones y otras visiones que no confrontan la jurisprudencia islámica.

La historiografía vinculada a la arquitectura generalmente se ha conformado con base en metanarrativas y actitudes canónicas, quedando la vida cotidiana de las minorías y la construcción vernácula o “informal” excluida del relato académico imperante que determina la herencia material con valor histórico. Es por lo anterior, que el analizar la apropiación del espacio público y privado por musulmanes y musulmanas en San Cristóbal de las Casas dejará testimonio de la mexicanización del islam, así como generará una perspectiva pluriversa en cuanto las prácticas particulares de un colectivo islámico, indígena, heterodoxo y heterogéneo en un contexto temporal, geográfico, social, económico y político específico del Sur global.

El islam se ha establecido y prosperado en Chiapas, considerando que su interpretación chamulizada pone en la reflexión las diversas formas de acceder a la modernidad, en contraposición a la visión difundida por los países inmersos en un sistema-mundo europeo/ euro-norteamericano, capitalista/patriarcal moderno/colonial/heterosexual y cristianocéntrico.

Por otro lado, las disidencias musulmanas también se han levantado en contra del discurso hegemónico de los murabitún, redefiniendo sus conceptos para construir nuevos proyectos que los colocan en el escenario g-local, gracias al contacto con otras comunidades islámicas en distintos puntos del planeta, además de la continua llegada de extranjeros a la zona.

Finalmente, estas circunstancias exponen cómo las comunidades originarias de San Juan Chamula son agentes activos y críticos de su historia, reinterpretando desde su contexto una forma particular de vivir el islam.

BIBLIOGRAFÍA

- Adlbi S. S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal.
- Aguado, Vázquez J.C. (2004). Cuerpo Humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ammerman, N. (2007). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford University Press.
- Asad, T. (1993). Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz. *Man. New Series*, 18(2), 237-259. www.jstor.org/stable/2801433.
- Azpiazu. (eds). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista decolonial*. Universidad del País Vasco.
- Bordes-Benayoun, Ch. (2000). Diásporas y movilidades. *Relaciones*, 23(83), 101-117.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 23(108), 29-83. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710803>.
- Brodard, B. [Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales] (24 de mayo de 2022). El islam “indígena” en América Latina. Una mirada a las comunidades colombianas y mexicanas [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=pRvE2dCd5eg>
- Calderón, M. T. y Flores, A. (2001). *San Juan Chamula: Abusos y costumbres*. [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México]
- Cañas Cuevas, S. (2006). *Koliyal Allah Tsotson Kotik. Gracias a Allah que somos más fuertes. Identidades étnicas y relaciones de género entre los sunníes de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*. [Tesis de Maestría en Antro-

- polología, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].
- Castells, M. (1997). Paraísos comunales: Identidad y sentido en la sociedad red: La era de la información, sociedad y cultura. En *El poder de la identidad* (vol. II). Alianza.
- Chahdi el Ouazzani, L. (2003). Las divergencias de las escuelas islámicas en materia penal. *Anaquel de estudios árabes*, 14, 189-200.
- Cobos Alfaro, F.A. (2008). Los musulmanes de México en la umma. *Diario de Campo, Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, 96, 10-22. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo:19325>.
- Dube, S. (1999). Introducción. Temas e intersecciones de los pasados poscoloniales. Dube, S. (Ed.), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India* (pp. 17-101). El Colegio de México.
- Fábregas, A. (1991). Entre la religión y la costumbre. *México Indígena*, 23, 8-12.
- Fábregas, A. (2015) *Marcos institucionales de la antropología en Chiapas a finales del segundo milenio*. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. <https://doi.org/10.29043/CESMECA.rep.784>
- Faessler, J. (octubre de 2014). Desde Torreón hasta Chiapas: islam en México. *Excélsior*. <http://www.excelsior.com.mx/opinion/julio-faessler/2014/10/04/985080>.
- Faessler, J. (octubre de octubre). Desde Torreón hasta Chiapas: Madrasas en México. *El Siglo de Torreón*. <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/1043456.desde-torreon-hasta-chiapas-madrassas-en-mexico.html>.
- García Linares, R.J. (2016). Identidades islámicas locales en México. En L. Martínez Gómez y G. Zalpa (Eds.), *Miradas*

multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana (pp. 189- 216) El Colegio de la Frontera Norte / Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México / Juan Pablo Editores / Universidad Nacional Autónoma de México.

García Méndez, J.A. (2008). *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*. Miguel Carranza Editores.

Garvin, N. (2005). Conversion and Conflict Muslim in México. *International Institute for the Study of Islam in the Modern World*, 15. <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/16964>

Gil Olmos, J. (19 de septiembre de 2013). Alá en los altos de Chiapas. *Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/reports/2013/9/19/ala-en-los-altos-de-chiapas-123605.html>

Gossen, G. H. (1980). *Los chamulas en el mundo del sol*. Instituto Nacional Indigenista / Secretaría de Educación Pública.

Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales. *Tabula Rasa*, 14, 343-355. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39622094015.pdf>.

Gutiérrez Sánchez, J. (2011). *Construcciones de espacios, poderes y fronteras. Territorializaciones Bats'i Viniketik en San Cristóbal de Las Casas y tseltales en Ocosingo, Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Gutiérrez Martínez. D. (2016). De las conceptualizaciones de las religiones a las concepciones de las creencias: a manera de introducción. En D. Gutiérrez Martínez (Coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual* (pp. 9-44). El Colegio Mexiquense.

Gutiérrez Martínez. D. (2021). Les chamulismanes de San Cristobal: Appartenance ethnique ou conversion religieuse.

- En S. Taussig (Ed.), *L'islam au Mexique et en France. Regards croisés*. Maisonneuve & Larose / Hémisphères editions.
- Hernández González, C. (2018). Más allá del mundo islámico: reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México. *Interdisciplina*, 6(16), 105-136. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2018.16.65637>
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Centro Cultural Helénico.
- Hiernaux, D. y A. Lindon. (2004). Desterritorialización y reterritorialización metropolitana: la Ciudad de México. *Documents d'Analisi Geografica*, 44, 71-88. <https://raco.cat/index.php/DocumentsAnalisi/article/view/31833>.
- Inclán Rubio, R. (1999). La migración libanesa en México. *Medio Oriente en la Ciudad de México*. Gobierno del Distrito Federal.}
- Lara Klahr, M. (2002). ¿El islam en Chiapas? El EZLN y el Movimiento Mundial Murabitun. *Revista Académica para el estudio de las religiones*, 4, 79-102.
- Lamas, M. (2002). La transgresión de Bourdieu. *Revista Fractal*, 7(26), 91-100. <https://mxfractal.org/F26lamas.html>.
- Leyva Cortés, S. (2006). *Hamas la búsqueda de una identidad palestina: Resistencia o terrorismo*. [Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia]
- Leyva Cortés, S. (2012). *En México crecen los olivos. Estudio de las representaciones de palestinidad entre la diáspora cristiano-palestina de la Ciudad de México*. [Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Leyva Cortés, S. (2020). *Todos los días es ashura y cualquier lugar es Karbalá. Aprendizaje para poner el islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad shia en la Ciudad de México*. [Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México]

- Lindon, A. (2008). De Espacialidades y transnacionalismos. En D. Hiernaux y M. Zárata (Eds.), *Espacios y transnacionalismos* (pp. 119-156). Universidad Autónoma Metropolitana / Casa Juan Pablos.
- Lipka, M. & Hackett, C. (6 de abril de 2017). Why Muslims are the world's fastest-growing religious group. *Pew Research Center*. <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/06/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/>.
- Lorca Corrons, A. y Orozco, O. (1999). *La banca islámica son intereses: elementos básicos*. Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Mauricio Beltrán, W. (2010). La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa. *Revista Colombiana de Sociología*, 33(2), 41-62. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=551556233003>.
- Medina, A. (2020). El islam vivido: expresiones de la cotidianidad de una musulmana. *Ichan Tecolotl*, 33 (360), 1-12. <https://ichan.ciesas.edu.mx/islam-vivido-expresiones-de-la-cotidianidad-de-una-musulmana/>
- Medina, A. y Romero Gallardo, M. (2018). Islam en Chiapas: Uso de Internet en la proyección de la identidad musulmana por parte de indígenas Tzotziles en San Cristóbal de las Casas. En D. Ramírez (Ed.), *Apropiación y uso de tecnologías en grupos étnicos minorizados en México* (71-82). Universidad de Guadalajara. https://www.researchgate.net/publication/329809970_Islam_en_Chiapas_Uso_de_Internet_en_la_proyeccion_de_la_identidad_musulmana_por_parte_de_indigenas_Tzotziles_en_San_Cristobal_de_las_Casas_En_David_Ramirez_Apropiacion_y_uso_de_tecnologias_digitales_e
- Michel, E. (2015, diciembre). El 'boom' del Islam en México. *El Universal*. <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/>

[periodismo-de-investigacion/2015/12/12/el-boom-del-islam-en-mexico.](#)

Moreras, J. (1999). *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*. Fundación CIDOB.

Morquecho, G. (2004). *Bajo la bandera del islam. Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Ediciones Pirata.

Morquecho, G. (mayo de 2016). A dos décadas: Indios Chamula musulmanes en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. *Paralelo*. <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2016/05/a-dos-decadas-indios-chamula-musulmanes-en-san-cristobal-de-las-casas/>

Musalem, D. (1995). La migración palestina a México. En M.E. Ota Mishima, y M. González Navarro (Eds.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX* (305-357). El Colegio de México.

Nasr, S. H.(2007). *El Corazón del islam*. Kairós.

Paniagua Mijangos, J. G. (2008). De los pueblos indios a la ficción antropológica: Los sistemas de cargos en la etnografía de los Altos de Chiapas. Antecedentes, balance y perspectiva. *Revista Pueblos y Fronteras digital*, 5, 1-36. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2008.5.212> .

Pastor de María, C. (2011). La economía política de la fe: ser musulmán en México. *ISTOR. El Islam en América Latina*. XII(45), 64-75.

Pérez Enriquez, I. (1989). *Expulsiones indígenas*. Ediciones Claves Latinoamericanas.

Pérez Rembao, R. (2015, junio). El mundo musulmán en México. *Newsweek en español*. <https://newsweekespanol.com/2015/06/el-mundo-musulman-en-mexico/>

Pérez Ventura, O. (2012). Movimientos islamistas en España. El Movimiento Mundial Murabitún, conversos al

- islam en Alandalús. *Documentos de Opinión. Instituto Español de Estudios Estratégicos*, 17, 1-15. http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2012/DIEEO742012__Movimientos_Islamistas_en_Espana_O.Perez_Ventura.pdf.
- Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal.
- Revilla Sánchez, L. C. (2017). *La adaptación de la arquitectura musulmana en un nuevo espacio: San Cristóbal de Las Casas* [Tesis de Licenciatura, Casa Lamm].
- Rivera Farfán, C. (1998). La diáspora religiosa en Chiapas. Notas para su estudio. *Chiapas: el factor religioso* (pp. 81-95). *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*. <http://repositorio.cesmeca.mx/handle/11595/764>
- Ruíz Ruíz, L. (2006). Tierra y cosmovisión tsotsil: una mirada a la dominación jkaxlan en San Andrés Larráinzar, Chiapas. *Estudios Mesoamericanos*, 17, 61-69. https://www.iifilologicas.unam.mx/estmesoam/uploads/Vol%C3%BAmenes/Volumen%207/tsotsil_lucas_ruiz.pdf.
- Salba, F. (2012, abril). Mexico's rebel Chiapas state is turning its back on Catholicism. The poor and persecuted in the Zapatista bastion embrace Muhammad as well as Marcos. *The guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2012/apr/10/mexico-indians-abandon-catholic-church>
- Shernerock, A. (2004). Más allá de velos y peinados: las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas sufís en San Cristóbal de Las Casas. *Liminar*, 2(2), 75-94. <http://www.scielo.org.mx/pdf/liminar/v2n2/2007-8900-liminar-2-02-75.pdf>
- Suaréz, H.J. (2006). Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria. *Relaciones. Estudios de historia y*

- sociedad*, XVII(108), 19-27. <https://www.redalyc.org/pdf/137/13710802.pdf>.
- Taboada, H. (2009). El islam en América Latina. Del siglo XX al siglo XXI. *Estudios Latinoamericanos*. Nueva Época, 34(23), 85-103. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/49227>.
- Taboada, H. (2017). *Extrañas presencias en nuestra América*. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tapper, R. (1995). Islamic Antrhopology and the “Antrhopology of Islam”. *Antrhopogival Quarterly*, 68(3), 185-193. www.jstor.org/stable/3318074.
- Varela, R. (2005). *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Velasco Ortiz, L. (1998). Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales en México y Estados Unidos. *Región y Sociedad*, IX(15), 105-130.
- Villegas, P. y M. Zendejas. (marzo de 2012). El regreso de Ibrahim. *Letras Libres*. <https://letraslibres.com/revisita-mexico/el-regreso-de-ibrahim/>
- Viquera, J. P.(1995). Los Altos de Chiapas: Una introducción general. En J.P. Viquera y M.H. Ruz (Eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia* (pp. 219-236). Instituto de Investigaciones Filológicas / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social / Centro de Estudios de México y Centroamérica /Universidad de Guadalajara.
- Zaraoui, Z. (1995). Los árabes en México: Un perfil de la migración. En M.E. Ota Mishima, y M. González Navarro (Eds.), *Destino México. Un estudio de las migraciones*

asiáticas a México, siglos XIX y XX. (pp.257-293). El Colegio de México.

Zaraoui, Z. (2011). La comunidad musulmana en México: diversidad e integración. *Estudios en Relaciones Internacionales*, 40, 337-365.

Zaraoui, Z. (2021). Les caractéristiques de l'islam mexicain. En S. Taussig, (Ed.), *L'islam au Mexique et en France. Regards croisés*. Maisonneuve & Larose / Hémisphères éditions.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN LA MONTAÑA DE GUERRERO

MANUEL MELESIO VELÁZQUEZ¹

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

INTRODUCCIÓN

A lo largo del territorio mexicano, las expresiones culturales son complejas y diversas; en su mayoría, se encuentran relacionadas con el aprovechamiento de recursos naturales como plantas, animales y hongos. Gran parte de la riqueza natural del país está manejada por campesinos e indígenas: el 75% de las áreas forestales se encuentran en manos de ejidos y comunidades indígenas (Thoms y Betters, 1998). Las prácticas tradicionales se mantienen mayormente arraigadas dentro de las poblaciones rurales y están inmersas en un continuo proceso de sincretismos² culturales y religiosos que se han visto acentuados en las últimas décadas por diversos procesos como la migración o la creciente apertura de diferentes vías de comunicación.

Ejemplo de ello lo encontramos en el estado de Guerrero, particularmente en la región de La Montaña, donde aspectos como la pobreza, el limitado acceso a la educación, la falta de vías de comunicación y la carencia de oportunidades laborales se conjugan a lo largo de su territorio. También, dentro de esta región

1 Pasante de biología y etnología, enfocado en la medicina tradicional y pueblos indígenas de la montaña de Guerrero. Ha trabajado en diferentes comunidades Nahuas, Mixtecas y Tlapanecas, así como con poblaciones migrantes en la Ciudad de México.

2 Siguiendo a Báez-Jorge (1994), "...el sincretismo se entiende como un fenómeno que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas, Consideramos la síntesis o reinterpretaciones simbólicas resultantes como expresiones dialécticas de lo sagrado, toda vez que en las manifestaciones del sincretismo religioso los antiguos núcleos numinosos no desaparecen; subsisten simbólicamente reelaborados como formas de coincidencia social a lado de elementos más recientes".

encontramos la mayor diversidad de comunidades indígenas del estado: aquí se conforma la región interétnica mixteca, nahua y tlapaneca. Este trabajo se centra en esta región, donde las diferentes expresiones religiosas se encuentran presentes en una gran cantidad de aspectos de la vida cotidiana de estas poblaciones.

Este capítulo pretende dar un panorama general que pueda servir como un primer acercamiento al estudio de La Montaña de Guerrero y particularmente a los aspectos relacionados con la religiosidad popular que se presenta en esta región. Pese a que se han realizado diversos trabajos sobre ella, en diferentes temáticas, siguen siendo pocos comparados con otros lugares del país cuyo estudio ha sido más amplio. Existen diferentes factores que contribuyen a ello, entre los que podemos destacar el incremento de la inseguridad en los últimos años debido a la presencia de grupos armados, el difícil acceso a una gran cantidad de comunidades debido a la geografía accidentada del territorio de La Montaña y a la falta de caminos dignos que permitan mejores vías de comunicación.

La estructura general del texto en un inicio ofrece un panorama de las manifestaciones culturales y su relación con la naturaleza. De esta manera, los primeros apartados acercan al lector al reconocimiento de La Montaña y su importancia para las comunidades a partir de la geografía sagrada. Posteriormente, los apartados del ciclo agrícola y los rituales agrícolas buscan explicar el vínculo que se crean entre los seres humanos y las distintas potencias o deidades a partir de actividades como la siembra, la cosecha y los rituales que se realizan para generar un beneficio colectivo. Esto es seguido por un apartado que hace referencia a las plantas y la medicina tradicional, donde diferentes elementos y prácticas juegan un papel importante en la vida cotidiana de las personas. Finalmente, los últimos dos apartados nos ofrecen un contexto sobre la cuestión política, así como un contexto general de las comunidades en la actualidad.

ANTECEDENTES

En la región de La Montaña del estado de Guerrero, los distintos aspectos naturales siguen siendo parte fundamental del desarrollo de la vida cotidiana de las poblaciones. De esta manera existe, por ejemplo, una dependencia muy importante del agua proveniente de las lluvias, ríos y arroyos cercanos a las poblaciones. Sin agua para los cultivos, no sería posible la subsistencia por la falta de alimento tanto para la población como para los diferentes animales domésticos con los que viven y desempeñan sus actividades cotidianas (Dehouve, 1976) (imagen 1).

Imagen 1. Maíz siendo desgranado



Dentro de las cuestiones más importantes que relacionan a las comunidades con la naturaleza encontramos los diferentes sistemas de rituales agrícolas como son las peticiones de lluvia, expresiones religiosas de carácter popular que permiten generar un beneficio para las comunidades y les permita desarrollar sus actividades sin inconvenientes, como la escasez de lluvia, el exceso de agua o la presencia de granizo. Todo ello a partir de ofrendas y depósitos rituales que son ofrecidos a dife-

rentes potencias, deidades o dioses por medio de la mediación de distintos especialistas rituales tradicionales como los rezanderos, los pedidores de lluvia o los graniceros. Es por ello que en los rituales de los indígenas contemporáneos de México la ofrenda sigue siendo indispensable para estrechar vínculos con lo sagrado y obtener favores, así como para asegurar el buen funcionamiento del orden cósmico (Gómez, 2013).

Las formas que asume este intercambio recíproco son, en muchos casos, manifestaciones ritualizadas con las que se pretende instaurar una comunicación con las fuerzas que representan a la naturaleza y que son consideradas por los hombres superiores a éstos. Estas fuerzas son para la mayoría de ellos desconocidas, enigmáticas e inalcanzables, por lo cual sólo mediante prácticas específicas se puede acceder a ellas para tratar de disuadirlas y obtener su benevolencia en favor de buenos cultivos y lo necesario para vivir (Báez, 2004). De esta manera, las ofrendas representan para muchas personas un gran sacrificio, tanto económico como material que están dispuestos a solventar para mantener dicho equilibrio. Estas ofrendas tienen una vigencia particular, que comprende el ciclo agrícola o la temporada de lluvia, de esta manera debe realizarse una renovación del compromiso adquirido entre los pedidores y las deidades de la lluvia de manera anual para no romper la armonía.

Las expresiones culturales dentro de comunidades indígenas han sufrido una gran cantidad de transformaciones y mezclas. Particularmente, tras la llegada de la religión católica al territorio, las prácticas prehispánicas tradicionales fueron “fusionándose” con la religión dominante (imagen 2). Sin embargo, las dos han perdurado, manteniéndose aún vigente en un tipo de culto con raíces mesoamericanas presentes tras los altares cristianos (Villela, 2008). Es por ello que es frecuente encontrar altares domésticos o comunales donde conviven de manera conjunta imágenes sagradas con orígenes distintos, unas más cercanas al culto de manifestaciones de la naturaleza como el sol, la luna,

el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra o los cerros (imagen 3), que están directamente asociados al culto a los santos y se incorporan a las hagiografías locales (Báez-Jorge, 1998).

Imagen 2. Imagen de la Catedral de San Agustín, en la Ciudad de Tlapa de Comonfort, ataviada con ropa típica de algunas comunidades de la montaña alta



Dentro de la cosmovisión indígena de la región de la Montaña de Guerrero, el mito³ mesoamericano que hace referencia al origen del maíz (grano muy importante dentro de las distintas poblaciones por ser la principal fuente de alimento durante todo el año), hace referencia a San Marcos, quien desde la tradición indígena se considera como la persona que dio los granos de maíz a los habitantes de la región. De esta manera, al recibir el don inicial del maíz y al dedicarse a la agricultura para producirlo, los seres humanos incurren en una deuda perpetua con la tierra

3 La definición de mito ha sido punto central del debate de una gran cantidad de trabajos y, a decir de López Austin (1990), no puede llegarse a una definición única de mito. Sin embargo, entre las coincidencias que encuentran distintos especialistas podemos verlo como un producto social que puede permitirnos conocer las relaciones sociales de los pueblos que lo han producido, generalmente expresados como relatos o narraciones, o como un complejo de creencias, como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad.

Imagen 3. Iglesia de la comunidad tlapaneca Ojo de Agua en el municipio de Malinaltepec, con imágenes del sol y de la luna que los habitantes consideran parte importante de la naturaleza y de su religiosidad.



y dependen de ella, así como de las plantas y la lluvia para su supervivencia colectiva (Good, 2004). San Marcos tiene un papel importante en el desarrollo de la religiosidad de las comunidades campesinas, quienes han generado una visión particular de este santo, otorgándole características propias de los trabajadores de la tierra, logrando una mezcla entre el santo católico “oficial” y el santo popular de la región. De esta forma pueden encontrarse imágenes que presentan herramientas de trabajo como la coa, bules de agua, maíces o calabazas y cuestiones simbólicas como los colores de la ropa que hacen alusión a la naturaleza y el agua, aspectos que han sido publicados por Villela Flores (2006).

Por otro lado, tenemos también ídolos de origen prehispánico, los cuales presentan ya sea formas esféricas o formas antropoides (imagen 4), las cuales hacen referencia a las gotas de la lluvia. Dichos ídolos generalmente se encuentran en lugares que son considerados sagrados, como fuentes de agua, ríos, arroyos o cascadas, o sobre las cimas de los cerros, lugares que dentro del pensamiento mesoamericano se encuentran más cercanos a las deidades. Sin embargo, existen figuras de

Imagen 4. Figura antropoide tallada en roca



menor tamaño que distintas personas resguardan dentro de sus hogares, mezclándose con las imágenes del culto católico y logrando una interacción armoniosa entre sí. Así, costumbres prehispánicas se fusionaron con ceremonias que la iglesia católica impuso después de la conquista y que continúan hasta el presente en festividades como la fiesta de la Santa Cruz el día 3 de mayo (Broda, 2004a), donde los ídolos de origen mesoamericano conviven con la cruz cristiana sin ningún problema.

MATERIALES Y MÉTODOS

Ubicación geográfica del estado de Guerrero

El estado se divide en cuatro culturas y lenguas indígenas: Mixtecos, Amuzgos, Tlapanecos y Nahuas. Se distinguen cuatro regiones naturales que, aunque diversas, comparten un clima tropical y suelos sedimentarios: la Tierra Caliente, la Montaña, la Costa Grande y la Costa Chica (Illades, 2010). La Montaña es una microrregión constituida por 54 localidades en 18 municipios. Aquí es donde se encuentran los mayores índices de pobreza del estado y en donde se concentra la mayor cantidad de comunidades indígenas del estado de Guerrero.

Clima

El clima predominante es semicálido-subhúmedo con una precipitación pluvial que va de los 1,800 hasta 2,400 milímetros. Los meses de mayor precipitación son de junio a septiembre. Los ecosistemas presentes son varios, entre ellos: selva baja caducifolia, selva baja subcaducifolia, bosque de pino y bosque de encino (imagen 5).

Localización de la región de La Montaña

La región de La Montaña de Guerrero se encuentra al noroeste del estado, al sur de México, colinda en el norte con el estado

Imagen 5. Paisaje de la región montaña alta, donde abundan los bosques de pino y encino.



Imagen 6.



de Puebla, al oriente con el estado de Oaxaca y al poniente y al sur con otros municipios pertenecientes también al estado de Guerrero (Imagen 6). Esta región a su vez se subdivide en dos sub-regiones: la Montaña Baja, que se encuentra hacia el norte y hacia el centro del estado, con temperaturas más cálidas, y la Montaña Alta, que se ubica más al sur y al oeste, con climas más templados y fríos.

Recolección de información

El trabajo se basa en una recopilación bibliográfica de diferentes autores que han trabajado temáticas similares en la región de la Montaña de Guerrero, así como de la experiencia de más de 30 estancias en campo entre 2012 y 2020 en cerca de 20 comunidades pertenecientes a las tres culturas indígenas, aunque en su mayoría nahuas y tlapanecas. Si bien no todas las estancias se han enfocado en investigaciones relacionadas con la religiosidad popular, han servido para precisar o profundizar algunos datos presentes en este trabajo.

GEOGRAFÍA SAGRADA

En prácticamente todas las localidades de la mixteca nahua tlapaneca se llevan a cabo ritos agrícolas que tienen como uno de los espacios liminales preferenciales la cima de los cerros. Ahí se aposenta la cruz del cerro, objeto sincrético de advocación mesoamericana y una de las principales entidades sagradas a las que se remite el ritual (Villela, 2001) (imagen 7). Además de la cruz, existen otras entidades que se asocian con lugares donde habitan deidades de la naturaleza. Es por ello que generalmente en estos lugares se realizan diferentes tipos de rituales agrícolas, para encontrarse más cerca y ser “escuchados” por dichas deidades o potencias.

Imagen 7. Altar construido de rocas con una cruz de madera, los cuales por lo general se encuentran distribuidos en los lugares sagrados del paisaje ritual.



Muchas poblaciones otorgan caracteres sagrados o místicos a otros lugares naturales como cimas, barrancas, ríos, lagos o cuevas. Estos lugares no son específicos o únicos para la realización de rituales agrícolas, ya que debido al carácter sagrado que reciben, y al ser un lugar donde se puede mantener algún tipo de contacto con potencias superiores, son lugares predilectos para realizar otros tipos de rituales con intenciones diversas, como la prosperidad, la adivinación o la “brujería”⁴ (imagen 8).

De esta manera, la geografía de cada una de las comunidades juega un papel importante, que dentro del pensamiento tradicional otorga a determinados lugares el carácter de sagrado, ya sea de manera permanente o de forma temporal, según sea el caso. Estos espacios determinan la vestimenta, el comportamiento gestual y verbal, así como los adornos y la decoración que embellecen ese escenario que encuadra el espectáculo de una

4 La gran mayoría de rituales considerados dentro de la llamada “brujería” tienen elementos provenientes de diferentes tradiciones. En la región de la Montaña Alta se encuentra mayormente presente lo relacionado con cuestiones del nahualismo, que presenta características particulares. En todo caso, al hacer referencia de la brujería siempre se habla de cuestiones negativas como la enfermedad, las malas cosechas o eventualidades adversas durante el ciclo de siembra, entre otros.

elocución que esconde un dios invisible (Montero, 2011). Son cuestiones que son reconocidas de manera general por las poblaciones donde dichas cosmovisiones siguen presentes como una creencia colectiva.

Imagen 8. Restos de atavíos rituales en un altar en la cima de un cerro.



CICLO AGRÍCOLA

El ciclo agrícola ocupa una parte importante del año. Éste se compone de diferentes periodos en distintos momentos, desde la preparación de la tierra y la llegada de las primeras lluvias, hasta la cosecha. Por lo general, cada etapa requiere un ritual específico, mediante el cual el agricultor da la bienvenida a los primeros jilotes cortados y consumidos, luego a los primeros elotes y, por último, a las primeras mazorcas secas (Dehouve, 2015). Cada etapa tiene ya establecidas sus especificidades y, pese a que existen diferencias en muchas comunidades, hay aspectos de carácter más general que comparten.

El primer momento es la llegada de la Semana Santa, que marca el fin del tiempo de descanso del ciclo anterior y con el cual comienza la preparación de la tierra, las primeras limpiezas de los terrenos, así como la quema de hojarasca y hierbas que

podrían haber crecido (imagen 9). Los primeros rituales para las peticiones de lluvia se realizan alrededor del 25 de abril, día de San Marcos, y los primeros días de mayo, con las festividades de la Santa Cruz (las peticiones de lluvia se extienden en diferentes momentos y fechas hasta finales del mes de octubre).

Imagen 9. Elementos como la flor de cempaxúchitl son importantes dentro de las celebraciones de semana santa, puede observarse también el uso de petates de palma para descansar las imágenes.



Posterior a estas fechas comienza el arado de la tierra para dar paso a las primeras siembras de la milpa, donde se siembra principalmente maíz, frijol y calabaza. Estas siembras ocurren al llegar las primeras lluvias entre finales de mayo y principios de junio. La siguiente fecha importante en toda la región es el 24 de junio, día de San Juan Bautista. En esta fecha suelen realizarse una gran cantidad de rituales de carácter mágico-religioso como aquellos relacionados a la brujería, la adivinación, la prosperidad o cuestiones enfocadas hacia el nahualismo. Además, la fecha marca el inicio de la siembra de la flor de cempaxúchitl en grandes cantidades para las festividades de todos santos o día de muertos (Sierra, 2007).

El calendario continúa hasta el 25 de julio, día de Santiago apóstol. En este periodo, los campos se abonan y se limpian de otras plantas que puedan afectar el buen crecimiento de la milpa. Después, en el mes de septiembre, en el altiplano en general y en Morelos y Guerrero en particular, se dedica a festejar la maduración de los primeros elotes (Broda, 2004b). A mediados de mes comienzan los preparativos para las primeras cosechas, el día de Xilocruz o cruz de xilote representa la primera cosecha. Posteriormente, el 28 de septiembre es visto como una fecha particular para agradecer a las herramientas de trabajo del campo. Se limpian coas, palas, machetes y otras herramientas, que posteriormente son adornadas con flores y panes y colocados dentro de los altares familiares, donde se les colocan alimentos y bebidas a manera de ofrenda (información obtenida en campo).

Imagen 10. Secado al sol de las vainas de frijol, calabazas y mazorcas de maíz, antes de ser desgranado.



La siguiente fecha importante ocurre al día siguiente, el 29 de septiembre, día de San Miguel Arcángel, fecha que marca el fin de la temporada de lluvias y el comienzo de los preparativos para las fiestas de día de muertos. En algunas comunidades, en este día se realiza una visita a los cementerios y se llevan algunos arreglos

florales con la intención de realizar una invitación a sus familiares fallecidos a las celebraciones en su honor durante los primeros días de noviembre. Pasadas las fiestas de Día de Muertos, se realizan las últimas cosechas y el maíz es puesto a secar en los solares o techos de los hogares, que durante los últimos días de noviembre y los primeros del mes de diciembre se desgrana para poder guardarse y ocuparse para la elaboración de alimentos desde ese momento y hasta la siguiente cosecha (imagen 10).

RITUALES AGRÍCOLAS

Antes de continuar, vale la pena precisar que un ritual, de acuerdo con Broda (2001), establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos, entendiendo por cosmovisión a una parte del ámbito religioso que se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo. El ritual implica participación social activa, que a su vez forma parte importante de la reproducción de la sociedad. Por este motivo podemos encontrar la presencia de rituales en los eventos cotidianos más importantes para cada comunidad.

Los principales tipos de rituales de carácter popular giran en torno al ciclo agrícola, el cual transcurre desde la preparación de la tierra de los terrenos de cultivo y la llegada de las primeras lluvias, hasta el momento en que las cosechas terminan, por lo que abarcan un periodo entre el mes de abril y el mes de noviembre, dentro del cual, como ya se mencionó, se realizan la gran mayoría de celebraciones que tienen importancia para la región.

Un ejemplo muy popular es la llamada “pelea de tigres”, la cual se realiza en diferentes comunidades de la Montaña Baja y que se ha difundido sobre todo por las vestimentas y máscaras de los participantes, quienes pelean ataviados como jaguares. Las peleas por lo general tienen lugar los primeros días de mayo en los atrios de las iglesias o en lugares designados por las comunidades para esta actividad, como cerros o las riveras de los ríos.

Son llamados “tigres” debido al sincretismo cultural generado después de la llegada de los españoles, quienes hicieron analogías entre los felinos originarios de Asia y los jaguares que no eran conocidos en Europa, aunque el nombre original en lengua nahua es *tecuan* o *tecuaní*.

Otra variante de estas peleas se realiza en algunas comunidades también de la Montaña Baja. En ella, pelean personas de todas las edades sin utilizar el característico traje de jaguar, sino con guantes de boxeo en sus puños o con “chirriones”, una especie de látigo elaborado de fibras vegetales. En ellas se expresa el ejercicio de la violencia colectiva limitada al tiempo de la fiesta (Díaz, 2003). Estas peleas tienen la finalidad de hacer sangrar al oponente y que las gotas de sangre caigan directamente sobre la tierra ya que, a decir de los pobladores, debe ofrendarse una gota de sangre a cambio de una gota de lluvia. Por este motivo es muy importante que la sangre tenga contacto directo con la tierra.

Otro tipo de peticiones de lluvia incorporan elementos diversos, como en el caso de la comunidad de San Pedro Petlacala, perteneciente al municipio de Tlapa de Comonfort, en la que dentro de la ofrenda se ha incluido un lienzo (conocido como lienzo de Petlacala) del siglo XVIII. Mientras que la mayoría de las comunidades pertenecientes a la Montaña Alta realizan diferentes comidas rituales particulares, dentro de las que destacan los tamales tzoalli, que han sido reportados por Villela (2001), y una gran cantidad de sacrificios de distintos animales, principalmente chivos, aves de corral o toros. Estos alimentos son elaborados en lugares que son considerados sagrados dentro de la geografía ritual, y que en su mayoría se encuentran custodiados por una o varias cruces de madera pintadas de color verde o azul, formando un altar en cuyo interior se resguardan distintos tipos de ídolos de origen prehispánico tallados en roca que representan el agua. De igual forma, los alimentos son colocados a manera de ofrendas contadas, es decir, existen elementos que deben ser representados dentro de la ofrenda en cantidades particulares, dependiendo de

la finalidad o la intención que se tenga y también de a quién va dirigida dicha ofrenda. De acuerdo con Dehouve (2014), esta cuestión tiene orígenes remotos que han sobrevivido durante varios siglos, donde diferentes elementos de la naturaleza y las deidades o dioses prehispánicos son representados con números específicos y que dentro de la Montaña de Guerrero varían de comunidad en comunidad pero que tienen el mismo principio.

Los diferentes tipos de rituales de petición de lluvia incorporan rezos, dones florales, copal y una gran cantidad de elementos diversos, mediante los cuales se elaboran representaciones en miniatura del territorio y donde también son representados los elementos que se esperan obtener. La lluvia se puede figurar con elementos como el confeti o trozos pequeños de papel que son lanzados al aire, con la finalidad de que caigan a manera de gotas de agua, o con bebidas alcohólicas como el mezcal o el aguardiente, que son rociados sobre los alimentos, los ídolos y los demás componentes de la ofrenda. Por otra parte, elementos como las nubes pueden recrearse con el humo del copal o con fibras como el algodón o el ixtle.

El trueno de cohetes, el repique de campanas y la música misma llegan directamente a los seres incorpóreos y conforman una categoría especial dentro de las ofrendas; su presencia es indispensable para la eficacia cósmica (Good, 2013). De esta manera, los dones físicos, los dones auditivos y los dones aromáticos pueden constituir condiciones distintas para análisis más profundos sobre los elementos que componen las ofrendas rituales.

Otro elemento muy importante son los *quiajtehumej* (imagen 11) o ídolos más pequeños que son llevados desde los altares domésticos de algunas personas, pero que sin importar su origen prehispánico y su tradición mesoamericana también reciben el nombre de “San Marquitos”, que hace alusión a San Marcos, quien, como ya se mencionó, es reconocido regionalmente como un actor importante para la siembra de la milpa. En

lo que respecta a los rezos que son realizados durante las peticiones de lluvia también podemos reconocer elementos que se han mezclado de manera armoniosa. Así, podemos encontrar elementos de la tradición católica con rezos populares como el padrenuestro o el avemaría, pero también los rezos locales que tienen un mayor vínculo con la naturaleza; todos ellos en conjunto pronunciados, en la mayoría de los casos, en las diferentes lenguas indígenas de cada comunidad.

Imagen 11. Ídolos que son comunes en altares familiares de distintas comunidades de la región.



De esta manera, podemos tener un panorama respecto a la importancia de este tipo de eventos. Cumplir el ciclo ritual y el acto de ofrendar son obligaciones éticas de las personas hacia otros seres poderosos que a la vez son dependientes de la acción humana, pues necesitan recibir la fuerza de la gente a través de las fiestas, las peregrinaciones y las ofrendas para vigorizarse (Good, 2013). Estos actos recíprocos mantienen el orden de todo; por ello, son parte fundamental dentro de las actividades de la vida cotidiana en las comunidades (imagen 12).

Imagen 12. Flores que serán ofrendadas y que acompañan a los fieles en las procesiones.



PLANTAS Y MEDICINA TRADICIONAL

Dentro de las expresiones culturales en La Montaña de Guerrero encontramos también a la medicina tradicional. Su permanencia dentro de las distintas comunidades puede explicarse por diferentes motivos, como las marcadas desigualdades en el acceso a condiciones dignas de derechos básicos que permitan una vida íntegra para todos, como el acceso a la salud, uno de los principales problemas latentes en poblaciones indígenas y sobre todo en aquellas de difícil acceso.

La OMS ha estimado que el uso de plantas para tratar, curar o sanar algún padecimiento o enfermedad es el principal recurso con el que cuenta cerca del 80% de la población mundial (Akerlele, 1993). Esta tradición ha generado especialistas particulares en La Montaña de Guerrero como hueseros y sobadores, quienes se enfocan a cuestiones del sistema musculo-esquelético; parteras, quienes tratan cuestiones relacionadas con la fertilidad femenina y masculina, así como las diferentes etapas de gestación desde la concepción hasta el nacimiento; los temazcaleros (as),

quienes tratan distintas afecciones a partir del uso del temazcal con baños de vapor; los hierberos y curanderos, quienes realizan curaciones generales a partir de diferentes usos de materiales biológicos; así como brujos y nahuales quienes además de curar enfermedades también son reconocidos por propiciarlas (información obtenida en campo).

Dentro de las prácticas médico-tradicionales de los distintos especialistas se mezclan elementos de origen mesoamericano con cuestiones católicas. De esta manera, encontramos registros de diferentes rituales, como la ceremonia llamada “levantar la sombra” observada en la década de 1940 y registrada por Roberto J. Weitlaner (1961), la cual consiste en una o varias ofrendas particulares que reúnen distintos elementos como figuras elaboradas con masa, hojas, flores, velas y copal, con la cual se pretende recuperar la salud del enfermo que ha perdido su sombra⁵.

Además de los diferentes rituales que se incorporan dentro de los distintos tipos de tratamientos que siguen vigentes, también se presentan las encomiendas que realizan los especialistas, quienes en la mayoría de los casos tienen un santo o virgen católico o mesoamericano a quienes piden protección y de quienes reciben ayuda durante situaciones o tratamientos que puedan complicarse. En lo que respecta a los de origen católico encontramos principalmente a San Miguel Arcángel, a la imagen del Santo Entierro (Broda, 2004b), la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo y San Marcos. Por otro lado, los de origen mesoamericano se relacionan principalmente con deidades del viento, el aire, el fuego y el agua, así como los espíritus de sus antepasados. Todos ellos reciben diferentes nombres locales en las distintas lenguas indígenas como el náhuatl, el mixteco y el tlapaneco.

5 La pérdida de la sombra es clasificada como una enfermedad de filiación cultural, que puede ser resultado de un susto por un encuentro con un nahual u otra entidad y que puede causar la separación del alma de la persona, causando una sintomatología diversa como la pérdida del apetito, la desgana, insomnio, malestares digestivos o la demencia, que pese a ser tratados por especialistas no cesan.

Podemos encontrar una amplia variedad de nombres comunes y tradicionales que las diferentes especies de plantas que se utilizan en México reciben a lo largo del territorio nacional. Dentro de ellos podemos ubicar a algunas de las especies más importantes para algunas comunidades, las cuales reciben algún nombre que hace referencia a la tradición católica, como la Santa María (*Tanacetum parthenium*), hoja santa (*Piper auritum*), árbol de María (*Calophyllum brasiliense*), ala de ángel (*Begonia gracilis*), cordón de San Antonio (*Hyptis stellulata*), flor de San Francisco (*Caesalpinia pulcherrima*), hierba de San Juan (*Hypericum perforatum*), hierba de Cristo (*Lantana camara*), hierba de la Virgen (*Loeselia mexicana*) y la planta de Juan Diego (*Brosimum alicastrum*), entre otras. No en todos los casos hablamos de especies de origen americano.

Muchas de ellas se han incorporado dentro de las actividades de las diferentes poblaciones en mayor o menor medida desde la llegada de los españoles, mientras que muchas especies nativas o locales han perdido sus nombres tradicionales en lenguas indígenas y han sido sustituidos por estos nombres que se han mantenido arraigados durante distintas generaciones.

Un gran número de estas especies de plantas también son importantes no solo por su nombre o por su relación con los tratamientos médicos tradicionales, ya que podemos encontrar usos diversos como las especies comestibles, ornamentales, maderables o con usos mágico-religiosos (Jiménez-Alpizar, et. al., 2021). Otro elemento significativo que aún se encuentra presente en una gran cantidad de comunidades son las ofrendas aromáticas, las cuales consisten en la entrega de dones integrados por elementos con aromas muy fuertes como el copal o racimos de plantas como la hoja de borracho (*Stevia sp.*) o el axuchitl (*Senecio salignus*). Estas ofrendas pueden realizarse de manera personal como en el caso de una manda, una petición de un favor, un agradecimiento (imagen 13) o, de manera colectiva, dentro de los distintos

rituales propiciatorios, o como parte de alguna de las festividades importantes de las comunidades como las fiestas patronales.

Imagen 13. Peticiones personales en la iglesia de Xalpatlahuac a la imagen de Santo entierro, a la derecha pueden notarse algunos manojos de hojas que presentan olores fuertes que son ofrendados.



Tales especies no destacan de otras visualmente, sin embargo, presentan aromas característicos que impregnan los distintos contextos rituales y al ser el aroma lo que se ofrenda, es importante que nadie, en ningún momento, incluyendo a quien ofrece la ofrenda, huelga los racimos (información obtenida en campo).

Dentro de las especies de plantas más utilizadas en las diferentes ceremonias de carácter religioso destacan dos especies en particular. La primera de ellas es el pericón (*Tagetes lucida*), el cual crece de manera abundante en los campos de la región y ocupa un papel fundamental en celebraciones como el Xilocruz⁶

6 Esta celebración tiene como finalidad agradecer por las lluvias y por la fertilidad de la tierra. Se realiza el 14 de septiembre debido a que los primeros xilotes (maíz tierno) comienzan a brotar y son ofrendados al Santo patrón de las diferentes comunidades. Para mayor información véase a Dehouve (2015).

el 14 de septiembre (imagen 14), y el día de San Miguel, el 29 de septiembre.

Imagen 14. Las flores de pericón son colocadas en algunas cañas de maíz para protegerlos.



En ambas celebraciones se elaboran cruces con manojos de flores que son colocados en los campos, hogares (imagen 15), vehículos, establos y cualquier propiedad que se posea, con la finalidad de asegurar protección en todo momento.

Las cruces que se ponen no permiten que el demonio se revuelque en sus campos, se dejan ahí dos o tres meses hasta que se levanta la cosecha para que “no vengan los vientos y tiren los sembrados”. En otros lugares dicen que “el maligno” anda suelto y para “hacer sus maldades” busca un lugar para esconderse; sólo lo pueden detener con la cruz de pericón (Sierra, 2007) (imagen 16).

El cempaxúchitl (*Tagetes erecta*) es otra especie muy importante dentro de las comunidades de la montaña, en donde,

Imagen 15. Fachada con cruces de pericón, por el día de San Miguel.



Imagen 16. Flores de Pericón antes de ser preparadas en manojos o cruces.



a diferencia de otros lugares de México, se puede encontrar fácilmente en cualquier época del año. Es utilizada principalmente en funerales, celebraciones y procesiones de semana santa, fiestas patronales, peticiones de lluvia, Día de Muertos y celebraciones decembrinas como las posadas.

Se utiliza frecuentemente en diferentes tratamientos de la medicina tradicional. Esta flor se encuentra relacionada con la luz debido a su color y al brillo que se genera en conjunto con las velas, y se le vincula con los espíritus de los antepasados por el fuerte olor que posee. Cuando esta flor es utilizada dentro de procesiones o rituales que impliquen la elaboración de cadenas o collares que son colocados para ataviar a ídolos o imágenes sagradas, son consideradas como reliquias al finalizar tales rituales. De tal forma, quienes participan de manera activa en estos eventos reciben una o más flores que son llevadas a los hogares y colocadas dentro de los altares familiares.

Imagen 17. Las flores que se ofrendan son muy diversas, en esta imagen se encuentra un tipo de nochebuena arbórea.



La presencia de plantas, hojas y flores, como podemos ver, es muy importante desde diferentes aspectos dentro de los

rituales de carácter religioso, ya sean de tradición mesoamericana o de tradición católica, o en actividades que incorporan ambas cuestiones como la medicina tradicional o los rituales agrícolas. Sin distinción aparente de los usos que se les otorgan a las especies, éstos son muy diversos y forman parte del actuar cotidiano en las comunidades del estado de Guerrero (imagen 17).

Política

Otro elemento muy importante a considerar dentro de la región Montaña de Guerrero es el aspecto político de las comunidades, ya que muchos de estos procesos se vinculan fuertemente con la religión. Lo que se puede observar es un fenómeno interesante donde la religión y la política son cuestiones que pertenecen a un mismo sistema. Por tal motivo, los eventos importantes como el cambio de autoridades son momentos en que los rituales de carácter religioso tienen lugar.

Los rituales en este sentido tienen como objetivo principal propiciar la buena actuación de quienes ocuparán algún tipo de cargo, así como cerrar el ciclo anterior que culmina y dar paso a uno nuevo mediante la purificación de espacios como las comisarías, oficinas, palacios municipales, o cualquier otro donde se lleven a cabo actividades de algún tipo de autoridad. El vínculo con los antepasados en estos casos también tiene una gran relevancia, ya que también se busca recibir ayuda a partir de la experiencia acumulada por las diferentes generaciones. De esta forma, parte importante de los rituales se realiza en cementerios o lugares que permitan el vínculo con las almas o espíritus de quienes ya fallecieron (Dehouve, 2013).

El sacrificio de animales también se presenta en estos casos, buscando dotar a las autoridades entrantes de las fuerzas o habilidades de los animales. Por ello, se eligen especies como los gatos, los perros o las aves dependiendo de la intención o cargo particular (Dehouve, 2007). En este tipo de rituales también

tienen lugar las ofrendas contadas de manojos elaborados con materiales vegetales como cortezas y hojas frescas de diferentes especies de plantas. También la elaboración de algunos alimentos, aunque de manera menos elaborada que en las peticiones de lluvia.

En estos rituales no participa la comunidad en su totalidad, participan los especialistas rituales y, en algunos casos, la junta católica o algún otro tipo de autoridad de la iglesia, así como las personas que tendrán algún cargo para el siguiente periodo de gobierno. Generalmente se trata de personajes varones, aunque debido a distintos procesos como la migración, en algunas ocasiones es imposible para alguna familia que un hombre asuma algún cargo específico que le corresponda cubrir y, en algunas comunidades, puede ser asumido por una mujer en su lugar.

Otro proceso de organización en la región es la policía comunitaria, que se encuentra presente en diferentes comunidades de la Montaña de Guerrero con la finalidad de mantener la seguridad de las poblaciones. Cuando se conforma un grupo nuevo en alguna comunidad, en ocasiones se realiza algún tipo de ritual tradicional, así como también una presentación con los santos patronos del pueblo, a quienes se les llevan ofrendas florales y se les encomienda para poder asegurar una buena labor. También se suelen realizar misas en momentos particulares como los aniversarios de la conformación de una policía comunitaria o la bendición de armas por medio de rezos o agua bendita.

CONTEXTOS GENERALES EN LA ACTUALIDAD

Desde la década de los 70 del siglo pasado ha existido un continuo y creciente proceso migratorio de las poblaciones de la Montaña de Guerrero hacia los estados del norte del país como Sonora, Sinaloa, o hacia los Estados Unidos, específicamente a lugares como California o Nueva York. Así, los indígenas están situados en sus asentamientos tradicionales y en ciudades grandes,

ciudades medias, en zonas fronterizas y en colonias cercanas a ciudades turísticas o a los campos agrícolas (Canabal, 2008). De esta forma, la entrada de remesas es una fuente considerable de la economía de la región de la montaña. Ahora bien, a partir de este ir y venir de una parte considerable de personas se ha generado un intercambio cultural importante a partir del cual se han introducido elementos ajenos a las comunidades como la música hip-hop y rap, o el modelo de vivienda de estilo norteamericano que convive con los distintos modelos tradicionales de casas elaboradas con adobe.

La creación de la carretera Tlapa-Marquelia en la década de 1990 también tuvo un impacto considerable dentro de las poblaciones, al permitir un mayor acceso a las vías de comunicación. Esta carretera cruza parte importante de la región. De esta manera, otras cuestiones como la entrada de productos ajenos a la alimentación tradicional comenzaron a arraigarse, como el caso del consumo de refrescos ante las condiciones complicadas por adquirir agua potable dentro de las comunidades, pero que a su vez han tenido repercusiones en los sistemas rituales que implican alimentos, en los que poco a poco también se han incorporado y han sustituido elementos con características similares, aunque no necesariamente perdiendo su función, significado o carga simbólica.

El incremento de la violencia en la región también ha tenido repercusiones importantes en las comunidades, ya que a partir de ello se han organizado para tratar de erradicarla. En muchos casos, desde las organizaciones religiosas se han generado grupos de “carreras Guadalupanas” (imagen 18), las cuales son organizaciones principalmente juveniles que desarrollan diferentes actividades a lo largo del año en torno a la imagen de la virgen de Guadalupe y cuya actividad principal consiste en trasladarse a la Basílica de Guadalupe días previos a la celebración de la virgen el día 12 de diciembre, con la intención de prender una antorcha. Ésta retornará a las comunidades, en

donde serán recibidos con una gran celebración, y donde el fuego será compartido para ser llevado a los diferentes hogares. Este traslado se realiza corriendo y los participantes se turnan en diferentes momentos para cubrir todo el recorrido.

Imagen 18. Carrera Guadalupana llegando a su comunidad con la antorcha prendida.



Todos estos traslados de personas dentro y fuera de la región son cada vez mayores y ahora implican a una mayor cantidad de personas, ya que al principio emigraban solo hombres adultos. Ahora lo hacen cada vez con mayor frecuencia también las mujeres, los adolescentes y los niños (Glockner Fagetti, 2008). Con la llegada de vías de comunicación como el internet o la señal satelital también se han generado cambios importantes en los sistemas religiosos presentes en la montaña. De esta forma podemos encontrar incorporaciones culturales de algunos elementos esotéricos, como las cartas para la adivinación, la lectura de horóscopos, el uso de cuarzos, cristales u otros amuletos, el uso de varitas o conos de incienso, o imágenes como la Santa Muerte o Buda, que poco a poco comienzan a

formar parte de algunos altares domésticos donde conviven más elementos de orígenes diversos.

En algunos casos, la incorporación de cuestiones ajenas a la tradición católica o a la tradición de origen mesoamericano se ha dado de manera armoniosa. No obstante, en otros casos estos elementos “nuevos” han ido desplazando las creencias tradicionales a tales puntos donde la continuidad de dichas prácticas rituales se encuentra en juego ante la falta de interés de las generaciones más jóvenes por mantenerlas. Algunos casos importantes que pueden mencionarse son, por ejemplo, la muerte del último pedidor de lluvia de la comunidad de Chiepetepec (comunicación directa), o la muerte del último violinista ritual en la comunidad de Xalpatlahuac. Esta última aconteció hace algunos años, y su papel dentro del sistema ritual fue sustituido por la banda de viento del pueblo (información obtenida en campo). Sin embargo, en el primer caso, al ser un evento reciente, es difícil concluir si la tradición de las peticiones de lluvia continuará, se transformará o perecerá en esta comunidad.

COMENTARIOS FINALES

Los procesos que se han dado dentro de las comunidades a lo largo de diferentes generaciones, así como los distintos contextos por los que la región de La Montaña de Guerrero ha pasado desde la llegada de los españoles han sido muy grandes. De algunos se tienen registros importantes como los códices Azuyú 1 y 2, los lienzos de Chiepetlan o el lienzo de Malinaltepec (por mencionar algunos), que relatan diferentes acontecimientos en momentos de la historia de algunos lugares de esta región. La reproducción de la vida cotidiana entre generaciones diferentes (imagen 19) también es un factor importante para la continuidad de las múltiples tradiciones que van modificando aspectos particulares de acuerdo a sus necesidades más inmediatas, que, como hemos visto, generalmente tienen una estrecha relación con la produc-

ción de alimentos a partir de la siembra, así como del aseguramiento de la continuidad de los ciclos rituales.

Imagen 19. Niña que ofrenda velas a los santos en una posada decembrina.



El tipo de vida rural o semiurbana presente en estas comunidades ha permitido que la relación con la naturaleza se siga manteniendo de manera estrecha. Por ello, la mayoría de las expresiones culturales importantes se relacionan con ella, y si bien en las últimas décadas se ha modificado en diferentes grados a lo largo de toda la región por la reciente incorporación de elementos ajenos a estas culturas, también es cierto que algunas cuestiones como las prácticas médicas tradicionales han incrementado en algunos casos las opciones con las que las poblaciones cuentan para poder atenderse.

Aunque los aspectos de la religiosidad popular ya muestran un sincretismo con orígenes de tradición cristiana y de tradición mesoamericana que podemos encontrar en muchos espacios privados y públicos de Guerrero, lo seguirán haciendo con otros tipos de creencias que ya comienzan a introducirse dentro de las comunidades (ya sea que provengan de otra religión o no) y a reproducirse dentro de la vida cotidiana de La Montaña de Guerrero. Un ejemplo muy claro de ello puede verse en algunas comunidades, donde la reciente presencia de grupos evangélicos ha comenzado a modificar algunas dinámicas culturales.

Factores como la incorporación de las autoridades gubernamentales también han generado cambios importantes en las comunidades. En algunos casos, las autoridades tradicionales han sido desplazadas y sus funciones han sido retomadas por otras personas. Los rituales de cambio de autoridades en los últimos años han separado la cuestión política de la religiosa, que desde una concepción indígena siempre había sido considerada como un único conjunto, puesto que los especialistas rituales pueden figurar como autoridad, como sacerdote tradicional, e inclusive como algún tipo de especialista médico. Sin embargo existen comunidades donde estas funciones ya no son ejercidas por una sola persona, puesto que la dinámica se ha modificado.

Finalmente, el contexto de las comunidades y su reciente incorporación (aunque aún con muchas carencias), al uso

de nuevas tecnologías, ha generado fenómenos interesantes mediante los cuales los propios habitantes se han organizado y han comenzado a difundir su acontecer cotidiano en redes sociales y otras plataformas de internet, incluyendo en algunos casos las festividades y los rituales particulares de algunas poblaciones. Esto ha generado procesos que han fortalecido la identidad y el orgullo por las tradiciones locales, lo cual también ha reforzado vínculos de comunicación entre las familias que se encuentran separadas por cuestiones migratorias.

REFERENCIAS

- Akerele, O. (1993). Las plantas medicinales: un tesoro que no debemos desperdiciar. *Foro Mundial de la Salud*, (14), 390-395.
- Báez, L. (2004). Ciclo estacional y ritualidad éntrelos nahuas de la sierra norte de Puebla. En J. Broda, C. Good Eshelman, & D. Raby (Eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas* (pp. 83-103). INAH/UNAM.
- Báez-Jorge, F. (1998). *Entre los naguales y los santos*. Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (1994). *La parentela de María*. Universidad Veracruzana.
- Broda, J., & Báez-Jorge, F. (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA/FCE.
- Broda, J. (2004a). Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana. En J. Broda, C. Good Eshelman, & D. Raby (Eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas* (pp. 35-60). INAH/UNAM.
- Broda, J. (2004b). ¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual. En J. Broda, C. Good Eshelman, & D. Raby (Eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas* (pp. 61-81). INAH/UNAM.
- Canabal Cristiani, B. (2008). *Hacia todos los lugares... Migración jornalera indígena de la Montaña de Guerrero*. UAM-X/UNISUR/CIESAS/Secretaría de asuntos indígenas de Guerrero.
- Dehouve, D. (1976). *El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes*. INI-SEP.

- Dehouve, D. (2007). *La ofrenda Sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. UAGro/CEMCA/Embajada de Francia en México/INAH/Plaza y Valdés.
- Dehouve, D. (2013). El depósito ritual tlapaneco. En J. Broda (Ed.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas* (pp. 127-170). IVEC.
- Dehouve, D. (2014). *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*. CIESAS.
- Dehouve, D. (2015). Metaforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz. En C. Good Eshelman & D. Raby, *Múltiples formas de ser nahuas: miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas* (pp. 37-57). El colegio de Michoacán.
- Díaz, R. (2003). *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*. CONACULTA.
- Glockner Fagetti, V. (2008). *De la montaña a la frontera: identidad, representaciones sociales y migración de los niños mixtecos de Guerrero*. El Colegio de Michoacán.
- Gómez, A. (2013). Las ofrendas aritméticas de la Huasteca veracruzana. En J. Broda (Ed.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas* (pp. 171-200). IVEC.
- Good, C. (2004). Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz. En J. Broda, C. Good Eshelman, & D. Raby (Eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas* (pp. 153-176). INAH/UNAM.
- Good, C. (2013). La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas. En J. Broda (Ed.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*. IVEC.
- Illiades, C. (2010). *Guerrero, historia breve*. FCE/SEP/COLMEX/FHA.

- Jiménez Alpizar, V. Melesio-Velázquez, M., & Martínez-Rodríguez, I. (2021). Plantas útiles en Huertos Familiares Tradicionales de Xalpatláhuac, Región Montaña de Guerrero. *Ciencias Sociales Y Humanidades*, 8(1), 43-55.
- López Austin, A. (1990). *Los mitos del tlacuache*. Alianza Editorial Mexicana.
- Montero, I. (2011). Advocaciones y recintos sagrados en la montaña. En M. Loera Chavez y Peniche & R. Cabrera Aguirre (Eds.), *Moradas de Tláloc, arqueología, historia y etnografía sobre la montaña* (pp. 15-40). INAH/ENAH/DEH/DEA.
- Sierra, D. (2007). *El demonio anda suelto: El poder de la cruz de pericón*. INAH.
- Thoms, C. A., & Betters, D. R. (1998). The potential for ecosystem management in Mexico's forest ejidos. *Forest Ecology and Management*, (103), 149-157.
- Villela, S. (2001). El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero. En J. Broda, S. Iwaniszewski & A. Montero (Eds.), *La Montaña en el paisaje ritual* (pp. 331-351). ENAH/UNAM.
- Villela, S. (2006). Ídolos en los altares, la religiosidad indígena en la Montaña de Guerrero. *Arqueología mexicana*, XIV(82), 62-67.
- Villela, S. (2008). Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de La Montaña de Guerrero. En A. Lammel, M. Goloubinoff, E. Katz (Eds.), *Aires y Lluvias: Antropología del Clima en México* (pp. 121-132). CIESAS-CEMCA.
- Weitlaner, R. (1961). La ceremonia llamada 'levantar la sombra'. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XVII, 67-95.

LOS SACERDOTES JAVERIANOS Y SU LUCHA POR CONCIENTIZAR Y LIBERAR A LOS CAMPESINOS DEL SUR DE HONDURAS 1962 - 1975

JOSUÉ OMAR FLORES OSORTO¹

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HONDURAS

INTRODUCCIÓN

El Sur de Honduras está conformado por los actuales departamentos de Choluteca y Valle, lugares que para 1961 tenían 230,082 habitantes, de los cuales 204,030 vivían en el área rural, que equivalía al 88.68% y además, de ellos 88,868 eran analfabetos (Dirección General de Estadísticas y Censos. Secretaría de Economía y Hacienda, 1964, p. 110). Sumando a ello, era una zona con problemas relacionados con la tenencia de tierra, reflejado en la existencia de grandes latifundios, poco acceso a centros escolares y una escasa participación política, social y religiosa de campesinos y mujeres.

En esta investigación se busca visualizar cómo, a partir de la llegada de los Sacerdotes Javerianos al Sur de Honduras en 1955, se irán desarrollando procesos tendientes a liberar y concientizar a campesinos y mujeres de su situación de pobreza, analfabetismo y exclusión social, creando para ello organizaciones socio religiosas como Delegados de la Palabra de Dios, Clubes de Amas de Hogar, apoyo al proceso de reforma agraria y promoción de la alfabetización de campesinos a través de las Escuelas Radiofónicas Suyapa.

1 Licenciado en Historia y Pedagogía y máster en Historia Social y Cultural por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH). Docente e investigador del Departamento de Historia de la misma universidad y del Departamento de Humanidades del Centro Universitario Tecnológico CEUTEC de la Universidad Tecnológica Centroamericana (UNITEC).

El proceso de concientización y liberación emprendido por los Javerianos se enmarca dentro de los postulados de la Teología de la Liberación y Educación Popular. La Teología de la Liberación es entendida como una teología latinoamericana que surge a partir de los cambios ocurridos con el Concilio Vaticano II (1962) y en la segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana, celebrada en Medellín, Colombia en 1968. Buscó democratizar la visión y el ejercicio religioso, al acercar la evangelización a los problemas sociales. Se trata de una teología ética pensada desde la periferia, desde los marginados, desde los lumpen del mundo. Aparece cuando se descubre la dependencia de la misma teología, a partir del descubrimiento de la dependencia económica y cultural (Dussel, 1992, p. 48). Así mismo, es una teología que toma la opción preferencial por los pobres donde sectores históricamente invisibilizados como campesinos y mujeres serán objeto de su quehacer liberador.

En cuanto a la Educación Popular, se tomaron los aportes de Paulo Freire (1921-1997), pedagogo brasileño, quien la define como una concepción de la educación, como una acción cultural pedagógica política que tiene como principios la comprensión crítica de la realidad para su transformación, a través del diálogo de saberes (Freire, 1970, p. 11). Esta concepción educativa permeará el accionar educativo impulsado por los Javerianos en el Sur de Honduras, a través de los distintos programas que desde las Escuelas Radiofónicas emprendían.

Ésta es una investigación de carácter histórico, donde se hizo uso de fuentes primarias, tales como hemerográficas, documentales y orales; que incluyen la realización de entrevistas, revisión de periódicos y memorias de circulación nacional en Honduras tales como: El Día, La Noticia, Boletines Eclesiásticos y memorias de la Secretaría en el Despachos de Educación y del Instituto Nacional Agrario (INA). En su revisión y sistematización se empleó el análisis del contenido el cual es definido por Laurence Bardin, como el conjunto de técnicas de análisis de las

comunicaciones tendentes a obtener indicadores (cuantitativos o no) por procedimientos sistemáticos y objetivos de descripción del contenido de los mensajes permitiendo la inferencia de conocimientos relativos a las condiciones de producción/recepción (contexto social) de estos mensajes (Bardin, 1996, p. 32).

LOS MISIONEROS JAVERIANOS EN EL SUR DE HONDURAS 1962 - 1975

La llegada de los Sacerdotes Javerianos al Sur de Honduras se produjo durante el arzobispado de Monseñor José de la Cruz Turcios y Barahona (1947-1962), sacerdote salesiano, quien les dará la bienvenida el 27 de junio de 1955 (Martínez, 1998, p. 330). Pertenecen a la Sociedad de Misiones Extranjeras (SME), sociedad surgida el año de 1921 en la provincia de Quebec, Canadá. Fundada por los obispos de la Iglesia del Canadá de habla francesa para contribuir al anuncio del Evangelio a todas las naciones y para solidarizarse efectivamente con otras Iglesias y otros pueblos, compartiendo con ellos sus recursos espirituales y humanos con los más pobres (SME Honduras, 2016).

Los primeros Sacerdotes Javerianos que llegan al Sur de Honduras fueron Guillermo Aubuchon, primer Superior y Enrique Coursol. En el trascurso de los meses y años se fueron sumando los sacerdotes Juan Pablo Peloquin, Santiago Green-dale, Juan María Lemyre y Onil Abran (Guillet, 2005, p. 3), integrándose después al equipo misionero el Padre Juan Pablo Guillet. Las parroquias en las que estos se establecieron eran 8:

1. Inmaculada Concepción de Choluteca
2. San Marcos de Colón.
3. Orocuina.
4. El Corpus
5. Goascorán
6. Nacaome.
7. Pespire.
8. San Lorenzo

En un primer momento los Javerianos visualizaron al Sur de Honduras como un territorio pobre con muchas carencias. Las carreteras eran inexistentes o al menos intransitables: para llegar a la gran mayoría de aldeas y caseríos de las parroquias, había que hacerlo a lomo de mulas o a pie, al igual eran mínimos los centros de enseñanza (Guillet, 2005, p. 3). Pero también era una zona rica en religiosidad popular, que se reflejaba en la existencia de grupos de rezadoras, encargadas de realizar las celebraciones de novenarios, del mes de mayo, del mes de la Virgen y de las flores. Sumado a ello, imperaba en los pobladores un fatalismo religioso en cuanto a que todo lo malo que recibían era porque Dios así lo quería (“Anotaciones especiales...”, 1973, p. 13)

En aras de mejorar la realidad antes mencionada se emprendió por parte de los Javerianos una serie de medidas como ser la construcción y reparación de caminos, escuelas, colegios, centros comunales, iglesias, casas curales y centros parroquiales. En el aspecto religioso se precedió a formar a los campesinos como líderes con espíritu religioso y crítico a la vez, surgiendo así los primeros Celebradores de la Palabra y catequistas (Religiosidad Tradicional, 1974, p. 4). Se convirtió el campesinado en el centro de atención de los Javerianos, quienes buscaron su liberación cristiana y despertar en ellos el sentido comunitario libre de egoísmos y temores, retomándose así la opción preferencial por los pobres que desde la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín emanaba.

Esto trajo como resultado el surgimiento en el Sur de Honduras del movimiento de La Celebración de la Palabra, llamado después Delegados de la Palabra de Dios (1966), el Centro de Capacitación Campesina “La Colmena”(1967), Radio Paz (1969), la escuela de agricultura (CENARS), escuela de promotores de salud, cooperativas de ahorro y crédito y de consumo, Clubes de Amas de Hogar (1967), Ligas campesinas (1963) y Escuelas Radiofónicas (1961), proyectos desde los

cuales se buscó solventar las necesidades más apremiantes de los campesinos (Plante, 1974, p. 2).

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA REFORMA AGRARIA EN EL SUR DE HONDURAS 1962 - 1975

Muchos campesinos del Sur del Honduras consideraban que el ser pobres era una condición ya dada y permitida por Dios, por lo que no era necesario luchar por mejorar su situación de pobreza; que favorecía la profundización de la brecha de desigualdad social, económica y política, que se reflejaba en la existencias de grandes latifundios, analfabetismo y la concentración del poder político en pocas manos.

En Honduras, en 1961 la población rural estaba conformada por 1,446,974.00 habitantes, de los cuales 379,125.00 se dedicaban a la agricultura, sin embargo, no todos los que se dedicaban a esta labor poseían tierras propias. Además, solo el 34.7 por ciento de la superficie apta para el cultivo se utilizaba, debido a que no cumplían su función social y a la falta de obras de infraestructuras que permitieran su acceso (Equipo Nacional de Pastoral, 1970, p. 39). Esto llevaba a que muchos campesinos se vieran obligados a vender su fuerza de trabajo a los terratenientes, empresas transnacionales establecidas en el país, o asentándose en tierras montañosas no aptas para la agricultura.

En aras de resolver la situación planteada anteriormente y en el contexto de la reforma agraria, el Estado de Honduras creará el 6 de marzo de 1961 mediante Decreto No. 69 el Instituto Nacional Agrario (INA), ente estatal encargado de organizar y repartir tierras a los campesinos. Contribuyeron además en este proceso la Iglesia Católica de Honduras y especialmente los Javerianos, quienes apoyaron la organización de los campesinos en el Comité de Unificación Campesina, fundado en octubre de 1961, y del Centro de Capacitación Campesino “La Colmena”, creado en

la Ciudad de Choluteca en 1967, lugar desde donde se capacitó en temas agrarios a los campesinos mediante las Escuelas Radiofónicas Suyapa. También desde las homilías y la Celebración de la Palabra de Dios se despertó en el campesino una conciencia de su tierra, del lugar donde vivían y de la necesidad de organización social y militancia política (Carney, 2004, p. 211).

Así, se irán gestando en los campesinos ideas sobre el derecho a la tierra y aprovechamiento de todas aquellas que se mantenían ociosas. Desde la Prelatura de Choluteca, según don Fausto Ordoñez Osorto, colaborador de Cáritas Honduras en 1970, el apoyo brindado a los campesinos en el Sur de Honduras venía desde el más alto nivel, siendo dado por Monseñor Marcelo Gerin Prelado de Choluteca, del Padre Juan Pablo Guillet y la gerente de Radio Paz Doña Leticia Siercke de Mondragón, quienes impulsaron la promoción y educación del campesino del Sur de Honduras, en aras de que estos se organizaran en torno a la Unión Nacional de Campesinos, a la Federación de Cooperativas de la Reforma Agraria de Honduras (FECORAH) y a la Asociación Nacional de Campesinos Hondureños (ANACH) (Ordoñez Osorto, entrevista, 16 de Septiembre de 2018).

Una vez organizados, los campesinos buscaron obtener tierras a través de las recuperaciones, solicitando previamente en las oficinas regionales del INA la cantidad de manzanas de tierras que necesitaban arrendar. En el caso de Choluteca y San Marcos de Colón, los campesinos buscaron arrendar más de 2,000 manzanas de terreno que terratenientes de la zona mantenían ociosas. Sin embargo, para evitar conflictos entre campesinos y terratenientes el INA vio factible establecer en tierras nacionales de la zona Colonias Agrícolas como fueron: OLA, Monjarás y Buena Vista. En cada una de estas colonias funcionaba un Patronato Pro-Desarrollo de la comunidad encargado de ejecutar proyectos de caminos de penetración, edificios escolares, clínicas comunales, huertos escolares, pozos y pilas comunales (Instituto Nacional Agrario, 1969, p. 29-30).

La puesta en marcha de estas colonias agrícolas resultó insuficiente para dar acceso a tierras a cientos de campesinos que aspiraban a tener una parcela de tierra propia útil para cultivar, por lo que las recuperaciones de tierras se incrementaron. Al producirse estas recuperaciones, que para los ganaderos y terratenientes eran consideradas como invasiones muchas veces patrocinadas por la Iglesia, esta última, a través de la Conferencia Episcopal de Honduras, aclaró que en ningún modo fomentó, apoyó o alientó las “invasiones de tierras”, porque no resolvía el problema del campesino y porque creaba un clima de violencia (Conferencia Episcopal de Honduras, 1991, p. 92). Con esto la Iglesia buscó evitar ser acusada de financiar y apoyar a los campesinos en la recuperación / invasión de tierras.

Para solventar el problema de la tenencia de la tierra en el Sur de Honduras y no afectar los intereses de los terratenientes de la zona, los Javerianos vieron a bien el crear nuevos proyectos de colonización en tierras nacionales y desocupadas fuera de la zona Sur de Honduras, como eran las habidas a inmediaciones del Río Patuca en el departamento de Olancho, al oriente de Honduras.

El proyecto de colonización de estas tierras iniciaría con campesinos de la Parroquia de El Corpus, cuando 83 familias fueron trasladadas a la región del río Patuca, Olancho, a la altura del río Guineo, en el mes de abril de 1973. El apoyo económico a este proyecto fue dado por la Iglesia Católica de Choluteca a través de Cáritas y del Consejo Coordinador para el Desarrollo (CONCORDE). El INA se encargó de trasladar a las familias y asegurar el asesoramiento legal para su asentamiento en la zona del río Patuca (Nadeau, 2005, p. 21).

En una entrevista realizada a don Fausto Ordoñez Osorto, trabajador de Cáritas en Choluteca en 1972, comentó que este proyecto fue dirigido y supervisado por Cáritas Honduras, CONCORDE y el Sacerdote Javeriano Juan Luis Nadeau, quienes llevaron el 14 de abril de 1972 al Patuca, Olancho a 80 hombres y 18 mujeres que no poseían tierras en Choluteca. Estos una vez

establecidos en la zona formaron el poblado llamado La Nueva Palestina. Después se organizó otro viaje de campesinos de las Parroquias de Concepción de María, El Corpus y El Triunfo (aquí colaboraron los sacerdotes siempre Javerianos Guillermo Arsenolt y Judas Tadeo Janelle) quienes fundaron La Nueva Choluteca. Posteriormente llevaron campesinos de Choluteca, Namasigüe y El Triunfo para fundar La Nueva Concepción, las Américas, y la Unión Sureña, siempre en la región del Patuca, Olancho (Osorto, 2018).

Los campesinos del departamento de Valle, especialmente los de los municipios de Langue y Amapala, se llevaron en menor escala al Valle del Aguan y se ubicaron a inmediaciones de los municipios de Tocoa y Olanchito en el departamento de Colón, a quienes se les integró a grupos cooperativista, en Sonaguera y Planes, que son zonas ricas para la agricultura de palma africana, bananos y maíz.

Tabla 1 Cronología de los proyectos de migración que desde la Iglesia se organizaron para establecer a campesinos del Sur de Honduras en Olancho, Colón y Atlántida

No.	Año	No. de familias	Procedencia	Establecimiento
1	1973	25	Orocuina y Choluteca	El Patuca, Olancho
2	1977	60	Orocuina y El Corpus	El Patuca, Olancho
3	1979	100	Varias Parroquias de Choluteca	El Patuca, Olancho
4	1982	200	Choluteca y Valle	El Patuca, Bajo Aguan y Tela

Fuente: Elaboración propia con base en los datos proporcionados en Nadeau, 2005, p. 21.

En la tabla 1 se presentan de manera cronológica cada uno de los proyectos de colonización – migración que desarrolló la Iglesia Católica del Sur Honduras, hacia las tierras del Patuca en Olancho y el Bajo Aguán en Colón.

En todo este proyecto se movilizaron a más de 5,000 campesinos y para ello fue necesario el apoyo de entes como la Iglesia Católica del Sur de Honduras y la Unión Nacional de Campesinos (UNC). Esta última canalizaba toda la ayuda posible en materiales de construcción y dinero que de entidades especiales como Cáritas y el Consejo Coordinador de Desarrollo (CONCORDE), buscando así integrar a los campesinos a la vida en comunidad (“Ensayo de Comunidad Modelo...”, 1972, p. 8).

Así mismo, fue importante el apoyo brindado por el Partido Demócrata Cristiano de Honduras (PDCH), surgido el año de 1968, de las bases creadas y organizadas por la Iglesia Católica en el Sur de Honduras. Éstos fueron los responsables de promover una distribución justa de la tierra, como también de capacitar a los campesinos a través del Centro de Servicio Agrícola (CESA) sobre abonos, comercialización de productos y de técnicas aplicadas a la mejora agrícola.

Hay que mencionar que la Iglesia Católica de Honduras no aprobó la participación del PDCH en este proceso, en primer lugar porque según ella le quitaba protagonismo y en segundo porque tendía a politizar su accionar. En este sentido, la Conferencia Episcopal de Honduras, en declaraciones emitidas el 13 de abril de 1972, estableció que como Iglesia no era incubadora ni patrocinadora de ningún partido político, específicamente de la Democracia Cristiana, ni aceptaba pretendidos halagos, ni mucho menos alianza con el comunismo o con cualquier otro partido (Conferencia Episcopal de Honduras, 1991, p. 93).

LAS ESCUELAS RADIOFÓNICAS SUYAPA, UNA ALTERNATIVA PARA LA ALFABETIZACIÓN DE LOS CAMPESINOS DEL SUR DE HONDURAS 1962 -1975

Las Escuelas Radiofónicas Suyapa fueron entendidas como una alternativa a la alfabetización de miles de campesinos que, al ser analfabetos, se veían excluidos de la dinámica política, social y económica del país, utilizando para ello la radio. Ésta se convirtió en una herramienta tecnológica capaz de educar a miles de familias en el interior del país, ya que el Estado había sido incapaz de crear una estructura educativa idónea que garantizara una educación formal y no formal.

Previo al surgimiento de estas escuelas, persistían en Honduras una serie de problemas educativos que incluían un alto índice de analfabetismo en la población, el cual, según una investigación realizada en 1963 por la Federación de Estudiantes Universitarios de Honduras (FEUH), ascendía a 67% (“Plan de alfabetización de la FEUH”, 1963, p. 1).

Un estudio realizado en 1970 por los Sacerdotes Javerianos explicaba que las causas del analfabetismo radicaban en una educación deficiente y a una preparación inadecuada de los maestros, sumado a la existencia de un Ministerio de Educación politizado y a una inestabilidad de maestros en sus cargos. Finalmente, recalca que hacía falta una educación liberadora que sea aplicada a los pobres (Encuentro Nacional de Pastoral de Conjunto, 1970).

Para educar y formar al campesinado hondureño, y así disminuir el analfabetismo en área rural, el Estado había creado desde 1944 las Escuelas Rurales, con las que pretendía erradicar el analfabetismo, implementar campañas de higiene, salud, combatir los vicios reinantes, la superstición y los prejuicios, y trabajar por la educación cívica del campesino adulto. Éstas fueron las abanderadas de la cultura entre la población de trabajo y la producción en el campo (Zelaya, 2009, p. 200).

Sin embargo, este proyecto no logró su objetivo, surgiendo así las Escuelas Radiofónicas Suyapa, que tienen su origen en la primera emisora católica del país: Radio Católica, fundada el 15 de noviembre de 1959 por Monseñor Evelio Domínguez Recinos y el Padre José Manuel Molina Sierra. Sin embargo, cuando se decidió convertir Radio Católica en Escuela Radiofónica fue importante el apoyo técnico brindado por el Sacerdote Javeriano Juan Pablo Guillet. El objetivo de esta radio era el contribuir al desarrollo cultural e integración cristiana de los hondureños, así como ligar la Iglesia a la organización campesina y al trabajo comunal (Fides, s.f.).

Cuando hablamos de Escuelas Radiofónicas, nos estamos refiriendo a la suma de seis grandes componentes, es decir: 1) profesores; 2) que usan la radio como medio de comunicación; 3) llegan a grupos organizados de oyentes; 4) los cuales son apoyados por un comunicador interpersonal o auxiliar inmediato; 5) que cuentan con medios impresos o cartillas para hacer el seguimiento de su aprendizaje; y 6) se someten a evaluaciones para constatar el avance de sus conocimientos (Alarcón, 2005, p. 13).

Lo novedoso que traen consigo las escuelas radiofónicas es la implementación de la radio como medio aplicado a la educación. En este sentido, Martín Barbero considera que la radio no transgrede la cultura de los oyentes, ya que permite conectar lo que viene de las culturas, conservando sus hablas, sus canciones y no poco de su humor (Barbero, 1987, p. 212).

Dentro de los objetivos que buscaban hacer cumplir las Escuelas Radiofónicas Suyapa estaban el llevar educación formal al hombre del campo, quien antes no había tenido las facilidades de ir a una escuela pública. Así, se buscó generar una verdadera alfabetización, la cual será vista como un primer paso en el proceso del despertar personal, que dado su nivel de profundidad se designará como concientización. En ellas, el individuo toma conciencia de su situación y busca incorporarse a una familia, comunidad y sentirse partícipe y protagonista en las preocupa-

ciones y luchas de todo un grupo de personas (Barbero, 1987, p. 253).

Sumado a ello a través de estas escuelas se generó un Programa de Desarrollo Campesino que contempló el desarrollo integral de éstos, haciendo hincapié en áreas críticas como economía, educación, salud y recreación (Narváez, 1974, p. 3). Muchas de estas escuelas se expandieron en la zona Sur de Honduras gracias a la organización y apoyo dado por los Sacerdotes Javerianos, quienes vieron a bien la creación en 1969 de Radio Paz en Choluteca, desde donde se expandían los mensajes, planes y proyectos de las Escuelas Radiofónicas Suyapa.

Tabla 2. Número de Escuelas Radiofónicas Suyapa y estudiantes por año

No.	Año	Escuelas Radiofónicas Suyapa	Estudiantes
1	1962	160	1 000
2	1963	336	12 381
3	1964	754	14 724
4	1968	959	16 564
5	1969	865	13 595
6	1970	895	14 254
7	1975	937	18 000

Fuente: Elaboración propia con base en Sin título, 28 de febrero de 1962, p. 1; 28 de junio de 1963, p. 1; 21 de enero de 1965, p. 1; 02 de septiembre de 1975, p. 1; Ministerio de Educación Pública de la República de Honduras, 1969, 1970.

En la tabla 2 se deja plasmado el éxito alcanzado por las Escuelas Radiofónicas Suyapa en cuanto a la cobertura y al acceso masivo de estudiantes, especialmente de campesinos mayores de 14 años, quienes por distintas razones de orden especialmente económico no lograron estudiar en el Sistema de Educación Pública.

Dentro de los espacios de aprendizajes abordados por las Escuelas estaban los de lectura, escritura, aritmética, estudios sociales, instrucción cívica, moral y folklore hondureño. Eran

impartidos de lunes a viernes a partir de las siguientes horas: de 2 a 3 p.m., de 5 a 6 p.m., y de 6: 30 a 7: 30 p.m., con el propósito de brindar diferentes oportunidades, según las disponibilidades de tiempo de los educandos (“Las Escuelas Radiofónicas inician clases mañana”, 1962, p. 1). Para llevar a cabo el proceso de enseñanza aprendizaje, las Escuelas Radiofónicas se componían de equipos como receptores de frecuencia fija (radios), material didáctico, pupitres, láminas ilustrativas, y todos los implementos indispensables para que los planes de estudio se cumplieran en un cien por ciento.

El método empleado en este proceso educativo era el dialógico-psicosocial, el cual utilizaba en la alfabetización un universo de palabras generadoras relacionadas con el contexto social del campesino, con miras a la transformación de esa realidad (Mejía, 2017). Eran ejemplo clave de ello palabras como tierra, reforma agraria, comunidad, cooperativas, etc., que, expuestas a través de un diálogo en conjunto, despertaban en el campesinado la necesidad de organizarse para la búsqueda de una transformación individual y comunal que les garantizaran una liberación total y, sobre todo, que llevara al logro de una reforma agraria integral.

Paulo Freire considera que al llevarse un proceso de enseñanza aprendizaje dialógico no se invade, manipula e imponen consignas, sino que al contrario busca empeñarse en la transformación constante de la realidad (Freire, 1973, p. 46). Se pretende así la problematización del propio conocimiento en su indiscutible relación con la realidad concreta, la cual se genera y sobre la cual se incide para comprenderla mejor, explicarla y transformarla.

La Iglesia Católica de Honduras, y especialmente los Javerianos, esperaban que con estas Escuelas Radiofónicas se realizara la liberación individual y colectiva de los campesinos. Formar en ellos una conciencia de sus fuerzas creativas, valores morales y de su ser ético para que fuera factor principal en un proceso de cambio (“Sesenta mil hondureños...”, 1973).

Administrativa y pedagógicamente, las Escuelas Radiofónicas Suyapa se encontraban adscritas a Acción Cultural Popular Hondureña (ACPH), organización encargada de dirigir, coordinar y gestionar el financiamiento interno y externo que permitía su funcionamiento, así como de capacitar a los monitores o profesores responsables de formar a los campesinos.

La fuente extranjera de financiamiento de las Escuelas Radiofónicas Suyapa se basaba en el apoyo dado por agencias internacionales privadas de orientación católica y otras, tales como MISEREOR, ADVENIAT, Servicios Católicos de Ayuda, Latin American Burnau, VASTENACTIE, Cooperación y la Agencia Internacional para el Desarrollo (“Sesenta mil hondureños...”, 1973, p. 3).

En cuanto a las empresas establecidas en el país que daban soporte económico a estas escuelas estaban la Standard Fruit Co., Compañía Minera “Los Ángeles”, Herederos de Santos Soto, Banco Atlántida, Cementos de Honduras, Cervecería Hondureña, Cervecería Tegucigalpa, Club de Leones, Lotería Nacional de Beneficencia, Sociedad de Esposas de Ingenieros, Sterling Products, Inst. Arena y Grava, S.A., las Secretarías del Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE), Sahsa y Coca Cola.

El accionar de las Escuelas Radiofónicas Suyapa tendió a disminuir a partir de 1974, año en que comienzan los cuestionamientos y desméritos hacia éstas por parte de los terratenientes y ganaderos, quienes veían en estas escuelas una amenaza a sus intereses en tanto los campesinos comenzaron a concientizarse y organizarse para concretizar sus reclamos respecto a la mejora comunitaria reflejado en el acceso a educación, salud y tierras.

Además, desde algunos sectores de la misma Iglesia se empezaron a crear discrepancias respecto a los laicos encargados de dirigir las Escuelas Radiofónicas, en su mayoría simpatizantes del PDCH, acusados de politizar y promover para su propio beneficio

los proyectos sociales gestados y patrocinados por la Iglesia Católica a través de las Escuelas Radiofónicas (Carney, 2004, p. 422).

LOS DELEGADOS DE LA PALABRA DE DIOS Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL CAMPESINADO DEL SUR DE HONDURAS 1962 - 1975.

Los Delegados o Celebradores de la Palabra de Dios fueron los encargados de la organización comunitaria y de llevar a cabo una educación popular dialógica y concientizadora en los campesinos. Fue un movimiento campesino religioso dedicado a la evangelización rural, surgido en el Sur de Honduras el año de 1966 gracias a Monseñor Marcelo Gerin, p.m.e., Obispo Prelado de Choluteca, y al interés de 17 líderes campesinos de las parroquias de Orocuina y El Corpus que aspiraban a celebrar la Semana Santa ese año (Guillet J. P., 1986). Entre estos campesinos se encontraban: Modesto Domínguez, Leoncio García, Juan Bautista Mejía, Mariano Izaguirre, Gregorio Betanco, José Trinidad Murillo, Valentín Espinal, Lidio Hernández, Alejandro Fúnez y Natividad Velásquez.

Este movimiento surge gracias a la organización y formación que darán los Sacerdotes Javerianos a los campesinos del Sur de Honduras. Con los Delegados de la Palabra de Dios se comenzó a dar mayor participación y responsabilidades a los seglares y con ello se fue abriendo paso a nuevos ministerios de laicos. La actividad de los primeros Delegados de la Palabra de Dios era principalmente de carácter religioso y consistía en ejecutar reuniones de oración, novenas y celebraciones los primeros viernes del mes. Sin embargo, rápidamente esta labor se extendió a sesiones de formación: catequesis, lectura de la Biblia y a dar respuestas a preguntas que la gente tenía sobre temas agrarios, sociales, políticos y económicos. Esto último generó discusiones que traían a la luz los problemas comunitarios que los campesinos presentaban, como la necesidad de aprender a leer y escribir, la construcción de escuelas, el acceso a tierras, la crea-

ción de Escuelas Radiofónicas y la preparación de los monitores (profesores) (Guillet J. P., 2005, p. 5).

Surgió así en el Sur de Honduras una nueva estructura socio religiosa al servicio de la comunidad, encargada de la Evangelización a través de la prédica que se hacían los domingos y que ponía en práctica estas enseñanzas para resolver los problemas que la comunidad enfrentaba.

Los primeros objetivos que buscaba cumplir el Delegado de la Palabra de Dios en sus comunidades estaban los siguientes:

- ◇ Proclamación de la Palabra de Dios con miras a la formación de comunidades cristianas;
- ◇ Preparación de animadores para desempeñar esta labor, con miras a los nuevos ministerios;
- ◇ Acentuar la dimensión de fe en el proceso de desarrollo (“Evaluación de la labor...”, 1976, p. 12).

Estos objetivos eran meramente con fines religiosos, vinculados a la liturgia de la Iglesia. Sin embargo, con el correr del tiempo se desarrollaría una segunda etapa vinculada a la lectura de la Biblia, al servicio a la comunidad y al mejoramiento integral, haciéndose hincapié en la animación de las organizaciones partiendo de las necesidades del campo. Ésta será la etapa en la que el Delegado se convertiría en el líder religioso y local a la vez. En este sentido, no sólo es un líder religioso, sino que es un verdadero animador de la comunidad que anuncia la Palabra, denuncia las injusticias, une fuerzas vivas, apoya y participa en la promoción integral de su pueblo, y favorece la abertura de su pequeña comunidad a las otras comunidades hermanas y a las comunidades más grandes: la parroquia, el país entero, la Iglesia universal (Reflexión Teológica sobre las Celebraciones de la Palabra en Honduras, 1975, p. 25).

El Delegado sería el responsable de organizar y de realizar las actividades religiosas que antes estaban en manos de las reza-

doras y de los mayordomos, como eran la celebración de Semana Santa, la realización de bautismos del socorro, las celebraciones a los Santos y los novenarios de difuntos. Se convirtieron en los protagonistas insustituibles de la nueva evangelización (Latus, 2016, p. 298). También ocuparían los puestos de monitores o profesores dentro de las Escuelas Radiofónicas Suyapa, por lo que velarían por una educación formal y religiosa en el campesinado, convirtiéndose en verdaderos líderes de sus respectivas comunidades. Sobre todo, serán los pioneros en la alfabetización rural en Honduras (M. Barahona, entrevista, 14 de septiembre de 2018).

Al tener el Delegado un alto grado de responsabilidad comunitaria y religiosa, se le empezó a acusar, por parte de los terratenientes y militares, de ser ignorantes, de hacerse curitas sin ciencia, protestantes, comunistas, etc., (“Evangelización. Celebración de la Palabra...”, 1974, p. 7). Por ello, se emprenderían campañas en su contra con el único fin de invisibilizar su labor en pro del desarrollo de los campesinos del Sur de Honduras.

LOS CLUBES DE AMAS DE HOGAR EN EL SUR DE HONDURAS 1967 - 1975

Los Clubes de Amas de Hogar tienen su origen en el departamento de Choluteca en 1967, al surgir aquí la Pastoral de la Mujer, cuyos gestores serán los Sacerdotes Javerianos, Las Hijas de Jesús, Las Hermanas de Nuestra Señora del Santo Rosario y las Hermanas Mensajeras de La Inmaculada. Las mujeres que se organizaron en torno a los Clubes Amas de Hogar eran campesinas y esposas de los Delegados de la Palabra de Dios, quienes vieron en estos clubes una oportunidad para su liberación del machismo, explotación y analfabetismo que imperaban en la zona.

A través de estos clubes se buscó despertar la conciencia de las mujeres, abarcando para ello la dimensión espiritual del ser humano, en coherencia con la enseñanza de la Iglesia católica en temas afines a la vida y dignidad de la persona humana. Con esto se evitó el desarrollo de ideologías que se limitaban a

sustituir el machismo por el hembrismo, ya que de no hacerlo se corría el riesgo de caer en los mismos abusos de poder que se reprocha a los varones: el machismo (“Plante, Eucarística solemne...”, 2007, p. 9).

El primer Club de Amas de Casa, como se les conoció inicialmente, surgió el 7 de mayo de 1967 en la aldea de El Papalón, municipio de Concepción de María, parroquia de El Corpus, en el departamento de Choluteca (Guillén, 2007, p. 1). Fueron pilares fundamentales en la creación de estos clubes Doña Concepción Ponce y su esposo el Sr. Don Modesto Domínguez, que fue uno de los primeros Delegados de la Palabra de Dios del Sur del país.

Estos clubes recibían constantemente apoyo y asesoramiento de parte del personal de las Escuelas Radiofónicas Suyapa a través de Radio Paz y de Cáritas Honduras, quienes puntualmente capacitaban y motivaban a sus socias a continuar organizándose en torno a los clubes (Casa, 1974, p. 10). Se convirtieron, de esta manera, en el signo de reivindicación de las mujeres, donde podían realizar todas sus potencialidades y como medio de reconocimiento de la realidad que las rodea.

Esta iniciativa fue tan aceptada que su crecimiento fue notorio en pocos años. Para 1974, funcionaban en el país más de 815 clubes integrados por unas 17.500 mujeres, campesinas en su mayoría (Casa, 1974, p. 10). Con este éxito surgido a partir del surgimiento y expansión de los Clubes de Amas de Hogar quedó demostrado que la mujer hondureña podía desempeñar labores como coordinadora, catequista, evangelizadora, comunicadora y tomadora de iniciativas enfocadas en la organización vecinal y capaz de crear un clima sumamente comunitario. Así mismo, se buscó que las mujeres despertaran su conciencia feminista; para ello, su formación y actuar siguió la línea de la Teología de la Liberación. En sus reuniones se descubría a la mujer como sujeto histórico oprimido y sujeto histórico de liberación, siendo éste su punto de partida del quehacer teológico: la mujer doblemente oprimida, por su condición social y de sexo.

En este proceso era necesario una lectura del Evangelio donde se descubría a un Dios que quiere la igualdad entre hombres y mujeres en todos los ámbitos. También en el eclesial, ya que sólo juntos el varón y la mujer representan la imagen de Dios (Bremer, 2003, p. 283).

Los objetivos de los Clubes de Amas de Hogar eran los siguientes:

1. Elevar la dignidad de la mujer.
2. Lograr una mayor integración de la familia.
3. Mejoramiento de la comunidad (Casa, 1974, p. 10).

Los proyectos emprendidos por las mujeres en estos clubes tendían a la creación de hortalizas, huertas, granjas, construcciones comunales, mejoramiento de viviendas, talleres de costura, tiendas de consumo, etcétera. De ahí que se considerara que los Clubes de Amas de Hogar fueron organizaciones populares formadas por mujeres interesadas en lograr el mejoramiento de todas las familias de la comunidad, las cuales enmarcarán su acción en la revelación de la verdad y el amor.

Las capacitaciones que estas mujeres recibían estaban enfocadas en mejorar sus estilos de vida. Para ello, se les enseñaba la importancia del aseo corporal y de la vivienda, a que el agua que se consumía debía ser hervida, a que fabricaran y comercializaran artesanías, que realizaran ahorros, que organizaran fiestas comunitarias y que practicaran la siembra de hortalizas. Además, se enfatizaba a que éstas estudiaran a través de las Escuelas Radiofónicas Suyapa (Teruelo, 1971, p. 1).

También se buscaba elevar la dignidad de la mujer: que ésta tuviera la libertad de seleccionar libremente su pareja y que las decisiones en el hogar fueran tomadas de común acuerdo entre el hombre y la mujer, como podía ser la compra de bienes, decidir el número de hijos que iban a procrear y el tipo de educación que darían a sus hijos. Además, se buscó que la autoridad de la madre fuera reconocida por los hijos como

consecuencia del respeto y no del miedo. Asimismo, era importante que inspirara a sus hijos confianza de amiga, compañera y madre, y sobre todo que existieran relaciones positivas y trato de igualdad con hermanos, padre y demás familiares.

Respecto a la Comunidad, la mujer participaba en la organización, formaba parte de las decisiones del grupo, la comunidad reconocía sus talentos de líderes, ejerciendo así cargos de gobierno, realización de actos religiosos como era la Celebración de la Palabra, con esto no se quedaba simplemente como la rezadora de la comunidad (Algunas conclusiones del Segundo Encuentro de Gerentes Diocesanos y Coordinadoras Diocesanas de los Clubes de Amas de Casa, 1975, p. 12).

Con esto, las mujeres fueron las gestoras de una sociedad con rasgos nuevos como sería el pluralismo, la erradicación de la pobreza y la promoción de su calidad de vida y comunión en la diversidad (Bremer, 2003, p. 278). Interesándose también en su educación, ya que ésta era vista como un instrumento liberador del pueblo.

En la Zona Sur de Honduras se vio pertinente crear un comité diocesano capaz de aglomerar a todos los Clubes de Amas de Hogar existentes, donde se integraran la mayoría de las mujeres tanto del área urbana y rural. También se buscó que los cargos de coordinación estuvieran en manos de las mismas mujeres y no de religiosas extranjeras. Para ello, se procedió a la elaboración de materiales formativos que sirvieran para el trabajo de los Clubes de Amas de Casa, así como de la promoción de la mujer en general (Club de Amas de Casa, 1970, p. 2).

También era necesario lograr la auto sostenibilidad de los clubes, ya que la dependencia de estos al asesoramiento y financiamiento de entes externos provocó que muchos de ellos desaparecieran una vez dejará de existir tal ayuda. Esto ocurrió con muchos clubes una vez que dejó de asistirlos económicamente la Fundación Interamericana de los Estados Unidos, quedando solamente en pie algunos clubes de las Parroquias de Catedral-

Ciudad de Choluteca, El Triunfo, Pespire, San José Obrero y Nacaome (Pauck, 1987).

CONCLUSIONES

La investigación demostró, a partir de la revisión de las fuentes primarias, cómo la Iglesia Católica del Sur de Honduras, de la mano de los Sacerdotes Javerianos, concretizaron los postulados surgidos a partir del Concilio Vaticano II (1962) y de la II Conferencia Episcopal de Medellín (1968), que eran volver su mirada hacia los pobres. Con ello, sectores históricamente invisibilizados, como los campesinos y las mujeres, fueron incorporados a la dinámica política, social, económica y cultural del sur de Honduras.

El periodo de estudio que comprendió la investigación nos permitió observar a una Iglesia comprometida con el desarrollo educativo y social de los campesinos; sin embargo, hay que aclarar que ésta no fue una Iglesia que optó por transformar el sistema de tenencia de tierra, reflejado en la existencia de grandes latifundios, que históricamente había favorecido a una minoría de ganaderos y terratenientes. Lo anterior se evidencia en el apoyo no brindado a la recuperación masiva de tierras por parte de los campesinos en los departamentos de Choluteca y Valle, ya que en su lugar se optó por recuperar tierras nacionales y ejidales de los departamentos de Olancho y Colón, organizando para ello a los campesinos en colonias agrícolas.

Uno de los logros obtenidos por parte de los Javerianos en torno a los campesinos del sur de Honduras fue la puesta en marcha de las Escuelas Radiofónicas Suyapa, las cuales lograron una alfabetización de manera formal y no formal. Además, fueron los gestores del movimiento católico campesino más grande del país: los Delegados de la Palabra de Dios, cuyo accionar sobrepasó el religioso, ya que muchos Delegados se convirtieron en los líderes de sus comunidades, sembraron las bases de un Partido

Político como fue el PDMC, y fueron los dirigentes de las organizaciones campesinas como la Unión Nacional Campesina y los monitores de las Escuelas Radiofónicas Suyapa.

Finalmente, organizaron a las mujeres campesinas en Clubes de Amas de Hogar, organizaciones que buscaron generar una igualdad de oportunidades en el ámbito comunal, político y social tanto en mujeres como en varones. También, les permitió a las mujeres salir de su espacio doméstico al comunal y parroquial, siendo ahora monitoras de las Escuelas Radiofónicas y líderes y gestoras de proyectos de mejoras de sus comunidades.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, H. B. (2005). *ACPO, Radio Sutatenza: de la realidad a la utopía*. Fundación cultural Javeriana.
- Algunas conclusiones del Segundo Encuentro de Gerentes Diocesanos y Coordinadoras Diocesanas de los Clubes de Amas de Casa. (Enero - febrero de 1975). *Boletín Eclesial*, (152), p. 12.
- Anotaciones especiales: concepción mágico-religiosa sobre las causas de la pobreza del campesino. (Noviembre - diciembre de 1973). *Boletín Eclesial*, I(143), p. 13.
- Barbero, J. M. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Editorial Gustavo Gili, S.A.
- Bardin, L. (1996). *Análisis de contenido*. AKAL.
- Bremer, M. (2003). La mujer en la Iglesia Latinoamericana. En P. R. Director (Ed.), *10 Palabras clave sobre la Iglesia en América Latina* (pp. 265-288). Editorial Verbo Divino.
- Carney, G. (2004). *Solo díganme Lupe. Autografía del Padre Guadalupe Carney, sacerdote de los pobres / Guadalupe Carney*. Communication Center # 1. ERIC. Guaymuras.
- Casa, P. A. (1974). Pastoral Amas de Casa. Club de Amas de Casa (Campesinas). *Boletín Eclesial* (148), p. 10.
- Club de Amas de Casa. (1970). *Prelatura en Marcha*, I(35), 2.
- Conferencia Episcopal de Honduras. (1991). *Documentos Oficiales de la Conferencia Episcopal de Honduras. Tomo II 1968 - 1978*. Tegucigalpa.
- Dussel, E. (1992). *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación 1492 - 1992*. Mundo Negro-Esquila Misional.
- Encuentro Nacional de Pastoral de Conjunto. (Julio-Agosto de 1970). *Boletín Eclesiástico* (125), p. 2.

- Ensayo de Comunidad Modelo. Mil familias campesinas de Cholteca serán trasladadas a Olancho por UNC. (28 de Marzo de 1972). *La Noticia*, p. 8.
- Equipo Nacional de Pastoral. (1970). “*Espíritu de amor, renueva tu Iglesia*” Primer Encuentro Nacional de Pastoral de Honduras. Conferencia Episcopal de Honduras.
- Evaluación de la labor realizada por los agentes de pastoral. (Enero - Febrero de 1976). *Boletín Eclesial*, (158), p. 12.
- Evangelización. Celebración de la Palabra. El Movimiento de la Celebración de la Palabra. Algunas reflexiones teológicas a partir de la experiencia hondureña. (Julio - Agosto de 1974). *Boletín Eclesial* (149), p. 7.
- Fides, S. (s.f.). *Historia de la Radio La Voz de Suyapa*. <https://lavozdesuyapa.wordpress.com/inicio/>
- Freire, P. (1970). *La pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1973). ¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural. Siglo XXI Editores.
- Guillén, Y. S. (2007). Introducción. Cuadragésimo aniversario de la Pastoral de la Mujer. *Iglesia en Marcha. Informativo Pastoral Diócesis de Cholteca*, 1.
- Guillet, J. P. (Director). (1986). *La Palabra Semilla de Esperanza. Los Celebradores de la Palabra Cholteca* [Película].
- Guillet, J. P. (2005). *Los Padres Javerianos y su obra. El clero hondureño, resultado de su trabajo de promoción. La transmisión de su carisma misionero. Sociedad de los Padres Misioneros Javerianos*. Talleres Gráficos de AZER Impresos.
- Instituto Nacional Agrario. (1969). *Memoria de 1968 del Instituto Nacional Agrario*. Memoria, Tegucigalpa.
- Las Escuelas Radiofónicas inician clases mañana. (28 de Febrero de 1962). *El Día*, p. 1.

- Latuz, C. L. (Diciembre de 2016). En torno al concepto de religiosidad popular. *Aistheis*, (60), 297 - 302.
- Martínez, J. R. (1998). *Honduras, las fuerzas del desacuerdo. Un ensayo histórico sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado (1525-1972)*. Editorial Universitaria.
- Mejía, M. O. (24 de febrero de 2017). *Alfabetización y educación popular*. <http://www.latribuna.hn/2017/02/24/alfabetizacion-educacion-popular/>
- Ministerio de Educación Pública de la República de Honduras. (1969). *Informe que el Ministerio de Educación Pública presenta al Congreso Nacional de la Republica de Honduras en sus sesiones Ordinarias de 1969*. Comayagüela.
- Ministerio de Educación Pública de la República de Honduras. (1970). *Informe que el Ministerio de Educación Pública presenta al Congreso Nacional de la Republica de Honduras en sus sesiones Ordinarias de 1969*. Comayagüela.
- Nadeau, J. L. (2005). Proyecto de migración. *50 Años al servicio de la Iglesia de Honduras*, 21.
- Narváez, R. R. (25 de Febrero de 1974). La educación campesina. *El Día*, p. 3.
- Plan de alfabetización de FEUH. (20 de Junio de 1963). *El Día*, p. 1.
- Plante, G. (Noviembre - Diciembre de 1974). Editorial. La Prelatura de Choluteca: 10 años. *Boletín Eclesial*, (151), p. 2.
- Reflexión Teológica sobre las Celebraciones de la Palabra en Honduras. (Marzo - Abril de 1975). *Boletín Eclesial* (153), p. 25.
- Religiosidad Tradicional. (Enero de 1974). *Boletín Eclesial*, (4).

- Pauck, R. (Director). (1987). *Se oye la voz...Clubes de Amas de Hogar* [Película]. SERPAVI Servicios de producción audio visual Diócesis de Choluteca, H. C.
- Sesenta mil hondureños beneficiados por Escuelas Radiofónicas “Suyapa”. (27 de Julio de 1973). *La Noticia*, p. 3.
- Sin título. (28 de febrero de 1962). *Diario El Día*, p. 1.
- Sin título. (28 de junio de 1963). *Diario El Día*, p. 1.
- Sin título. (21 de enero de 1965). *Diario El Día*, p. 1.
- Sin título. (02 de septiembre de 1975). *Diario El Día*, p. 1.
- Smé Honduras. (02 de Febrero de 2016). *95° Aniversario de las Sociedad de Misiones Extranjeras de Quebec*. <https://smehondurasycentroamerica.com/2016/02/02/95-aniversario-de-la-sociedad-de-misiones-extranjeras-de-quebec/>
- Teruelo, T. (1971). Comunidad de Orocuina. Clubes de Amas de Casa. *Prelatura en Marcha*, II(50), 1.
- Zelaya, O. (2009). *La educación para la libertad y la democracia: moral, civismo y urbanidad en el régimen dictatorial (1933-1949)*. IHAH.

MIGRACIÓN E IGLESIAS.

DISCURSOS OFICIALES DESDE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

ERICK ADRIÁN PAZ GONZÁLEZ¹

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

INTRODUCCIÓN

Este capítulo presenta el análisis de 160 citas textuales que derivan de 51 discursos de la iglesia católica universal, centroamericana y mexicana que hablan explícitamente sobre temas de migración. El objetivo es identificar el uso y significado que dan a este concepto para entender cómo conciben el fenómeno migratorio. Para esto, se estudiaron aquellos discursos que fueron emitidos por el papa Francisco y los que emitieron las conferencias episcopales de México, El Salvador y Honduras dentro de los conflictos profundizados a raíz de la campaña de Donald Trump en Estados Unidos y de la Caravana Migrante de 2018.

El principal hallazgo es que la iglesia católica construye el concepto de migrante a partir de tres niveles: la misión de la iglesia con relación al tema, las condiciones (contexto) que le dan origen y las características propias. De esta forma, se construye un concepto de migración que parte de las jerarquías, pero busca cercanía; muestra vulnerabilidad y cierto sentido paternalista al enfatizar en la protección de la iglesia a los “hijos”, demanda

1 Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México (Flacso-México). Estudiante de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, orientación Comunicación, en la UNAM y en Sociología en el Departamento de Sociología de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Ha sido docente de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) y de la Universidad Católica Lumen Gentium.

atención del gobierno y la sociedad (con la iglesia como intermediadora) y lo relaciona con lo divino.

Esta forma de concebir al migrante no es nueva, puede rastrearse desde *Rerum Novarum* cuando la iglesia católica tomó una posición clara de involucramiento ante la realidad social. Con esta herencia la iglesia se conforma como un ente “superior” al migrante en términos de poder al construir esta figura, moldearla, defenderla o dimensionarla, así como ha sido con otros grupos sociales².

Entonces, ¿desde qué contexto se construye la figura del migrante? La migración tiene diferentes caras y distintas dimensiones; representa una forma en la que los seres humanos manifiestan su “voluntad de sobreponerse a la adversidad y tener una vida mejor” (ONU, 2006, p. 5) a la vez que contribuye a dinámicas económicas, de trabajo, empresariales, de mercado, de renovación de las ciudades, enseñanza y salud en los países de destino. Para la ONU, la migración internacional supone un reto gracias a las cambiantes dinámicas de la globalización, las telecomunicaciones y el transporte. En América Latina, el panorama se caracteriza por la migración interregional, especialmente entre fronteras, que se ha intensificado desde 1950 (CEPAL, 2018) con lo que estas dinámicas adquieren características propias, ya sea como problema o como oportunidades, que es necesario profundizar.

Así, encontramos que la migración es multifactorial, multiescalar y multicausal, es decir, no todas las personas migran por las mismas causas, con los mismos recursos, los mismos objetivos, por el mismo tiempo, con los mismos mecanismos ni tienen las mismas trayectorias, por lo que homogeneizar las características del migrante ha implicado un reto. Sin embargo, la iglesia católica, a través de sus discursos oficiales, sí ha construido una figura del migrante hacia la que dirigen sus esfuerzos pastorales.

2 Otros casos se observan en el papel de las mujeres, los jóvenes y los pobres, donde los discursos oficiales generados alrededor del Concilio Vaticano II establecieron criterios para concebir y atender a estos grupos.

Uno de los elementos que orientan la cambiante dinámica migratoria son las diferentes coyunturas políticas. La coyuntura más reciente es la acaecida en 2018 y 2019 con los cambios en la política migratoria impulsados por el entonces presidente de los Estados Unidos, Donald Trump, para evitar la llegada de migrantes “ilegales” a este país. También, se ha visto el crecimiento de la crisis política y de violencia en Centroamérica que ha detonado movilizaciones como las caravanas migrantes, las cuáles han hecho que actores políticos tomen posturas y acciones de acuerdo con sus capacidades, intereses, historia, o como respuesta a amenazas.

En el presente trabajo se estudia la configuración de los discursos político-religiosos en torno a la migración, discursos que nacieron en los países más afectados por las políticas trumpistas: México y los países centroamericanos. Para realizar este análisis se tomaron dos niveles por parte de la iglesia católica: la postura oficial del Vaticano y la postura episcopal de los países en cuestión, específicamente de las Conferencias Episcopales de México, El Salvador y Honduras. Lo anterior, con el objetivo de localizar los elementos clave que conforman la figura del migrante y la postura que las jerarquías católicas tienen sobre el fenómeno migratorio.

PANORAMA MIGRATORIO EN AMÉRICA LATINA

La Cepal (2018) presenta una clasificación de la migración a partir de dos temporalidades: población migrante de toda la vida y población migrante reciente. La primera se entiende como aquella población nacida fuera del país encuestado y que reside en dicho país cinco años antes del momento de la encuesta; la segunda, como aquella que comenzó a vivir en ese país hace menos de cinco años del momento de la encuesta. De esta forma, es posible comparar dos tipos de poblaciones y los cambios que la dinámica migratoria ha originado en los lugares de destino.

La migración interregional es definida por la Cepal como aquellos flujos de personas que ocurren entre los países que pertenecen a una misma región, en este caso, en una América Latina delimitada por el norte con los Estados Unidos; la característica principal de la migración latinoamericana es la migración entre fronteras, es decir, entre países vecinos, la cual ha aumentado de 24% del total de los migrantes en 1970 al 63% en 2010.

Por otro lado, desde mediados de 2010, la migración extrarregional tuvo un cambio importante: desde México y Sudamérica disminuyeron las salidas hacia España, uno de los principales destinos, y Estados Unidos comenzó a recuperarse como destino para México y Centroamérica; en 2015 este país concentró, junto con Canadá, al 77.5% de las personas migrantes procedentes de Cuba, Haití y República Dominicana.

En el informe global de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) en 2019, se situó a Estados Unidos como el principal destino de la población mundial migrante con 51 millones de personas. Entre los países latinoamericanos resalta el 28% de los procedentes de México, el 3.1% de El Salvador, el 2.7% de Cuba, el 2.4% de República Dominicana y el 2.2% de Guatemala (ONU, 2019).

La Cepal informa que para 2015, se configuraron dos nuevos destinos regionales: República Dominicana como destino de la población haitiana y América del Sur, a su vez, como destino de los dominicanos. Por otro lado, Venezuela se convirtió en un país emisor de población migrante, principalmente transfronteriza. Para este año, la población migrante no rebasó el 10% de la población total en la región.

Esta misma organización identifica tres razones principales para explicar la presencia y el aumento de la migración interregional:

1. Historia de intercambios transfronterizos. Sugiere que antes de la existencia de los Estados Nacionales en América Latina la movi-

lización se daba entre diferentes territorios que después fueron configurados dentro de las primeras fronteras y las fronteras actuales.

2. Las restricciones en los países del norte (Estados Unidos, principalmente). Estas restricciones comenzaron a aumentar en el discurso con la campaña presidencial de Donald Trump en junio de 2015 (Ortega Ortiz, 2019) y, después, el tema anti migrante se volvió clave para su gobierno.

3. Los procesos de integración económica y política. Estos procesos pueden motivar la salida de las personas de sus países, tanto de forma voluntaria como involuntaria, y pueden ser razón para que las personas decidan elegir a un país como destino.

Como características de la población que inmigra a estos países, resalta un aumento en las personas mayores de 15 años con 9 años de escolaridad o más, excepto en el caso de Honduras; los extremos se dan con República Dominicana, con poco más del 20% de personas con ese nivel educativo, y Bolivia, con el 90%. Además, en el país de destino se muestra una alta participación laboral con un promedio del 60%.

Además, se observan dos tendencias de la migración: un aumento todavía mayor de la migración transfronteriza y el predominio femenino. Sobre el segundo punto, en 2013 la Mesa Nacional para las Migraciones de Guatemala reportó que las mujeres constituyeron el 57% de los migrantes de ese país y el 54% de El Salvador y Honduras (Herrera Sánchez, 2013); actualmente, se estima que 8 de cada 10 mujeres migrantes centroamericanas son violadas en su trayecto por el territorio mexicano (Ortiz Saavedra, 2021). También, después de la caravana migrante de 2018 aumentó la presencia de niños (Guerrero Álvarez, 2019).

Es en ese 2018 que los discursos se intensifican. De lo presentado en estos párrafos, se vuelve común encontrar discursos referidos a la migración legal e ilegal, la violencia y las violaciones; se estigmatiza la migración venezolana, los trabajos “no calificados” y la pobreza. Es decir, los discursos que circulan homologan una misma realidad migrante centroamericana y

latinoamericana, sin matices, sin variantes. Y en ello también juegan los discursos de las iglesias.

IGLESIAS Y MIGRACIÓN

Como se dijo en la Introducción, en este trabajo se estudiarán los discursos de la iglesia católica, tanto aquellos emitidos por el papa Francisco como aquellos emitidos por las Conferencias Episcopales de México, Honduras y El Salvador en torno al fenómeno migratorio. La mayoría de estos discursos tienen relación con las cifras antes presentadas debido a que se articulan en torno a problemas políticos y sociales que ocurren en la región y en cada uno de los países.

Para visibilizar el contexto, es importante reconocer tres elementos clave en la historia de la iglesia que permiten la existencia de estos discursos: *Rerum novarum*, el Concilio Vaticano II y el documento de Aparecida.

Rerum novarum es una encíclica escrita por el Papa León XIII en 1891. Considerada la primera encíclica social de la iglesia, es dirigida a los obreros del mundo en una crítica hacia el comunismo y capitalismo de la época. Su trascendencia fue tal que, hasta el día de hoy, muchos grupos católicos consideran al comunismo como enemigo de la iglesia, pero se olvidan del capitalismo. En este documento se muestra la necesidad y obligación que tiene la iglesia para intervenir en los problemas políticos, con lo que inician diferentes reformas desde el Vaticano, las iglesias nacionales y las iglesias locales.

El Concilio Vaticano II (CV II) se celebró entre 1962 y 1965 con el objetivo de revisar el papel de la iglesia ante la modernidad y “adaptarla” a las diferentes realidades sociales. De aquí surgen importantes modificaciones de temas que habían permanecido intactos desde siglos atrás, por ejemplo, en la liturgia (como suprimir la misa en latín para que la feligresía pudiera entenderla), el reconocimiento a los pobres como destinatarios

(se consolida la “opción preferencial por los pobres” que adquiere presencia en las conferencias del Episcopado Latinoamericano – CELAM) y la necesidad de considerar a los laicos en la vida de la iglesia (los bautizados que no poseen el ministerio sacerdotal). A partir de este Concilio, nacieron movimientos y grupos dentro de las iglesias que permitieron la diversificación de temas con los que la iglesia católica se involucró, como las teologías específicas o contextuales (de la liberación, del pueblo, indígena, feminista, entre otras) o la migración. Ante estas movilizaciones, grupos de la iglesia reconocidos como conservadores mostraron y han mostrado su rechazo.

El tercero es *Aparecida*, que nació como documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (V CELAM) celebrada en Aparecida, Brasil, en 2007. Éste se convirtió en un referente para las jerarquías latinoamericanas ya que representó un diagnóstico sobre la realidad de la región y mostró las directrices que la iglesia debía seguir, en línea con el CVII.

Estos discursos adquieren importancia por tres razones. Desde lo teórico, se trata de discursos nacidos desde el poder, controlados por él y que muestran sus intereses (Van Dijk, 2009); tanto el CV II como *Aparecida* tocan temas de pobreza, migración, vulnerabilidad social y mujeres que se relacionan con el presente trabajo; y Jorge Mario Bergoglio, hoy papa Francisco, fue el encargado de redactar la versión final de *Aparecida*, con lo que se ha coincidido en que este documento influyó fuertemente a su papado.

Por otra parte, la iglesia católica como institución ha atendido el tema migratorio en México. Hasta 2017, contaba con 75 organizaciones alrededor del país, según la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), que operan como red de apoyo y en las que colaboran obispos, religiosas y religiosos, laicos y Cáritas como organización (De León, 2019). Como ejemplo, el albergue Hermanos en el Camino, fundando por el sacerdote

Alejandro Solalinde, se ha convertido en referente para la atención a los migrantes no sin tener bastantes oposiciones dentro de la jerarquía católica.

COORDENADAS METODOLÓGICAS

Para este trabajo utilizaremos el Análisis Crítico del Discurso (ACD), principalmente desde la perspectiva de Teun Van Dijk y Norman Fairclough. En diferentes trabajos, estos autores enfatizan en la interacción social para estudiar el discurso, es decir, ponen atención a “las acciones sociales que llevan a cabo los usuarios del lenguaje cuando se comunican entre sí en situaciones sociales y dentro de la sociedad y la cultura en general” (Van Dijk, 2010, p. 39).

El ACD ve al discurso como una práctica social, el cual “es parte de la vida social y a la vez un instrumento que crea la vida social” (Calsamiglia & Tusón, 2001, p. 1); abordar el tema del discurso desde esta perspectiva “significa adentrarse en el entramado de las relaciones sociales, de las identidades y de los conflictos, intentar entender cómo se expresan los diferentes grupos culturales en un momento histórico, con unas características socioculturales determinadas” (p. 2).

Para Helena Calsamiglia y Amparo Tusón, los estudios discursivos tienen una base empírica debido a que “se parte del principio de que el uso lingüístico se da en un contexto, es parte del contexto y crea contexto”. Después del contexto, “la unidad básica es el *enunciado* entendido como el producto concreto y tangible de un proceso de *enunciación* realizado por un *Enunciador* y destinado a un *Enunciatario*” (p. 3). Las autoras explican que los enunciados se combinan para formar textos, los cuales forman una unidad comunicativa, intencional y completa y a los que se les asigna sentido al considerar los factores del contexto cognitivo y social. En los apartados anteriores ya se han dado las claves sobre contexto donde nacen los discursos a estudiar y

donde buscan incidir, por lo que es posible entender la razón de ser de cada enunciado.

Para Van Dijk, el componente principal que estudia el ACD es el poder y “se centra en los problemas sociales, y en especial en el papel del discurso en la producción y en la reproducción del abuso del poder o la dominación” (Van Dijk, 2009, p. 144). El estudio del poder debe tomar las experiencias y opiniones de los miembros de los grupos “dominados” y apoyar su lucha contra la desigualdad, por lo que este trabajo muestra la primera parte de este proceso: se centra en cómo se construye la figura el migrante desde el poder, desde las jerarquías católicas, con lo que se entiende una parte de esta relación.

Para delimitar el análisis, se establecieron tres criterios de selección: que los discursos refirieran explícitamente al tema migratorio, que fueran discursos oficiales (como boletines de prensa, cartas abiertas o comunicados) y que fueran emitidos por las máximas autoridades eclesiales. De esta forma, se eligieron 11 discursos de papa Francisco, dos de ellos son la encíclica *Laudato Sí* (2015) y la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), que llaman la atención por sí mismos al provenir del papa y tratar estos temas; seis son discursos anuales sobre el día del migrante de 2014 a 2019, y tres refieren a eventos claves sobre migración como el que engloba a Lampedusa, una isla de tránsito que continuamente es testigo de naufragios y muertes.

Por parte del nivel nacional, se eligieron 30 discursos de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), más de la mitad de ellos originados a partir de las declaraciones de Trump que se intensificaron con la Caravana migrante de octubre de 2018. Como CEM, estos discursos conjuntan las firmas de diferentes obispos del país, principalmente de las regiones fronterizas. El comunicado de los obispos de la frontera entre Texas y el norte de México en junio de 2017 había sido la más respaldada con relación a los migrantes, con 20 firmantes; el comunicado “Por la dignidad de los migrantes” escrito el 7 de abril de 2018 como

respuesta a las declaraciones de Trump, obtuvo 22 firmantes, principalmente de la frontera norte, lo que muestra la importancia de las mismas.

Honduras y El Salvador concentran menor número de discursos, pero no por ello menos importantes; hay que recordar que el ACD, como cualquier metodología cualitativa, no requiere de cantidad sino de que los discursos sean suficientes en sí mismos para manifestar sin dudas lo que se quiere decir. Entonces, la Conferencia del Episcopado de Honduras (CEH) presenta tres discursos y la de El Salvador (CEDES), cuatro; sin embargo, en tres ocasiones el Secretariado Episcopal de América Central (SEDAC) publicó comunicados conjuntos para la región, y los tres fueron replicados por la CEDES, incluso se hacía referencia explícita a ambos países.

De esta forma, el corpus final estuvo compuesto por 51 discursos de la jerarquía eclesial que atendían directamente a la cuestión migratoria y se analizaron con ayuda de Atlas.ti 7.

DISCUSIÓN

Para analizar los 51 discursos, se generaron 14 códigos derivados de los elementos discursivos con los criterios ya mencionados. De esta forma, se extrajeron 160 citas agrupados en categorías analíticas de la siguiente forma, referidos al migrante y a la situación migratoria: “Acciones Iglesia-gobierno” (4), “aciertos del gobierno” (1), “actores involucrados en el apoyo a migrantes” (12), “características de la migración y el migrante” (16), “causas de la migración” (16), “condiciones en que se encuentra el migrante y la migración” (25), “crítica explícita al gobierno” (1), “deber ser del gobierno en temas migratorios” (13), “misión de la iglesia como institución” (39), “misión del laico” (6), “misión del migrante” (4), “necesidades gubernamentales” (1), “relación con otros elementos” (8) y “alusión a la Virgen de Guadalupe” (7).

En primer momento, casi el 25% de las citas refieren a la misión de la iglesia, congruente a las características del poder y a los tópicos que se siguen en los discursos oficiales de *Rerum Novarum*, el CVII y *Aparecida*.

En esta categoría analítica se manifiestan las áreas en las que la iglesia católica como institución debe intervenir con relación a las personas migrantes y a la migración. La característica principal refiere a la mediación y a la colaboración, donde la iglesia se muestra como intermediaria (Zarembeg, Gurza Lavalle, & Guarneros-Meza, 2017). Esto se da a través de la colaboración conjunta con diferentes actores, incluso a la invitación hacia el papa Francisco de contactar a gobernantes y burócratas específicos, también se ve en la defensa de los derechos humanos (que muchas veces llaman sólo “derechos”), la búsqueda del diálogo y la atención que se brinda independientemente del credo o la nacionalidad.

En la parte que va más allá de la intermediación, refiere a temas de intervención en cuatro áreas que se repiten de manera exacta en tres discursos diferentes: acoger, proteger, promover e integrar, donde se hace explícita la necesidad de conjuntar el anuncio del Evangelio con la oración, la solidaridad y el compromiso; además, cuatro de los discursos que emite la CEM enfatizan en proclamar la dignidad del ser humano, ya sea para cambiar la forma en que los migrantes son vistos por las personas y el gobierno, como para invitar a la sensibilización y a la participación en línea con la búsqueda del respeto, pero también en búsqueda de la tutela entendida como apoyo psicológico, legal y alimentario. Esta tutela se da a través de las casas de migrante, también por el apoyo de las familias y las iglesias particulares.

Una cita que resulta representativa de lo anterior se encuentra en el “Mensaje oficial: encuentro del papa Francisco

con obispos de Centroamérica”, pronunciado el 24 de enero de 2019 y que es replicado por la SEDAC³:

En esto no basta solo la denuncia, sino que debemos anunciar concretamente una “buena noticia”. La Iglesia, gracias a su universalidad, puede ofrecer esa hospitalidad fraterna y acogedora para que las comunidades de origen y las de destino dialoguen y contribuyan a superar miedos y recelos, y consoliden los lazos que las migraciones, en el imaginario colectivo, amenazan con romper. “Acoger, proteger, promover e integrar” pueden ser los cuatro verbos con los que la Iglesia, en esta situación migratoria, conjugue su maternidad en el hoy de la historia (Sínodo sobre los Jóvenes, Doc. final, p. 147).

Esta cita también muestra un ejemplo de la construcción de los enunciados que mantienen un estilo en estos discursos. Se hacen presentes con numerosos adjetivos que se relacionan con el cristianismo, como: “anunciar concretamente” y “hospitalidad fraterna y acogedora”; también, muestra el uso del lenguaje en tercera persona cuando refiere a la institución (“Las Iglesias... pueden ofrecer”; “los cuatro verbos con los que la Iglesia...”) y que, junto a los demás discursos, crean un efecto de cercanía de las jerarquías con el pueblo.

En línea con la cercanía, los discursos muestran una relación vertical donde las jerarquías (los obispos) se posicionan desde una visión paternalista. Como ejemplo se muestra una cita de “Porque son nuestros hermanos”, escrita por la CEM el 11 de septiembre de 2019: “los obispos estamos cercanos a los hermanos que sufren, y constatamos el sufrimiento de los migrantes, los riesgos y peligros”.

La categoría analítica de la misión de la iglesia muestra, por tanto, un punto de partida para entender el concepto de “migrante”: verticalidad, pero cercanía; intermediación entre gobierno y sociedad (que no necesariamente es igual a los laicos),

3 Las citas se encuentran anunciadas antes de presentarse, por lo que no aparece la cita directa. Se pueden consultar en las referencias.

la ejecución de estrategias para atender a la población migrante en las casas de migrantes y la referencia a valores cristianos.

La siguiente categoría con mayor número de citas es la de “condiciones en que se encuentra el migrante y migración” (25); las dos categorías siguientes refieren a sus “características” (16) y sus “causas” (16). Los tres representan el 35.6% de las citas totales y construyen tres rostros del migrante. Por el lado de las condiciones, la categoría fue construida por los elementos contextuales dentro de los cuales ocurre la migración; las causas refieren a una relación causal, directa, que provoca la migración; y las características se conforman por los elementos que la iglesia atribuye a la condición del ser migrante.

De esta forma, las condiciones resaltan la situación económica y social del “fenómeno global” y muchas de ellas se relacionan con las causas de la migración: pobreza, violencia y desintegración familiar. En los discursos se enfatizan condiciones que refieren a las dificultades de ser migrante, por ejemplo, en esta cita del Comunicado de los Obispos de la frontera entre Texas y la frontera norte de México del 01 de junio de 2017 la primera oración habla de estas dificultades y la segunda se refiere a las causas de la migración:

Hemos presenciado el dolor, el temor y la angustia de las personas que han venido a nosotros, que tienen que vivir entre nosotros en las sombras de la sociedad. Muchos han sufrido explotación en el lugar de trabajo, han vivido bajo la amenaza constante de deportación y han soportado el peso del temor de una posible separación de sus familiares y amigos.

Las condiciones de la migración siguen esta línea: siempre son negativas y muestran elementos de vulnerabilidad que necesitan ser atendidas por la iglesia y sus miembros, aunque no siempre de forma individual sino por el carácter de intermediación ya mencionado y que se relaciona con los valores cristianos y con la petición, antes que la exigencia. A esto se suman condi-

ciones de protección a los migrantes que no se cumplen y se relacionan con el derecho internacional, la soberanía nacional, los derechos humanos, la condición de refugio y la “terrible crisis humanitaria”, como en esta cita de la CEH sobre la caravana migrante, en octubre de 2018:

Rogamos a los países hermanos, por donde van transitando los migrantes hondureños, que se les respeten sus derechos fundamentales y se les ayude, por motivos humanitarios, para que ellos logren desarrollarse como personas.

Otra cita que ilustra lo anterior y que además se relaciona con la misión de la iglesia, se encuentra también en “Por la dignidad de los migrantes” cuando refiere a las dinámicas migratorias de la Caravana migrante de 2018 y que derivan de las condiciones de los países emisores, con atención a la insuficiencia de los servicios que brinda la institución religiosa:

...los dirigentes de esta caravana no informan a las Casa de Migrantes ni a otros centros de atención a ellos; a veces llegan a parroquias que no tienen los elementos para atenderlos. Vienen personas, especialmente niños, con enfermedades gastrointestinales, personas con los pies dañados, y otros malestares del camino.

Las condiciones de la migración, entonces, se centran en la vulnerabilidad que existe en el contexto mundial, de los países y de la iglesia. Sobre las causas de la migración, concretamente se profundiza en la pobreza, la violencia y la desintegración familiar antes mencionadas, pero se localiza en la inequidad, la desigualdad y las estructuras sociales los tres elementos que causan “los males sociales”, como se ejemplifica en esta cita de la CEM en la “Declaración conjunta de los obispos de Estados Unidos, México, El Salvador, Guatemala y Honduras sobre la crisis de los niños migrantes” del 10 de julio de 2014:

Pero hasta que no se reviertan la exclusión y la inequidad dentro de una sociedad y entre los distintos pueblos será imposible erradicar la violencia... Es el mal cristalizado en estructuras sociales injustas, a partir del cual no puede esperarse un futuro mejor... La inequidad es raíz de los males sociales”.

En el discurso del que procede la cita anterior resalta la niñez como destinatario, pero otros discursos también ponen atención en la juventud; la primera aparece en dos discursos más como parte de la familia, pero la segunda es un destinatario específico, en línea con *Aparecida* y otros documentos específicos que han aparecido gracias a la CELAM, como *Civilización del amor* (2013); un fragmento del discurso del papa Francisco en el encuentro con los obispos de Centroamérica, ya citado anteriormente, muestra un ejemplo de esto: “muchos de los migrantes tienen rostro joven, buscan un bien mayor para sus familias, no temen arriesgar y dejar todo con tal de ofrecer el mínimo de condiciones que garanticen un futuro mejor”.

Sobre la pobreza, el papa Francisco la relaciona con la crisis ambiental, explotación y precariedad, lo que también genera abandono y migración a las ciudades, la CEM refiere a la búsqueda de nuevos lugares para trabajar y a su vez contribuir en el país de llegada lo que sugiere voltear a ver el contexto de producción de los discursos: en México, la prensa reportaba un rechazo a los migrantes porque, se decía, provocaban inseguridad y engrosaban las cifras sobre desempleo (Guerrero Álvarez, 2019).

La violencia se posiciona como un tema ambivalente: por un lado, los migrantes la sufren y por ello huyen de sus países y se convierte en la causa principal para la migración después de la pobreza, por el otro lado se presupone que viven violencia en los países de destino por dos razones: los discursos llaman al respeto al migrante y a asegurar condiciones dignas, además de que llaman a combatir la discriminación, marginación y las restricciones a las libertades fundamentales. La importancia de

erradicar la violencia en los países de origen y de destino se puede ejemplificar en el discurso de la CEH sobre la caravana migrante:

Y cuando esas condiciones no existen, las personas se ven obligadas a vivir en la fatalidad y muchísimos de ellos a emprender un camino que les lleve al desarrollo y superación, hallándose en la vergonzosa y dolorosa necesidad de tener que abandonar sus familias, sus amistades, su comunidad, su cultura, su ambiente y la tierra que los vio nacer.

En este fragmento también se habla de la ruptura con el lugar de origen y las dinámicas positivas que con ello desaparecen. Igual que en otras citas, el uso de adjetivos llama la atención junto con el uso del discurso emotivo: “vivir en la fatalidad”, “vergonzosa y dolorosa necesidad”, “la tierra que los vio nacer”.

Las causas de la migración, según estos discursos, se relacionan principalmente con la inequidad, la desigualdad y las estructuras sociales; también, la pobreza, la violencia y la desintegración familiar juegan un papel importante.

Ya con la construcción de la categoría sobre la misión de la iglesia que muestra la relación de quien crea los discursos con los migrantes, y con las de condiciones y causas, se entiende el punto de partida desde donde se construye la categoría de las características de la migración y el migrante (16 citas): es un punto de partida vertical, que intenta acercarse al pueblo y resulta paternalista con los migrantes, que requiere de un intermediario, que sufre.

En “El migrante tiene sueños y dignidad”, escrito por la CEM el 28 de octubre de 2018 después de la primera caravana migrante, se habla de motivaciones y deseos, también se habla de la relación que tiene el migrante con la teología:

Todo migrante tiene sueños y también dignidad, no podemos criminalizarlos. En nuestros hermanos que emigran constatamos la exigencia

evangélica: “Fui forastero y me recibiste, tuve hambre y me diste de comer” (Mt 25, 35-36).

En este tono, otros discursos agregan referencias bíblicas, de papas anteriores como Juan Pablo II o Benedicto XVI y a otros documentos oficiales como discursos papales. Igual que en la cita anterior, son referencias que equiparan a la migración con lo divino como una forma de redimensionar la migración. Otro ejemplo al que se refiere es a la condición de migrante que tuvo María, José y Jesús quienes fueron inmigrantes y refugiados en búsqueda de compasión, de oportunidades para vivir y trabajar.

Sobre la primera parte de la cita, el tema de la dignidad se profundiza en otros discursos: “se tenga siempre conciencia que la condición de migrante -aún indocumentado- no quita a la persona su dignidad y derechos humanos”, reza en el boletín de la CEM del 12 de junio de 2014; con relación a esto, se repite en otros discursos que los migrantes son “ante todo” seres humanos, lo que en la teología cristiana constituye uno de los pilares de la caridad al reconocer a dios y reconocerse en el otro (Buriticá Zuluaga, 2014). En “Por la dignidad de los migrantes” se muestra otra cita clave:

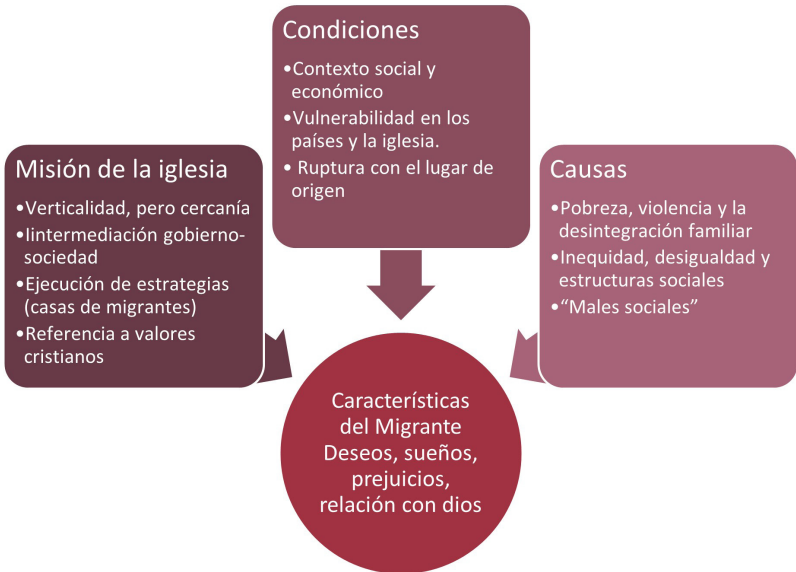
Por la dignidad de los migrantes y por la dignidad de todos los habitantes de nuestros países, proponemos consumir nuestras energías en la creación de otro tipo de soluciones. Soluciones que siembren fraternidad y enriquecimiento mutuo en el orden humanitario, cultural y social.

Al final de la cita se muestra la importancia de lo cultural y lo social, un elemento que ya se había vislumbrado anteriormente. Cuando se habla de que esto es una característica del migrante se debe a que reconocen en el migrante a “un portador de los valores humanos de su país” debido a las costumbres y tradiciones. Para la CEM, en el boletín ya citado del 12 de junio de 2014, “ellos [los migrantes] llevan un espíritu de vida y de fe, con la posibilidad de enriquecer la cultura del lugar que los

reciba”. El uso de “ellos” aparece en varias ocasiones en todos los discursos para referirse a los migrantes. Son ellos quienes sufren, quienes nos recuerdan a dios, quienes portan inquietudes, entre tantas otras características; es decir, por la posición de la enunciación el migrante es siempre ajeno y por eso la misión de la iglesia es ayudarlo.

Con todo lo anterior, la concepción que tienen las jerarquías católicas sobre el migrante se puede resumir en el siguiente esquema:

Esquema 1. Características del migrante



Fuente: Elaboración propia

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La iglesia católica en México, Honduras y El Salvador continúan una tradición discursiva derivada de *Rerum Novarum*, el Concilio Vaticano II y las conferencias del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en el sentido de atender elementos específicos de la realidad para dar respuestas desde una óptica católica; en este

caso, se observa la opción preferencial por los pobres intrínsecamente ligada al tema migratorio. Además, los discursos del papa Francisco mantienen sintonía con las conferencias episcopales de México, El Salvador y Honduras.

En el presente trabajo se analizó la categoría analítica de migrante que crea y recrea la Iglesia Católica para entender cómo se construye desde el poder. De esta forma, se identificó a la misión de la iglesia, a las condiciones de la migración y a las causas de la misma como tres categorías que forman la base para identificar el punto de partida desde el que la iglesia entiende a la migración, habla sobre ella y actúa.

En este sentido, damos cuenta que la construcción del migrante y la migración se da en un contexto cambiante y conflictivo, es decir, motivado por las dimensiones política, social y cultural que permea directamente en los intereses y actividades de las iglesias. De esta forma, en el caso de Centroamérica el ascenso de Trump al gobierno perfila una forma de entender y atender al migrante, misma que se intensifica con la Caravana Migrante de 2018. Entre los elementos que se impulsan dentro de los discursos eclesiales, resaltaron aquellos que buscan eliminar ciertos prejuicios hacia “ellos”, entendidos como unos “otros”. También, se muestra un esfuerzo para mediar las diferencias que estos “otros” podrían representar en México y Estados Unidos como países de tránsito y receptor, respectivamente.

Entre esos esfuerzos, resalta el uso del concepto de “dignidad humana” para articular el apoyo y el reconocimiento. Por un lado, se apela a una parte central de la persona desde una óptica del Pensamiento Social Cristiano; por otro, se reconoce al migrante como aquel a quien se ha vulnerado su dignidad. Esto delimita enormemente a los migrantes desde los discursos: se defiende a aquellos que mantienen posiciones asimétricas, que “sufren”, no a los migrantes que lo hacen por voluntad o con recursos, los privilegiados. Es decir, si bien el panorama migratorio es sumamente amplio, las conferencias episcopales se

limitan a hablar sobre aquel que acumula un abanico de desigualdades y exclusiones.

Sin embargo, con ello contribuyen a la construcción de una figura vulnerable del migrante. Se observa que un punto de partida en una noción vertical y diferenciadora: los migrantes son “los otros”, quienes necesitan ayuda, a quienes hay que acompañar y quienes necesitan a dios y no siempre se hace explícita su adhesión a la Iglesia. Con esto, aunque se busca mostrar las injusticias y las causas de la migración, dar apoyo e incluir, preservan una visión de lejanía y cierta superioridad ante los migrantes.

En un contexto eclesial, aunque la iglesia católica de estos tres países y el magisterio del papa Francisco apuestan por la defensa de los migrantes que sufren, deberán replantear la posición discursiva desde la que construyen el concepto y cómo lo hacen, pues además de apelar a cuestiones sobre dignidad humana, contribuyen a repicar estigmas y diferenciaciones ante esta población.

REFERENCIAS

- Buriticá Zuluaga, D. A. (2014). El concepto de persona humana en la tradición cristiana y su progresión hasta el personalismo. *Cuestiones teológicas*, 467-493.
- Calsamiglia Blancáfort, H., & Tusón Vall, A. (2001). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso. Tercera edición*. Ariel.
- CEDES. (19 de julio de 2018). *Mensaje ante la crisis que vive Nicaragua*. Conferencia del episcopado de El Salvador.
- CEDES. (21 de julio de 2019). *Comunicado: Los migrantes son ante todo seres humanos*. Conferencia del episcopado de El Salvador. <https://www.iglesia.org.sv/wp-content/uploads/2019/07/MENSAJE-DE-LA-CEDES-21-JULIO-DE-2019.pdf>
- CEH. (03 de julio de 2009). *Edificar sobre la crisis*. Conferencia episcopal de Honduras.
- CEH. (20 de octubre de 2018). *Comunicado*. Conferencia episcopal de Honduras.
- CELAM. (2007). *Documento Conclusivo. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Conferencia del Episcopado Latinoamericano.
- CELAM-CEDES. (16 de mayo de 2019). *Caminando en la fe y en la fraternidad solidaria*. Conferencia episcopal de El Salvador.
- CEM. (16 de diciembre de 2013). *Mensaje del Consejo de presidencia de la CEM en ocasión del día internacional del migrante*. Conferencia episcopal mexicana.
- CEM. (14 de julio de 2014). *Coloquio México-Santa Sede sobre migración y desarrollo, panel “fomentando el entendimiento entre los pueblos: el migrante como agente de desarrollo”*. Conferencia episcopal mexicana.

- CEM. (14 de julio de 2014). *Coloquio México-Santa Sede sobre migración y desarrollo, panel la niñez migrante: necesidad de un enfoque y soluciones regionales*. Conferencia episcopal mexicana.
- CEM. (14 de julio de 2014). *Coloquio México-Santa Sede sobre migración y desarrollo, panel: de hominis dignitate: seguridad humana, derechos humanos de los migrantes y vulnerabilidad*. Conferencia episcopal mexicana.
- CEM. (10 de julio de 2014). *Declaración conjunta de los obispos de Estados Unidos, México, El Salvador, Guatemala y Honduras sobre la crisis de los niños migrantes*. Conferencia episcopal mexicana.
- CEM. (12 de junio de 2014). *Encuentro de la secretaría general de la CEM con los migrantes*. Conferencia episcopal mexicana.
- CEM. (07 de septiembre de 2015). *Solicitud de los obispos de la frontera Texas-México por los migrantes*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/prensa/700-obispos-frontera-norte-texas-mexico-solicitud-por-los-migrantes.html>
- CEM. (01 de junio de 2017). *¡El grito de los migrantes es nuestro grito!* Conferencia episcopal mexicana: <https://www.cem.org.mx/prensa/1095-%C2%A1El-grito-de-los-migrantes-es-nuestro-grito!.html>
- CEM. (11 de junio de 2017). *Comunicado de los Obispos de la frontera entre Texas y la frontera norte de México El clamor de Cristo en el migrante nos urge*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/prensa/1094-Comunicado-de-los-Obispos-de-la-frontera-entre-Texas-y-la-frontera-norte-de-M%C3%A9xico-El-clamor-de-Cristo-en-el-migrante-nos-urge.html>

- CEM. (01 de marzo de 2017). *El migrante es un don*. Conferencia episcopal mexicana: <https://www.cem.org.mx/prensa/959-EL-MIGRANTE-ES-UN-DON-.html>
- CEM. (01 de septiembre de 2017). *IV Encuentro Frontera Sur de México y Países de América Central*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/Diocesis/1239-IV-Encuentro-Frontera-Sur-de-M%C3%A9xico-y-Pa%C3%ADses-de-Am%C3%A9rica-Central.html>
- CEM. (08 de agosto de 2017). *Migrantes y sociedad dañada*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/Diocesis/1204-Migrantes-y-sociedad-da%C3%B1ada.html>
- CEM. (26 de enero de 2017). *Valor y Respeto al Migrante*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/prensa/940-valor-y-respeto-al-migrante.html>
- CEM. (16 de octubre de 2018). *Acción conjunta para los migrantes hondureños*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/Diocesis/1870-Acci%C3%B3n-conjunta-para-los-migrantes-hondure%C3%B1os.html>
- CEM. (14 de enero de 2018). *Acoger, proteger, promover e integrar a los emigrantes y refugiados*. Conferencia episcopal mexicana: <https://www.cem.org.mx/Diocesis/1465-%E2%80%9CAcoger,-proteger,-promover-e-integrar--a-los-emigrantes-y-refugiados%E2%80%9D.html>
- CEM. (29 de octubre de 2018). *El migrante tiene sueños y dignidad*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/Diocesis/1899-El-migrante-tiene-sue%C3%B1os-y-dignidad.html>
- CEM. (07 de abril de 2018). *Por la dignidad de los migrantes*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/prensa/1597-POR-LA-DIGNIDAD-DE-LOS-MIGRANTES.html>

- CEM. (19 de junio de 2018). *Por la unidad de las familias migrantes*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/Diocesis/1724-Por-la-unidad-de-las-familias-migrantes.html>
- CEM. (27 de abril de 2019). *Ayuda a Migrantes del Papa Francisco*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/prensa/2209-Ayuda-a-Migrantes-del-Papa-Francisco-.html>
- CEM. (23 de julio de 2019). *Dignidad de los migrantes*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/prensa/2383-Dignidad-de-los-migrantes.html>
- CEM. (14 de febrero de 2019). *Encuentro casas de migrantes*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/prensa/2067-ENCUENTRO-CASAS-DE-MIGRANTES.html>
- CEM. (26 de septiembre de 2019). *Encuentros por nuestros Hermanos Migrantes*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/prensa/2508-Encuentros-por-nuestros-Hermanos-Migrantes.html>
- CEM. (05 de junio de 2019). *Los migrantes son hermanos*. Obtenido de Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/Mensajes/2287-Los-migrantes-son-hermanos.html>
- CEM. (24 de enero de 2019). *Mensaje oficial: encuentro del papa Francisco con obispos de Centroamérica*. Conferencia episcopal mexicana.
- CEM. (10 de junio de 2019). *No se trata sólo de migrantes: se trata de nuestra humanidad*. Conferencia episcopal mexicana. <https://www.cem.org.mx/prensa/2298-No-se-trata-s%C3%B3lo-de-migrantes:-se-trata-de-nuestra-humanidad.html>
- CEM. (28 de agosto de 2019). *Porque no se trata sólo de migrantes...* Conferencia episcopal mexicana. <https://>

www.cem.org.mx/prensa/2455-Porque-no-se-trata-s%C3%B3lo-de-migrantes%E2%80%A6.html

CEM. (11 de septiembre de 2019). *Porque son nuestros hermanos*. Conferencia episcopal mexicano.

CEPAL. (2018). *Observatorio Demográfico. Migración internacional*. Naciones Unidas.

Comisión Latinoamericana de Juventud. (2013). *Civilización del amor. Proyecto y misión*. Conferencia del Episcopado Latinoamericano.

De León, N. (2019). La casa como santuario migrante. El caso de la Casa del Migrante en Saltillo Coahuila. *Ponencia en el XXXVI Congreso Nacional de Religión, Sociedad y Política*. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium*. Librería de El Vaticano.

Francisco. (2013). *Visita a la Lampedusa*. Vatican.va. https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html

Francisco. (2014). *Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del emigrante y el refugiado 2014*. Librería Vaticana.

Francisco. (2015). *Laudato Sí*. Librería Vaticana.

Francisco. (2015). *Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del emigrante y el refugiado 2015*. Librería Vaticana.

Francisco. (2016). *Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del emigrante y el refugiado 2016*. Librería Vaticana.

Francisco. (2017). *Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del emigrante y el refugiado 2017*. Librería Vaticana.

- Francisco. (15 de octubre de 2018). *Discurso del Papa Francisco a los peregrinos salvadoreños*. Conferencia episcopal de Honduras.
- Francisco. (2018). *Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del emigrante y el refugiado 2018*. Librería Vaticana.
- Francisco. (2019). *Mensaje del Santo Padre Francisco para la Jornada Mundial del emigrante y el refugiado 2019*. Librería Vaticana.
- Francisco. (24 de enero de 2019). *Mensaje oficial: encuentro del papa Francisco con obispos de Centroamérica*. El Salvador.
- Guerrero Álvarez, A. (2019). Un seguimiento a los derechos humanos y la dignidad humana en la Caravana Migrante, a través de la prensa escrita (La Jornada), diciembre 2018, febrero 2019. *La Cuestión Social*, 243-253.
- Herrera Sánchez, S. (2013). Atrapadas en el limbo. Mujeres, migraciones y violencia sexual. *Cuadernos CJ*(187).
- Leon XIII. (1891). *Rerum Novarum*. Librería Vaticana.
- ONU. (2006). *Migración internacional y desarrollo*. Naciones Unidas. <https://undocs.org/es/A/60/871>
- ONU. (2019). *World Migration Report 2020*. International Organization for Migration. https://publications.iom.int/es/system/files/pdf/wmr_2020.pdf
- Ortega Ortiz, R. Y. (2019). Seguridad, migración y comercio en las relaciones México-Estados Unidos durante la presidencia de Donald Trump. *Foro Internacional* 59(3-4). <https://doi.org/10.24201/fi.v59i3-4.2639>
- Ortiz Saavedra, M. (2021). Migración: Violencia, Éxodo y Esperanza. Acoger al forastero en medio de la iglesia. *Blog SEMIR*. <https://www.interseccionesreligiosas.com/migracion-violencia-exodo-y-esperanza-acoger-al-forastero-en-medio-de-la-iglesia/>

- Rodríguez Martínez, M. (2000). *La migración inter regional de América Latina: problemas y desafíos*. Centro de Estudios de Migraciones Internacionales.
- SEDAC. (2018). *Mensaje del Pueblo de Dios y a todas las personas de Buena Voluntad 2018*. Secretario Episcopal de América Central y Panamá.
- Van Dijk, T. A. (2009). *Discurso y poder*. Gedisa.
- Van Dijk, T. A. (2010). El estudio del Discurso. En S. González Reyna, *Antología de teorías del discurso*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zaremborg, G., Gurza Lavalle, A., & Guarneros-Meza, V. (2017). Introduction: Beyond Elections: Representation Circuits and Political. En G. Zaremborg, A. Gurza Lavalle, & V. Guarneros-Meza, *Intermediation and Representation in Latin America* (pp. 1-30). Palgrave Macmillan.

Editado en la Ciudad de México, México

2023

El libro *Entre cruces y protestas. Sobre la investigación religiosa en Centroamérica y el sur mexicano* profundiza en la diversidad de una región que ha adquirido relevancia por el resto de América Latina, particularmente en torno al elemento religioso.

La obra se articula en 9 capítulos ordenados por temporalidad, mismos que dan cuenta de los temas donde se evidencian diferentes niveles de las creencias: educación, imprenta, religiosidad popular, movimientos sociales, migración, cambio religioso y una gran variedad de subtemas.

Se trata de una obra coordinada por Erick Adrián Paz y Reinaldo Josué Espino y es el primer producto editorial del Seminario de Intersecciones de lo Religioso (SEMIR), en conjunto con la Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (RECIFRE).

