



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO P
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
CENTRO DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS SOBRE CHIAPAS Y LA
FRONTERA SUR

**SAN PASCUALITO:
ETNOGRAFÍA HISTÓRICA DE LAS CONFIGURACIONES RELIGIOSAS
DE UN SANTO ESQUELETO EN CHIAPAS Y GUATEMALA**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
ALEJANDRO RODRÍGUEZ LÓPEZ

TUTOR PRINCIPAL
DR. HUGO JOSÉ SUÁREZ SUÁREZ
IIS-UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DRA. ENRIQUETA LERMA RODRÍGUEZ, CIMSUR-UNAM
DRA. CECILIA DELGADO MOLINA, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX.

ABRIL DE 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mi padre

A Adri

A mi familia

Agradecimientos

Esta tesis es resultado de un sinnúmero de relaciones personales e institucionales que me permitieron dedicarme al trabajo académico. Sin ellas, simplemente no habrían surgido las reflexiones que contienen estas páginas. Las deudas son muchas, puesto que al momento de redactar estas líneas tengo en mente los años acumulados en mi andar por las ciencias sociales: amigos, profesores, encuentros, clases, seminarios, viajes, charlas y demás reuniones tanto académicas como de ocio que me permiten ahora finalizar el doctorado. Muchos rostros e instituciones asoman en mi memoria, de los cuales expreso mi respeto y gratitud únicamente a los que me acompañaron en la conclusión de este proceso formativo:

Al Posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), por haberme recibido en tan estimulante plataforma académica.

A la beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, la cual me permitió disponer tiempo suficiente para llevar a cabo los estudios doctorales.

A la beca de eficiencia terminal en torno al estudio histórico de las crisis sanitarias y sus diversos efectos, concedida por el Fideicomiso Teixidor y el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. El respaldo brindado redituó en un compromiso más sentido con las discusiones historiográficas presentes en los capítulos que componen la tesis.

Al apoyo académico y financiero del equipo de investigación “La producción de la frontera Chiapas-Guatemala: una aproximación al ordenamiento territorial y a su resignificación”, con calve IN300620 y adscrito al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la UNAM. El ambiente intelectual y las discusiones sostenidas me permitieron conocer de cerca el trabajo colegiado y el sentido de colaboración.

Al Dr. Hugo José Suárez Suárez, quien amablemente aceptó ser el tutor principal de mi investigación, y de quien siempre obtuve la confianza y el aliento necesarios para encauzar mis inquietudes académicas. Aquí también quiero agradecer a la Dra. Enriqueta Lerma Rodríguez y a la Dra. Cecilia Delgado-Molina, quienes se sumaron prontamente a este proyecto como miembros del comité tutor. Los tres mostraron en todo momento

compromiso para conmigo, y en no pocas ocasiones fueron desafiantes hacia la construcción de este trabajo. Espero haber estado a la altura de sus preguntas, comentarios y recomendaciones. Disfruté sobremanera cada uno de los encuentros que sostuvimos. Cierro este proceso con profundo aprecio para los tres.

Al Dr. José Luis Escalona Victoria y a la Dra. Jennifer Scheper Hughes, por la atenta lectura de la versión final de la tesis, y por sumarse sin restricciones a la parte final del proceso de grado. Los comentarios vertidos por ambos fueron de gran estímulo para poner punto final a este trabajo doctoral.

A Víctor Manuel Velázquez y al grupo de música tradicional zoque “Viva el Mequé”, quienes me abrieron las puertas de la religiosidad del “costumbre”, y por la cual pude acceder a los demás registros religiosos que aparecen en el culto a San Pascualito. Gracias además a todos los que me compartieron valiosos testimonios para comprender el complejo mundo de la religiosidad tuxtleca.

A mi familia, por su incondicional apoyo, especialmente en las horas tristes que vivimos juntos durante el desarrollo de esta investigación.

Finalmente, a Adri, a quien no podré terminar de agradecer lo que significa su estímulo, compañía, y amor. Sin su presencia, mi vida sería menos.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	7
EL “COSTUMBRE” Y LAS EXPLICACIONES NOSTÁLGICAS DE LAS RELIGIOSIDADES POPULARES	16
LA MODERNIDAD RELIGIOSA-VIVIDA Y LAS EXPLICACIONES DE RUPTURA DE LAS RELIGIOSIDADES CONTEMPORÁNEAS	23
ETNOGRAFÍA HISTÓRICA Y CONFIGURACIONES RELIGIOSAS: EL CÓMO Y EL QUÉ DEL CULTO A SAN PASCUALITO	29
LOS “HUESOS” DE LA TESIS.....	38
I. ENTRE LA CALLE, EL TEMPLO Y LA CASA: CONSTRUYENDO EL LUGAR DE OBSERVACIÓN ETNOGRÁFICA E HISTORIOGRÁFICA.....	42
INSERCIÓN ETNOGRÁFICA CRUZADA	52
MÉTODOS Y FUENTES	57
NARRAR LA CREENCIA: ESCRITURA ETNOGRÁFICA E HISTORIOGRÁFICA.....	64
II. CONFIGURACIONES RELIGIOSAS.....	67
ACUMULACIÓN SOCIAL DE SIGNIFICADOS.....	69
AGENTES DE UNA TRAMA RELIGIOSA COMÚN, PERO HETEROGÉNEA	74
ACULTURACIONES MUTUAS, AUNQUE DESIGUALES	79
FRONTERAS Y LÍMITES MÓVILES DE LO INSTITUCIONAL. CRÍTICA AL ANTAGONISMO.....	86
LA CONTEMPORANEIDAD RELIGIOSA LATINOAMERICANA.....	92
III. LOS ORÍGENES DE UN SANTO ESQUELETO	96
LA FUNDACIÓN DE LOS PUEBLOS DE QUINIZILAPA EN EL VALLE DE ALMOLONGA.....	101
NACER Y VIVIR EN EL VALLE DE ALMOLONGA.....	107
CREER EN LA GUARDIANÍA FRANCISCANA DE ALMOLONGA.....	113
LA “GENERAL PESTILENCIA” Y LA VISIÓN DE UN INDIANO ANÓNIMO AGONIZANTE	119
LA RELIGIOSIDAD POST-PESTILENCIA EN LOS HUESOS DEL SAN PASCUAL ESQUELETO	126
IV. LOS SANTOS EN CHIAPAS	131
LA HISTORIA INSCRITA EN EL REZO	131
¡AY!, MARÍA SANTÍSIMA, ¡PACIENCIA!.....	137
TU SOC TA CUY, OCTA CUY... ..	143
CON MIS PRIOSTES, SEÑOR SAN PASCUAL BAILÓN CAMPOSANTO DICHOSO.....	149
SEÑOR SAN MARCOS PATRÓN EVANGELISTA.....	155
SANTÍSIMA BENDICIÓN A TUS HIJOS QUE EN ESTE DÍA VAMOS A SALIR A BAILAR.....	159
¡VIVA EL “COSTUMBRE”!	165

V. COSTUMBREROS CONTEMPORÁNEOS	166
TRAYECTORIAS SOCIORRELIGIOSAS.....	173
EN EL UMBRAL DE LAS GENERACIONES	185
LOS ESPACIOS SONOROS: ALTARES, CALLES Y ESCENARIOS.....	189
LA RITUALIDAD EN LA FIESTA DEL SEÑOR SAN PASCUALITO	200
VI. ORTODOXOS, POCO ORTODOXOS	205
COMIENZOS, INSTITUCIONALIZACIÓN Y REFUNDACIÓN.....	207
LA IGLESIA ORTODOXA MEXICANA INDEPENDIENTE Y LA OFERTA RELIGIOSA EN TUXTLA	215
DEL CATOLICISMO ROMANO AL ORTODOXO MEXICANO: BIOGRAFÍAS DE CONSAGRACIÓN	219
LA RAMEADA, EL CONJURO Y LA PASTORAL ORTODOXA	225
UN CUSTODIO ORTODOXO, POCO ORTODOXO	232
EN LA VÍSPERA DEL 17 DE MAYO	236
VII. CREYENTES DE SANTOS ESQUELETOS.....	238
LA SANTA DE MI CUERPO, DE MI ALTAR, DE MIS PROMESAS.....	244
POR MÍ PASARON MIL DOSCIENTOS SERES	254
LOS MISMOS HUESOS: SANTOS ESQUELÉTICOS EN TUXTLA	261
FORMAS DEVOCIONALES CRUZADAS.....	265
ORATORIO DE LA SANTA MUERTE	269
MAÑANA ES 17 DE MAYO	272
VIII. PEREGRINOS MEZCLADOS	273
LOS DÍAS PREVIOS	276
“EL MERO DÍA”	285
DEVOCIONES EN TRÁNSITO	290
Y AHORA, ¿QUIÉN ES SAN PASCUALITO?	302
SAN PASCUALITO, EL CULTO A LOS SANTOS Y LA PROVINCIALIZACIÓN DEL “CRISTIANISMO OCCIDENTAL”: REFLEXIONES FINALES.....	305
BIBLIOGRAFÍA.....	314
FUENTES PRIMARIAS DOCUMENTALES	314
FUENTES PRIMARIAS IMPRESAS.....	314
FUENTES SECUNDARIAS MODERNAS.....	315
PAGINAS WEB, PERFILES DE FACEBOOCK Y NOTICIAS ONLINE.....	357
ENTREVISTAS	358
ANEXOS.....	360

I. DANZAS DEL CICLO RITUAL EN EL “COSTUMBRE” DE TUXTLA GUTIÉRREZ.....	360
II. WINDACOY PARA FLOREADA DE PRIOSTE CON ENTREGA DEL JOYOSOCTÓ (VARA FLOREADA)	362
III. SISTEMA DE CARGOS DE LA MAYORDOMÍA ZOQUE DE TUXTLA GUTIÉRREZ	363
IV. MÚSICA TRADICIONAL DE TAMBOR Y CARRIZO	365
V. SUCESIÓN APOSTÓLICA DE LA IGLESIA CATÓLICA ANTIGUA, DEL PAPA URBANO VII A AGUSTÍN LEONARDO GARCÍA DE LA CRUZ	366
VI. ACTA DE CONSAGRACIÓN DE AGUSTÍN LEONARDO GARCÍA DE LA CRUZ.....	367

Introducción

Nos dirigimos a los huesos. Vivimos con la muerte.
[Las] comunidades humanas están formadas por los muertos.
Los muertos crean civilizaciones... los muertos son poderosos
Thomas Laqueur,
The Work of the Dead: A Cultural History of Mortal Remains, 2015¹

El cristianismo mexicano tal como lo conocemos hoy
no es, principalmente, la creación de los misioneros españoles,
sino más bien de los indígenas católicos sobrevivientes de la *mortandad*²
Jennifer Scheper Hughes,
The Church of the Dead. The Epidemic of 1576 and the Birth of Christianity in the Americas, 2021

Hacia finales de 2019 sobrevino una afección respiratoria a nivel global. Esta “neumonía atípica” (llamada posteriormente COVID-19) llamó de inmediato la atención de los especialistas por su virulencia, cubriendo el planeta con infectados en poco más de tres meses. Ante la rápida propagación, el 11 de marzo de 2020 la Organización Mundial de la Salud declaró esta nueva enfermedad como la pandemia más importante de los últimos tiempos, pues su carácter global desafiaba la salud pública mundial y reclamaba acciones “pangubernamentales” y “pansociales” (OMS, 2020). Entre las muchas irrupciones que rápidamente causó el COVID-19 en la vida cotidiana, sobresalen las suspensiones o modificaciones a los procesos colectivos de duelo y enterramiento, dedicados a quienes perdieron la vida a causa del virus. No pocas personas se fueron de este mundo sin haber recibido expresiones rituales mínimas. Por ejemplo, en algunos países se impidió o redujo el tiempo de las “velaciones”: el acompañamiento del cuerpo en las horas siguientes del fallecimiento (aunque posiblemente la cuestión más dramática de todo esto fue la imposibilidad de despedirse mientras los convalecientes aún vivían). En su lugar, proliferaron protocolos sanitarios para el “manejo y gestión de los cuerpos”: tratamientos asépticos para

¹ Todas las traducciones al español provenientes del inglés son mías.

² Énfasis en el original.

impedir el contagio, a partir de generar barreras de protección que distanciaron materialmente a los que se iban de los que se quedaron.

Incluso, en las horas más crudas del COVID-19, en algunos sitios llegó a perderse la muerte individualizada bajo un nombre propio. La implementación de fosas comunes derribó la cuasi obsesión moderna de ser identificados personalmente hasta en nuestros restos: el “necronominalismo” (Laqueur, 2015:388).³ Si seguimos la inquietante intuición de Laqueur puesta en el primer epígrafe que abre esta introducción, acerca de cómo el tratamiento que cada sociedad da a sus muertos ofrece elementos claves de la cultura; entonces, es de esperarse que los modos de morir vistos en la actual pandemia producirán cambios importantes sobre nuestras concepciones del cuerpo, la enfermedad, la muerte, la vida, y el mundo en general: ¿qué sociedad crearán los muertos por COVID-19?, sería la pregunta a responder.⁴ De entrada, es posible que en la sociedad pos-COVID, si no serán totalmente desechadas, al menos sí causarán cada vez más sospechas las “ontologías planas” que dividen despreocupadamente lo “natural” de lo “sociocultural” (Žižek, 2020:121-123).⁵

Sea como fuere, hay que “dirigirnos a los huesos” recomienda Laqueur, buscar en los trágicos decesos por COVID-19 posibles respuestas tanto para la proyección de futuro como para la reconstrucción analítica de lo que nos trajo hasta aquí. En este contexto, no es casual que algunos “regresen a los muertos” de epidemias de antaño, y busquen comprender cómo la “irrupción” de lo “natural” en la vida “social” (por medio de virus y demás agentes bacteriológicos), trastoca significativamente los entornos culturales (Lafaye, 2021:83-85). Así, esta investigación también surge del interés de “ir a los huesos” de los muertos por peste que quedaron representados en la santa osamenta de San Pascual Bailón (conocido actualmente en Chiapas y Guatemala como San Pascualito y Rey Pascual, respectivamente), e indagar en

³ Estados Unidos (Hennigan, 2020), Brasil (Watson, 2020) y la India (BBC, 2020) son aquí únicamente ejemplos de países que recurrieron a enterramientos o cremaciones masivas de víctimas por COVID-19 durante el primer semestre de 2020.

⁴ Una inquietud también plantada por Hughes (2021) para la relación entre el *cocoliztli* y la religiosidad en el contexto de la fundación del cristianismo americano, la cual sigo puntualmente en mis reflexiones sobre el ámbito colonial del culto a San Pascualito (cf. capítulo III).

⁵ Otras consideraciones críticas hacia la distinción entre “naturaleza” y “sociedad”, y sus consecuencias en la emergencia por COVID-19 se encuentran en Di Cesare (2020:15-17) y Santos (2021:30-33).

ellos, desde una particular relación cronotópica (etnografía histórica), cómo se establecen vínculos históricos y contemporáneos entre lo cultural y lo religioso.

Imagen 1

San Pascualito recostado dentro de una caja-carretón



Fuente: Archivo Histórico del Estado de Chiapas (AHECH), Fondo Fotográfico Profesor Jorge Olvera Hernández, Sobre 17, caja 1, s/f, *Carreta de “San Pascualito”*.

Como argumento más adelante, la *etnografía histórica* que desarrollo en este trabajo surge de confrontar otras conexiones espacio-temporales (cronotopías) para explicar el fenómeno religioso en México; así como de incorporar la preocupación de la temporalidad en el “presente etnográfico”, pasando de la observación del “nativo” fuera de la historia a la inserción y análisis de *situaciones de interacción local históricamente globalizadas* (Fabian, 1983:21-25; Agier, 2011; P. López, 2017:57-59; Axel, 2020:30; Escalona, 2020:26). Para tal fin, aprovecho, entre otras inspiraciones historiográficas, los recientes esfuerzos de quienes piensan Latinoamérica en diálogo crítico con la historia global (Hausberger, 2018:32-38; Hausberger y Pani, 2018:188-190; Gruzinski, 2021:195-249), y de este modo enmarcar el

estudio del culto de mi interés, en el centro de las tramas históricas de la modernidad. Por ahora, valga la anotación de tomar el amanecer del mundo moderno y el de la globalización a partir de los siglos XV-XVI. Por otro lado, “cultura” y “religión” son los conceptos centrales en este trabajo. No obstante, están elaborados de tal manera que rechazan las formulaciones sustancializadas de ambos, llegando a traducirse en lo que llamo *configuraciones religiosas*.

A lo largo de los capítulos, muestro cómo los huesos de este santo revisten gran importancia no sólo por su obviedad iconográfica y transcendencia histórica, sino porque ellos mismos son la concreción material de las diversas metáforas religiosas que circulan alrededor de la imagen. Tal pareciera que la desnudez de este esqueleto “sin cuerpo”, fuese un lugar caprichosamente abierto para dar paso a las muchas corporalidades que configuran los proyectos religiosos de sus devotos, tanto los pasados como los presentes, unas veces en sintonía, otras en confrontación.⁶ La representación descarnada de este santo surgió en una peste que puede verse como uno de los antecedentes históricos de la actual pandemia: si el COVID-19 puede pensarse como global, es gracias a los procesos de encadenamiento mundial que comenzaron a conectar, entre otras cosas, el ámbito microbiano del planeta en los siglos XV-XVI; pues escondidos en animales, productos agrícolas y, principalmente, en humanos, en esas centurias los agentes patógenos incrementaron su movilidad a escala planetaria por medio de las rutas comerciales y coloniales transoceánicas entre “Afroeurasia” y las Antillas y América, siendo los principales responsables de epidemias y derrumbes demográficos (Borah, 1999:21-24; Marks, 2007:55-59).⁷

⁶ Tan maleable es la significación de los huesos de este santo que ha salido del ámbito religioso para convertirse, desde el año 2000, en el nombre y emblema de una banda mexicana de rock-folk: *San Pascualito Rey*. Cf. www.sanpascualitorey.com (recuperado el 20 de febrero de 2019). Sin embargo, esta agrupación nunca se ha presentado en Chiapas y tampoco tiene vínculos con el culto.

⁷ Es importante observar la historia de los contactos epidemiológicos dentro de una relación más allá de la “proyección bacteriana” de Europa hacia América; es decir, conviene ver los episodios de sobremortalidad como parte de intercambios multidireccionales por la coexistencia iniciada con los viajes transatlánticos. Pues, así como la viruela o el tifo cruzaron el Atlántico hacia suelo americano, la sífilis también hizo lo propio para cundir primero en medio de la corte española, y después extenderse libremente por el “viejo continente” (Cook, 1999:38). Además, también es necesario precisar que el conjunto bacteriano llegado a América no correspondía exclusivamente a “Europa”; sino a “Afroeurasia”, el complejo sistema de integración transcontinental que en el siglo XIII tuvo su episodio epidémico más importante: la peste negra (Marks, 2007:60-64).

En efecto, en una de estas afecciones en la América colonial, ocurrida hacia mediados del siglo XVII en los pueblos de indios kaqchiqueles de la guardianía franciscana de Almolonga, en el Reino de Guatemala, surgió el culto a la representación esquelética de San Pascual Bailón. El detonante principal: una crisis mórbida por tifo o tabardillo: una enfermedad causada por la picadura del piojo humano infectado con *rickettsia prowazekii* 11 (Canales, 2017:13-16). El *tavardete* (nominación hispana de la época para el tifo), junto con el sarampión y la viruela, tuvo una de las más altas letalidades durante la Colonia, desestabilizando continuamente los enclaves poblacionales. La gravedad del contagio y las consecuencias religiosas que se observó en el caso de Guatemala, quedaron mencionadas en dos crónicas publicadas a finales del siglo XVII.⁸ Ambos escritos coinciden cuando relatan que, por el año de 1650, durante una “pestilencia” ocurrida en Almolonga, un anónimo *indio*⁹ moribundo tuvo una visión del entonces beato Pascual Bailón, quien prometió terminar con la enfermedad a cambio de que se le rindiera culto. Según los cronistas, los indios aceptaron y la dolencia terminó; iniciando una importante devoción a este lego franciscano. No obstante, las dos fuentes también señalan que la “ignorancia natural” en materia de fe achacada a los indios, llevó al culto por caminos “heterodoxos”, asociando al beato Pascual con “estátuas [sic] de la muerte” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:403). Esta situación motivó una sanción judicial eclesiástica: el “santo tribunal de la fe, dispuso [...] se quemasen [los esqueletos] en una hoguera” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:403).

Si para las preocupaciones de la historia de las epidemias, este caso de sobremortalidad colonial expresa la temprana e ineludible articulación del mundo; para las inquietudes de una *antropología de las ambivalencias religiosas*, sobresalen las *negociaciones y pactos cotidianos locales*, gestados no “al margen” de la dominación y sus dispositivos, ni en proyectos aislados o introvertidos “desde abajo”, y tampoco situados “en medio” de

⁸ *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, del franciscano Francisco Vásquez ([1688-1695] 1937-1944); y *Recordación florida. Discurso, historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, del capitán Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán ([1690-1695] 1932-1933) –para las fechas de escritura y publicación de ambas crónicas cf. Lovell, Lutz y Kramer (2019:159 y 166).

⁹ Utilizo la categoría colonial adjudicada a los naturales de América. A partir de aquí, emplearé este y otros nominativos (*mulato*, por ejemplo) cuando me refiera al contexto colonial, e “indígena” o “afroamericanos” cuando haga mención del contexto mexicano contemporáneo.

abstracciones fetichizadas (como “Iglesia católica” o “cosmovisión mesoamericana”), sino emanados en la *ejecución misma de los proyectos coloniales de integración global* (Clendinnen, 2003:139-153; Yannakakis, 2008:54-56).¹⁰ Por lo tanto, el culto a esta santa osamenta, contiene un interés analítico importante porque representa un caso para estudiar no sólo cómo las epidemias y crisis mórbidas son resultados de complejos procesos históricos con consecuencias profundas en diversos ámbitos del mundo social; sino que también ofrece la oportunidad de observar la forma procesual, contingente y situacional en que se construye la religiosidad, articulando múltiples dimensiones de realidad (instituciones, creyentes, espacios, tiempos, y acervos rituales y culturales), que no pueden comprenderse a partir de “lógicas dicotómicas asimétricas” (Zavala-Pelayo, 2020:84), construidas acriticamente y generadoras de valoraciones normativas por supuestas sustancias u ontologías históricas, étnicas, sociales o institucionales-doctrinales.¹¹

En este sentido, este trabajo analiza las consecuencias en el ámbito religioso de la mencionada peste de tifo en la Guatemala colonial, y su relación tanto en la emergencia colonial, como en la proyección presente del culto al San Pascualito esqueleto. Desde sus inicios, las formas en que se han entrelazado modos diversos de religiosidad con los huesos de este santo franciscano, representan espacios para la negociación y creatividad culturales, comenzados entre los escombros mórbidos de una “peste” y extendiéndose hasta nuestros

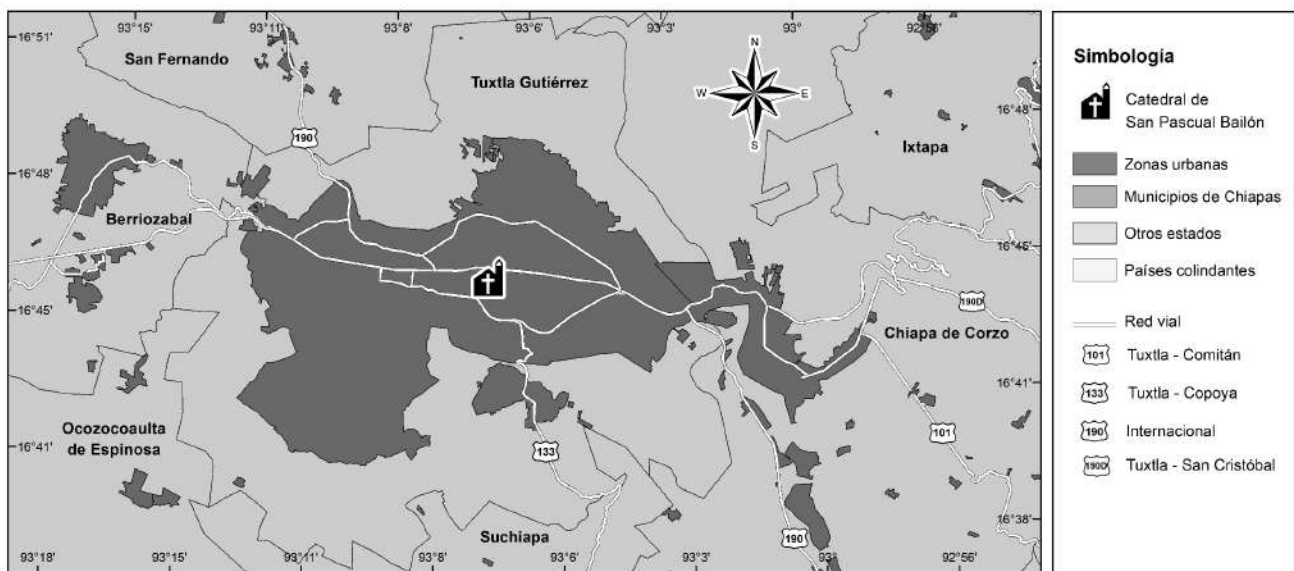
¹⁰ De la mano de la literatura sobre *la ambivalencia de la dominación en la América colonial* como las citadas arriba, e incluidos los trabajos que rechazan autonomías románticas y dualismos simplistas sobre el ejercicio del poder que fetichizan confrontaciones de dos espejismos (Occidente vs. Oriente, por ejemplo), o que enaltecen lo marginal, lo minoritario y lo heterodoxo (Bayart, 2010:48-50; Abélès y Badaró, 2015:129:132; Dabashi, 2019:56-81); la indagación antropológica de la “ambivalencia religiosa” busca hacer énfasis en la contingencia interna del “orden religioso” pasado y contemporáneo, obligándome a no construir exterioridades para explicar la diferencia, sino rastrear los constantes deslizamientos de sentido y la permanente negociación del poder en las *situaciones cotidianas de interacción local* (comprendidas etnográfica e históricamente no como entidades cerradas y en contraste con, sino formadas relacionamente con lo global, Appadurai, 2001:187-196, Hughes, 2010:15). De este modo, aspiro a señalar no una simple “autonomía religiosa” hecha por los creyentes al margen de la “religión”, sino a enfatizar la participación activa de éstos en la construcción histórica de toda configuración religiosa, en sus formas rituales, espacios de devoción, objetos sagrados, significados, deslizamientos de sentido e, incluso, en la (re)formación de sus instituciones.

¹¹ Como punto más adelante, mi acercamiento teórico hacia lo religioso no se basa en algún binomio de tipo económico o cultural (institucional vs. popular); y tampoco presupone un aspecto de la religiosidad como el más importante; por ejemplo, el creyente, el ritual, las creencias, o las organizaciones e instituciones.

días, no sin transformaciones significativas, para dar paso a un conjunto entrelazado de representaciones iconográficas, espacios devocionales, prácticas rituales y formaciones identitarias que han anclado, entre otros lugares, en la actual Tuxtla Gutiérrez, capital del estado mexicano de Chiapas.¹² En esta ciudad, por ejemplo, desde la década de 1940 existe un templo a cargo de la Iglesia Católica Ortodoxa Independiente, con una imagen de San Pascualito: una representación esquelética de tamaño natural, que yace dentro de una caja-carretón, ataviada con hábito franciscano y encumbrada en lo más alto del altar principal.

Mapa 1

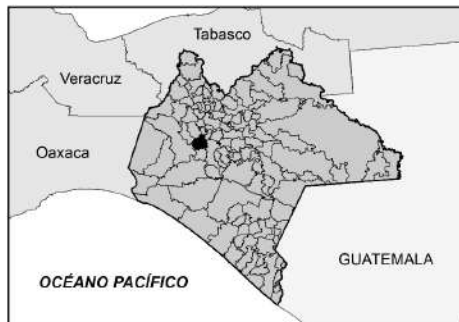
Localización de la Catedral Ortodoxa Independiente Mexicana de San Pascual Bailón, en la Zona Metropolitana de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas (México)



UNAM
POSGRADO
Antropología

Escala 1: 180,000

Proyección: Cónica Conforme de Lambert (CCL)
Datum: ITRF 2008 época 2010
Elaborado por: Javier A. Ascanio Lárraga
Fuente: INEGI (2020), Marco Geoestadístico y Red Vial



¹² Este santo huesudo es conocido en todo el territorio de la actual Guatemala, y, según informantes guatemaltecos, su devoción contemporánea se extiende hasta el norte de Colombia, especialmente de la mano del ámbito curativo esotérico (entrevista a Teodoro, realizada el 16 de abril de 2021 en el Mercado Sur 2 de Ciudad de Guatemala). No obstante, y para el contexto del presente etnográfico de esta investigación, mis esfuerzos analíticos se concentran en Chiapas.

Cada año en Tuxtla Gutiérrez, las celebraciones a este santo atraen a diversos fieles que componen el complejo mundo de las prácticas y las creencias religiosas en Chiapas. A diferencia de otros cultos en los que se observan devotos con perfiles étnicos o sociales más distintivos; en el culto a San Pascualito coinciden: a) vecinos con al menos dos generaciones viviendo en el barrio en el que se encuentra el templo; b) músicos tradicionales y costumbristas de la Mayordomía Zoque de Tuxtla; c) sacerdotes de la Iglesia Católica Mexicana Ortodoxa Independiente (institución surgida en la década de 1920 en México, desvinculada del catolicismo de Roma y diferenciada de los catolicismos “tradicionalistas” posteriores al Vaticano II, cf. capítulo VI); d) curanderos tradicionales, brujos o magos esotéricos; y e) creyentes de la Santa Muerte. Todos ellos estableciendo, al mismo tiempo, puntos de conexión, superposición o distanciamiento. Por lo tanto, San Pascualito es un santo escurridizo que no se deja atrapar fácilmente, ni se conforma con un sólo tipo de culto (no es exclusivamente indígena, popular o no institucional). Acepta por igual ofrendas diversas: sones de música ritual zoque; rituales de “costumbre”; rameadas o limpias con albahaca; conjuros; misas en latín; velas esotéricas y amarres de brujos. En otras palabras, es una entidad polisémica con un culto igualmente diverso y heterodoxo en su interior. Estos aspectos señalan más que estancos religiosos e identitarios, múltiples conexiones en diversos ámbitos que componen las expresiones rituales, dando pie a complejas situaciones de devoción que cruzan, por ejemplo, lógicas rituales institucionalizadas en función de los espacios o de lo profesionales de lo sagrado, con otras formas de creer construidas por fuera o en el límite de lo institucional, esto sin prescindir de ninguna de las dos formas de religiosidad, y sin preestablecer una por encima de la otra.

Así, esta pesquisa pone atención en dos momentos articulados de toda la basta historia y geografía del culto a San Pascualito: la formación del culto en el siglo XVII en el Reino de Guatemala; y las expresiones contemporáneas en el actual estado mexicano de Chiapas. Entre los aspectos más importantes que resultan de la etnografía histórica del culto a San Pascualito, destaca la posibilidad de evidenciar las implicaciones, acuerdos y reinterpretaciones de los creyentes en la co-creación de los contextos religiosos tanto pasados como presentes; aspectos que contrastan con aseverar “resistencias” y “simulaciones” frente a la presión externa y unidireccional de un supuesto poder soberano colonial y cristiano de antaño, o de adjudicar

la diversidad contemporánea del culto a las “novedosas recomposiciones” no institucionales de exclusivo cariz moderno y urbano, frente a una pretendida hegemonía institucional católica quebrada apenas en el pasado último siglo XX. En contraste, este trabajo documenta no sólo la ambivalencia intrínseca del orden colonial que impide un control católico absoluto, sino también la participación de los “subalternos” en la generación de los mundos coloniales compartidos, proceso que minó, desde el inicio y desde dentro, las instituciones coloniales como la Iglesia y el cristianismo. Al mismo tiempo, establezco que, dada una imposibilidad histórica de dominio total del cristianismo, las formas devocionales contemporáneas resultan más comprensibles al relacionar (más que separar) múltiples actores religiosos y formas de expresión ritual (como lo hacen las explicaciones sobre el “costumbre” o los “santos populares o apócrifos”).

La intención de vincular contextos históricos disímiles no descansa, entonces, en algún interés por establecer continuidades étnicas o culturales que estén operando detrás del culto; y tampoco se ampara en argumentos llanos que hagan conexiones ahistóricas en virtud de una narrativa teleológica y lineal del cambio religioso. Más bien, fue una necesidad teórica y metodológica que resultó del contraste interpretativo de mis observaciones etnográficas e indagaciones historiográficas; en función de dos conjuntos teóricos que articulan buena parte de las agendas disciplinarias de los estudios en religión en México, y de las premisas explicativas comúnmente usadas para comprender casos coloniales y contemporáneos de cultos o devociones a santos heterodoxos, semejantes al del San Pascualito esqueleto: a) el “costumbre” indígena y la cosmovisión mesoamericana; y b) la teoría sobre modernidad religiosa latinoamericana y la reciente acentuación de la religión/religiosidad vivida (*lived religion*) en la academia latinoamericana.¹³ Si bien la etnografía histórica que construyo en

¹³ El culto a San Pascualito puede incluirse en la llamada “religiosidad popular”. Sin embargo, y debido a la amplia bibliografía asociada a la expresión popular de la religión (cf. Álvarez, Buxó y Rodríguez, 1988), inicialmente surgida en la reflexión sobre el catolicismo, pero ahora llevada a otras tradiciones religiosas como la musulmana (Yilmaz, 2013) o la china (Lizhu, 2003), e incluso usada como metáfora para pensar fuera de lo religioso (Ray & Clanton, 2012); únicamente refiero, en las secciones que siguen, a aquellos trabajos que se interesan por alguna de las características o agentes presentes en el culto a San Pascualito. De este modo, llegué a considerar las dos perspectivas apuntadas arriba como un todo, sin que forzosamente tengan claras relaciones entre sí, esto porque penosamente se han desarrollado de manera paralela. Por ejemplo, y por los supuestos teóricos y metodológicos que se exponen aquí, las investigaciones antropológicas sobre mayordomías indígenas poco o nada dialogan

este trabajo puede entenderse como una alternativa a las perspectivas anteriores, esto no significa que prescinda totalmente de los aportes teóricos, metodológicos y etnográficos que ofrecen; más bien reflexiono de la mano de estos trabajos, unas veces expandiendo sus premisas, otras contrastándolas entre sí, y otras más torciendo sobre ellos mismos sus postulados, todo en una búsqueda de diálogo franco, abierto y complementario.

El “costumbre” y las explicaciones nostálgicas de las religiosidades populares

La antropología de la religión debe a Carlos Navarrete (1982; 2009; 2017) las primeras publicaciones dedicadas exclusivamente al culto de San Pascualito en el sur de México. Debido a la longevidad de esta representación en la historia de Chiapas y Centroamérica, la explicación histórica y antropológica que construye Navarrete reside en el carácter étnico-popular asociado al “costumbre” y a la resistencia indígena, aunque paulatinamente menguadas por un proceso que concibe inevitable en cuanto al desarrollo de la sociedad contemporánea, enlazando “naturalmente” el fin de la época colonial con el triunfo del nacionalismo del Estado mexicano y de la modernización urbana-industrial. Para C. Navarrete, la lograda oposición y rebeldía indígena que puede verse desde el origen del culto a San Pascualito, va “necesariamente” disminuyendo por la cristianización y el poder imperial durante la Colonia, y por la expansiva urbanización, la disolución de los enclaves tradicionales étnicos y la incorporación de la región en lógicas políticas y económicas “externas” por la formación del Estado moderno: “en los últimos veinte años desaparecieron de hecho los últimos enclaves zoques. Ya no hay lugar para un San Pascualito indígena” (C. Navarrete, 1982:134-135). Aunque paradójico, el pesimismo y la mirada nostálgica hacia lo indígena que se observa en la explicación del autor, se fundamenta en la resistencia indígena y el “costumbre”, pensadas como una radical diferencia cultural y excluidas de los ámbitos del poder sociopolítico tanto coloniales como contemporáneos. Justamente, el hecho del

con los trabajos sobre religiosidad “moderna” y la proliferación de los llamados santos de “canonización popular”. De igual manera, los acercamientos sociológicos a las “formas religiosas modernas vividas”, comúnmente presentan la religiosidad construida al margen de la institución como una de las características más importantes del estado actual del fenómeno religioso, suponiendo un pasado con una práctica religiosa *ipso facto* dominada por la doctrina católica o por la tradición cultural (especialmente para el caso de la ritualidad indígena).

desvanecimiento de lo “indígena” en el contexto urbano que anota C. Navarrete, trasluce la mirada dicotómica y melancólica de la perspectiva costumbrista.¹⁴

En términos generales, la lógica argumentativa de esta perspectiva sostiene que la religiosidad indígena pasada y presente, es resultado de un proceso de resistencia cultural a la evangelización, nacionalización, modernización y globalización que en diversos momentos históricos han buscado la aculturación de los pueblos de origen mesoamericano. La mirada nostálgica de esta perspectiva resulta, como horizonte interpretativo, en la añoranza por reconstruir, sino en su totalidad, al menos algún elemento de las sociedades prehispánicas, recurriendo a cuatro estrategias analíticas-discursivas: a) alteridades culturales dicotómicas y esencializadas (Fagetti, 2015); b) aislamiento geográfico e histórico (López-Austin, 1999; Gallardo, 2012; A. P. Pinto, 2012); c) dominio total del poder colonial y poscolonial que logra separar claramente a los subalternos de los dominadores (Benítez, 1989); y d) simulaciones como resistencias (Báez-Jorge, 1988). No obstante, el tratamiento teórico que la antropología ha dado al ritual costumbrista y a sus elaboraciones nostálgicas ha variado dependiendo del ambiente intelectual y político que influyen en la discusión antropológica. Por ejemplo, Oseguera (2008:97-99) reconoce tres momentos importantes que, si bien los fecha como continuos, más bien se superponen, no tanto en las definiciones como en los métodos empleados: a) sincretismos que sobreviven del pasado colonial; b) sistemas de cargos con una función reguladora de las diferencias socioeconómicas; y c) portadores de significados que evocan un complejo sistema de valores de origen mesoamericano. De estos momentos y sus respectivas propuestas teóricas, la más significativa para el estudio de la religiosidad indígena de tipo popular es la antropología mesoamericanista.¹⁵

¹⁴ He retomado las acepciones de “melancolía” y “nostalgia” de Navaro-Yashin (2009:4-8) y Hughes (2021:130-134), respectivamente, quienes las dotan de un sentido de colusión y afectación colonialista (en tanto acontecimiento y sentimiento). Para las autoras, aquellos que elaboran discursos nostálgicos, de algún modo, buscan una suerte de redención de un proceso de dominación que ellos mismos ejecutan, o que disfrutaban de los beneficios generados por éste. Si bien me parece una metáfora sugerente para pensar la producción antropológica; para este escrito, es más una pista que un hecho.

¹⁵ La antropología mesoamericanista es un paradigma claramente reconocible en la tradición disciplinar mexicana. Surgió en la década de 1940 con la propuesta de Kirchoff (1943) de englobar a las sociedades ubicadas entre la mitad meridional de México y la actual Costa Rica en una superárea cultural que denominó Mesoamérica. Aunque es importante señalar que la historia del concepto de Mesoamérica ha tenido un desarrollo complejo entre partidarios y detractores; no me adentro en esta

Desde trabajos muy tempranos en la construcción del campo de estudios sobre la religiosidad indígena y la cosmovisión, y tomando si no todos, al menos una de las cuatro estrategias apuntadas anteriormente (incluidas variantes de las mismas), los etnógrafos se han esforzado por reconstruir el complejo mesoamericano a partir del sistema de cofradías y mayordomías (Korsbeak, 1996), las nociones sobre lo sacro y las entidades anímicas (López-Austin, 1980; Millones y López-Austin, 2015); las comidas y bebidas (Good, 2004; Baez, 2014); los especialistas rituales y sus rezos (Millones y Limón, 2014; Gallardo y Lartigue, 2015); las ofrendas (Broda, 2016); y los compadrazgos o parentescos ceremoniales (Millán y Robichaux, 2008) que se tejen, en gran medida, alrededor de las fiestas en honor a los santos que tutelan las localidades.¹⁶

Ahora bien, en cuanto a las explicaciones del “costumbre” entre los zoques de Chiapas (grupo étnico que tradicionalmente se les ubica en la región centro y noroccidental del estado y que, como apunté arriba, participan en el culto a San Pascualito en Tuxtla Gutiérrez), Lisbona (2004:28-29) señala que se construyó desde los primeros trabajos antropológicos sobre esta etnia una perspectiva en sintonía con lo que entiendo por concepción nostálgica, pues los zoques fueron considerados como una cultura en peligro de extinción y, metodológicamente, se buscaron localidades sin “contaminación externa” o poca presencia ladina. Entre los trabajos que menciona Lisbona para asegurar lo anterior, refiere las obras clásicas de Villa-Rojas (1975) y Thomas (1974).¹⁷ Para fines explicativos, conviene hacer

interesante discusión que se viene dando desde más de una década (López-Austin, 2015; Medina, 2015; Espinosa, 2015; Millán, 2007; Neurath, 2007; Jáuregui, 2008; Altbach, 2010). Para mis intereses, basta mencionar que es una propuesta antropológica que ha orientado en gran medida la investigación etnográfica sobre el “costumbre” en Chiapas.

¹⁶ Debido a que cada uno de estos tópicos cuenta con una abundante bibliografía imposible de reproducir aquí, además de que todos estos temas tienen debates importantes para determinar sus orígenes y características –por ejemplo, algunos consideran que los sistemas de cargos y mayordomías son sustancialmente de origen mesoamericano (Carrasco, 1961; Cancian, 1976), mientras otros se inclinan por pensarlos como imposiciones europeas (Sanchiz, 1989); he privilegiado referencias colectivas o de síntesis, más que citar trabajos individuales de casos etnográficos.

¹⁷ Para otro conjunto de críticas a las premisas antropológicas de Villa-Rojas, cf. Ortiz-Herrera (2012a:17-21). Por otro lado, a este par de trabajos clásicos sobre zoques de Chiapas, se le puede agregar un estudio todavía más temprano realizado en Tuxtla Gutiérrez a inicios de la década 1940, por Donald Cordy y Dorothy Cordy. Esta pareja de antropólogos también consideró en tono melancólico que las expresiones culturales zoques estaban por desaparecer: “es obvio que los

breves comentarios del trabajo de Thomas; si bien es una etnografía de Rayón, un poblado del norte de Chiapas, está dedicada en gran parte a la “religiosidad tradicional” o “costumbrista zoque”. De hecho, Thomas se interesó en los sistemas ceremoniales mesoamericanos que, según sus supuestos, podían ser observados en Rayón por ser “una gran comunidad zoque, *de largo arraigo*, con al menos una naciente organización territorial formal y *un sistema ceremonial intacto y desarrollado*” (Thomas, 1974:5, énfasis mío). A pesar del estilo monográfico de Thomas, la etnografía se concentra en explicar el carácter social de la brujería y los sistemas de cargos, construyendo sistemas religiosos dicotómicos: “El examen de los datos religiosos revelan *dos series históricamente separadas de seres sobrenaturales* con sincretismo en algunos puntos, uno, el panteón cristiano romano, el otro, presumiblemente precristiano de espíritus de la naturaleza [como el dueño de la tierra o los espíritus de la montaña]” (Thomas, 1974:97, énfasis mío).

Una de las premisas que se desprende de lo anterior, y que es fundamental para esta comprensión antropológica del “costumbre”, es su radical dicotomía religiosa y cultural de la religiosidad indígena con la ortodoxia católica: catolicismo costumbrista versus catolicismo institucional/oficial.¹⁸ Ahora bien, esta separación no sólo vale para expresiones religiosas indígenas de inicios del siglo pasado o de épocas más recientes, sino que es consecuencia de una *distinción originaria* gestada en los tiempos coloniales. El trabajo de Aramoni (2014) dedicado a casos coloniales de idolatría, por ser el estudio canónico para comprender la religiosidad entre los zoques de Tuxtla, da pistas sobre la narrativa del “costumbre” para la Depresión Central de Chiapas. Veamos. En los años 1685 y 1686, tuvo

danzantes están en vías de extinción y existe muy poco entusiasmo por ellos a excepción de los ancianos” (Cordy y Cordy, 1988:86).

¹⁸ Thomas (1974:118-128), por ejemplo, considera que la reproducción del sistema religioso mesoamericano (panteón precristiano) está a cargo de tres organizaciones tradicionalistas que operan al margen de la Iglesia, y muy a pesar del descontento y descrédito de los clérigos locales: a) grupos de cargos públicos (como fiscales, procuradores, priostes o mayordomos); b) asociaciones de capillas o ermitas privadas; y c) las juntas de festejos para cada santo que celebran en Rayón. Al mismo tiempo, Thomas también ubica la presencia de grupos de propagación de la fe católica gestionadas por la institución católica que compiten con el sistema de cargos: Acción Católica y Apostolado para la oración de hombres y mujeres. Sin embargo, lo importante aquí es que el autor considera que las normas culturales implícitas de los sistemas de cargos costumbristas y de la institución católica imposibilitan la participación, al mismo tiempo, en ambas clases de asociaciones religiosas. Aspectos que contrastan con la evidencia etnográfica e historiográfica de esta investigación.

lugar en el obispado de Chiapas un proceso judicial ordinario por idolatría, nagualismo y brujería contra Antonio de Ovando (indio de Jiquipilas), Nicolás de Santiago (mulato libre y vecino del primero) y Roque Martín (indio de Tuxtla). A medida que las acusaciones y declaraciones se multiplicaban, se fue evidenciando la participación de vecinos de otros pueblos del obispado en prácticas y creencias heterodoxas: enfermedades causadas por hechizos, visiones de Vírgenes en cuevas, ritos iniciáticos, pactos demoniacos y personas con naguales. La información recabada de las personas involucradas conectaba no sólo poblados de la Depresión Central, lugar en el que se encuentran ubicados Jiquipilas y Tuxtla, sino también evidenciaba vínculos regionales con el Soconusco y las Montañas Zoques.¹⁹ A pesar de que fueron señalados y llamados a declarar más practicantes, al final de la indagación, tan sólo los tres mencionados arriba fueron sentenciados con azotes públicos, encarcelamientos y servicios en conventos de Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas), donde también habrían de ser adoctrinados.

El expediente histórico que sirve de base a la autora para el caso del mulato Nicolás de Santiago, comienza con la petición del Santo Oficio al obispo Núñez de la Vega para que entregara un informe sobre el proceso contra los idólatras, arguyendo que por verse involucrado un mulato, correspondía realizar la investigación al Tribunal de la Inquisición de México y no al Juzgado Ordinario Diocesano de Chiapas. La carta dirigida al prelado fue enviada el 15 de septiembre de 1687. Tres meses después, el 4 de diciembre, Núñez de la Vega

¹⁹ Viqueira y Obara-Saeki (2017:555-633) señalan que, para finales del siglo XVII, temporalidad en el que se desarrolla el caso en cuestión, la provincia de Chiapas todavía mantenía la división territorial salida de la política de concentración llevada a cabo por los frailes dominicos durante el siglo anterior. Esta geografía colonial dividió el territorio de Chiapas en cuatro grandes regiones: la Depresión Central y Vertiente Sur del Macizo Central; Las Montañas Mayas; Las Montañas Zoques; y Amatán y Palenque. Vale la pena mencionar, como sugieren los autores, que el proceder de los dominicos en estas regiones fue el más radical en toda Mesoamérica. A diferencia del resto de la Nueva España, los desplazamientos de población india no respetaron la organización política precedente y ocasionaron grandes movilizaciones por todo el territorio, salvo Zinacantán y Chamula. Así, las congregaciones no fueron agrupamientos de indios cercanos a su zona de residencia, sino concentraciones ubicadas a grandes distancias de su lugar de origen (principalmente en la ribera del Río Grande en la Depresión Central para organizar el Camino Real), de tal suerte que se fundaron asentamientos con población que pertenecía a diferentes señoríos pacificados o en conflictos entre sí, y no importaba si tenían o no la misma lengua. Este dato es importante porque muestran una gran “diversidad cultural” colonial intra e interregional.

respondió señalando que el mulato Nicolás de Santiago fue juzgado por verse inmerso en un “caso de indios” por superstición e idolatría, y no por herejía, por lo que era jurisdicción del Ordinario de su obispado y no de la Inquisición.²⁰ Este caso es uno de los ocho procesos analizados por Aramoni para ejemplificar cómo a pesar de la dominación colonial cristiana, algunos líderes indígenas “conservaban la fe de sus dioses [...] llevaron a cabo sustituciones de dioses por santos y mantuvieron su culto adecuándolo a nuevos conceptos y rituales [...] pero manteniendo su función original, conservando la coherencia de su cosmovisión” (Aramoni, 2014:342). Consecuentemente, Aramoni también señala que estos eventos permiten constatar la continuidad hasta nuestros días del culto a la diosa madre Jantepusi-Illama (señora del espacio sagrado), en la figura de la Virgen del Rosario: “Jantepusi-Illama, se pasea aún en el territorio zoque bajo su triple advocación de las vírgenes de Copoya” (Aramoni, 2014:369).²¹

Ahora bien, y siguiendo la reacción antropológica a construcciones sustancializadas de la cultura (Appadurai, 2001; Clifford, 2008; Bensa, 2016; F. Navarrete, 2016); la lógica argumentativa que está detrás de la explicación de Aramoni parte de considerar una distinción binaria absoluta entre la cultura indígena (negada) con la occidental (hegemónica y dominante), resaltando el carácter autocontenido y esencializado de ambas, y obviando la diversidad interna de cada una de ellas y de los procesos de disolución e intercambio de esa

²⁰ En la respuesta de Núñez de la Vega, dos aspectos de justicia eclesiástica novohispana son aludidos y que tocan un elemento importante en la construcción imaginaria de la vida religiosa del indio. Pasado el debate sobre la humanidad o animalidad ontológica que dominó en el siglo XVI, en el que se estableció la realidad humana de las poblaciones mesoamericanas, el indio fue considerado rudo de entendimiento y eternamente infante para cuestiones de fe, necesitado de dirección y cuidado. De tal manera que, si cometía alguna falta contra la doctrina, tendría que ser tratado con misericordia y benevolencia (Lara, 2015:67-82). En consecuencia, las disposiciones institucionales fueron establecidas para que ningún indio fuera objeto de juicio por el Santo Oficio, sino por un órgano creado exclusivo para casos con indios: el Juzgado Ordinario Diocesano o Provisorato de Naturales (Viqueira, 1996:85-92).

²¹ A una conclusión semejante sobre la continuidad cultural de la Mayordomía de la Virgen del Rosario de Copoya y Tuxtla llegan los trabajos de O. López (1998:137) y de Rodríguez, Ruiz, López y Zea (2007:31-34). También son dignas de ser mencionadas aquí las publicaciones de Palacios (2010; 2016) sobre los “descendientes de los chiapanecas” de Suchiapa y Chiapa de Corzo, y las de Newell (2018a; 2018b) acerca de carnavales en Ocozocoautla, Tuxtla, Copainalá y San Fernando, pues en gran parte reproducen la dualidad catolicismo costumbrista indígena vs. catolicismo oficial (para otros usos de este binomio en tanto fórmula antropológica explicativa cf. Rivera, García, Lisbona y Sánchez, 2011:78-83).

diferencia a lo largo de la historia por medio de mutuas modificaciones. Por lo tanto, para Aramoni la cosmovisión indígena zoque es una realidad que trasciende el presente histórico de las sociedades mesoamericanas (F. Navarrete, 2016:159). En otro aspecto, Aramoni tampoco es sensible a posibles modificaciones de significado de los “rituales zoques”, ocasionados por los procesos interculturales coloniales más allá del encuadre local (como muestran los hechos de las relaciones idolátricas interregionales en buena parte del obispado), o por tener a un mulato como sustentador de elementos que la autora considera de origen mesoamericano, justamente porque su reflexión parte de una “relación directa y esencial entre los orígenes de un rasgo cultural y su significado identitario” (F. Navarrete, 2016:157). Finalmente, y como sostiene Escalona (2020:28), la conexión espacio-temporal de Aramoni se traduce en una narrativa que habla “de dos historias separadas que representan a dos culturas”, subsumiendo a tal grado lo indígena en el devenir histórico (colonial y nacional) que, paradójicamente, desaparece la historicidad zoque y su accionar político y religioso, sin merecer más que una “reacción” como “resistencia”.

Con todo, la riqueza metodológica de las investigaciones antropológicas mesoamericanistas sobre la religiosidad indígena, como las de Aramoni, reside en escudriñar en los procesos coloniales líneas argumentativas que expliquen las características conectadas entre el pasado y el presente de los pueblos indígenas. Es decir, su aporte se fundamenta en establecer una perspectiva de larga duración para pensar la religiosidad, la cual lleva a urdir en los documentos producidos por el poder colonial, pues en los dispositivos de la dominación se deslizaron las prácticas y consideraciones alternativas de quienes fueron acusados de poco ortodoxos, señalando una dinámica más enrevesada que ciertos discursos sobre la institución católica reconocen. De este modo, pensar la religiosidad contemporánea (al menos la que muestra algún rasgo de tipo católico) necesita hacerse en el gran contexto de la formación del cristianismo en América. Otro aspecto importante radica en que la antropología del “costumbre” es la reflexión más temprana en México que apuntó etnográficamente la existencia de significados cristianos disyuntivos, que podían observarse en las expresiones devocionales étnicas, rurales o populares. Sin embargo, y de acuerdo con el conjunto de trabajos de la siguiente sección, esta reflexión está demasiado centrada en las instituciones religiosas católicas, sin prestar mayor atención a las prácticas de sujetos que no

participan de ellas, justamente como aquellas que aparecen en el culto a San Pascualito y que proceden de brujos, curanderos y creyentes de la Santa Muerte.

La modernidad religiosa-vivida y las explicaciones de ruptura de las religiosidades contemporáneas

Contra perspectivas excesivamente enfocadas en religiosidades populares de culturas étnicas de tipo cerrada, o provenientes del catolicismo y sus formas organizativas tradicionales; en la última década del siglo pasado, y justo antes de que los censos nacionales en México demostraran la considerable reducción en el número de católicos, y reconocieran la diversificación de opciones religiosas con matices a nivel regional; trabajos novedosos abrieron camino para reflexionar más allá del catolicocentrismo (Semán, 2001:66; Frigerio, 2018:54-57), como los dedicados al New Age (C. Gutiérrez, 1996), al espiritualismo trinitario (Lagarriaga, 1991), al pentecostalismo (Garma, 2004), al presbiterianismo (Juárez, 1995), y a otras iglesias como la Luz del Mundo (De la Torre, 1995). Si bien la sacudida teórica a los esquemas antropológicos llevó primero a considerar como objetos legítimos otras denominaciones o iglesias; pronto los estudios religiosos en México se hicieron multidisciplinarios y tomaron interés por prácticas menos institucionalizadas que animan la diversidad del campo religioso nacional (Suárez, Bárcenas y Delgado-Molina, 2019). Asimismo, y una vez afianzada la idea de la pluralidad religiosa en México a inicios de este milenio, los puntos a debate no se dedicaron más a la crisis del catolicismo, sino que se destinaron a explicar la composición de “un mercado religioso abierto y heterogéneo” (Suárez, 2015:50).

En términos teóricos, este giro incentivó la apropiación de aspectos analíticos de la noción de *modernidad religiosa*, y generó una caracterización de las prácticas rituales según las directrices de las *nuevas formas religiosas*: “al margen de los dogmas, las ortodoxias, y las gestiones sacerdotales y las reglas propias de las iglesias [... es decir, expresando un] desplazamiento de la institucionalización hacia la subjetivación” (De la Torre, 2012a:210-211). Además, esta perspectiva enfatiza en cómo esta modernidad genera la deslocalización y transnacionalización de las creencias, promueve sensibilidades religiosas híbridas y heterodoxias culturales, revitaliza la religiosidad popular, propicia la pérdida del monopolio

simbólico de las religiones tradicionales, y acrecienta la construcción de rituales mágico-populares (De la Torre, 2012a:209-230, 2013:37-46; Argyriadis y De la Torre, 2012:36-37).²² Para mis intereses, estos elementos se expresan de manera significativa en los trabajos dedicados a los “santos de canonización popular” (Santa Muerte o Malverde), fenómeno que también hace parte del culto a San Pascualito a través de los “santamuerteros”, devotos que asocian ambas imágenes esqueléticas (cf. capítulo VII). Aunque hasta ahora no existe un análisis pormenorizado sobre el culto a la Santa Muerte en Tuxtla Gutiérrez, los estudios sobre esta santa huesuda en México han sido enmarcados dentro del paradigma de la modernidad religiosa (cf. A. Hernández, 2016), sumándose a una particular conexión espacio-temporal que opera detrás de las *formas religiosas modernas*, apuntando rupturas en dos direcciones importantes frente al *modelo tradicional de la religión* (cf. Hervieu-Léger, 2005:126): 1) con el pasado (colonial principalmente); y 2) con el monopolio de las instituciones religiosas (especialmente la católica).²³

²² De acuerdo con esto, es sintomática la aparición a mediados de la década del 2000, de dos números dedicados a lo religioso en *Desacatos* y *Alteridades*, dos de las revistas antropológicas con más amplia difusión en México, en donde destacan dos posturas principales: 1) la individualización religiosa y la translocalización de las creencias en el marco de las nuevas formas de religiosidad (De la Torre y Gutiérrez, 2005); y 2) la acelerada crisis del catolicismo para dar paso, gracias a la globalización, a la creencia sin pertenencia (Garma, 2006). Entre los trabajos ahí reunidos sobresalen las investigaciones acerca de la emergencia de nuevas espiritualidades sanadoras (M.J Hernández, 2005); el turismo religioso (Argyriadis, 2005); la espiritualidad del confort (Semán, 2005); el neoesoterismo y la neomagia popular (De la Torre, 2006b); y un movimiento religioso japonés-budista en México (D. Inoue, 2006).

²³ Para la primera ruptura, Parker (1993:112) ofrece uno de los ejemplos más tempranos en la región latinoamericana de pensar lo religioso dentro de la narrativa moderna de ruptura, al remarcar cómo el campo simbólico (o las creencias) no desaparece, pero sí sufre cambios considerables en los marcos de la urbanización, modernización y secularización (aun a la latinoamericana). En este sentido, Parker no rechaza el punto central de la narrativa moderna hegemónica (un proceso surgido en el Atlántico Norte que se expande bajo modalidades distintas, trastocando los enclaves locales/tradicionales); más bien la adecua para hacer entrar la realidad latinoamericana al esquema interpretativo de la modernidad que anuncia, no sólo la ruptura con el pasado por el nacimiento de una nueva época en sentido lineal, sino “el aventajamiento de la tradición” (Dube, 2011:10). En cuanto a la segunda ruptura, De la Torre (2006b:30-31; 2012a:48-49) establece que la configuración contemporánea del fenómeno religioso se constituye, principalmente, por fuera de los templos e iglesias. Las prácticas religiosas de ahora, dice la autora, son “itinerarios de consumo” que se alejan de doctrinas y de la supervisión eclesiástica para abreviar en un conjunto de opciones venidas de tradiciones culturales disímiles que, teniendo como fin la experiencia trascendental, funcionan como un menú del cual escogen los sujetos símbolos, ritos, objetos o creencias para construir su religiosidad a la carta.

El resultado es una narrativa lineal con un “antes” y un “después” estereotipados que plantea enunciados sobre una “tendencias hacia” la individualización, el pluralismo y el colapso del “monopolio católico” (Frigerio, 2008:87-91; 2018:54-57; Zavala-Pelayo, 2020:81). Desde esta perspectiva, el creyente de las sociedades modernas se mueve en una configuración cultural de la religión que se contrapone a lo pre-moderno, un ayer eclesial-institucional hegemónico: si bien la modernidad en América Latina no significó el fin de lo religioso y sus instituciones, sí constituyó un cambio cualitativamente diferente en sus funciones y manifestaciones. Esto quiere decir que, a pesar de las adecuaciones a las premisas de la modernidad, el planteamiento central sigue en pie: las formas de religión de la actual sociedad global e individualizada es radicalmente diferente a las del pasado (como señalo más adelante, aunque hay parte de razón en esta afirmación es necesario matizarla). Esta dualidad constitutiva del discurso moderno, para Dube (2018:41), es uno de los encantamientos de la modernidad con respecto al tiempo: “dan forma al pasado y al presente al ordenar y orquestar esos ámbitos”. Partiendo de lo anterior, y retomando los cuestionamientos a esta perspectiva denominada “modernocéntrica” (venidos principalmente de la academia argentina),²⁴ es necesario apuntar cómo los trabajos sobre la religión contemporánea en sus “nuevas formas modernas” construyen su propia “tradicción” en los términos de una homogeneidad católica, fuertemente institucionalizada, organizada verticalmente por los eclesiásticos, destructora de alteridades culturales religiosas, anclada a lo local por su reproducción comunitaria, y que comenzó a quebrarse hasta hace unas cuantas décadas gracias al ingreso de la región a la globalización, la modernización y el consecuente desarrollo de los ideales democráticos-liberales nacionalistas que promueven el pluralismo ético-moral.

²⁴ Semán, (2001), Frigerio (2008; 2018; 2021), Di Stefano (2019), Algranti, Mosqueira y Settón (2019), y Viotti (2019) han puesto el dedo en la herida teórica de la modernidad religiosa latinoamericana y su diagnóstico hacia una continua desinstitucionalización religiosa, señalando el desgaste que tienen sus postulados y el lugar común en que se han convertido los análisis construidos desde esta perspectiva. Entre los aspectos que mencionan los autores para abrir nuevos cauces de comprensión están la no sustancialización de la institución religiosa, el ingreso de la reflexión sobre el creyente individual en contextos religiosos más amplios, y el diálogo con la historia de cada país de América Latina para desmitificar el pasado colonial (siglos XVI-XVIII) y poscolonial temprano (siglos XIX-XX), construidos desde las “nuevas formas de religiosidad”.

Con todo, estos postulados de ruptura (con el pasado y con la institución religiosa) han sido remodelados recientemente en América Latina bajo la perspectiva de la religión/religiosidad vivida (*lived religion*). Un abordaje proveniente de los “estudios religiosos” o “ciencias de la religión” que enfatiza la vida cotidiana, las emociones, el cuerpo, las narrativas y la materialidad (Ammerman, 2007; 2014; Morello, 2021). Este abordaje define su concepto principal (*lived religion*) como las “prácticas que la gente común hace en las situaciones de la vida cotidiana para conectarse con poderes suprahumanos” (Morello, 2021:31); o como “la religiosidad ordinaria y cotidiana sin prejuiciarla con visiones canónicas o doctrinales [...] con una orientación individualista que subraya las nuevas formas de lo religioso” (De la Torre, 2021:290). La noción teórica de ruptura con las instituciones llama la atención como una manera de recuperar lo que habían establecido las *formas religiosas modernas*: “poner atención a las prácticas religiosas que van más allá de los muros de la iglesia” (Morello, 2021:122). Esta forma de colocar la investigación puede entenderse como una valiosa apuesta por continuar el necesario cuestionamiento a la categoría sociológica clásica de “religión”, sumamente cargada de estructuras eclesiales, postulados dogmáticos y de un innegable origen cristiano (Semán, 2001; Gutiérrez-Martínez, 2010; 2016; Parker, 2010). Sin embargo, la paradoja que quiero resaltar consiste en que para que funcione la narrativa de la *lived religion* necesita como espejo, precisamente, lo que cuestiona: una religión hiperinstitucional, coherente en sí misma, dominada por los funcionarios religiosos, cerrada en sus dogmatismos y con claras diferencias entre quienes se adhieren a una forma de ella. Es decir, si bien los autores aceptan las críticas a la “religión”, no llevan las consecuencias de la demolición teórica sobre la institución misma, y siguen aceptando que en verdad existe una religión/institución como se lo imaginaron los sociólogos clásicos.²⁵

²⁵ Para este cuestionamiento sigo una crítica similar, en su movimiento argumentativo mas no en su contenido, desarrollada por Josephson-Storm (2017:9-10) hacia la teoría crítica y su consideración sobre el supuesto reencantamiento del mundo. Para este autor, la “narrativa maestra” que se encuentra en *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer tiene una presunción a considerar. El argumento de la teoría crítica es resumido así por Josephson-Storm: “la razón autónoma (o libertad, o ciencia o Ilustración) una vez unida a la dominación de la naturaleza se convierte en su opuesto, a saber, la dominación humana”. Según Josephson-Storm, cuando Adorno y Horkheimer construyen este “deterioro” de la Ilustración convertida en dominación, postulan un “retorno” al mito y al encantamiento, lo que implícitamente les lleva a aceptar “el triunfo del desencanto y la desanimación incluso cuando rastrea[n] los impactos negativos [...] Pero esta afirmación de pérdida [de la libertad

Este aspecto de “romper con la institución” se corresponde con la “ruptura con el pasado”, pues el punto de comparación de la *lived religion* con la religión institucional, esa que cuestiona pero que sigue otorgándole acta de existencia, lo coloca justamente en perspectiva histórica. Si bien la formulación que en América Latina se elabora de este elemento es más compleja que una simple y lógica transición entre el ayer eclesial-institucional católico hacia el presente del pluralismo religioso globalizado que se observó en las primeras nociones de la modernidad religiosa latinoamericana; mantienen ciertas ideas sobre el pasado colonial en su conexión temporal lineal que merecen atención. Por ejemplo, De la Torre (2021) sostiene que las posturas de la *lived religion* tienen que colocarse en relación con la histórica producción de religiosidades alternativas que evidenció la perspectiva de la religiosidad popular, caracterizada por “practicar una resistencia indígena basada en asimilar las apariencias (y las formas) y *mantener de forma simulada o velada sus propias deidades o cosmovisiones*” (De la Torre, 2021:276, énfasis mío).²⁶

Por otro lado, Morello (2021:46) sostiene que, en América Latina, “Los límites de la hegemonía católica se notan en varios hechos institucionales. Debido a la falta de funcionarios religiosos, las poblaciones locales organizaron su propia vida religiosa”. Es decir, de manera acertada ambos autores dudan del “monopolio católico” colonial, pero, al mismo tiempo, sobredeterminan el poder eclesial porque no quiebran de tajo la visión histórica de la religión en su forma institucional. Esto sucede porque en los dos casos la “resistencia indígena” es más simulada o negativa que positiva; en otras palabras, si fue posible construir alternativas al dominio cristiano se debe a que la institución no tuvo los recursos suficientes para hacer bien su trabajo, ya sea por desidia de los misioneros, por falta de personal, o por ausencia de capillas y parroquias en todos los rincones del territorio americano. Esto demuestra un dejo de confianza en relacionar teóricamente la presencia física de la

o de razón autónoma] se basa en el supuesto de que la razón una vez gobernó [...] Sin embargo, este evento nunca ocurrió. También es un mito”. Así, cuando la *lived religion* propone la “experiencia” como salida de las anquilosadas formas de la “religión”, implícitamente confiesa su creencia en ella.
²⁶ Esta perspectiva de “simulación” radica en un préstamo de la antropología de la religión, pero que, como apunté en la sección anterior, no atiende los cuestionamientos contemporáneos sobre las culturas naturalizadas, el rechazo de procesos ahistóricos y la duda sobre visiones dicotómicas del poder (el capítulo III, sobre el culto colonial a San Pascualito, desarrolla a más detalle la insuficiencia explicativa de la “resistencia” como “simulación”).

institución con la práctica religiosa ortodoxa, misma que nada tiene de evidente y es continuamente refutada o matizada por la evidencia historiográfica y etnográfica –además, en última instancia, tal perspectiva refuerza la “paradoja poscolonial” emanada de la narrativa triunfalista del “Occidente y el Resto” (Dabashi, 2019:105-131), fetichizando más allá de la historia la versión de la “expansión cristiana occidental” y el lugar de “externalidad” que asigna tal relato a las experiencias suscitadas en todas las situaciones de interacción colonial.²⁷

De hecho, como señalo a detalle en la siguiente sección, la imposibilidad histórica del dominio católico se comprende mejor si se deshace por completo el concepto clásico de religión, postulando: a) la “contingencia del hecho colonial [religioso]” (Bayart, 2010:48) por medio de la disparidad, las negociaciones y líneas de fuga que acontecieron en el centro mismo (y no sólo en sus zonas ciegas) de la formación del cristianismo en América; y b) la participación activa de las poblaciones indias, africanas, asiáticas e incluso de europeos heterodoxos en la construcción del cristianismo novohispano. Así, en todo caso, el fracaso institucional no se debió a la ausencia, sino a la incompetencia, puesto que, como señala desafiadamente el segundo epígrafe al inicio de la introducción, no fueron los misioneros los que fundaron el catolicismo, sino el “trabajo de los indígenas cristianos y sus descendientes” (Hughes, 2021:173). Finalmente, y sin obviar los cuestionamientos mencionados, el conjunto de perspectivas englobadas aquí como explicaciones de rupturas, son un poderoso antídoto para cualquier noción romántica de religión que se contente en partir de los aspectos objetivados y los límites que establecen para la experiencia religiosa (dogmas, templos, organizaciones, grupos, teologías, asambleas). Al mismo tiempo, representa un corpus de reflexión de honda trascendencia por renovar constantemente los estudios religiosos, llamando la atención sobre aspectos poco tratados en la sociología y

²⁷ Por otro lado, De la Torre (1999), Frigerio (2008), Zavala-Pelayo (2020) y Morello (2021) también han considerado las encuestas y los datos cuantitativos como una posible vía para documentar el monopolio pasado y la crisis presente del catolicismo. Sin embargo, como ellos mismos reconocen, es una tarea imposible de hacer por falta de información confiable para los siglos coloniales, impidiendo todo ejercicio de comparación. Sumado a este punto, Morello (2021) ofrece un punto todavía más relevante sobre la naturaleza de la información cuantitativa y las complicaciones que agrega a tal operación. Para este autor, las encuestas se fundamentan en la teoría de la secularización y están diseñadas para medir el grado de adherencia y membresía de los creyentes, lo cual también asume acriticamente que la asistencia al templo significa práctica ortodoxa y fuerza de la institución, un elemento sumamente problemático para la historia religiosa latinoamericana (cf. capítulos II y III).

antropología clásicas de la religión. No obstante, adolecen cuando se buscan acercamientos de larga duración, o explicar la experiencia de creyentes con importantes procesos comunitarios o identitarios, justo como la mayordomía y músicos zoques, o los católicos ortodoxos, los cuales también se dan cita en el culto a la santa osamenta de San Pascualito.

Etnografía histórica y configuraciones religiosas: el cómo y el qué del culto a San Pascualito

Frente a este panorama dispar de fórmulas explicativas, mis primeros registros etnográficos comenzaron a colocarme la intuición de que ambos conjuntos eran al mismo tiempo indispensables e incompletos para el caso de San Pascualito. Esta sensación fue tomando consistencia y me hizo afianzar la idea de que los dos tipos de abordajes están paralelamente desarrollados, con perspectivas un tanto alejadas unas de otras, y, lo más importante, con objetos que por su construcción teórica-metodológica parecen no tocarse en la realidad, justamente por estar sustancializados en registros culturales, sociales, temporales e institucionales distintos.²⁸ Por lo tanto, el armazón teórico-metodológico de este trabajo consistió en elaborar una *etnografía histórica de las configuraciones religiosas*, la cual no sólo articula los elementos provechosos de los dos conjuntos de reflexiones analizados arriba, sino

²⁸ Esta distancia en objetos de investigación, teorías empleadas y perspectivas convertidas en tradiciones en México, incluso puede observarse en la departamentalización disciplinar y las redes de investigación sobre lo religioso que existen en México. Por ejemplo, una rápida mirada a las temáticas del encuentro organizado por la *Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México* en las últimas dos ediciones (2020-2021), dan un rico panorama de la diversidad religiosa y la necesaria multidisciplina; sin embargo, hay una notable ausencia de la cosmovisión indígena, el “costumbre”, la etnohistoria, y el trabajo con fuentes coloniales como códices o documentos de archivos. Por otro lado, y en el otro extremo del espectro, podemos tomar igualmente las primeras dos emisiones del *Encuentro nacional de dioses y santos patronos*, organizado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (2020-2021). Ahí, encontramos discusiones novedosas para la reconstrucción histórica de la religiosidad en México, pero con una penosa falta de conexión de ese mundo pasado con las expresiones presentes. Mi punto es que estas formas de trabajo tienen más que decirse de lo que hasta ahora han conversado en una relación más bien sorda –guardando las distancias en amplitud, temáticas e intensidad, un panorama parecido ha sido señalado por Fernández de Rota (2012) para la antropología norteamericana de la segunda mitad del siglo pasado, la cual llevó a fraccionar los departamentos universitarios después de la recepción del posestructuralismo y la deconstrucción francesas, quedando un campo disciplinar dividido y mutuamente incomprensible entre una práctica “científica” y una “interpretativa”; pero una vez pasados los momentos más convulsos llenos de malentendidos, han reconocido que ni la “tradición” es rígida, ni que los “reflexivos” derribaron por completo la disciplina. De aquí que, posiblemente, necesitemos de una genealogía más detallada del campo de estudios religiosos en México.

que los enriquece con puntos de vista venidos tanto de la disciplina histórica, como de otros campos de la sociología y antropología, ajenos a la religión. De este modo, los puntos aquí reseñados, y empleados extensamente a lo largo de los capítulos, muestran el cómo (etnografía histórica) y el qué (configuraciones religiosas) de la indagación realizada hacia el culto a San Pascualito, pues como han enseñado las décadas de investigación sobre religión en México, objeto y método van siempre de la mano (Suárez, Bárcenas, y Delgado-Molina, 2019).

En primer lugar, conviene señalar que sigo de cerca la deconstrucción de las categorías y objetos claves de las disciplinas sociológica, antropológica e histórica, en los desarrollos de cada una de ellas hacia la religión. En este punto, y de acuerdo con Josephson-Storm (2021), es imposible intentar salvar, extender o recomponer algún objeto o “categoría maestra” (cultura o religión, por ejemplo) apelando a otras categorías que suponemos están íntegras y sin desmantelamientos deconstructivos de sus formas esencializadas. Dado el ambiente general de las ciencias sociales y humanas, no hay campo disciplinar que no haya sucumbido a las “estrategias de demolición” (Josephson-Storm, 2021:66), anunciando el “fin” de los objetos o de los conceptos. Así, por ejemplo, actualmente aceptamos como moneda corriente que la cultura no puede considerarse más como un todo orgánico, cerrado y autosuficiente, pero tampoco se ha podido salvar con ideas supuestamente no deconstruidas como “símbolo” o “práctica”, asumiendo que nos llevan por caminos seguros hacia la experiencia, lo subjetivo y la interpretación, como pretendieron Geertz o Bourdieu, todo para establecer al final de cuentas una nueva reificación de “sistema”, sólo que ahora de símbolos o prácticas (Bensa, 2016). Del mismo modo, la categoría de “religión” tampoco sobrevive únicamente apelando ahora a la “experiencia”, la “vida cotidiana”, el “afecto” o incluso a la malograda “cultura” (Leys, 2011; Fadil y Fernando, 2015; Josephson-Storm, 2021). Basta voltear a otros campos de investigación en el que se “probaron” tempranamente estos “giros” para ubicar sus problemas.²⁹

²⁹ Por ejemplo, Josephson-Storm (2021:64-65, 139, 142, énfasis en el original) indica: “Los estudiosos de la religión podrían querer saber que en la década de 1960 hubo un renovado intento de fundamentar el arte en la ‘experiencia estética’ (al igual que algunos estudiosos de la religión hoy en día están regresando a las nociones de ‘experiencia religiosa’ como esencial). Pero este proyecto

En otras palabras, es necesario comenzar con una postura que rechace toda entidad esencializada, ya sea la cultura, la modernidad, la institución religiosa o la experiencia cotidiana. Pero esto no significa exacerbar la crítica para paralizar el pensamiento. Más bien ocupamos, al mismo tiempo, “vigilancia deconstructiva y habilidad reconstructiva” (Josephson-Storm, 2021:84), y, de este modo, rechazar tanto el esencialismo moderno como el escepticismo posmoderno. Así, en lugar de comenzar el análisis con entidades colectivas o individuales naturalizadas sobre lo religioso, este trabajo parte de lo que llamo configuraciones religiosas: *procesos históricamente situados en los que se articulan diversos sujetos, instituciones, prácticas, significados, objetos, espacios y temporalidades que se expresan, más que en esencias o fijaciones autónomas, en concreciones temporalmente estables de carácter contingente, relacional y procesual*.³⁰ Pensar en configuraciones, entonces, está en sintonía con propuestas analíticas que rompen los binomios (red o ensamblajes) y tienen al movimiento y las interconexiones como sus formas de expresión principales. No obstante, la cercanía de la “configuración” con las nociones de ensamblaje y red, tampoco significa concebirlas como sinónimos. Siguiendo a Josephson-Storm (2021), la forma en que las dos

fracasó, ya que se observó que no había rasgos psicológicos comunes a todas las experiencias estéticas y que sería igualmente imposible anticipar todas las condiciones previas para tales experiencias en el futuro [... lo mismo vale para] la reunificación del *arte* con la *vida cotidiana* [porque fallamos] reafirmando el lenguaje [cotidiano] de las fuentes [o entrevistados...] Conceder [o aceptar] las definiciones de los interlocutores también tiende a llevar a supuestos que creo que muchos investigadores rechazarían [... porque] El conocimiento y lenguaje ordinario [cotidiano] suelen presuponer la transparencia de nuestros conceptos” –este último punto se ha identificado dentro de la etnografía como discurso etiquetado (Guber, 2011) e impide una antropología únicamente de tipo *emic* (Ghasarian, 2008).

³⁰ Aunque la referencia más temprana a la idea de cultura como “configuración” provenga de F. Boas y sus primeros discípulos : “no totalidades integradas”, “mezcolanza sin planes”, “una cosa de jirones y parches” (Kuper, 2019:13); mi recuperación de *configuración* surge de la antropología sobre las fronteras culturales (Barth, 1976; Barabas y Bartolomé 1999; Brubaker, 2002; Bartolomé, 2008; Grimson 2015), una reflexión que fue asumiendo los cuestionamientos a la cultura como sustancia, e incluyó a la “etnicidad” las variables contextuales, procesuales, relacionales, nominalistas, y de contradicción. Pero aquí, la “configuración” también está complementada con una renovada discusión del quehacer científico que le concede alcances de una metodología particular (De la Garza, 2018), e incluso con características de una emergente filosofía de las ciencias sociales y humanas (Josephson-Storm, 2021). Con este último punto me refiero al *metamodernismo*, un estimulante proyecto filosófico que busca trascender el posmodernismo. Sin embargo, estoy menos interesado en exponer puntualmente qué es y en “aplicar” cada elemento de esta filosofía; más bien, prefiero aprovechar algunas rutas de pensamiento contenidas en esta propuesta.

últimas aparecen en el Nuevo Materialismo, no son pensadas necesariamente como procesos. Las redes y ensamblajes potencializan el pensamiento relacional y antiesencialista (Delanda, 2006:27-46), pero tienen problemas para establecer hasta dónde termina lo relacionado, o cómo llegaron hasta ahí tales elementos articulados en las redes de interdependencia; y, lo más importante para mis reflexiones, cuando hablan de lo procesual es para señalar el caos y el “cambio arbitrario [de tipo posmoderno]” (Josephson-Storm, 2021:103). Si bien es importante no establecer límites, funciones o cualidades permanentes a las partes que componen una configuración religiosa, también es necesario buscar los procesos de anclaje o la sedimentación histórica que tales elementos alcanzan en la realidad, a partir de situaciones concretas de interacción en un trayecto dado. De este modo, más que proponer una relacionalidad caprichosa, la idea de configuración religiosa aspira a registrar *formaciones históricas de religiosidades posibles*.

En términos metodológicos, la noción de configuración es una herramienta especialmente etnográfica, centrada no en predeterminaciones culturales o religiosas de la cual desprender prácticas, sino en detallar relaciones acontecidas en situaciones de interacción concatenadas, que tienen como supuesto básico la relacionalidad y la contingencia de los recursos usados (Corcuff, 2013; Strathern, 2020). En este sentido, la idea de configuración es una alternativa a la teorización como sistema de proposiciones deductivas: “La formación de configuraciones [...] no es un proceso sistémico deductivo, sino de [re]construcción [...] de las relaciones entre estructuras, subjetividades y acciones” (De la Garza, 2018:195). Por lo tanto, más que decidir *a priori* si privilegiar la tradición, la identidad, el ritual, la liturgia, la institución o el creyente; el “relacionalismo metodológico” (Corcuff, 2013:131) de las configuraciones religiosas, en tanto “crítica empírica de [...] cosmologías” (Strathern, 2020:11), implica etnografías abiertas a “desplazamientos heurísticos” (Corcuff, 2013:133), que pueden llevar, según las situaciones y contextos históricos, a analizar algún elemento con mayor intensidad que otro, pero reconociendo su carácter no esencial ni temporalmente progresivo (un creyente o un santo en un momento dado de relación puede aparecer como carente de recursos institucionales, y, en otra interacción, ser el movilizador principal de los mismos).

En este sentido, y pensando en los diferentes actores colectivos e individuales que se dan cita en el culto a San Pascualito, no tomé a cada uno de ellos como ejemplos de un proceso evolutivo que tiende hacia la desinstitucionalización (*v. gr.* del “costumbre” a la diáspora urbana no-institucional), ni como unidades cerradas con adherencias excluyentes y expresadas en casos a ser comparados (*v. gr.* los zoques vs. los santamuerteros, aspectos que me había propuesto al iniciar la investigación, cf. capítulo I), porque, precisamente, no son temporalmente “lineales”, ni “naturalmente” distintos, y tampoco se mantienen ajenos en sus expresiones (es común que los creyentes se inserten en más de un modo de religiosidad); más bien se implican en íntimas conexiones que es necesario deshilar para comprender los caminos que han ido construyendo, tanto de forma independiente como de manera compartida. Así, en la medida en que avanzaba en esta pesquisa descubrí que el entrelazamiento y la relación de una etnografía cruzada, más que la separación quirúrgica de conjuntos religiosos contruidos artificialmente, era la herramienta heurística central para pensar la pluralidad de situaciones de devoción que se generan en honor a San Pascualito en Tuxtla Gutiérrez. En este sentido, la distinción en “tipos de religiosidad” que estructura la presentación de la tesis (capítulos IV-VII), es un recurso de exposición sobre una configuración religiosa en particular, y no como parte de una institución o religiosidad *per se*.

De lo anterior también se desprende que, para analizar el culto a San Pascualito, no asuma de antemano la distinción entre santos oficiales y populares, o entre santos canónicos y apócrifos/paganos (*v. gr.* Gudrún, 2014; 2018; A. García, 2019), debido a que este binomio admite acriticamente el sustancialismo doctrinal y pastoral de la forma en que la Iglesia católica organiza los cultos religiosos, aceptando límites y contenidos preestablecidos para los santos capaces de observarlos en toda situación de devoción. Esta dicotomía normativa y valorativa no es, por lo tanto, una metáfora descriptiva inocente, y no representa el lugar socioantropológico más adecuado para acercarse a las prácticas y significaciones que se construyen alrededor de las imágenes de los santos. Si bien hay un hecho innegable de legitimación de ciertas representaciones iconográficas por parte de la institución, mi interés no está centrado en las directrices eclesiásticas respecto a la “buena” o “mala” práctica religiosa, sino en los acuerdos, tensiones, acomodados y alternativas que resultan en las

elaboraciones rituales de los creyentes. Asumir, entonces, la distinción entre lo institucional-canónico vs. lo popular-apócrifo, simplifica el análisis socioantropológico de los santos a la mera consideración de su aceptación o rechazo eclesial de las expresiones devocionales; además de que representa una secularización teórica del punto de vista pastoralista y, lo más importante, niega el hecho de que los creyentes en todo el mundo “sacan” del canon a imágenes “oficiales” para dotarlas de contenidos “alternos a lo oficial” (Cannell, 1999; Bloomer, 2019), justo como sucede en Tuxtla Gutiérrez con San Judas Tadeo, la Virgen de Guadalupe, el Justo Juez o San Sebastián Mártir (cf. capítulo VII). Por otro lado, y como señala Vanderwood (2008:159), este binomio también conduce al error simplista de pensar que, la emergencia de santos “no oficiales” o “apócrifos”, es una “novedad” de los tiempos contemporáneos por la falta de religión formal o la mayor libertad del creyente actual, olvidando la larga historia de devociones heterodoxas de la religiosidad cristiana.

A partir de este último argumento, aparecen dos aspectos centrales e interconectados de esta investigación: el carácter procesual de aquellas configuraciones religiosas con mayores recursos de anclajes históricos y sociológicos: las instituciones religiosas y sus contenidos. Para tal punto, conviene señalar que la noción de configuración religiosa dimensiona lo histórico-procesual a grado epistemológico: equivalente a incluir no únicamente el análisis temporal de la religiosidad (historicidad), sino a pensar la realidad misma en el devenir de un proceso no terminado, desmitificando cualquier sustancia que intente funcionar tanto en el pasado como en el presente (Abbott, 2001; 2016; Josephson-Storm, 2021). Aquí cobra sentido la *etnografía histórica* (en tanto análisis antropológico e historiográfico del pasado, como del lugar teórico del devenir en el presente etnográfico, sin elaboraciones lineales de temporalidad), al rechazar como hecho dado la legitimación discursiva elaborada por los propios conjuntos “estables” de la religiosidad en Tuxtla (mayordomía zoque, Iglesia ortodoxa, catolicismo), los cuales muestran sus formas como entidades fijas, y esconden las no pocas negociaciones que establecen para existir. Por el contrario, el *proceso* de estas configuraciones religiosas posibilitó abordar a cada uno de estos grupos en su historicidad y su acontecer situacional: ninguna institución, agrupación o devoción formalmente constituida sostiene “funcionalidad”, “estabilidad”, “orden” o “coherencia” preexistentes a las relaciones históricas concretas (Corcuff, 2013; Algranti, Mosqueira y Setton, 2019).

Sin embargo, del conjunto de registros culturales o institucionales que giran alrededor de San Pascualito, la propia dinámica temporal del culto obligó a dedicar mayores esfuerzos para repensar un aspecto que suele tomarse por sentado para estudiar la religiosidad contemporánea: el monopolio católico y el accionar de sus dispositivos (incluidas las variantes que ejemplifiqué en la sección anterior). El modo que encontré para abordar este elemento, fue dirigirme directamente a la historicidad del catolicismo, por medio de la indagación histórica y de la mano de un cúmulo de investigaciones historiográficas que proporcionan claves, si no para desmontar total y detalladamente, al menos para rechazar el espectro de la hegemonía católica colonial que se pone en marcha de manera velada en las investigaciones de la religiosidad contemporánea.³¹ Entre las reflexiones historiográficas que me fueron útiles destacan; a) la historia global y su modo de conectar procesos locales con proyectos globales, desmontando la narrativa eurocéntrica de la modernidad (*v. gr.* Olstein, 2019; Gruzinski, 2021); b) la “Nueva Historia de la Conquista” y el énfasis en la participación activa, y a veces protagonista, de las poblaciones indias en la mal llamada “conquista española de México” (*v. gr.* Matthew y Oudijk, 2007; Restall, 2012); y c) la historiografía institucional y cultural del catolicismo colonial, permitiéndome conocer datos centrales de la fundación y actuación del cristianismo en la América española en general, y de la Nueva España en particular (*v. gr.* Megged, 2008; Rubial, 2013).

Al igual que otras fuentes teóricas de inspiración que subyacen en mis argumentos, las corrientes historiográficas apuntadas anteriormente no están presentadas a detalle y por separado, más bien se entrelazan en una narrativa que dota de contenido a la noción de configuración religiosa (capítulo II) y, por supuesto, que pretende explicitar la forma colonial del culto al San Pascual esqueleto (capítulo III). Para este último punto, por ejemplo, la pregunta que ayudó a ordenar la basta información contenida en estas perspectivas fue la siguiente: si el catolicismo dominaba hegemoníamente la práctica religiosa sólo en los centros coloniales, resultado en sus lugares ciegos formas rituales “desvirtuadas” o

³¹ Piénsese, por ejemplo, en lo comentado arriba sobre la distinción originaria que establece el “costumbre” entre el catolicismo oficial vs. catolicismo étnico/popular; o la explicación de ruptura con la institución de la modernidad religiosa-vivida. Ambas pensando en una religión/institución históricamente autocontenida.

“simuladas”, ¿por qué la experiencia colectiva de muerte por peste en el siglo XVII (en un pueblo de indios medianamente periférico y de la mano de un indio anónimo) no sólo fue significada con los elementos “oficiales” del catolicismo, sino que trascendió hasta nuestros días en un proyecto religioso observable en los huesos de la santa osamenta de San Pascual?

La clave que me brindaron las perspectivas historiográficas fue dejar de pensar este hecho como un acontecimiento sucedido: a) en los márgenes espacio-temporales de una *modernidad* eurocéntrica que se expande y rompe una tradición local colocada por fuera del proceso global (Bonialian, 2019; Carmagnani, 2021); b) en los límites políticos de un *poder colonial* inevitable, absoluto y autosuficiente (Yannakakis, Schrader-Kniffki y Arrijoja, 2019); c) en los bordes culturales de una *occidentalización* unidireccional de cambio cultural (Townsend, 2015; Restall, 2019); y d) en las antípodas religiosas de una *Iglesia* con márgenes claros, impuesta y sentida como externa en la experiencia cotidiana de los indios (Farriss, 2020; Hughes, 2021). Ninguno de los aspectos anteriores estaba construido e implementado para que funcionara inevitablemente, justo del modo en que suelen presentarlos las narrativas triunfalistas de la “conquista militar y espiritual” de América. Esta segunda “conquista espiritual” es medular aquí para mis reflexiones. Del mismo modo en que se ha sugerido la dependencia de los “conquistadores españoles” hacia los informantes, los traductores, los conocimientos políticos y las milicias indias para la caída de Tenochtitlán y las subsecuentes invasiones, estableciendo una coalición india-española más que una avanzada española de superioridad bélica y cultural; estudios recientes también rastrean el papel de los “indios evangelizadores” para la fundación del cristianismo en los territorios americanos, caracterizando este proceso como una “empresa indígena, dirigida en lo general por los españoles, pero *altamente dependiente* de los auxiliares hablantes de lenguas indígenas *para su ejecución*” (Farriss, 2020:67, énfasis mío).

A partir de esta ruta interpretativa, y como sugiere Hughes (2021), es posible rechazar la transparencia que se ha establecido entre ser un indio cristiano y la aceptación y sumisión al dominio español. Más bien implica colocar la inestabilidad del hecho colonial y el papel activo de los “subalternos” en el centro mismo de los dispositivos de poder. Los esfuerzos de la “religiosidad popular” lo habían registrado, pero sus conceptos y metodologías

dicotómicas no dejaron ir mas allá de evidenciar los históricos “usos alternos o simulados” del catolicismo oficial (De la Torre, 2021); sin embargo, los hallazgos que ofrecieron resuenan en anotaciones que muestran cómo “para las masas indígenas, el rostro de la Iglesia en el sentido más amplio, era casi por completo un rostro indígena” (Farriss, 2020:192). De este modo, una empresa compartida de cristianización (tanto en su gestación como en su perpetuación), aun en las cabeceras de doctrina donde era común que los frailes únicamente se ocuparan personalmente “del catecismo de los domingos y días de fiesta” (Farriss, 2020:209), ofrece posibilidades heurísticas desafiantes para la forma en que se asume contemporáneamente no sólo la historia religiosa colonial, sino la constitución teórica de la “institución religiosa”. Debido a este aspecto, considero que las críticas hacia la categoría de “religión” elaboradas por la sociología contemporánea, no son consecuentes en sus dimensiones temporales, pues deja intactos los supuestos límites institucionales en la historia del catolicismo. Asimismo, y una vez rechazada esta ilusión, es posible explotar los observables propuestos por la *lived religion* (afecto y materialidad) tanto en el pasado como en el presente religioso –justamente como sugieren Mayablin, Norget, y Napolitano (2017) y Hughes (2021).

En este sentido, y de frente al camino abierto por la historiografía colonial, es necesario reconstruir los silencios que esconden las nociones de “religión” e “Iglesia católica” en el proceso de fundación del cristianismo novohispano, resaltando las colaboraciones de los “locales” en el lento proceso de formación no sólo de la “Iglesia católica” en particular, sino de la religiosidad colonial en general. Esto es importante porque se desecha del pasado la carga eclesial contenida en la idea de “religión”, notando los “límites institucionales” fracturados desde su gestación y aún más porosos de como se le piensa actualmente; aunado a esto, se ingresa de manera contundente a los agentes no occidentales en una historia que se considera exclusiva del Atlántico Norte (Joshepson-Storm, 2012; Hermann, 2016; Lindenfeld, 2021). En este sentido, concuerdo con Joshepson-Storm (2021:60) cuando sostiene que “mucho de la genealogía de la categoría de ‘religión’ aún no está escrita [especialmente al considerar] las reevaluaciones en curso del alcance de ‘europeidad’ de la religión [... gracias a] la recuperación de las voces de actores no europeos que ayudaron a formar[la]”. Con todo, en este trabajo no busco reescribir la historia religiosa de México, ni

siquiera estoy cerca de comenzar tremenda tarea, incluso falta la certeza colegiada de que realmente se necesite. Para los fines de esta indagación, la desconfianza a una “institución” fetichizada se asoma antes como hipótesis de trabajo y, desde ahí, los capítulos que siguen quieren ofrecer una comprensión de los caminos religiosos expresados en los huesos de San Pascualito.

Los “huesos” de la tesis

Del mismo modo en que los huesos son soporte y articulación del cuerpo humano. Esta tesis está dividida y unida al mismo tiempo en una estructura de ocho capítulos. Los dos primeros continúan la reflexión abierta en esta introducción. El primero de ellos abunda en la descripción metodológica de la etnografía histórica de las configuraciones religiosas. No hay aquí una pretensión por ofrecer un “discurso del método” para cualquier estudio de la religiosidad; más bien reconstruyo los aspectos que fueron útiles para mi análisis. En este sentido, hago hincapié en cómo los aspectos relacionales y procesuales del “campo” de la religiosidad en Tuxtla, me permitieron inserciones etnográficas cruzadas, y así vincular devociones, espacios y momento rituales que no pocos estudios han visto desarticulados: el templo (Iglesia Ortodoxa y capillas católicas romanas), la casa (altares domésticos de curanderos, santamuerteros y personas del “costumbre”) y la calle (procesiones y adoratorio público a la Santa Muerte). Una de las claves articuladoras fueron las *relaciones devocionales* que configuran los modos locales de tratar a los santos, sean “oficiales” o no, registrando las conexiones que posibilitan los santos por debajo de adherencias institucionales o devocionales unívocas. Por otro lado, y haciendo eco de las especificaciones narrativas de la etnografía contemporánea, el capítulo comienza enunciando las tramas de historicidad que posibilitaron el trabajo de campo etnográfico, explorando reflexivamente las condiciones sociales, biográficas y académicas que están en la base de mis argumentos.

El segundo capítulo contiene el desarrollo del concepto de configuraciones religiosas, a partir de repensar la “cultura” y la “religión”, y como forma de complementar los límites explicativos contenidos en las formas nostálgicas y de ruptura. Esta construcción propone cuatro puntos de observación empírica sobre los significados, los creyentes, los espacios compartidos y el establecimiento de fronteras institucionales móviles que hacen parte de las

situaciones devocionales. Este capítulo no está escrito de la manera habitual, consistente en examinar conceptos dentro del esquema teórico en el cual fueron propuestos. El formato utilizado se inclina, más bien, por hacer una suerte de discusión en “estado práctico”. En otras palabras, la discusión articula conceptualizaciones a partir de casos específicos venidos del campo religioso. Aunado a esto, y por la necesidad de incluir el carácter procesual, tomo la religiosidad colonial como laboratorio experimental de teorización.

A partir del tercer capítulo, cada uno de los apartados tiene el objetivo de reconstruir historiográfica y etnográficamente los diferentes modos de religiosidad que se encuentran en el culto a San Pascualito. Además, siguiendo los postulados teóricos resumidos en esta introducción, mi escritura pretende evitar la exotización de la cultura, la institución religiosa y el sujeto creyente. Por un lado, pretendo apartarme de posturas unívocas de la institución religiosa en las que se la presenta como totalizante, homogénea y sustentadora de consensos, para evidenciar el carácter interdependiente de los acuerdos que subyacen en el mantenimiento del “pacto católico” y sus posibles “presiones” estructurales, más que determinaciones. Por otro lado, también considero importante alejarme de las representaciones autárquicas, voluntaristas y de externalidad del “sujeto creyente”, demostrando la historicidad de los contextos en los cuales actúa y renunciando al *populismo negro*: “irracionalismo estetizante” que celebra acríticamente el paganismo, el delito o la monstruosidad emanada de una “razón [radicalmente] ajena” a la “cultura dominante” (Ginzburg, 2016:19-21). Esto en la medida en que nominativos como “creyente”, “ortodoxo”, “zoque”, “curandero” o “brujo” no pueden considerarse categorías explicativas en sí mismas, o reflejos transparentes de algún entramado de realidad. Más bien, todos representan objetos de análisis y productos de relaciones históricas específicas que es necesario desentrañar.

Así, el tercer capítulo está dedicado a la indagación sobre el surgimiento del culto colonial a los huesos de San Pascualito. El argumento central está construido a contracorriente de la narrativa triunfalista de las versiones españolas de la dominación colonial, aquellas que esconden la participación india, africana o mestiza mediante el anonimato, justo como nuestro incognito kaqchiquel visionario de San Pascual. Por lo tanto, las secciones del capítulo reconstruyen la “vida irreal” de un indio del valle central

guatemalteco, sobre la cual apenas otros dejaron constancia de su existencia por su arrebató místico, pero que, paradójicamente, se instala abrumadoramente en nuestra contemporaneidad por medio de los huesos de San Pascual. Por lo tanto, el punto principal aquí son los contextos religiosos, administrativos o comerciales que permiten “imaginar” el contenido de esta vida, central para la experiencia religiosa de quienes son devotos actuales de la santa osamenta de San Pascual.

El capítulo cuarto está dedicado al “costumbre” y sus formas de religiosidad que atañen a un catolicismo colonial complejo y diverso. Aquí analizo los aspectos históricos de la Mayordomía zoque, y apunto el proceso de su constitución en tanto institución principal en el que se desarrolla la ritualidad de tipo indígena. Posteriormente, en el capítulo quinto me adentro aún más en este tipo de ritualidad, pero ahora retomando la experiencia de los músicos tradicionales. A diferencia de otros casos sonoros tradicionales más conocidos de Chiapas, como el de los *parachicos* de Chiapa de Corzo, en donde el reciente incremento exponencial de ejecutores ha ocasionado la estandarización forzada de los ritmos (Alonso, 2018); la música zoque de Tuxtla Gutiérrez es sumamente rica, diversa e inserta en una compleja red de celebraciones religiosas. Justamente, el análisis de la música dedicada a San Pascualito, uno de los muchos “sones” que integran la acústica tradicional tuxtleca, completa este capítulo.

El sexto capítulo corresponde a la Iglesia Ortodoxa Independiente Mexicana de San Pascualito. Aquí señalo el proceso de formación de esta Iglesia en el marco del mundo católico independiente en México y los vínculos con la religiosidad local. De los aspectos más importantes de este capítulo, sobresalen la necesidad de negociación de los ortodoxos con otros agentes o tradiciones religiosas para el funcionamiento de la Iglesia Ortodoxa. En este sentido, la Iglesia Independiente de San Pascualito representa otro ejemplo para observar la no funcionalidad y estabilidad *a priori* de las instituciones religiosas. El séptimo capítulo está dedicado a las dos últimas religiosidades que giran alrededor de los huesos de San Pascual: los curanderos locales y los devotos a la Santa Muerte. Al igual que el resto de actores, a estos devotos los analizo de forma articulada y rastreando las situaciones de relación que permiten acercamientos entre ellos, y con el resto de los creyentes en San Pascualito.

Finalmente, y después de haber contextualizado en profundidad a cada uno de estos actores religiosos, remarcando sus intereses, aspiraciones, acuerdos y tensiones; el capítulo VIII articula los distintos tipos de religiosidad en la procesión anual del 17 de mayo que va del templo de San Pascualito al panteón municipal, situación etnográfica por excelencia de cruces y contactos. Por tal razón, el final de los capítulos V-VII están pensados como entradas para mostrar lo que cada actor religioso hace en las vísperas a esta procesión, dejando suspendida la narrativa para conectarla en el capítulo VIII, justo en el acto religioso donde se negocian significados, no como resultado del actuar de lógicas supraindividuales, sino como efecto de las interacciones e interdependencias culturales, que dan como resultado un ser quimérico que bien podría caracterizarse tomando prestadas las palabras de Taussig (2015:21): “unía cosas disímbolas, juntaba lo de hace mucho y lo de por allá, entremezclándolo con el aquí y el ahora; así oscilaba siempre entre el extrañamiento y lo familiar”.

I. Entre la calle, el templo y la casa: construyendo el lugar de observación etnográfica e historiográfica

El trabajo de campo de esta investigación estuvo marcado por la muerte. No hablo sólo de la simbólica contenida en los huesos de San Pascualito, sino también de la real. Durante mi inserción etnográfica de dos años ininterrumpidos (2018-2020), aun antes de iniciar la pandemia de COVID-19, fallecieron al menos quince personas que conocí o supe de ellos por estar vinculados a una de las religiosidades que se viven en el culto a San Pascualito. Claro está, dependiendo del grado de mi familiaridad con ellos, unos decesos fueron más sentidos que otros. Por ejemplo, en febrero de 2019 partió de este mundo el que fuera el carricero principal del grupo de música tradicional zoque que acompañé en las diversas actividades religiosas: Leopoldo Gallegos (Polo).³² La despedida de Polo contó con algunos de los rituales funerarios que se realizan a quienes en vida fueron miembros importantes de la ritualidad zoque: se colocó dentro del ataúd la vara floreada (*joyosctó*) que reciben aquellos que tienen cargos rituales en la Mayordomía Zoque, y el penacho del baile de Carnaval por haber sido danzante. Durante el velatorio, también se realizó esta danza con la participación de aquellos que fuimos sus aprendices tanto en la música como en el baile; se acompañó el féretro en su marcha hacia el panteón con el baile de Candelaria; y en el último rezo al término de los nueve días después de su muerte, se tocó el son de pasión (el mismo que se ejecuta en honor a San Pascualito).³³

A pesar de estos gestos tradicionales, la muerte de Polo no contó con el respaldo de quienes sustentaban cargos en la Mayordomía al momento de su muerte. Todas las muestras rituales de respeto fueron hechas por quienes, como él, “continúan” el “costumbre” al margen o paralelamente a la Mayordomía. Polo fue “sancionado” en el trance de la vida a la muerte

³² En el capítulo V, dedicado a los músicos tradicionales, abundo en las especificaciones biográficas de este importante personaje para la sonoridad ritual tuxtleca y la relación que entablé con él. Por otro lado, el grupo de música tradicional que me abrió las puertas a la ritualidad zoque fue “Viva el Mequé”, una organización diversamente constituida y creada formalmente en 2019.

³³ Para las especificaciones de estos elementos rituales zoques y para mis reflexiones más detalladas sobre lo “zoque” y el “costumbre”, cf. capítulos IV y V.

con la indiferencia institucional zoque, debido a disputas y fracturas dentro del “costumbre”, aspectos importantes que componen las situaciones etnográficas del “campo” en el que me vi inmerso (Abélès, 2008).³⁴ Si bien el detalle de mis relaciones en campo y sus implicaciones en la etnografía están mencionados más adelante, aquí conviene adelantar la imposibilidad de pensar en una comunidad y ritualidad zoque homogénea, cerrada e históricamente ininterrumpida; más bien constituye una configuración en permanente construcción y atravesada por discursos estatales y presencias culturales diversas que, entre otras cosas, ocasionan conflictos por recursos económicos y reconocimiento público, generando la permanente entrada y salida de músicos tradicionales tanto en la Mayordomía como en los grupos alternos a la institucionalidad indígena. Otro penoso deceso, y el último antes de que comenzaran las medidas de distanciamiento sanitario debido a la pandemia, fue la partida en marzo de 2020 de don Pedro Megchún Escobar, nacido en 1936 y penúltimo maestro jaranista de la música tradicional zoque.

Sin embargo, la muerte más significativa para mí fue la del señor Humberto. Con este fallecimiento observé las redes familiares que entran en función para solventar las implicaciones rituales y sociales del tratamiento de la muerte en la religiosidad “tradicional” local. Aquí comprendí que la muerte en Tuxtla tiene un color, olor, sabor, ambiente y, por supuesto, un dolor especial. La velación, el entierro y la novena son la ausencia convertida en actos sociales e históricos que demuestran los entramados más amplios de la sociedad. En cada uno de estos momentos, la familia va despidiéndose ritualmente para “cumplir” con el difunto y no quede “penando” o vaya a “reclamar” después en sueños. Tanto el funeral como la vida del señor Humberto manifestaron los entramados religiosos que sustentan las formas locales de devoción. El señor Humberto, nació en Tuxtla Gutiérrez el 01 de marzo de 1947; y

³⁴ El “campo” sigue constituyendo el principal elemento metodológico del quehacer antropológico. Es insostenible una etnografía sin relaciones sociales concretas (Bartolomé, 2003). Sin embargo, la naturaleza de las interrelaciones que forman un determinado “campo” no son evidentes. La determinación sociológica y el modo en que el “observador” se inserta en los engranes humanos de un grupo, dependerá de un cúmulo de recursos que posibilitarán o impedirán ciertas inquisiciones teóricas y registros empíricos. Por esta razón, la antropología contemporánea ya no sostiene la existencia del campo epistemológicamente naturalista, “entendido como un lugar cerrado, apartado de la historicidad mundial” (Abélès, 2008:45) y constituido sin intervención del etnógrafo; sino como un entramado de situaciones concretas, diversas y complejas construidas, en parte, por el propio investigador.

dejó de existir el 23 de enero de 2019. De padres y abuelos tuxtlecos, la biografía de Tito, como fue conocido desde su juventud, no fue la de un “notable”.³⁵ No despuntó económica, social, política o culturalmente; pero su trayectoria personal expresa las particularidades de la religiosidad local; esto es, los cruces de las diversas lógicas devocionales que históricamente la han integrando.

Imagen 2

Tito (extrema derecha) con sus primos hermanos y abuelos maternos al centro (1949)



Fuente: archivo personal, diciembre de 2018

Tito fue el tercero de seis hijos; cuatro mujeres y dos hombres. Escuchó la lengua zoque en sus abuelos; quienes usaron cotidianamente la ropa que ahora se asume como “autóctona”; se dedicaron a las actividades del campo; y fueron dueños de ranchos en la

³⁵ En los capítulos IV y V hago mención de otra persona con igual apelativo: Tito. Pero es un sujeto diferente. No he cambiado los nombres porque ambos decidieron no utilizar alias.

localidad de Copoya. Sin embargo, Tito, junto con sus hermanos, perteneció a la segunda generación, después de sus padres, que ya no aprendió a hablar zoque. Al final de su vida, apenas recordaba un par de palabras en esta lengua, pues únicamente escuchó el zoque en la infancia y en las visitas esporádicas que hacía a la casa de sus abuelos. Por el contrario, el español fue en toda su vida la lengua cotidiana en el ámbito doméstico y público. A diferencia de otras regiones históricamente zoques en donde actualmente se conserva la lengua, el pueblo de Tuxtla experimentó procesos tempranos de ladinización que llevaron a la población a su castellanización y a optar por abandonar la lengua originaria.³⁶ Hacia la mitad del siglo XIX, cuando en términos generales el zoque era la lengua absoluta en los pueblos históricamente identificados con esta etnia, en Tuxtla sólo el 65.46% era hablante; y para 1900 habían disminuido al 1.88% de la población (Ortiz-Herrera, 2012a). En este estado de cosas, cuando los abuelos de Tito decidieron no enseñar el zoque a sus hijos, estaban participando de una tendencia que había comenzado a establecerse desde inicios del siglo XIX.

Tito pasó la niñez y juventud en una vivienda ubicada a unas cuantas cuadras del templo de San Pascualito.³⁷ En alguna plática que mantuvimos se mostró bastante animado porque alguien se interesara en estudiar a este santo, pues tenía gratos recuerdos de las ferias anuales a las que solía asistir en compañía de su familia. Su padre se desempeñó como albañil en el área de obras públicas de la municipalidad y su madre tuvo múltiples oficios a lo largo de su vida. Justamente una de estas ocupaciones llevó a Tito a conocer de cerca el templo de San Pascualito. Durante las ferias anuales de mayo, cuando tenía poco más de diez años, Tito veía poner a su madre y a su hermana mayor una mesa para vender “curtidos”, dulces tradicionales elaborados con frutas, licor y miel. Nances y jocotes eran la especialidad. Pero mientras esperaban que los clientes se acercaran, enviaban a Tito a dar vueltas con una caja

³⁶ Conviene apuntar que exponer la disminución de hablantes en Tuxtla no sugiere la existencia de un proceso impositivo externo a los sujetos que los haya obligado violentamente a tal decisión, en términos de una pérdida de la “identidad indígena”. Como ha mostrado Ortiz-Herrera (2012b:136); la lengua no establece una relación “natural” entre cultura e identidad; y en gran medida la opción por abandonar la lengua materna entre los zoques de Chiapas viene de aspectos vinculados al aprovechamiento de “beneficios” económicos o políticos que dotaba a quienes aprendían español, sin que eso signifique para los propios hablantes convertirse en “alguien” distinto de lo que eran.

³⁷ La localización del templo, las características físicas del inmueble y el proceso de su formación e inclusión en la religiosidad tuxtleca están pormenorizados en el capítulo VI.

de chicles para que los ofreciera. Al principio se apresuraba en vender el producto, pensando que al entregar el dinero obtenido podría dar vueltas libremente por los puestos. Para su decepción; su madre le tenía preparada otra caja. Corrían aquí los últimos años de la década de 1950, apenas unos años después de la época más intensa en la disputa por el templo de San Pascualito entre la población local y la Iglesia Católica Romana. Tan afín fue al templo de este santo esqueleto que siendo adolescente representó un par de veces a uno de los “apóstoles” en la celebración del “lavatorio de los pies”, ritual correspondiente a la Semana Santa católica.

Ahora bien, para Tito no sólo fue habitual asistir al templo más cercano a su casa (San Pascualito), sino participar de las fiestas, procesiones y rituales de la tradición local y regional. Su madre recibió varias ocasiones en el altar doméstico de su hogar a las Vírgenes de Copoya, las imágenes más importantes de la ritualidad zoque; y alguna de sus hermanas tomó parte de las danzas tradicionales (cf. capítulo IV). También vio cómo su familia extensa se desplazaba un par de semanas al año para dirigirse al santuario guatemalteco del Señor de Esquipulas, un centro de peregrinación regional consolidado desde el siglo XVIII (Belaubre, 2013:83). Según Tito, la diabetes que terminó con la vida de Antonio, el mayor de todos y su único hermano varón, le llegó por la impresión y alegría desbordadas que le suscitaron visitar este santuario, pues durante su vida Tito pensó que los santos son a veces caprichosos, pueden dar y quitar, beneficiar o dañar, consolar o atormentar (elementos que resuenan como parte de las hagiografías indígenas: históricas intervenciones de los pueblos al elaborar narrativas con significados yuxtapuestos hacia los santos y vírgenes, como una Virgen de Guadalupe incestuosa en los discursos huicholes, una Santa Mónica sufriendo en el infierno por maltratar personas entre los zoques, una Santa Clara siendo hermana de una sirena según los mayas, o un Santiago defendiendo otomíes de los españoles, Báez-Jorge, 2013:21; 2015:305). Por esto, Tito consideraba que habría que mantener contentos a los santos ofreciéndoles su “comidita” en forma de rezos, velas e incienso. Sumado al “peligro” del Cristo de Esquipulas expresado en el cuerpo de su hermano Antonio, Tito consideraba con especial el cuidado a San Andrés Apóstol, pues decía que “San Andresito” era presto para llevarse almas a capricho.

Otra faceta importante en la biografía religiosa de Tito, en sintonía con la forma en que se vinculó con los santos, fue su devoción a la Virgen de Guadalupe. Junto con su

hermano Antonio y algunos otros familiares, fue parte de las primeras generaciones de peregrinos que caminan por tres días del municipio de Villaflores a la parroquia de Guadalupe en Tuxtla Gutiérrez. Esta expresión religiosa inició en 1964 por iniciativa de los fieles, sin mediación institucional y con organización familiar y vecinal. Tito “caminó”, como nombran los propios sujetos a su peregrinaje, por más de dos décadas en esta travesía que actualmente convoca a quince mil creyentes, aproximadamente. Como parte de esta devoción guadalupana, más que por satisfacer su vigilancia sacramental o parroquial, el día doce de cada mes Tito asistía a misa.

En 1978 y con 31 años de edad, obtuvo el certificado en contaduría privada en el desaparecido Instituto Comercial Chiapas, una profesión técnica que le valió para conseguir diversos trabajos en el sector privado, hasta que ingresó a la entonces Secretaría de Agricultura y Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA). Fue el primer integrante de su familia con acceso tanto a la educación media superior como al trabajo burocrático de la administración pública federal. Para Tito, esto representó movilidad social y modificaciones importantes en su estilo vida y aspiraciones socioeconómicas; mismas que fueron acompañadas por otro giro biográfico, ocurrido años después, pero ahora en términos religiosos. En 1986, junto con su esposa Margot, ingresó al “Apostolado de la Cruz” en la parroquia de Guadalupe, esto después de tomar un “retiro de evangelización” como requisito de ingreso a este movimiento eclesial. Fundado en México el 03 de mayo de 1895, el “Apostolado de la Cruz” forma parte del cuerpo laical internacional organizado por los Misioneros del Espíritu Santo, congregación que llegó a Tuxtla en 1925.³⁸ Como consecuencia del ingreso a esta asociación laical, Tito integró parte del punto de vista católico institucional a su práctica religiosa y percibió la poca doctrina católica que había recibido. Hizo consciente

³⁸ Actualmente, este grupo laical tiene presencia en España, Estados Unidos, México, Guatemala, Costa Rica, Panamá y Colombia. Se caracteriza por reuniones semanales en grupos pequeños con orientación hacia la espiritualidad particular de esta congregación religiosa. En este sentido, Zavala-Pelayo (2020) sostiene que un análisis del catolicismo global contemporáneo tendría que tener en alta consideración la compleja red de asociaciones, organizaciones, grupos y cuerpos laicales que tocan no sólo aspectos religiosos (devociones, espiritualidades, escuelas de oración), sino los más diversos ámbitos de la vida social y política (educación, salud, derechos humanos, asistencia social, servicios publicitarios, producciones en medios de comunicación). Coincido, en parte, con el autor, porque como expreso tanto en el caso de Tito, como en el de otros creyentes “afiliados” o “ceranos” a movimientos laicales en Tuxtla, la adherencia a ellos no garantiza necesariamente práctica ortodoxa.

la distinción pastoralista entre el catolicismo romano con el “costumbre” y el ortodoxo independiente de San Pascualito; y disminuyó su presencia en este templo y en las fiestas organizadas hacia las Vírgenes de Copoya.

El aumentado vínculo con la religiosidad oficial del templo de Guadalupe le hizo dedicarse a la organización de retiros de evangelización en donde impartía “temas”; además, fue fundador y asesor de grupos adheridos al “Apostolado de la Cruz”. Esta actividad evangelizadora se hizo muy intensa durante cinco años, pero declinó drásticamente debido a una enfermedad que arrojó a Tito a una silla de ruedas, y lo acompañó hasta su muerte: artritis reumatoide –un padecimiento de acrecentado dolor que destruye las articulaciones principalmente de rodillas y manos hasta deformarlas y quitarles parcial o total movilidad. Estas dolencias iniciaron en 1990 y se agravaron en 1994, año en el que Tito ya no pudo caminar más. Al igual que sucedió con su hermano, Tito también sospechó de un santo como causante de su enfermedad: San Pascualito. Decía que haber caminado encima de las hojas de albahaca que se usan en las limpias en este templo, había sido funesto para su salud (cf. capítulo VI). En el momento más crítico del cuadro reumático, después de años de interminables consultas médicas y de probar cuanto “remedio milagroso” le sugerían; Tito, sumido en la zozobra por recuperar la salud, acudió a un curandero del vecino municipio de Suchiapa. Sin embargo, dejó de asistir por el temor que le causó encontrar varias mañanas restos de cera roja esparcidos en su casa, provenientes de una vela que el curandero había ordenado colocar frente al altar doméstico: “iré a visitarlos”, le había dicho.

A pesar de esta diversidad, Tito siempre se sintió católico y no encontraba contradicciones radicales en cada una de sus prácticas y sensibilidades religiosas. Sólo en el transcurrir del tiempo fue comprendiendo los distintos modos que tomó en su vida el nominativo “católico”. Al final de sus días, y aunque prefería asistir a misas católicas, no le parecían extrañas las danzas, los rituales, la música de tambor y carrizo, y el vínculo “tradicional” a los santos; más bien, su vivencia religiosa era un agregado de sentidos y prácticas que lo hacían vibrar según la situación devocional. Su partida de este mundo no fue distinta. Sus hermanas, a pesar de mantener compromisos con agrupaciones laicales del

catolicismo eclesial,³⁹ procuraron en todo momento “guardar” las minuciosas consideraciones de lo que ordena la “tradición” hacia los muertos: dejar por nueve días la habitación y cosas del difunto sin modificar; mantener por la misma cantidad de días una veladora encendida a un costado de la cama del fallecido; comenzar el mismo día de la muerte la novena de rosarios; no barrer la casa y reducir la limpieza de los pisos a pasar discretamente un trapeador; no encender aparatos de entretenimiento o comunicación; prever una cruz para colocarla en el sepulcro al final de la novena de rezos; y, más allá de los días posteriores a su deceso, preparar los rezos y comidas para cuando llegaran a cumplirse los cuarenta días y el año de fallecimiento. “Hay que hacer esto porque mi hermano lo está viendo”, repitieron varias veces durante el sepelio las hermanas de Tito.

Por dos razones, estos breves trazos religiosos de la vida del señor Humberto sirven de insumos para reflexionar sobre las condiciones socioculturales del campo y la forma en que abordo el tema religioso en esta investigación. El primero de ellos es porque este hombre fue mi padre; y su muerte fue el más amargo trago de contemporaneidad para observar (o recordar) formas superpuestas, entrelazadas e históricamente coincidentes de las expresiones religiosas locales: salud/enfermedad con creencias esotéricas y religiosas; ciencia médica con curanderismo y todo tipo de herbolaria; santos esqueletos con santos canónicos; instituciones indígenas con catolicismo; ritos colectivos con emociones corporalizadas; prácticas domésticas con diversos intermediarios de lo sagrado. Con esto, y siguiendo a Fassin (2016:37),⁴⁰ no busco ofrecer únicamente un testimonio “personal” separado de la construcción metodológica, ni mucho menos realizar una desafortunada “etnografía de las confesiones” (Ghasarian, 2008:19); más bien pretendo problematizar reflexivamente el profundo dolor de esta pérdida (a ejemplo de Behar, 1996:70-71), y desde ahí trazar la

³⁹ Los grupos a los que pertenecen son el “Apostolado de la Cruz”, “Ministros Extraordinarios de la Eucaristía”, y “Legión de María”.

⁴⁰ En la parte introductoria de la etnografía que realizó sobre la fuerza policial parisina, Fassin (2016:27-37) relata un episodio entre su hijo negro adoptivo y la policía. Las condiciones en que se desarrolló el suceso expresan los aspectos sociológicos del actuar policiaco que Fassin documenta en el resto del texto. En este sentido, la claridad etnográfica a la que llegó este antropólogo fue una certeza que se reveló no sólo al investigador, sino en el propio investigador (Guber, 2011:50).

trayectoria sociorreligiosa familiar que dejó huella en la mía, demostrando el modo en que condicionó mis relaciones en campo (Bourdieu, 2000:101).

En segundo lugar, la reconstrucción de la biografía religiosa familiar por medio de mi padre, permite encuadrar brevemente mi propio recorrido con fines metodológicos. En mi infancia, observé a la distancia la ritualidad zoque; y más bien participé ampliamente del ámbito eclesial al cual mis padres ingresaron el mismo año de mi nacimiento. Transité por varios grupos católicos durante mi adolescencia, resaltando la “Renovación Carismática”. Mi tiempo “carismático” me llevó a vincularme con un grupo de sanación y liberación de espíritus, el cual era visto con desconfianza por los clérigos tuxtlecos, aunque en él participaba un sacerdote diocesano. Paradójicamente, y dado el grado de independencia institucional que noté en este grupo, ingresé a la congregación de los Misioneros del Espíritu Santo. Ahí me topé con una nueva paradoja, más que sumergirme contemplativamente en las mansas aguas del espíritu, conocí un agitado catolicismo liberacionista y colaboré durante un año en Tlachinollan, el Centro de Derechos Humanos de la Montaña en Tlapa, Guerrero. Al final, abandoné la congregación en 2009 y comencé mi formación en ciencias sociales.

Este transitar, tanto personal como familiar, me ha dispuesto a percibir los matices de la práctica religiosa, además de sospechar de formas monolíticas y fetichizadas sobre lo religioso contenidas en las teorías sobre adherencias exclusivas institucionales, o de emotividades fuera de lo institucional. Nada en mi experiencia me condiciona a concebir lealtades católicas únicas o absolutas, y constituye el sustrato biográfico para vincularme con el campo, ese que a menudo evitan exponer los etnógrafos (Losonczy, 2008:75). En este sentido, llegué al campo con un conocimiento social previo sobre las distancias, cercanías y traslapes de diversas formas de catolicismo, un saber hacer religioso incorporado que representó una posibilidad metodológica para ubicar los múltiples registros que subyacen en la religiosidad de aquellos con quienes me relacioné en el trabajo de campo. Esto supuso aprovechar lo andado y “apartarme de la tendencia en menospreciar mi relación íntima” (Benzecry, 2012:37) con las formas familiares tuxtlecas de vivir el catolicismo. Más bien, procuré explotar “las capacidades epistemológicas del ‘yo de investigación’” (Jablonka, 2016:168). En cierto sentido, lo anterior también va contra la imposibilidad antropológica de

una radical distancia etnográfica e histórica del investigador con los interlocutores, no sólo para quienes hacemos investigación en nuestros propios contextos de formación inicial, sino de toda práctica antropológica que pretenda fundamentarse en relaciones surgidas de espacios compartidos (Strathern, 2020), pues como lo señala la reflexión etnográfica después de los procesos poscoloniales del siglo XX, la tan anhelada “extrañeza” de la antropología clásica radicó en la supresión narrativa de la relación colonial compartida, entre el Atlántico Norte y los pueblos dominados tomados como “objetos” de estudio (Fabian, 1983; Clifford, 1995; Pratt, 2010).

De este modo, el traslado que realicé para “ir” al campo, se convirtió en un “volver”: actos que nunca son los mismos porque “ponen en juego diferentes diferencias y afiliaciones subjetivas” (Clifford, 2008:105). Pero esto tampoco supone una engañosa transparencia del “yo” con el “campo”, bajo la figura del “antropólogo nativo”. O al menos no funcionó así en mi caso. Mi “regreso” sí implicó reconocer mis propios desplazamientos con respecto a lo religioso, tanto en cercanía como en lejanía de las formas aprendidas. No obstante, y más importante aún, “volver” también significó romper con el sueño nostálgico que coloca a los que se “quedan” como “inmóviles” en la “cultura”, en las “instituciones”, o en sus formas “tradicionales”: todos mis interlocutores están en permanente movimiento, y las religiosidades analizadas en los siguientes capítulos así lo muestran. Por lo tanto, mis relaciones en campo no fueron en un tono de reencuentro de un viajero que regresa a las “mismas tierras natales”, sino de *trayectos discrepantes sobre espacios compartidos altamente sentidos y significados* a veces de fiesta, memoria, reflexividad e, incluso, violencia e incertidumbre (especialmente con quienes vimos con preocupación el inicio en Tuxtla de la violencia típica del narcotráfico,⁴¹ o con quienes comparto horizontes poco claros para acceder a espacios laborales dignos).

⁴¹ El 07 de julio de 2021 fueron asesinadas seis personas al poniente de Tuxtla Gutiérrez, una de ellas era el hijo del líder de uno de los cárteles operantes en México. Esto desató disputas no sólo en Tuxtla sino en buena parte del territorio chiapaneco, especialmente en los municipios fronterizos con Guatemala. Asesinatos, “levantones” y cuasi toques de queda para los locales que no han cesado desde el episodio en Tuxtla hasta inicios de 2022. Esto no implica una presencia reciente del narcotráfico en Chiapas, más bien habla de reacomodos en la narco-territorialidad previamente existente.

Inserción etnográfica cruzada

La puerta de entrada al campo fue el “costumbre”. Sin embargo, mi llegada fue por caminos entrelazados con otras formas de religiosidad. En agosto de 2017, mientras preparaba el proyecto de investigación, me di a la tarea de buscar altares o capillas dedicados a la Santa Muerte en Tuxtla.⁴² Busqué apresuradamente en la web notas en periódicos, artículos académicos, blogs personales, o cualquier indicio que me llevara a conocer uno de estos espacios de culto (siguiendo la bibliografía sobre la Santa Muerte, esperaba encontrar altares o adoratorios exclusivos hacia esta imagen y de carácter público y callejero, cf. A. Hernández, 2016). Para mi sorpresa, no encontré ningún lugar público. Lo común fue toparme una y otra vez con las referencias al trabajo de C. Navarrete (1982; 2009; 2017) y a la iglesia de San Pascualito; tan sólo había pistas dispersas que me enviaban a domicilios particulares.⁴³ Sin embargo, mi verdadero descubrimiento sucedió mientras recorría las calles de Tuxtla en busca de altares públicos. A las afueras del Hospital de Especialidades Pediátricas, sobre el Boulevard Juan Pablo II, al oriente de la ciudad, se enfilan una docena de pequeños locales de comida con varios altares en su interior. Ahí, en uno de los negocios, decidí pedir una bebida mientras preguntaba sobre los santos que tenían en la pequeña repisa que hacía de altar: San Martín Caballero y la Virgen de Guadalupe. Nada extraordinario para mi búsqueda, hasta que introduje en la conversación a la Santa Muerte. “No vas a encontrar altares en la

⁴² Una de las intuiciones que estructuraban el proyecto doctoral inicial, era la preocupación por indagar la cercanía entre las imágenes de la Santa Muerte con la de San Pascualito, con escaso interés por el “costumbre”. En términos generales, pensaba que podía registrar cómo esta asociación de imágenes, llevada a cabo principalmente por los creyentes de la Santa Muerte, estaba minando la lógica “tradicional” del culto indígena, para dar paso a uno de tipo “moderno” desinstitucionalizado tanto del catolicismo como de cualquier institución religiosa, incluidas las de tipo étnica como la estructura de cargos zoque. Sin embargo, la evidencia etnográfica me hizo desechar este supuesto “modernocéntrico” (cf. Semán, 2001; Frigerio, 2018), y reformular el diseño de la investigación hacia una articulación de procesos y formas devocionales, más que establecer una transición “naturalizada” de lo rural/tradicional/institucional a otra urbana/moderna/individualizada.

⁴³ Una de las pocas señales la encontré en una nota del diario *Expreso Chiapas*, publicada el 22 de abril de 2016: un altar doméstico cercano a un tianguis de Tuxtla, adornado con varias imágenes de la “Niña Blanca”, como también se le conoce a la Santa Muerte. No tenía dirección exacta, únicamente daba un par de calles de referencia. Su popularidad no pasaba del barrio en el que se encontraba y, para mi desgracia, cuando salí a las calles a preguntar por la familia dueña del altar, se había mudado y nadie sabía su nuevo paradero. Recuperado en: <https://expresochiapas.com/noticias/2016/04/cada-dia-crece-mas-el-culto-a-la-santa-muerte/>. Consultado el 15 de agosto de 2017.

calle”, fue lo que me dijo la pareja con la que conversaba. “¿Conocen alguno?”, pregunté de inmediato. Dudaron un poco, cruzaron miradas buscando confirmación, dejaron un momento más de silencio y luego comentaron la existencia de una “capilla” en la que se rendía culto a la Santa Muerte. Apresuré mi bebida y fui en busca de tal lugar en una de las colonias ubicada en los límites del oriente de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

Realmente pensaba encontrar un punto de devoción exclusivo a la Santa Muerte (al estilo Tepito en la Ciudad de México), pero lo que descubrí fue algo distinto cuando al fin di con la capilla después de preguntar varias veces. Lo que hallé fue un templo privado no dependiente a la Iglesia Católica Romana, abarrotado de santos, cristos y vírgenes históricamente importantes para la religiosidad local y regional,⁴⁴ pero sin Santa Muerte alguna, al menos no de manera “abierta”, puesto que se encontraba en un altar más privado, pero igualmente lleno de santos de todos tamaños y formas. Para este momento exploratorio de la investigación, y debido a la lectura de los trabajos de C. Navarrete, mi conversación enfatizaba en homologar a la Santa Muerte con San Pascualito. Emmanuel, mi interlocutor y dueño de esta capilla, me veía con cierta incompreensión: “Bueno, es cierto que la Santísima Muerte estuvo en la iglesia de San Pascualito, pero son diferentes. Yo soy muy devoto de San Pascualito, fui su prioste en la Mayordomía zoque, y sí tengo a la Santa, pero sólo la expongo en noviembre”. Este ejemplo de espacio de culto independiente con fuerte influencia del “costumbre” zoque me hizo constatar la importancia de analizar la construcción histórica de la religiosidad local, y así comprender los procesos contemporáneos de articulación y ensamblaje de lo religioso, pues como expongo en los capítulos etnográficos, lo que ha sucedido en Tuxtla es la producción de configuraciones religiosas mediante el cruce de lógicas culturales y sociales. El hecho de que esta “capilla” fuera en realidad un altar doméstico en grande, también sugería la importancia del cuidado privado de las imágenes y me llevó a indagar cómo fue el proceso de constitución de estos espacios sagrados dentro de los hogares, pues como constaté en la inserción etnográfica posterior a este encuentro con

⁴⁴ De la iconografía católica presente en esta capilla destacan las Vírgenes del Rosario y Candelaria; los cristos de Esquipulas, del Pocito, y de la Preciosa Sangre; y las representaciones de el Justo Juez, San Marcos, San Miguel Arcángel, San Sebastián Martín, San Esteban, San Vicente Ferrer y Santo Domingo de Guzmán. Estas imágenes no son fortuitas, sino que responden a la formación histórica de la imagería religiosa en Chiapas y su importancia en el “costumbre” zoque (cf. capítulo IV).

Emmanuel, uno de los puntos nodales de la religiosidad local es precisamente los altares domésticos.

Así las cosas, Emmanuel me contactó con mi verdadero “portero” en campo: Víctor Manuel Velázquez.⁴⁵ “¿Quién es tu familia?; ¿eres de Tuxtla?” Fueron las primeras preguntas que formuló Víctor cuando presenté mis intereses académicos sobre el culto a San Pascualito. Según mi procedencia familiar y mi trayectoria religiosa expuesta arriba, consideré que tendría que hacer grandes esfuerzos para conseguir aceptación en el “costumbre”. No tenía ningún conocimiento especializado sobre los rituales, las danzas o la música tradicional. Apenas contaba con recuerdos sobre la Mayordomía y las tres imágenes marianas más importantes del ciclo ritual. En estos aspectos, la literatura antropológica sobre el “costumbre” insiste en la “continuidad” cultural de los esquemas cosmogónicos gracias a cierto “aislamiento” social y geográfico de las poblaciones originarias (cf. Aramoni, 2014). Sin embargo, por las condiciones históricas del sistema de cargos en Tuxtla, fui rápidamente considerado como parte de una familia “de costumbre”. Esto porque en términos generales, existe un salto generacional en los núcleos domésticos que han estado vinculados a esta forma de religiosidad, y es común encontrar rupturas en la continuidad del conocimiento ritual, sonoro o manual (elaboración de arte efímero).

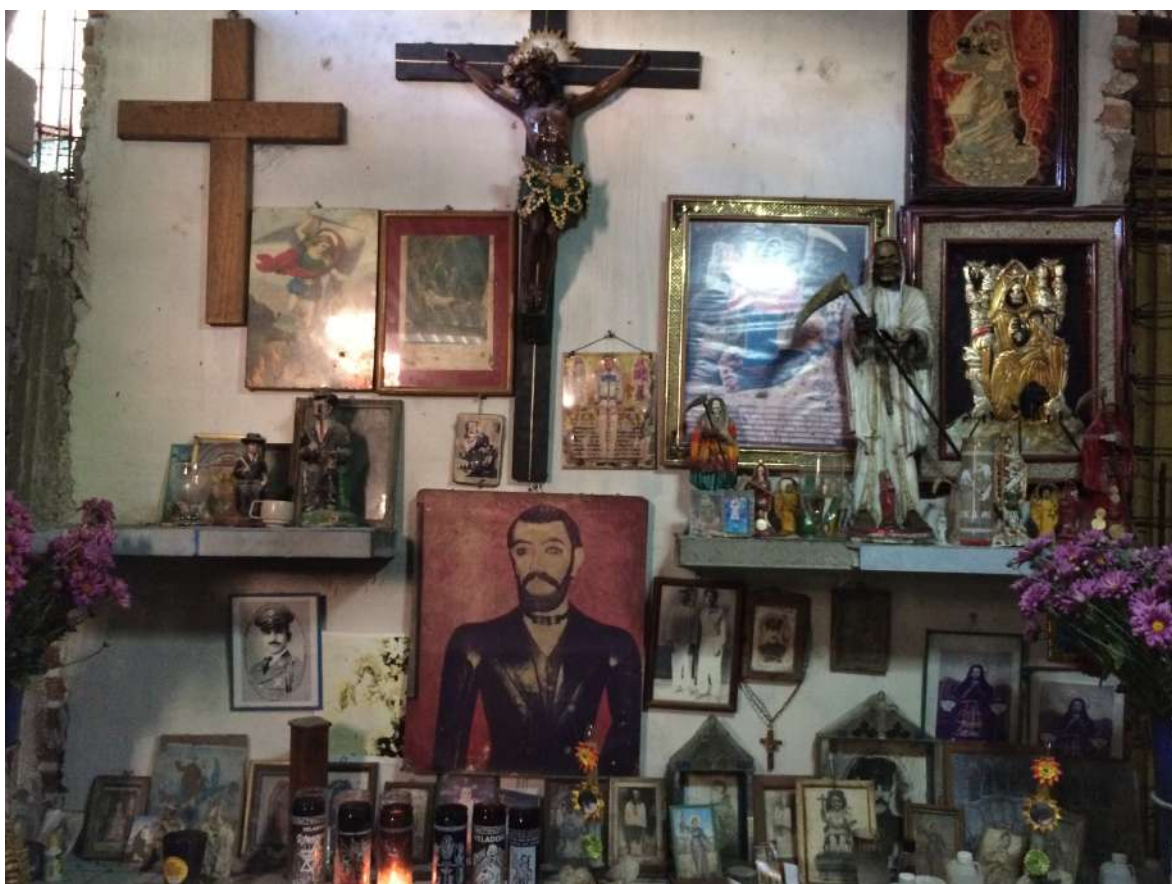
Por lo tanto, no es casual que mi incursión etnográfica se haya dado en uno de los tres grupos de música zoque independientes que actualmente se encuentran en Tuxtla (“Viva el Mequé”), y no propiamente con la Mayordomía zoque. No obstante, todos los que integran este grupo han participado con cargos rituales dentro de la Mayordomía; aún más, y justo debido al número de años que llevan dentro del “costumbre”, varios de ellos son respetados como personajes importantes dentro de la ritualidad y la música tradicionales. Si en el momento de hacer la investigación se encontraban distantes de esta institución, era gracias a desencuentros personales que impedían su colaboración oficial en el “costumbre”, mas no su presencia en las festividades. Vale la pena recordar aquí el caso de Polo. Con todo, y como declaró uno de ellos, el perfil de quienes están en este grupo corresponde a “costumbreros de

⁴⁵ El “portero” es un sujeto con una posición estratégica en el campo que permite el ingreso del investigador a las relaciones sociales del grupo a estudiar (Ferrándiz, 2011:73). Las particularidades de Víctor se encuentran el capítulo V.

toda la vida y no sólo de un año por estar en un cargo en la Mayordomía”.⁴⁶ De este contexto religioso, para nada continuado ininterrumpidamente, se desprende mi rápida aceptación y la apertura para poder acompañar por primera vez las actividades del ciclo ritual zoque en la danza de San Roque, en agosto de 2018. El punto de inicio del baile fue la casa de don Cecilio, un “costumbrista” con un altar doméstico “inusual”.

Imagen 3

Altar doméstico en casa “costumbrista”



Fuente: archivo personal, agosto de 2018

Este “peculiar” altar “costumbrista” es un complejo espacio confeccionado con una docena de representaciones de la Santa Muerte de varios tamaños en rojo, verde, blanco y

⁴⁶ Los cargos dentro de la Mayordomía son compromisos de un año y difícilmente un mismo sujeto asume responsabilidades por varios periodos debido al gasto económico que esto representa (cf. capítulo IV).

amarillo; dos más de Maximón (con sus respectivos cigarros); un pequeño cuadro de Jesús Malverde; también cuenta con imágenes de “seres” de la tradición esotérica local como el Dr. Rosita Quintero, el general Enrique Verdi y el zoque Antonio Morales; y finalmente, también aparecen imágenes católicas importantes en la región como un Cristo Negro de Esquipulas, San Miguel Arcángel, San Pascual Bailón y el Justo Juez. El altar en cuestión es, además, el que don Cecilio utiliza para realizar “trabajos” espirituales que algunos creyentes le solicitan para pedir por salud, amor o bienestar individual y familiar.⁴⁷ Por esta razón, este altar está “oculto” dentro de una habitación, apenas separada por una puerta de madera de la estancia principal. En cambio, el altar familiar más visible es uno que se encuentra en la sala de la casa, al lado del comedor y cuenta únicamente con imágenes católicas importantes para el “costumbre” zoque.

Como había intuido desde que conocí a Emmanuel, el punto central para comprender la ausencia de altares públicos dedicados a los santos heterodoxos contemporáneos (Santa Muerte, Malverde, etc.) no estaba únicamente en su “clandestinidad”, “exclusión” y “prohibición” institucional; sino en el tratamiento local a las imágenes religiosas, oficiales o no (cf. capítulo IV). Por lo tanto, me convencí en indagar en las formas locales de religiosidad para no importar conclusiones y abordajes disciplinarios o metodológicos generados en circunstancias distintas, y así adecuar la reflexión al contexto sociocultural de Tuxtla; porque en esta ciudad no son tan habituales los altares públicos a ninguna imagen religiosa. En este sentido, las danzas zoques en las que participé fueron de gran valía, porque me hicieron recorrer las calles una y otra vez buscando altares domésticos frente a los cuales ejecutar la música y el baile.⁴⁸ Este caminar ritual incluso me permitió ingresar al templo de San Pascualito (atendido por la Iglesia Católica Ortodoxa Independiente), puesto que todas las danzas tradicionales son ejecutadas a las puertas del templo o frente al altar principal del mismo. Además, mi presencia en estos espacios, me permitió conocer más devotos a la Santa Muerte que, al igual que don Cecilio, participaban en el “costumbre”, del mundo del

⁴⁷ Algunos datos del caso de don Cecilio se encuentran en los capítulos IV y V; pero están analizados de manera más detenida en el capítulo VII.

⁴⁸ En el “costumbre” zoque todas las danzas son literalmente procesiones urbanas que recorren la ciudad durante todo el día (cf. capítulos IV y V).

curanderismo o de los catolicismos romano y ortodoxo. Por lo tanto, la manera en cómo se han conectado estas imágenes y lógicas religiosas diversas, me condujo a registrar *relaciones devocionales cruzadas*, las cuales se encuentran en la base de las configuraciones religiosas y permiten observar las diversas concreciones de articulación de un conjunto de elementos presentes en el culto a los santos en Tuxtla: el santo, su representación iconográfica, los espacios y tiempos rituales, los acervos culturales o institucionales, las prácticas y los creyentes. De este modo, más que enfatizar previamente algún aspecto en particular como observable etnográfico por una diferencia naturalizada (la cultura o lo popular, por ejemplo), o de postular rupturas entre los creyentes y la institución (santamuerteros modernos ajenos al “costumbre” indígena), o diferencias radicales entre una institución y otra (el “costumbre” con alguna forma diferente de catolicismo); el campo y las configuraciones religiosas me hicieron ingresar a tres espacios articulados: la calle, el templo y la casa.⁴⁹

Métodos y fuentes

Esta diversidad articulada está en la base de la concepción de la etnografía histórica de las configuraciones religiosas del culto a San Pascualito. Como mencioné en la parte introductoria de la tesis, la etnografía histórica relaciona etnografía con historiografía. No obstante, y debido a los recursos teórico-metodológicos con los que cuento, la intención de combinar enfoques disciplinarios sobre lo religioso en México tiene una ineludible

⁴⁹ Para el énfasis de las configuraciones religiosas en las *relaciones devocionales*, me serví de la última edición del ya clásico ensayo de Corcuff (2013) sobre teoría social, especialmente en el posfacio que integra ahora el trabajo (“*Nuevas Sociologías desplazadas*”, pp. 127-142). Ahí, el autor reconsidera su optimismo a las salidas teóricas de finales del siglo pasado que proponían una suerte de síntesis única para superar las dicotomías medulares del pensamiento social (estructura vs. acción; micro vs. macro). En lugar de buscar una nueva teoría general de explicación social fundamentada en “superaciones englobadoras en un movimiento al cual se considera unilateralmente ascendente” (Corcuff, 2013:132), este sociólogo francés propone un *relacionalismo metodológico*: ni las estructuras, ni los sujetos como punto central de análisis; sino las relaciones construidas a partir de ambas dimensiones. De este modo, las narrativas construidas para la comprensión de los fenómenos sociales no despreciarían de entrada ni los entramados estructurales e institucionales, ni las posibilidades de agencia de los sujetos, más bien requerirían *desplazamientos heurísticos* guiados por una aguda sensibilidad analítica capaz de seguir el movimiento de la realidad que puede llevar a estudiar alguno de los polos sin renunciar al otro y en un marco no jerárquico, pues ninguno de los dos (instituciones religiosas o creyentes) están “a priori en lo alto, ya que, como es lógico, los dos están supeditados a las relaciones sociales” (Corcuff, 2013:134).

inclinación: parto de la socioantropología hacia la historia; y, en este sentido, propongo hacer una lectura antropológica de la historiografía mediante un acercamiento etnográfico a los archivos (Bosa, 2010:514).⁵⁰ En este sentido, las discusiones historiográficas son refuerzos para pensar y comprender etnográficamente el estado actual de la *historia contemporánea prolongada* del culto a San Pascualito. Conviene mencionar, entonces, que el punto de vista asumido en la investigación inicia con el método etnográfico y su interés en el entendimiento de fenómenos sociales mediante la observación directa y la inserción del investigador en las relaciones sociales.

Los casos particulares locales son los más idóneos para desarrollar un abordaje de este tipo, pero es imposible reducir el análisis antropológico a descripciones descontextualizadas de procesos históricos y sociológicos más amplios que atraviesan las acciones observadas. La intención, más bien, es lograr una reflexión de situaciones de interacción históricamente densas que articule lo *emic* y lo *etic*, y no optar solamente por una de las dos opciones que ofrece la falsa dicotomía que ha estructurado buena parte del quehacer antropológico (Ghasarian, 2008; A. González, 2009). El detalle analítico que logra el lente etnográfico se expresa en esta investigación en la contextualización pormenorizada de cada una de las configuraciones religiosas que se observan en el culto a San Pascualito, tomando como punto de arranque el sentir y vivir de los creyentes. Aquí encuentro la articulación con la sociología contemporánea de la religión, pues ha afinado los procedimientos teórico-metodológicos para pasar de una sociología de las iglesias a una de los creyentes, teniendo las prácticas religiosas como el objeto central de observación. Los métodos utilizados desde estos postulados socioantropológicos fueron la observación participante y la entrevista a

⁵⁰ Este señalamiento localiza este esfuerzo no sólo en mi propio camino disciplinar, sino en el patrimonio nacional al cual pertenezco, pues como señala Pasquali (2018), no es posible sustraerse de las condiciones reales en las que se realiza la investigación social. Si bien es cierto en México (con notables ejemplos en Chiapas) la antropología tiene una “natural” inclinación por combinar etnografía y archivo, dado su carácter holístico (Marín y Torres-Mazuera, 2016:31-34; Lisbona, 2016:76-81); no puede obviarse una paulatina especialización de la antropología social por realizar investigaciones privilegiando el “presente”, especialmente después de la influencia norteamericana a mediados del siglo pasado (Medina, 2015:263; E. González, 2018:17-19). Por otro lado, y frente a la tradición nacional antropológica, la peculiaridad que desarrollo en este apartado corresponde al hecho de unir métodos y fuentes a partir de un problema empírico en particular, y no como una mera pretensión epistemológica general.

profundidad, especialmente. Las notas de diario de campo fueron de suma importancia, así como la confección de un archivo fotográfico. En términos generales, la inserción etnográfica en diversos contextos rituales estuvo pensada para registrar las heterodoxias en las pertenencias y las acciones de los creyentes. Es decir, más que ir a la caza de conjunto cerrados de totalidades homogéneas religiosas, me interesó subrayar los contactos y cruces.

Por otro lado, la participación en las actividades religiosas fue realizada con grados distintos de involucramiento. Para el caso del “costumbre” zoque mi inserción ocurrió por medio de la música tradicional y esto permitió estar activamente en las danzas, rituales y demás momentos festivos. Ahora bien, y como ha quedado expuesto en el apartado anterior, aprender a ejecutar el tambor tradicional también me abrió las puertas de los otros espacios etnográficos de análisis. Por ejemplo, todas las danzas zoques son ejecutadas en la Iglesia Ortodoxa Independiente, y esto me permitió incursionar gradualmente en esta institución. Aproveché los recorridos con la danza para acercarme a los sacerdotes ortodoxos y así lograr familiaridad y acceso tanto a entrevistas como al acompañamiento de algunas actividades puntuales que se realizan en la fiesta anual de San Pascualito. También asistí regularmente a los oficios religiosos los días domingos y a algunas “misas de sanación” de los días viernes. Sin embargo, y como tónica resultante del entramado religioso que está en la base del culto a San Pascualito, la autorización final de mi acceso fue gracias a las gestiones de Carlos J., danzante y músico tradicional zoque que labora esporádicamente como ayudante dentro del templo de San Pascualito.⁵¹ Sabiendo de mis esfuerzos por conseguir mi ingreso con los ortodoxos, en medio del descanso de una de las tantas oportunidades en las que coincidimos por ejecutar música tradicional, Carlos J. se acercó para decirme: “¿Ya hablaste con el señor Obispo [de la Iglesia Ortodoxa]? Apuráte [sic] porque me dijo que ya no va a dar entrevista a nadie”. No sé qué cara habré puesto al escuchar esto que inmediatamente agregó: “hablaré con él para que puedas llegar”. Más tarde, en otra actividad del “costumbre”, me dio la agradable noticia de contar con el visto bueno del Obispo Rogelio.

Mis contactos e inmersión etnográfica con los curanderos locales y devotos a la Santa Muerte también sucedieron gracias a estar participando en la música tradicional. Como he

⁵¹ La relación de Carlos J. con la Iglesia Ortodoxa está analizada en el capítulo V.

señalado arriba, los primeros acercamientos a los altares en los que se da culto a la Santa Muerte, sucedieron dentro de casas “costumbristas”. Las conversaciones con estos sujetos me llevaron a identificar otros altares domésticos a la Santa Muerte. Cabe señalar que ninguno de éstos estuvo dedicado exclusivamente a esta imagen, sino que eran elaboraciones libres dentro de las cuales otras representaciones religiosas oficiales católicas o no, comparten importancia y combinan significados con la imagen de la Santa Muerte. Otro momento importante para contactar con estos dos tipos de creyentes fue la procesión anual que se realiza en el mes de mayo como parte de las festividades a San Pascualito. Nuevamente, mi presencia en esta actividad fue de la mano del tambor tradicional zoque. Durante la procesión, hacen presencia devotos que cargan imágenes de la Santa Muerte de varios tipos, colores y tamaños. Mediante este contacto también accedí al único espacio en Tuxtla construido de manera exclusiva y pública para la Niña Blanca, el “Oratorio de la Santa Muerte” (cf. capítulo VII). Penosamente, este importante lugar para el campo religioso tuxtleco fue cerrado, y no ha sido abierto nuevamente. No obstante, durante el tiempo que permaneció abierto dejó ver los soportes religiosos que lo configuraron.

Por otro lado, el acercamiento etnográfico fue combinado con métodos y fuentes de la disciplina histórica. Fue tanto la reflexión de las situaciones etnográficas observadas como la misma literatura antropológica las que me llevaron a preguntarme por las condiciones históricas “más amplias” que intervienen en los contextos de interacción (Comaroff y Comaroff, 1992; Trouillot, 2017; Axel, 2020), tanto en la concreción del “presente”, como de las representaciones que, desde el registro del ahora, se construyen del pasado.⁵² Hay intereses tanto teóricos como epistemológicos en esta decisión. Teóricamente, me interesó resaltar el aspecto procesual de las religiosidades construidas alrededor de San Pascualito, debido a que sus expresiones se entienden mejor desde una “ontología social procesual”

⁵² Como apunté en el trabajo de Aramoni (2014), no son pocos los estudios sobre ritualidad indígena que tienen como objeto de sus preocupaciones casos coloniales, y que después sirven a los autores para ejemplificar el grado de supervivencia que actualmente mantiene el sistema cosmogónico prehispánico. Para muestra, un botón: en una publicación reciente Yolotl González (2018:534) ha señalado que la “religión mesoamericana” se estudia con “registros etnográficos de distintos grupos étnicos, la mayor parte rurales [... bajo] el intento de relacionarlos con rasgos prehispánicos. [De este modo] las actuales religiones indígenas son una versión del pensamiento y prácticas prehispánicas”.

(Josephson-Storm, 2021:96), colocando el surgimiento de las situaciones coloniales de interacción religiosa como el prolongado trasfondo temporal contemporáneo de las tensiones y negociaciones de la ambivalencia religiosa contenida en el culto al San Pascualito esqueleto. Por tal motivo, acudí a la historia para analizar “los microprocesos en el pasado que contribuyeron a un fenómeno más amplio, observado en el presente. Esta ‘historia como proceso’ es un enfoque que [...] posibilita] desnaturalizar tendencias sociales que parecen hoy ‘evidentes’” (Pasquali, 2018:45). Este “pasado del presente” o la historicidad del fenómeno religioso en México es central para desarticular el supuesto monopolio católico colonial de los imaginarios modernos que postulan, además de lo anterior, la diversidad contemporánea como “natural” a la época secular y liberal. Así, si bien es cierto que el catolicismo contemporáneo es cada vez más variado,⁵³ vale la pena preguntarse cómo y desde cuándo se ha ido tejiendo la diversidad y la pluralidad religiosa.

En cuanto al aspecto epistemológico, la decisión de combinar fuentes y métodos se basa en considerar la unidad de las ciencias sociales y su imposibilidad de segmentar la vida social (Comaroff, 1982:143-144; Wallerstein, 1998:259-262; Axel, 2020:12). De hecho, la misma historia de las “disciplinas” demuestra la unidad del pensamiento histórico-social como antecedente de la institucionalización disciplinar y su consecuente división del trabajo: “A menos que queramos olvidar el legado que nos dejaron Marx, Weber, Durkheim y otros, seríamos herederos indignos si creyéramos que esta unidad era solo un sueño o un proyecto un poco ridículo o ingenuo” (Pasquali, 2018:54). Con todo, la complementariedad se observa tanto en términos epistemológicos como temáticos: no encuentro nada en el pasado o presente de la religiosidad aquí estudiada que justifique una separación disciplinar a ultranza. Claro está, con lo anterior no se trata de postular una búsqueda enciclopédica que pretenda “comprender todo”, la opción más bien es modesta: construir un “espacio de trabajo” con

⁵³ La pluralidad dentro del catolicismo es un hecho ampliamente registrado en los últimos decenios (De la Torre, 2006a; Ameigeiras, 2008; Villacorta, 2013; Suárez, 2015; 2020; Lerma, 2019). México no sólo está dejando de ser nominalmente católico, sino que la idea misma de catolicidad se fragmenta. Sea por cuestiones históricas, étnicas, comunitarias, políticas, doctrinales, devocionales o identitarias; presenciamos la constante emergencia de prácticas y sujetos que recomponen una y otra vez los agregados católicos. Más aún, los diferentes modos de ser y practicar el catolicismo han dejado de ser ajenos entre sí, y ahora coexisten y se superponen de una manera más importante en los territorios regionales y locales (Delgado-Molina, 2020; Pérez, 2019).

una orientación teórica y metodológica concreta para el estudio de un objeto en particular, una “especialización de conveniencia” como le llama Bosa (2010:523-524). Para el caso aquí analizado, el objeto de interés son las prácticas y relaciones devocionales de las configuraciones religiosas pasadas y presentes, construidas en torno a los huesos de San Pascualito.

Tomando en cuenta estas especificaciones, a partir del capítulo II hago uso de documentos coloniales para contextualizar los casos que expongo. Sin embargo, son en los capítulos III y IV, en donde abordo el origen del culto a San Pascualito en Guatemala y el proceso histórico de constitución de la religiosidad local tuxtleca, donde más echo mano de fuentes netamente históricas para reconstruir el sentido de una serie de sucesos que ocasionaron la emergencia de esta devoción y su posterior inclusión en la ritualidad tuxtleca: informes de obispos, crónicas civiles y crónicas provinciales de órdenes religiosas, biografías de beatos, y documentos de la administración eclesial.⁵⁴ Debo aclarar que no pretendo hacer una reconstrucción detallada desde el siglo XVII hasta el presente, sino analizar los procesos de construcción de las configuraciones religiosas históricamente determinadas que no expresan forzosamente “continuidades” culturales, más bien hablan de irrupciones temporales coyunturales en la extendida historia contemporánea de los modos americanos de elaborar lo religioso, a partir de negociaciones de significados en las interacciones mismas, y no como resultado de normas preestablecidas del accionar tanto de las instituciones como de los creyentes.

De aquí mi preocupación por analizar fuentes documentales que tocan el sentir cotidiano de los fieles y la actuación de las instituciones religiosas, o al menos mi lectura de ellas fue en este sentido. En otras palabras, la lectura de los trabajos historiográficos fue hecha

⁵⁴ Estas fuentes están diferenciadas al inicio de la bibliografía general. Gracias a la beca otorgada por el Fideicomiso Teixidor y el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en abril de 2021 realicé una estancia en la Ciudad de Guatemala para hacer consulta de archivo en el Archivo General de Centro América, el Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala y dos bibliotecas bajo resguardo de la Orden Franciscana. No obstante, debido a las restricciones sanitarias en Guatemala, el trabajo estuvo fuertemente constreñido, sin llegar a la profundidad documental necesaria. Aun así, la información obtenida sobre las guardianías franciscanas y la vida cotidiana de Almolonga, fue de gran ayuda para realizar el capítulo III.

desde un registro socioantropológico particular: la búsqueda de los procesos de construcción del sentido religioso en medio de los espacios e instituciones coloniales de cariz católica, sin necesariamente pensar en “religiones” o “cosmovisiones”; además de rechazar la noción comúnmente aceptada que tiene la vida católica de las poblaciones indias coloniales como expresiones de dominación y sumisión pasiva (Farriss, 2020; Hughes, 2021).

Este modo de abordar la producción histórica no está totalmente compartido por los historiadores de la evangelización, quienes han dedicado importantes esfuerzos por retratar la historia institucional de la Iglesia –sin negar los trabajos en los últimos años por desarrollar una sugerente historia cultural de las religiosidades (Aguirre, 2010; Ibarra y Lara, 2010; Rubial y García, 2018). Sin embargo, un cuestionamiento hacia el denso corpus historiográfico sería su desentendimiento por las discusiones sobre el desmantelamiento de la noción de “religión”, justamente para no pensar en un catolicismo claramente delineado para el siglo XVI, ni necesariamente cerrado en sus instituciones, y sin colaboración de las poblaciones indias para su fundación y reproducción en América (cf. capítulo II). Con todo, en este ejercicio sigo brillantes excepciones que establecen el papel activo de los indios y abonan el camino para la comprensión del “archipiélago de devociones coloniales” (Tavárez, 2012:508), los cuales no agotan sus formas de expresión en lógicas institucionales simplistas, sino que demuestran la construcción de sociabilidades religiosas que no encajan en la dicotomía institucional-popular. La obligada crítica de fuentes cumple aquí un papel central, especialmente en los manuscritos salidos del funcionamiento oficial como la crónica provincial franciscana y dominica, las relaciones de obispos y diarios de viajes, así como de los casos de idolatría. En este sentido, el tratamiento de las fuentes historiográficas no se diferencia radicalmente del procedimiento reflexivo etnográfico; es decir, los datos no pueden sustraerse del contexto en que fueron producidos con la única diferencia “técnica”, mas no epistemológica, que “la explicitación de las condiciones de elaboración se refiere, en un caso, a documentos producidos sin intervención del investigador (pero descubiertos y seleccionados por él), y, en otro, producidos en una investigación en la cual el investigador estaba implicado” (Bosa, 2010:514).

En resumen, el vínculo metodológico construido para la etnografía histórica de esta investigación considera cuatro puntos importantes para su implementación: 1) parte de la complementariedad epistemológica de las ciencias sociales; 2) mantiene preocupación teórica sobre el punto de vista del creyente en función de situaciones históricas concretas de acción; 3) propone un tratamiento metodológico de las fuentes historiográficas y etnográficas que busca lo cotidiano y el detalle local; y 4) está considerado para un objeto específico: las configuraciones religiosas subyacentes en las creencias y devociones hacia San Pascualito. Ahora bien, y como otro aspecto que se deriva de este planteamiento, el tipo de escritura que he considerado en este trabajo resultó de combinar estilos, énfasis y tradiciones.

Narrar la creencia: escritura etnográfica e historiográfica

Rosaldo (2011) sostiene que hasta bien entrado el siglo XX, la descripción etnográfica de estudios de casos no representaba problema metodológico alguno. Es decir, su exposición se consideraba transparente, natural y sin artificios discursivos. Los retratos pormenorizados de procesos locales eran, en muchas ocasiones, meros ejemplos que el lector podía saltar para concentrarse en el análisis verdaderamente importante de las pautas estructurales y culturales del grupo humano en cuestión. Contrario a este empleo de la escritura etnográfica, Rosaldo aboga por un uso metodológico consciente de la narrativa en el que se exploten las características poéticas de la etnografía: “la puesta en escena, el desarrollo del carácter [de los personajes], el diálogo y la atención al punto de vista” (Rosaldo, 2011:65). Así, la narrativa etnográfica se convierte en una herramienta de análisis, pues mediante una prosa que resalte los aspectos dramáticos de los sucesos sociales e históricos, se busca no sólo una presentación de datos de campo decorativa y al margen de los argumentos centrales, sino resaltar las posibilidades demostrativas y comprensivas de la exposición misma: “la escritura no es solamente una forma de presentación del saber [,] sino que también determina su contenido” (Bensa, 2016:77).

Ahora bien, de los diversos ensayos que ha arrojado la discusión sobre la escritura en antropología, se ha generado una verdadera babel etnográfica. Sin embargo, la apuesta en la construcción de textos antropológicos sigue estando en la atención de los acontecimientos de la vida cotidiana y los significados construidos por los sujetos en interacciones concretas.

Elementos que comparten las perspectivas microsociológicas y la historia cultural. En este sentido, los muy diversos estilos que han surgido como experimentos desestabilizadores de los cánones naturalistas de la etnografía clásica, no se han quedado únicamente en el campo antropológico. La sociología también ha sumado esfuerzos para acceder a una escritura del mundo social en donde la exposición narrada sea un recurso heurístico de explicación (Suárez, 2017a; 2018a; Waldman y Trejo, 2018). Como parte del fructífero diálogo entre sociología y etnografía también puede verse la construcción de objetos de estudios hasta ahora ignorados o tratados de formas funcionalistas que reducían las posibilidades explicativas. Benzecry (2012), por ejemplo, ha desarrollado una etnografía para explorar las condiciones sociales que producen el apego afectivo hacia un objeto. Una *obsesión* reza en el subtítulo del libro en el que reconstruye los tropos del eros. Con todo, los análisis microsociológicos no sólo comparten las intenciones narrativas ya expuestas, sino que proveen un elemento conceptual fundamental: las escenas. Una valoración reciente de las escuelas sociológicas de lo micro advierte justamente este punto: “podemos entender mejor lo más esencial del micromundo en su conjunto a través de un análisis detallado de determinadas escenas” (Benzecry y Winchester, 2019:88). Para estas perspectivas, entonces, el mundo social no sólo es construido por una cadena de acciones, sino que todo él cabe o puede explicarse a partir de situaciones de interacción.

Por otro lado, las discusiones contemporáneas acerca del relato historiográfico tienen profundas similitudes con estos planteamientos, al menos en la vertiente de la historia cultural centrada en los aspectos simbólicos del pasado social y con énfasis en el punto de vista de los actores (Darnton, 2018:297).⁵⁵ En términos de la grafía, la reconstrucción histórica constituye una trama, un relato que sigue “una estructura verbal en forma de discurso de prosa narrativa” (White, 2019:14). El historiador, entonces, en tanto pensador social (al igual

⁵⁵ Darnton (2018:297n) sostiene que no toda historia de la cultura procede del mismo modo. Por ejemplo, el inicio de la Escuela francesa de los Annales sucedió por la vinculación de la historia con la antropología. Sin embargo, las reconstrucciones históricas que se practicaron fueron marcadamente cuantitativas, teniendo como fuentes las seriaciones demográficas y económicas. En términos antropológicos esta perspectiva estaba “limitada al sistema estructuralista de Claude Lévi-Strauss o al funcionalismo derivado de Émile Durkheim [... sin ser] afectada por la corriente simbólica”.

que el antropólogo y el sociólogo con el presente) no tiene un pasado un “sí” que esté dado de antemano, ni cuenta con hechos a “descubrir” (Jablonka, 2016:172). Más bien, se enfrenta a un caos de sucesos que su historio-grafía intenta poner orden mediante una presentación cronológica en la que subyace el sentido que el investigador atribuye, mediante procesos de contrastación y validación de datos provenientes de diversas fuentes históricas. La escritura histórica, entonces, ha generado una versión cuasi etnográfica en la que se esfuerza por analizar no tanto estructuras atemporales sin sujetos, sino los procesos de orden micro que constituyen los engranes vivos de la Historia. La búsqueda de indicios en la microhistoria de Ginzburg (2016) puede tomarse como un ejemplo sobresaliente de este modo de preocupación por el detalle. Pero el punto importante para la inclusión historiográfica en esta reflexión consiste en problematizar las temporalidades de la acción o, en otras palabras, el abordaje del carácter procesual del mundo social –sumando las revisiones historiográficas utilizadas aquí sobre el poder colonial y las llamadas “conquistas militar y espiritual”.

En este sentido, y en cuanto a las condiciones metodológicas que ofrecen estos modos de acercarse a la escritura, los capítulos que siguen reconstruyen los datos de campo y de archivo articulando cuatro aspectos importantes: los escenarios o situaciones de acción históricamente condicionadas; el perfil biográfico y colectivo de los creyentes; y las temporalidades que constituyen la acción observada. De esta manera, pretendo ofrecer, como ha quedado demostrado en la parte inicial de este capítulo, una escritura de la creencia que puntualice el carácter dramático y significado de los sucesos mediante escenas de acciones cotidianas y concretas, elaboradas por el ordenamiento de datos a partir de una trama narrativa. Para lograr tal objetivo, he combinado diversos estilos encontrados en trabajos que me han ofrecido valiosas pistas expositivas (*v. gr.* Behar, 2009; Williams, 2014; Taussig, 2015; Fassin, 2016; Piazza, 2016).

II. Configuraciones religiosas

El propósito de este capítulo es complementar la conceptualización de la noción de *configuración religiosa* esbozada en la Introducción de la tesis, tomando como objeto de preocupación las sedimentaciones históricas, temporalmente asentadas, de articulaciones religiosas elaboradas con diversos elementos, a partir de la posibilidad de ser usados por la práctica religiosa situacional, contingente y procesual de los creyentes. Al mismo tiempo, el capítulo también amplía los cuestionamientos mencionados con anterioridad a los modelos dicotómicos nostálgicos y de rupturas de la religiosidad, sin detenerme puntualmente en ambas perspectivas. De este modo, y en lugar de sobredeterminar la “cultura” o la “religión”, elaboro un mapa de orientación para la observación empírica acerca de la *acumulación de significados como condición de posibilidades sin rango de inevitables*, de *agentes diversos insertos en una trama común heterogeneizada*, de *aculturaciones multidireccionales o cruces de significación*, y de *fronteras y límites móviles, porosos y contingentes*. Estos elementos analíticos no buscan ser normativos en la medida de reducir cualquier investigación sobre lo religioso únicamente a ellos, o de reemplazar drásticamente las elaboraciones teórico-metodológicas ampliamente desarrolladas en décadas de investigación sobre religión: el creyente, las prácticas, las instituciones, la cultura, o la modernidad. Más bien son una forma de complementarlos, porque la manera más crítica, y a la vez más comprensiva, de acercarse a las perspectivas teóricas es justamente no ignorándolas (cf. Fernández de Rota, 2012). Lo anterior implica pensar la religiosidad sin partir de dicotomías analíticas, además de colocarla en un marco de preocupación historiográfica, justamente como resultado de los límites explicativos tanto de la antropología costumbrista como de la modernidad religiosa-vivida latinoamericana.

Por consiguiente, el ejercicio de conceptualización de las configuraciones religiosas de este capítulo, no sólo se encuentra en “estado práctico” (es decir, tomando ejemplos de religiosidad para armar el tejido analítico), sino que el material de casos referidos provienen de la época Colonial, más que de tiempos contemporáneos, justamente porque la etnografía histórica del culto a San Pascualito, obliga a hacer un repaso antropológico no tanto

anecdótico sino conceptual del pasado religioso (cf. Mintz, 1996; Axel, 2002; Goody, 2011; Mintz y Price, 2012; P. López, 2017; Martucelli, 2020). Como argumento al final del capítulo, este procedimiento tiene consecuencias teóricas importantes sobre la temporalidad no sólo en la necesaria relectura del pasado religioso, sino también en la observación etnográfica del presente. Asimismo, la opción de teorizar la religiosidad colonial toma sentido porque resulta común concebir las expresiones religiosas actuales como “naturalmente” diversas y complejas; más aún, la idea de una religiosidad contemporánea heterogénea, radicalmente nueva y separada de instituciones autosuficientes se ha construido precisamente desde un pasado idealizado como católicamente homogéneo (incluida la versión del límite del monopolio por la ausencia de la Iglesia). Con esto en mente, los aspectos que analizo a lo largo de este capítulo contemplan los comienzos de la fundación de la Iglesia católica en la Nueva España y la evangelización de los naturales durante el siglo XVI, además de la consolidación del catolicismo novohispano en el barroco. Con esta impronta historiográfica pretendo *poner la historicidad de las configuraciones religiosas en México, como fundamento epistemológico de la teorización sobre religión.*

Por otro lado, este capítulo continúa problematizando los conceptos que están adyacentes a los planteamientos teóricos para observar el fenómeno religioso (cultura y religión), y así seguir el ejemplo de las obras revisionistas de teoría sociológica o antropológica de la religión, las cuales insertan las discusiones sobre las creencias dentro de conjuntos sociales y culturales concretos, más que el esclarecimiento del misterio de la fe o el espíritu religioso (Turner, 2005; Cantón, 2009; Cipriani, 2011; Salazar, 2014; Morris, 2014). Finalmente, lo que aquí construyo no es una Historia, propiamente dicha, sino una propuesta teórica-metodológica de observación de las configuraciones religiosas. Por lo tanto, más que sólo una historia institucional de la Iglesia, elaboro esta narrativa incluyendo el aspecto cultural de la religión⁵⁶ y el punto de vista del creyente en situaciones de interacción

⁵⁶ Para una aproximación a la distinción entre historia institucional e historia cultural de la religión en México, cf. la síntesis de Lara (2015:35-59). En términos generales puede resumirse la visión institucional como aquella preocupada por las estructuras jurídicas, conceptos y criterios teológicos que constituyen al catolicismo, y la perspectiva cultural como la que pone atención en los procesos de construcción de identidades religiosas. Cabe mencionar que en la más reciente y completa presentación de la historia institucional de la Iglesia católica (Rubial, 2013), se reconoce los avances

originadas dentro del catolicismo; relacionando la historia eclesiástica o institucional del catolicismo con la historia cultural de las religiosidades, incluidos los aportes a la crítica de fuentes históricas, los desarrollos teóricos antropológicos sobre las configuraciones culturales y el fino diseño metodológico hacia el creyente de la sociología de la religión.

Acumulación social de significados

La “cultura religiosa” en México se ha entendido comúnmente como el resultado del sincretismo, hibridación o mestizaje entre la religión católica y la mesoamericana. A pesar de que no todos los estudios que asumen este modelo tomen por igual las características de los sincretismos –algunos ponderan los contenidos religiosos mesoamericanos sobre los hispánicos, como vimos en los trabajos sobre el “costumbre”. Todos aceptan la existencia previa de dos conjuntos culturales religiosos homogéneos, con prácticas, símbolos y significados socialmente aceptados, además de que establecen fronteras identitarias, confesionales y étnicas bien definidas. La cultura religiosa así entendida, se emplea como un sistema de signos instaurados por consenso colectivo, con evidente inclinación hacia la metáfora de la lengua o códigos: “un diccionario depositado en el cerebro de los hablantes, e independientes de su voluntad” (De la Garza, 2018:181), el cual se limita a “los modelos mentales, cuyas contrapartes conductuales pueden ser muy distantes de la norma” (Bartolomé, 2008:91). La consecuencia práctica de este tratamiento teórico de la cultura es producir la ilusión narrativa de una coherencia perfecta:

se termina por suponer que, detrás de los fenómenos observados, existen verdaderos sistemas (simbólicos, políticos, genealógicos...), los cuales, con todo, sólo existen por lo general en los escritos de los etnólogos. La sustitución de las prácticas orales por un marco escrito conduce a la búsqueda del ‘sentido profundo’ (cuyo conocimiento, es desde luego, posesión exclusiva del etnólogo) distinto del sentido aparente (para los actores). Así, el saber etnológico tiende no solamente a ocultar las condiciones prácticas de la enunciación, sino también a los actores mismos de los enunciados (Bensa, 2016:79).

en los estudios institucionales que permiten la consolidación de una tradición sobre la Iglesia en México, frente a la ausencia, en igualdad de condiciones que la primera, de visiones con preocupaciones culturales que atiendan el “complejo mundo de la religiosidad católica” (Rubial, 2013:17).

La “religión” cristiana o mesoamericana se convierten, por lo tanto, en “culturas religiosas” sin autor; pues el verdadero responsable y ejecutor del funcionamiento antropológico de cada una de ellas es la institución o la teología para la primera, y la tradición o la etnia para la segunda. Aquí no hay lugar para la contradicción, la discontinuidad o la heterogeneidad históricas, presentes en toda acción social (Bartolomé, 2008:34; Grimson, 2015:187; De la Garza, 2018:180). En consecuencia, es menester delinear una antropología religiosa a “escala humana” capaz de desarrollar una “conceptualización baja, es decir, apenas por encima de las situaciones” (Bensa, 2015:66). Así, los procesos que subyacen a la emergencia de la peculiar creencia cristiana en América, más que demostrar la continuidad de cascarones mentales o culturales (sean europeos o indígenas), expresan contextos, instancias y decisiones que fueron construidos por todos los agentes involucrados.

Por otro lado, la historiografía sobre la “Iglesia en México” ha avanzado considerablemente en el rechazo de la narrativa triunfalista centrada en los frailes, demostrando que las prácticas católicas coloniales no eran muestras de un proceso evangelizador terminado, “compacto, sin cambios ni evolución, como una especie de entelequia atemporal” (Rubial, 2020:22); más bien representaban permanentes esfuerzos por fomentar la “cristianización” de las poblaciones “ya cristianas”, entendidas como nominalmente adheridas por el bautismo. Aunado a esto, e incluyendo la perspectiva cruzada de la historiografía global, también es necesario considerar que la “Iglesia” desembarcada en el siglo XVI en América, tampoco provenía de un territorio finalmente “cristiano”, católico o no (Delumeau, 1967; 1973), con dispositivos terminantemente eficaces de integración (Christian, 1991), ni expresaba una “tradición” occidental plenamente concebida tanto en su origen cultural común, como en su orientación religiosa global (Gruzinski, 2021). De igual manera, y en la parte contraria, pensar en sistemas culturales mesoamericanos homogéneos antes de 1492 que se perpetúan inexorablemente en el tiempo requiere, paradójicamente, de análisis antropológicos sin historia, no sólo evadiendo las circunstancias específicas de cada época, sino borrando la “dimensión activa, procesual y problemática de la vida social” (Bensa, 2016:97).

Otro tanto puede decirse de la noción misma de “religión”, que suele colarse en no pocos estudios historiográficos y antropológicos, los cuales asumen la “religión” como una dimensión humana universal; con un proceso histórico evolutivo lineal, que va del animismo tribal a la formación de “religiones universales”; estructurada principalmente bajo un modelo eclesial y preexistente a los procesos coloniales en donde se “exportaron”, “impusieron” o “descubrieron” para combatirlas; diferenciada radicalmente de la superstición; y contraria absoluta de la dimensión secular de la sociedad. Todo esto sin atender su no equivalencia universal para las culturas no occidentales ni para la propia historia de Europa (Nongbri, 2015; Bernand y Gruzinski, 2018); olvidando su formación conceptual decimonónica (Masuzawa, 2005; Chidester, 2014); con un surgimiento paralelo a la noción de secularismo, por ser su *alter ego* (Asad, 1993); y, lo más importante, escondiendo la colaboración no occidental en su ejecución histórica temprana, que no se reduce al colonialismo del siglo XIX (Josephson-Storm, 2017; Farriss, 2020).⁵⁷ En suma, el punto central del tratamiento teórico sobre la religiosidad católica y mesoamericana, vistas como sistemas, islas culturales, o formas institucionales con existencia previa a las relaciones históricas, obvia los anteriores puntos y se reduce a observar el resultado de la fusión, más que el proceso mismo: los apelativos de sincretismo o hibridación “se restringen al producto final del fenómeno religioso, pasando por alto el análisis del contradictorio y conflictivo proceso de conversión” (Megged, 2008:26).

⁵⁷ El pensamiento pos y decolonial también ha llamado la atención en las repercusiones del imperialismo en la construcción de la agenda de investigación sobre “religión”, destacando la configuración ideológica de las categorías de análisis sobre las “religiones mundiales”, a la sombra del cristianismo (Prado, 2018). No obstante, como señala Maldonado-Torres (2017), los teóricos “orientalistas”, y quienes dialogan con ellos, están poco versados en el colonialismo comenzado en los siglos XV y XVI en América. A la par de esto, los orientalistas o decoloniales establecen una radical diferencia cultural estereotipada, sin contemplar la historicidad colonial (Bayart, 2010; Catelli, Rufer y De Oto, 2018), ni la participación de colaboradores en los procesos colonizadores (Josephson-Storm, 2021). Con todo, Dabashi (2019) ha insistido recientemente en construir una postura post-orientalista al articular el pensamiento crítico del sur global, logrando superar abstracciones idealizadas como “Occidente” y “Oriente” u “Occidente” y “el Resto” que, si bien fueron necesarias para denunciar los procesos de dominación, también simplifican la reflexión al otorgar esencialismos a ambas construcciones y al asumir, paradójicamente, los lugares de “centro” y “exterior” de las narrativas eurocentradas de la modernidad.

Con todo, mi interés no es describir las especificidades culturales al interior de las sociedades mesoamericanas e ibéricas anteriores a 1492;⁵⁸ sino la revisión de los complejos procesos de intercambio cultural en los cuales se fueron tejiendo las configuraciones religiosas, identificando heterogeneidades al interior de lo que se piensa comúnmente como uniforme, y así cuestionar las nociones clásicas sobre la religiosidad en México. Para la región de Chiapas, por ejemplo, uno de los testimonios más tempranos en los que se puede ubicar estos matices que socaban la noción sistémica de “cultura religiosa”, es el diario de fray Tomás de la Torre (1985), en donde relata la travesía vivida por el primer grupo de misioneros dominicos enviados a esta zona. El texto inicia con la salida del convento de San Esteban de Salamanca en enero de 1544, y culmina con la entrada a Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas) a mediados de marzo de 1545. El manuscrito de este fraile es en sí mismo una narrativa *sui generis*, pues combina aspectos de crónica corporativa mendicante; apuntes de viajes *in situ*; recuerdos y memorias tanto personales como de otros frailes; y providencialismo religioso. Es decir, fray Tomás imagina la evangelización de los indios como parte de los designios de Dios consistentes en la “natural” expansión del cristianismo, y encuadra la tarea misionera en una lucha mística que libra la divinidad cristiana contra el diablo, al mismo tiempo que intenta dejar un recuerdo “fidedigno” de los hechos por demás dramáticos que les acontecieron al poco más de cincuenta dominicos que cruzaron el Atlántico junto con fray Bartolomé de Las Casas, quien había sido designado obispo de Chiapa.⁵⁹ Ni siquiera habían llegado a la zona portuaria cuando en unos de sus descansos entre Mérida y Sevilla, las diferenciaciones entre los colonizadores se hacen presente:

⁵⁸ Para un acercamiento general al mundo mesoamericano anterior a la Conquista puede consultarse López-Austin y López-Lujan (2001). Para el caso ibérico cf. M. R. Ríos (2011). Y para un estudio comparativo de algunos antecedentes de la evangelización entre moros y su posterior extensión a los indios, cf. Garrido (2013).

⁵⁹ La literatura de viajes que dejaron frailes y conquistadores es fuente de gran valía para la investigación antropológica e historiográfica de la época Colonial. No obstante, conviene matizar las interpretaciones que ahí se encuentran registradas debido a los intereses de cada uno de los autores. En este caso, el diario de fray Tomás, tal y como ha llegado hasta nosotros, es fruto de una escritura posterior al viaje. Si bien es cierto este fraile fue designado como el cronista de la expedición, en su narrativa tiene aseveraciones que delatan su manufactura posterior al arribo a las Indias. Por ejemplo, y como resultado de su quehacer misionero entre los indios, asegura tener experiencia en la comida, el clima, la fauna y los idiomas de estas tierras. En este sentido, el texto de fray Tomás no es una relatoría exacta de la travesía y, menos aún, un registro etnográfico; más bien es el testimonio de un

Aquí vinieron unos muy sabios seglares que habían estado en las Indias, y entre otras cosas que nos aconsejaron una fue que no dijésemos ni enseñásemos a los indios que Dios había muerto, sino que era muy valiente y esforzado y que da muchos bienes temporales, y otras locuras semejantes fuera de la piedad cristiana (De la Torre, 1985:42).

Desde una consideración sobrevalorada del quehacer misionero de los frailes en la “conquista espiritual”, resulta extraño la recomendación doctrinal que hacen los “seglares” a estos dominicos neófitos en cuestiones de las Indias. Para la tarea evangelizadora, tan importantes fueron los mendicantes, como los seglares y aún los propios indios, como ha demostrado la “nueva historiografía” en clave indígena: en todo momento, la conquista militar y espiritual fue una empresa conjunta (Matthew, 2017; Restall, 2019; Farriss, 2020). A pesar de repetir en varias ocasiones la nula instrucción que encontraban los frailes en los poblados de indios ya bautizados, fray Tomás dejó evidencia de la participación de los indios como un hecho constante en la evangelización: “Allí vino un cacique [en Muztenango, provincia de Chiapa, el 11 de marzo de 1545] y, la causa de su venida era que viéramos si un indio que traía consigo estaba instruido en las cosas de la fe, porque lo llevaba para que le enseñase a él y a los de su pueblo” (De la Torre, 1985:159). Aunque en la narrativa de fray Tomás, lo más digno de resaltar son los desencuentros políticos con respecto a la esclavitud de los indios. Es común que se presente a Bartolomé de Las Casas como la figura más importante, pero fray Tomás recoge una singular discusión entre Ximénez, un conquistador de Yucatán, y Zamora, un labrador “sin letra” que venía de Castilla acompañando al fraile Las Casas. Recostado para reponer fuerzas en algún punto entre la laguna de Términos y Xicalango en la región de Tabasco, fray Tomás escuchó en silencio:

Dijo Ximénez a Zamora: ‘Mal cobro pusistes en aquella bestia; los indios os la han de tomar y comérsela’. Dijo Zamora: ‘Coman por Dios, que más que eso les debemos los cristianos’. Ximénez: ‘¿Qué diablos les debemos?’. Zamora: ‘Que les habés robado su hacienda y tomándoles sus hijos y hécholos esclavos en su misma tierra’. Ximénez: ‘Más que eso nos deben, pues somos cristianos’. Zamora: ‘¿Cristianos? Cristiano es el que hace las obras’.

religioso que pensó haber vivido una de las más grandes obras cristianas: ser emisario de Dios para arrebatrar poblaciones desdichadas aprisionadas en las garras del enemigo. No obstante, y como todo documento histórico, en este relato está inserto el contexto de la época que le vio nacer.

Ximénez: ‘Cristianos somos y por hacerlos cristianos pasamos a estas partes’. Zamora: ‘Per diez, pasastes vos por vuestras bellaquerías, a osadas; que si no hiciérades, no dejarades vuestra tierra; juro a Dios que ninguno pasa a Indias sino por bellaquerías que allá hizo, y yo el primero’. Ximénez: ‘Cada uno pasó por lo que Dios sabe; pero en fin hemos conquistado la tierra’. Zamora: ‘Y por eso queréis que los indios te den de comer y su hacienda porque los habéis muerto en sus casas. ¡Buen ánimo trais!’. Ximénez: ‘No dijérais eso si hubiras derramado vuestra sangre en la guerra’. Zamora: ‘A osadas, que no fueran al infierno aunque os mataran; ¿qué os hicieron ellos para que les hiciérades guerra?’. Ximénez: ‘Son perros y no quieren creer en Dios’. Zamora: ‘¡Buenos predicadores se lo decían para que creyesen!’ (De la Torre, 1985:129-130).

De este diálogo, aunque posiblemente construido por el propio fraile para aleccionar a los lectores, sobresale un aspecto ahora aceptado entre los especialistas: la pluralidad y diversidad de los actores y “sus agendas son fundamentales para comprender la complejidad de la interacción colonial” (F. Navarrete, 2015:65). Tomando en cuenta lo anterior, por lo tanto, es necesario transitar de la idea de “cultura” a la de “acumulación social de significados” (De la Garza, 2018:178);⁶⁰ esto es, una red de interdependencias (y no un sistema *a priori*) más acorde al pensamiento configuracionista y que se infiere de “lógicas de acción de personas claramente singularizadas, implicadas en operaciones en las que realizan proyectos y participan en una historia singular” (Bensa, 2016:98). En este sentido, propongo abordar la construcción de la religiosidad en México como parte de configuraciones en permanente elaboración por medio de prácticas históricamente situadas que reelaboran los significados socialmente acumulados, y así entender que los “procesos de transformación cultural [o religiosa] son impulsados, aceptados y obstaculizados, por actores sociales concretos, con posiciones e intereses particulares” (F. Navarrete, 2015:40-44).

Agentes de una trama religiosa común, pero heterogénea

Contrario a la imagen construida por las crónicas de las órdenes mendicantes, redactadas hacia finales del siglo XVI y durante todo el XVII por el conflicto con las mitras seculares, en

⁶⁰ De la Garza (2018:178) recoge esta noción de la corriente hermenéutica que vincula subjetividad y cultura; distanciándose de una mirada meramente normativa de la cultura y teniendo como centro el “problema de cómo se produce la comprensión del sentido entre sujetos en interacción”.

las que mitifican los logros de la evangelización mendicante (Rubial, 2002a:22-24; Escandón, 2018:213); la historiografía contemporánea demuestra no sólo las limitaciones y contradicciones de la aceptación del cristianismo entre la población indígena; sino la presencia de al menos tres fuentes culturales en la formación de la religiosidad novohispana, con agentes y contenidos étnicamente diversos en su interior: a) “catolicismo institucional” pregonado por clérigos seculares, religiosos mendicantes, laicos ibéricos e “indígenas de iglesias” recién conversos (en muchos casos pertenecientes a la élite señorial); b) “idolatrías indígenas” expresadas, generalmente, en vocabulario cristiano y reproducido tanto por indígenas desvinculados de las extintas instituciones religiosas mesoamericanas como por mestizos, negros o mulatos que asimilaron parte del mundo religioso indígena; y c) “magias coloniales” venidas de diversas regiones del mundo por medio de españoles cristianos poco ortodoxos, esclavos y mulatos (Gruzinski, 1991:186-202).

Si para inicios del siglo XVII amplios sectores de la sociedad colonial estaban cristianizados y compartían tramas de sentido religioso (al menos en el aspecto nominal),⁶¹ conviene ir despacio en suponer el triunfo absoluto de la evangelización para dar cuenta de las acomodados y diferenciaciones simbólicas observadas en la religiosidad (Viqueira, 1997). La fundación del “catolicismo institucional” fue un proceso lento y lleno de matices, guiado por agentes que fueron pasando del desconocimiento total a grados diversos de implicación y autonomía mutua.⁶² Aún antes del comienzo sistemático de la evangelización en tierras

⁶¹ Para Grimson (2015:176), una de las condiciones para las configuraciones culturales es la existencia de una *trama simbólica común*: “lenguajes verbales, sonoros, visuales en los cuales quienes disputan pueden a la vez entenderse y enfrentarse [...] Evidentemente cada grupo y cada actor dicen cosas muy diferentes, pero lo que enuncian es inteligible para los otros”. En este sentido, si bien un grupo social moviliza sentidos colectivos es imprescindible sospechar de las construcciones teóricas sobre la cultura que la conciben como autónomas y coherentes en su interior, especialmente cuando se caracterizan grupos dentro de una misma sociedad.

⁶² Con respecto a la religiosidad contemporánea, Suárez (2008:88; 2018b:14) ha propuesto el concepto de agentes paraeclesiales como dispositivo metodológico que permita observar las “figuras intermedias [...] que conjugan distintas posiciones” del campo religioso. En términos generales, retomo esta propuesta para pensar la heterogeneidad no sólo de los agentes, sino también de las instituciones y los acervos religiosos (a diferencia de Suárez que propone la cofradía india como antecedente de cierta “exterioridad” a la vivencia “oficial” de los agentes paraeclesiales). Como señalaré más adelante con el caso de la cofradía de los Doce Apóstoles en Chiapas, la contraposición entre cofradías indias y control institucional se construye desde esquemas binarios entre una religiosidad oficial-institucional y otra heterodoxa-popular.

continentales, fechado convencionalmente en 1524 con la llegada a la Nueva España del primer grupo misional de franciscanos (Ricard, 2010:75; Rubial, 2013:107), los sempiternos vericuetos de la religiosidad se hacían presentes en los primeros acercamientos entre ibéricos y naturales de las Antillas.

Fray Ramón Pané, fraile jerónimo que acompañó a Cristóbal Colón en su segundo viaje a la isla La Española en 1494, narra la que posiblemente sea la primera apropiación heterodoxa de las imágenes cristianas en un rito de fertilidad: “Salidos aquellos del adoratorio, tiraron las imágenes al suelo y las cubrieron de tierra y después orinaron diciendo: ‘Ahora serán buenos y grandes tus frutos’. Y esto porque las enterraron en un campo de labranza” (Pané, 1977:53). Lo que quiero hacer notar aquí es la pronta e inevitable necesidad de colaboradores neófitos en la cristianización y el sostenimiento de la vida ritual cotidiana. Las imágenes que fueron enterradas y orinadas, acción castigada con la muerte por Bartolomé Colón, hermano del almirante, estaban en un oratorio a cargo de una familia de recién conversos. En 1496, en el día de san Mateo evangelista, el primer natural converso era bautizado al cristianismo con el nombre de Juan Mateo (Pané, 1977:55). Después de él, dice fray Pané, se adhirió el resto de su casa a la nueva religión y quedaron como custodios del oratorio y de las imágenes, mientras el séquito del almirante seguía recorriendo los demás cacicazgos de la zona.

Entregar imágenes cristianas y ermitas improvisadas a naturales catecúmenos fue una práctica continuada por Hernán Cortés. Gruzinski (2016) reseña los ambiguos mecanismos de sustitución de imágenes llevada a cabo por Cortés. En 1520, después de destruir los “ídolos” encontrados en Cozumel, Cortés “hizo blanquear con cal el santuario indígena y ordenó que los carpinteros de la isla levantasen un altar ‘muy propio’ a la Virgen. Por último (iniciativa tan desconcertante y paradójica) confió el conjunto ya limpiado y cristianizado a los caciques y a los ‘papas’, es decir, a los habituales guardianes de los ídolos” (Gruzinski, 2016:41). Algún tiempo después, en Cempoala, Veracruz, también los antiguos sacerdotes quedaron como encargados del templo pagano “descontaminado” y “cristianizado” por la presencia de una cruz. La vida ritual del nuevo templo cristiano que sustentarían los antiguos

sacerdotes de “ídolos”, por indicaciones de Cortés, constaba de “llevar flores, barrer –ritual elemental y obligado de los cultos precortesianos–, [y] echar incienso” (Gruzinski, 2016:48).⁶³

En el establecimiento de las misiones mendicantes en Nueva España; la evangelización experimentó el tránsito de ayudantes espontáneos a la formación sistemática de colaboradores por medio de la educación y catequización (Ricard, 2010:320-321; Kobayashi, 1974:157). La fundación de escuelas conventuales como estrategia de occidentalización en las que se educaron, principalmente, los hijos de la nobleza indígena, representa uno de los espacios culturales más importante para el estudio antropológico de los procesos de mutua aculturación, tanto de la población indígena como europea. El ejemplo más notable fue el Colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, fundado por los franciscanos en 1536. Entre los objetivos que perseguía este colegio destacan los destinados a preparar agentes de catecismo y proporcionar intérpretes a los religiosos no versados en lenguas indígenas (Kobayashi, 1974:211). En este sentido, no extraña que la ritualidad mesoamericana, que había tomado la cierta clandestinidad como medio de expresión (Gruzinski, 1991:24), recibió de los jóvenes nobles educados por frailes en conventos la embestida más significativa, pues fueron ellos quienes denunciaron las idolatrías de sus mayores al tener bajo su cargo las figuras de fiscales y alguaciles.⁶⁴ También fueron los

⁶³ En algunos casos, por la búsqueda del restablecimiento del orden tras la destrucción de las imágenes de los naturales, los laicos y religiosos españoles toleraron ciertos usos locales de los sacerdotes paganos para la veneración de las cruces o vírgenes que fueron dejando en los pueblos. En Cuba, por ejemplo, incluso aceptaron que los indios rindieran a la Virgen los mismos honores y ofrendas que daban a los “ídolos” (Gruzinski, 2016:49). Entrado en años en el régimen colonial y bien establecida la administración religiosa, no cesó la designación de funciones rituales de los frailes a los indígenas o la apropiación de éstos de la vida ritual. En el obispado de Chiapas, por ejemplo, el obispo Mauro de Tovar se escandalizó en su visita pastoral de 1655 por haber encontrado a indígenas celebrando bautismos, llevando el viático a los enfermos, instruyendo en la fe, hasta convocando a la población en el templo para rezar, siendo ellos los que dirigían la ritualidad cotidiana y mantenían el orden de los libros sacramentales (Megged, 2008:72-73).

⁶⁴ Los fiscales, generalmente, fungieron como “aliados” de los frailes doctrineros por ser quienes vigilaban los pueblos de indios religiosa y moralmente. Sin embargo, habría que matizar la separación étnica de la religiosa, y situarlos en los enredos con el poder político local de los pueblos. Pues en algunos casos, como en el de los famosos ‘mártires’ zapotecas de San Francisco Cajonos en Oaxaca a inicios del siglo XVIII (beatificados en 2002 por Juan Pablo II), donde uno de los involucrados en el proceso, y que fue denunciado por su sobrino como maestro de idolatrías, “había sido fiscal tres veces, además de escribano y maestro de doctrina y capilla” (Piazza, 2008:720; 2016:217), demostrando no

alumnos conventuales y sus familias quienes se adhirieron rápidamente al servicio litúrgico en los templos cristianos mediante la música y la sacristía, representando prontamente el “principal recurso humano de la evangelización. En el obispado de Chiapas, por ejemplo, los dominicos nombraron alguacil al cacique Bartolomé Tzon, quien los ayudó a bautizar a toda la población y a separar a las concubinas de los indios nobles” (Rubial, 2013:122).

Pero no se piense que sólo del lado de los indígenas estaban sucediendo cambios a nivel religioso ni que sólo lo mesoamericano y lo cristiano entraban en relación. El caso inquisitorial contra el joyero español Juan Franco, iniciado por fray Juan de Zumárraga en 1536, apenas quince años después de la caída de Tenochtitlan, es un ejemplo de las complejas transferencias culturales religiosas que caracterizaron a la sociedad colonial. Acusado de judaizante, de practicar ritos adivinatorios con indios y de concubinato con Beatriz, la esclava que servía de médium para presagiar la fortuna de minas de turquesa en las que había invertido; fue declarado culpable y obligado a cumplir penitencias públicas humillantes (Greenleaf, 2017:134-135). Casos como este demuestran que las asimilaciones culturales no sólo fueron en una sola dirección, como suele imaginarse la aculturación de los pueblos mesoamericanos. Otros ejemplos que expresan la circulación de prácticas y conocimientos heterodoxos de las “idolatrías indígenas” y las “magias coloniales” (además de señalar intrincadas relaciones transatlánticas de circulación de creencias y objetos usados en contextos de ritualidad, justo como aquellas caracterizadas contemporáneamente como la translocalización religiosa exclusiva del presente globalizado), pueden verse en los procesos inquisitoriales de cinco mujeres negras inculpadas en 1536 por hechicerías aprendidas del indio náhuatl Antón; el de la mulata española Leonor de Isla, asentada en Veracruz y sentenciada en la Ciudad de México por hechicería en 1622, el del ilustre médico Cristóbal Méndez por hechicería mediante el uso de amuletos en forma de medallones de oro y plata de 1538, el del sacerdote de misa Pedro Ruiz Calderón por nigromancia en 1540, y el de la valenciana Esperanza por brujería en 1539, quien era consultada para casos de fortuna y

sólo la ineficaz separación entre ritualidad indígena y católica, sino también evidenciando el conflicto generacional por el control del poder local.

amor, y quien aprendió sus conjuros mientras radicaba en las costas africanas, antes de llegar al Nuevo Mundo (V. Herrera, 2014:42-49; Meléndez, 2017:53; Greenleaf, 2017:138-143).⁶⁵

Aculturaciones mutuas, aunque desiguales

Se ha insistido en las asimilaciones indígenas de la cultura occidental por medio del aprendizaje, provocando la cristianización del mundo religioso indígena, como lo expresa el texto *Nican mopohua*, escrito por el indio Antonio Valeriano para narrar las apariciones de la virgen de Guadalupe (Frost, 1996:125; León-Portilla, 2012:69). Pero poco se recalca sobre los cambios culturales en general y religiosos en particular ocurridos entre los frailes y laicos ibéricos. En esta perspectiva se encuentra el trabajo pionero de Alberro (1992), el cual abrió causas para dejar de ver a los españoles fuera de la historia y a su cultura como la que lógicamente prevalecía intacta sobre la de los vencidos. La idea misma de “españoles” queda en duda dada la diversidad de tradiciones regionales de la península que se dieron cita en la Nueva España. Si al principio la migración provino principalmente del sur (Andalucía y Extremadura), pronto arribaron castellanos, vascos, cantábricos, aragoneses y portugueses (Alberro, 1992:62), e incluso ingleses, franceses, alemanes, flamencos y griegos (Taboada, 2017:90). Es fundamental tener en cuenta lo anterior para comprender los flujos culturales religiosos de creencias, objetos, oraciones y ritos, y la presencia de las “magias coloniales” poco articuladas en un sistema religioso autónomo y, por ende, fácilmente asimilable a las nacientes prácticas rituales cristianizadas indígenas y mulatas.

Por otro lado, la credulidad del español o europeo a lo maravilloso cristiano al cual estaba habituado, es la fuente de aproximación y asimilación al mundo religioso mesoamericano, como el nahualismo. Así lo demuestran los casos en los que las autoridades civiles y religiosas atendían juicios idolátricos, al no rechazar la supuesta asociación entre la humanidad y la animalidad en el pensamiento indígena (Alberro, 1992:106-107). También

⁶⁵ La sola referencia a la movilidad global de las creencias no basta para significar la religiosidad contemporánea como diferente a la forma “tradicional” de los siglos pasados coloniales en América, puesto que el tránsito religioso en sí mismo no es único de las actuales rutas de circulación global (aunque no puede objetarse la diferenciada intensidad con la que acontece ahora), más bien interesa comprender cómo suceden los desplazamientos, qué tensiones y negociaciones ocasionan, por medio de qué agentes circulan y cuáles medios de propagación son los usados para amalgamar las configuraciones religiosas históricamente globalizadas (cf. capítulo III).

hubo apropiaciones de medicina proscrita, ocasionando que las fronteras fueran abiertamente transgredidas en el uso de la ritualidad indígena, como cuando en 1600 Antonio de la Cadena solicitó la autorización para el ingreso de un curandero indio al ilustre convento de la Concepción para atender a su hermana monja; o cuando una apurada esposa, Leonor de Torres, dotó de gallinas, polluelos y un perro para ser degollados por un indio en un procedimiento poco ortodoxo para buscar la salud de su esposo Pedro de Ruedo (Alberro, 1992:121-123). El relato mítico indio también penetró en la mentalidad de los españoles y hasta justificó esfuerzos militares al norte novohispano,⁶⁶ puesto que la búsqueda de Aztlán o Cíbola, el lugar de origen de los mexicas que se consideraba lleno de riquezas se inició por lo relatado en “relaciones” y “libros” de los indios encontrados por Cortés en Tenochtitlán (Levin, 2007:32-33). Estas modificaciones no sólo ocurrieron en territorio novohispano, contra los prejuicios de una población india pasiva y estructuralmente sujeta, hay estudios que documentan la presencia de indios y de productos americanos en el Viejo Mundo (aunque sin el peso de los llegados de Europa hacia América), cambiando hábitos y formas de pensar allende el Atlántico (Taladoire, 2017).⁶⁷

En la publicación de textos dedicados a la evangelización también se encuentran intromisiones indias a una historia que no se cuenta sólo del lado español. La coautoría india en las obras monográficas acerca de las costumbres anteriores a la conquista, mismas que, paradójicamente, fueron escritas para la erradicación de la cultura indígena (Alcántara,

⁶⁶ Sin olvidar lo importante que resultaba la significación simbólica de la empresa militar en términos de hazañas sobrenaturales por la presencia de la Virgen o Santiago al frente de las tropas, o más aún, por la utilización de brujos, adivinos y curanderos en las tropas de Cortés (Taladoire, 2017:221-222).

⁶⁷ Las élites indias, no por su número sino por la importancia que le han prestado los historiadores, son por mucho quienes encabezan las delegaciones que cruzaron el Atlántico para hacerse de una vida en España (como algunos hijos de Moctezuma, por ejemplo, don Diego Luis Moctezuma que se casó con una española y engendró a un hijo que llegó a ser jesuita); o para solicitar prebendas en audiencia con el emperador Carlos V (como los caciques q'eqchi' de Guatemala en 1574); o para realizar estudios universitarios (como el indio Pedro Juan Antonio que se especializó en derecho en Salamanca y publicó una gramática en 1574). No obstante, el grueso de la población nativa que viajó y radicó en Europa fue en calidad de sirvientes o esclavos de clérigos, ex militares, aventureros con fortuna, comerciantes y retornados de todo tipo que de manera forzada o no, se hicieron acompañar por indios al Viejo Mundo. Justo en estas relaciones de la vida cotidiana en las casas europeas tuvieron lugar los intercambios culturales dignos de resaltar. Con todo, como señala Taladoire (2017:210), “nos encontramos con un desconocimiento casi total del fenómeno”.

2007:114), es clave para comprender la “traducción” del cristianismo a idiomas nativos mediante “artes” (gramáticas), relaciones, vocabularios, sermones, confesionarios y demás instrumentos de evangelización para la instauración del “catolicismo institucional” (Farriss, 2020). Esta colaboración dio como consecuencia complejas producciones textuales en donde las voces se distinguen y confunden al mismo tiempo en un discurso fecundo en innovaciones culturales religiosas. Los aportes recientes de la crítica de fuentes advierten la simplificación que reviste la ficticia división metodológica de documentos entre “fuentes de tradición indígena” y “fuentes de tradición española” (Levin, 2007:22). Por ejemplo, para el primer caso, los documentos que se han tomado como fundamentos “auténticos” para la construcción de la “visión de los vencidos” (León-Portilla, 1992), son problematizados al reconocer estilos occidentales en la escritura “indígena” que exigen no considerar al sujeto historiográfico “indígena” por su sola referencia a la sangre, sino analizar los espacios de enunciación construidos al tenor de relaciones sociales concretas y las consecuentes estrategias discursivas ensayadas para articular historias dispares en sus formas de decirse y recordarse (Y. Inoue, 2007:75; F. Navarrete, 2007:99-100).

Para el segundo conjunto de trabajos de “autoría española”, Alcántara (2007) demuestra la presencia de la voz “indígena” formada en el Colegio de Tlatelolco en las obras históricas de fray Bernardino de Sahagún. Dos aspectos valen la pena destacar en este proceso. Por un lado, la importante participación de los indígenas para “escoger” qué de su pasado plasmarían y qué excluirían tanto en obras escritas como en la construcción de los cultos a santos católicos (Nutini, 1976), visión que contradice el lugar privilegiado que se le ha designado a los frailes en la transformación religiosa. El otro punto descansa en los muchos problemas lingüísticos que encontraron los religiosos y que quedaron plasmados en las artes y vocabularios. Entre ellos, uno de los más importantes fue la “traducción” de la palabra Dios. Se sabe de los conflictos entre religiosos por cuidar la correcta transmisión de las verdades cristianas en lengua indígena. En la región de Guatemala y Chiapas, por ejemplo, franciscanos y dominicos se confrontaron por la publicación de una doctrina en “lengua de Guatemala” (Ruz, 1985:23).

Para demostrar los discursos enrevesados que constituyen las producciones coloniales no reducibles a dicotomías entre fuentes indígenas o españolas, tomaré las discusiones acerca del contenido del texto anónimo considerado el legado más conservado de la mitología maya, el *Popol Vuh*. Al menos tres posibles interpretaciones se asoman al conversatorio hermenéutico. Iniciemos con la voz que dio a conocer el escrito, fray Francisco Ximénez (1666-1729). En la crónica que este fraile redactó sobre la provincia dominica de San Vicente de Chiapa y Guatemala, transcribió el manuscrito en k'iche' que, según él, trata de cosas del tiempo de la gentilidad. En los capítulos II al XXI del primer tomo de su historia provincial, fray Ximénez (1992:6-53) trasladó “todas sus historias, como ellos las tenían escritas”; es decir, corresponden a oralidades sometidas ya a la “prisión del alfabeto”, como le llama Garibay (2000:15) al paso en escritura latina de las lenguas indígenas. Sin embargo, lo que quiero hacer notar es el entramado cristiano que él observa en las narraciones indias:

Volviendo, pues, a nuestro principal asunto, que es el de advertir y notar lo que estos indios escriben del tiempo de la Gentilidad, ya habrá notado el lector si atentamente ha leído todas las historias, *la gran noticia y expresión de los más principales misterios de nuestra santa fe católica*. Bien claramente dicen y declaran del misterio de la Trinidad Santísima, que son tres personas y un solo Dios, uno en esencia, y que este creó el cielo y la tierra, sin atribuir ésto a otro alguno. Esto es lo que más causa duda y espanto, que no habiendo tenido los hebreos conocimiento claro de todas tres personas divinas porque este soberano misterio no se entendió claramente hasta que vino Cristo Señor Nuestro al mundo. ¿De dónde pudieron tener estos bárbaros en partes tan remotas esta noticia? [...] solo me persuado a lo que muchos dicen, que alguno de los apóstoles [santo Tomás para ser exactos] vino a que estas partes (Ximénez, 1992:54-55, énfasis mío).

Las otras dos interpretaciones sobre el *Popol Vuh* son construcciones más tardías a la aparición de la crónica de Ximénez. La más consolidada entre los americanistas es la que considera al conjunto de narraciones que Ximénez transcribió, como una puesta en escritura de la cosmovisión maya reproducida de forma oral entre los indios de Guatemala (Craveri, 2007:413). Finalmente, una tercera postura se encuentra entre aquellos que encuentran paralelismos entre las ideas del cosmos mesoamericano divididos en estratos (al modo del *Popol Vuh*) con las visiones del cosmos europeo (a la manera dantesca), concluyendo que no

hay evidencia precolombina que hable del universo mesoamericano en estratos y, por consiguiente, estaríamos ante una invención en coautoría de frailes e indios formados en escuelas conventuales (Nielsen y Sellner, 2015:43-45). Más que decantarme por alguna de las exégesis anteriores, pretendo señalar la nula transparencia entre los autores de manuscritos coloniales con pertenencias a colectividades étnicas, culturales y religiosas homogéneas en su interior y radicalmente diferenciadas unas de otras.

Colectividades internamente plurales

La desigual occidentalización y asimilación del cristianismo entre los indios se exacerbó con las posiciones diferenciadas en el sistema político colonial que fraccionaba aún más los intereses y referentes culturales de las generaciones posteriores a la “conquista”. El establecimiento de cabildos en los pueblos de indios recién fundados por la política de congregación,⁶⁸ trajo esta diversificación por la injerencia de caciques (antiguos señores indígenas), corregidores españoles y, desde 1549, jueces o alcaldes indios con vara de justicia (Menegus, 1999:604-605).⁶⁹ F. Navarrete (2015), tomando las propuestas teóricas de Latour y Deleuze, analiza las consecuencias de esta situación en el proceso de evangelización. Abandonando la concepción de “sociedad” como un todo homogéneo con fronteras

⁶⁸ La política de concentración o de reducción fue una estrategia de reorganización de la población indígena llevada a cabo por iniciativa eclesiástica. Frente a la generalizada dispersión de los asentamientos indios que obstaculizaba la evangelización; los misioneros y las autoridades religiosas y civiles instaron a la Corona para poder agrupar a los indios en pueblos de “traza española” (Ricard, 2010:231-233). La reducción no sólo significó juntar a la población, también contemplaba la implementación de la “policía cristiana”, es decir, la vida colectiva según los patrones occidentales: aprendizajes de nuevos oficios, establecimiento de agrupaciones religiosas, cambio en la vestimenta; “trazado de calles y plazas y dotación de agua por medio de acueductos [...] la introducción de animales como la oveja, la gallina y el cerdo” (Rubial, 2002b:18). No obstante, la puesta en marcha de las concentraciones de indios no estuvo exenta de puntos de vistas encontrados entre religiosos y clérigos seculares. Para Aguirre (2013:130), el estudio de las reducciones demuestra dos proyectos de evangelización en disputa y desdice la supuesta unidad del explotador frente a la otra unidad del explotado.

⁶⁹ Si bien la disposición política de pactar con los señoríos indígenas en la administración colonial estaba fundada en intereses pragmáticos para transitar rápidamente de una organización política a otra (esto en regiones de Mesoamérica con señoríos bien estructurados); los funcionarios reales también advirtieron lo problemático de mantener la figura del linaje indígena que justificaba la supremacía del señor; por lo que la Corona prohibió en 1538 seguir llamando “señores naturales” a los gobernantes indígenas, siendo más funcional para sus intereses el nombre de “cacique”, e introdujo una figura nueva como contrapeso a éstos (los alcaldes), elegidos anualmente para romper la tradición de heredar los cargos principales (Menegus, 1999:605).

definidas claramente, la interpretación de este autor abre paso a pensar la cultura como red o configuración y muestra “que los procesos de transformación cultural son impulsados, aceptados y obstaculizados, por actores sociales concretos, con posiciones e intereses particulares” (F. Navarrete, 2015:40-44). En este sentido, y en la misma dirección que la movilidad global de las creencias, nada digo al señalar el mestizaje o hibridación de las religiosidades coloniales, si por eso entiendo únicamente el hecho de que son construcciones hechas por la combinación de ritos, imágenes, símbolos y creencias.⁷⁰ Siguiendo lo anterior, la noción de configuraciones religiosas obliga a ubicar relaciones concretas de agentes, espacios, dinámicas, intereses e instituciones en donde acontece la circulación e invención religiosa, sin presuponer algún sentido sustancial de los mismos que opere previo a las interacciones históricas. Si bien una configuración religiosa implica una trama simbólica común, no por eso representa dejar de lado “la heterotopía y heterocronía, la desigualdad, el poder y la historicidad” (Grimson, 2015:172).

El caso de la cofradía india idolátrica de los Doce Apóstoles en el obispado de Chiapas representa las fracturas al interior de la “colectividad de los vencidos”. La información sobre “la gran junta” de doce indios, como le llamaban a la cofradía los pobladores de Chiapa de Indios (actual Chiapa de Corzo), llega gracias al informe sobre idolatrías redactado en 1585 por el entonces obispo de Chiapas, fray Pedro de Feria (1899). El documento fue enviado a las discusiones del III Concilio Provincial debido a la inasistencia del obispo por sufrir un accidente en el camino (Moreno, 1997:422). Fray Pedro tuvo conocimiento de la cofradía por las denuncias de los vecinos indios del pueblo de Chiapa en la visita pastoral que realizó en 1584. Entre los actos idolátricos que reseñaron los delatores destacan las juntas nocturnas en cuevas y cerros asociados al diablo, la presencia de dos mujeres que se convertían en diosas, peticiones para el temporal y ofrecimientos para dar riquezas (Feria, 1899:481). Los indios

⁷⁰ Frigerio (2013:48 y 53) ha llamado la atención de un procedimiento analítico similar para caracterizar como *new age* a las religiosidades contemporáneas: “no debemos dejarnos obnubilar por la aparente capacidad infinita de mezcla e incorporación de elementos de diverso origen [...] La confección de un listado de determinadas prácticas religiosas, terapéuticas o esotéricas específicas que constituirían la Nueva Era parece un acercamiento poco provechoso”. Más conveniente, sostiene el autor, es encontrar las lógicas que determinan qué símbolo y práctica es sujeto a mezcla y cuáles son excluidas del abanico “neo”. Puntos de vista que empleo en el análisis del culto colonial a San Pascualito, cf. capítulo III.

denunciaban como líder de la cofradía a Juan Atonal, principal del pueblo de Chiapa, ayudante de los dominicos y públicamente fiel cristiano por confesar y comulgar; seguido de su hijo Cristóbal (castigado anteriormente por incesto con su suegra). Los demás integrantes de la cofradía también eran principales de otros pueblos sujetos a Chiapa, como Cristóbal Arias de Zinacatlán. Para desconsuelo del obispo, los inculpados no pudieron ser procesados debido a la intervención del presidente de la Audiencia de Guatemala para desalentar continuar con el proceso. Al final, los integrantes de la cofradía no sólo no fueron procesados, sino que Juan Atonal y su hijo fueron elegidos como alcalde y regidor de Chiapa en enero de 1585.

C. Navarrete (1974) y Aramoni (2004; 2014) han dedicado sugerentes líneas para este caso en el estudio de la religiosidad indígena colonial (además de ponerlo como muestra de la resistencia indígena que se extiende hasta la actual religiosidad popular). El tratamiento que le dan sigue las líneas expuestas sobre el “costumbre” y la persistencia de la religión mesoamericana en el mundo colonial. Aramoni (2014:334-339), por ejemplo, considera a los doce indios de la cofradía como “tradicionalistas” que “conservan la antigua cultura. Se les ve como líderes dentro de la comunidad y como guardianes de conocimientos”. Al hecho de haber sido denunciados por los propios vecinos indios, Aramoni lo adjudica como consecuencia de la mínima presencia de verdaderos conversos, enemistados con la conversión y colaboración aparente de Juan Atonal, argumento ampliamente usado entre los estudios mesoamericanistas para conservar la unidad colectiva entre los indios y su cultura (paradójico si se piensa que quienes realmente expresaban fidelidad pública eran los principales). También considera la intervención de la Audiencia como parte de un conflicto entre españoles religiosos y gobernantes civiles (Aramoni, 2004:132). No obstante, al analizar también este caso, Megged (2008:211-218) complementa la lectura del informe del obispo con cartas de frailes y del presidente de la Audiencia y de otros documentos legales del proceso ubicados en el Archivo General de Indias (Sevilla); con esto, Megged concluye que la denuncia de los indios obedece al proceso de diferenciación política y económica entre los principales y los comuneros de los poblados involucrados en el caso, pues la cofradía de los Doce Apóstoles funcionaba como un grupo selecto de prominentes dirigentes que acaparaban las tierras y bienes que estaban destinadas al sustento de la hermandad. La

distancia cultural de su religiosidad con respecto de los esperados patrones ortodoxos del catolicismo está explicada por Megged (1991:494) mediante un proceso de transición entre la lenta desintegración de los usos tradicionales y la asimilación de las cofradías y la religiosidad católica como mecanismos de conservación de privilegios para los principales, pues en el “santuario” de la cofradía fundado en Suchiapa (lejos de la vigilancia de Chiapa de Indios) se veneraban tanto representaciones mesoamericanas como católicas.

Fronteras y límites móviles de lo institucional. Crítica al antagonismo

El 5 de enero de 1688 murió en la ciudad de Puebla de los Ángeles, la hindú Catarina de San Juan. Había llegado en 1619 a Nueva España como esclava de un mercader poblano, Miguel Sosa, quien la compró en Manila, Filipinas. Cinco años después de su arribo, murió su amo Miguel, y Catarina quedó dos años más al servicio de la viuda doña Margarita, hasta que ésta decidió entrar al convento carmelita de San José. Al quedar sin amos y después de un conflictivo matrimonio con el esclavo “chino” (es decir, filipino) del clérigo Pedro Suárez, Catarina se mantuvo cercana a los jesuitas y se dedicó exclusivamente a la vida espiritual como beata, forma de vida que exigía separación del mundo y austeridad, pero sin ingresar a un convento. Visionaria y profetisa, entabló relaciones con la más alta jerarquía civil y religiosa. Murió anciana, cerca de los 82 años y con una fama de santidad global que alcanzó en su época al imperio germano (Strasser, 2007:32-36; Brading, 2015:202). A su humilde casa acudieron vecinos de Puebla y sus alrededores para despedir a la que creían su primera santa poblana. Según su biógrafo y último confesor, el jesuita Alonso Ramos, concurren a ver el cuerpo de Catarina un “gentío, no sólo popular, sino de las personas de mayor lustre y autoridad en aquella nobilísima república; todos ansiosos de ver el cuerpo difunto y conseguir, por los merecimientos de su preciosa alma, remedio para sus necesidades corporales y espirituales” (Ramos, 2017:191). Los nobles, caballeros, clérigos, frailes y vecinos que se dieron cita se confundieron en una devota, pero desordenada muchedumbre que, habiendo cerrado las puertas de la casa de Catarina, rompieron dos veces los cerrojos y puertas para precipitarse al cuerpo y besar la túnica y el rosario, tocar sus manos y pies, y así arrebatarse pedazos de mortaja.

Las exequias a Catarina fueron todo un suceso social, pues contaron con la organización de los jesuitas y el apoyo del cabildo catedralicio y de su benefactor el capitán Hipólito del Castillo y Altra. Su cuerpo fue amortajado por mujeres de la élite poblana a la usanza de las monjas: adornado con flores, corona y palma (Wobeser, 2016:89-95). Al llevar el cuerpo en procesión de la casa de Catarina al templo de la Compañía, la muchedumbre seguía lanzándose sobre los restos de la hindú para tratar de llevarse algún pedazo de mortaja como reliquia. Los jesuitas decidieron cerrar las puertas del templo una vez concluida la procesión de varias horas para impedir la exaltación del gentío. Dentro del templo y después de amortajar nuevamente el cuerpo de Catarina, se llevaron a cabo las oraciones fúnebres con la única presencia de la alta sociedad poblana. “Pero cuando terminó la ceremonia, los canónigos de catedral, los frailes y los ricos hacendados y comerciantes se abalanzaron sobre el cadáver para arrancarle a pedazos mortaja, orejas, dedos y cabellos” (Rubial, 1999:51).

¿Dónde termina lo oficial y comienza lo popular en las expresiones de devoción que generó las exequias de Catarina de San Juan? La distinción absoluta entre religiosidad popular y religión institucional es un artificio inoperante. Frente a la separación entre la cultura de las élites y la cultura de los subalternos,⁷¹ Gruzinski (1979b:146) acierta en matizar y señala que si bien existe en toda sociedad un marco de dominación ideológica que construye diferencias, “también es evidente que existe continuidad psicológica y cultural a nivel de las estructuras mentales”. Como he señalado, el hecho de compartir tramas de significación es condición de posibilidad de una configuración religiosa, pero no supone homogeneidad ni ausencia de poder y dominación. Por lo tanto, las fronteras identitarias religiosas entre lo popular y lo oficial no son realidades preexistentes e “incontrovertibles que deben fungir como el punto de partida de nuestro análisis [...] sino por el contrario [,] uno de los principales

⁷¹ En otro lugar, Gruzinski (1979a:38) revisa el tratamiento de la historiografía francesa e italiana sobre la noción de cultura popular. Entre las formas que enfatiza el autor se encuentran aquellas que: 1) suponen la cultura popular como una adaptación pasiva de la cultura dominante; 2) como una formulación creativa, espontánea y autónoma frente a las élites; 3) como una ficción historiográfica por la producción de los aparatos represivos; y 4) como una realidad existente con relaciones variadas con la cultura dominante. Esta última perspectiva es la que sirve de base a Gruzinski (1979b) para analizar casos de venerables en Nueva España e Italia en el tiempo de la Contrarreforma, en donde parte de concebir lugares y agentes de transición y tensión, más que de dicotomías *a priori*.

objetivos del análisis mismo debe ser comprender la manera en que estas fronteras se construyen y modifican” (F. Navarrete, 2015:46).

Recientemente, G. Giménez (2017) ha recolocado el problema de las culturas populares bajo términos semejantes al de Gruzinski: pasado el encanto posmoderno de la hibridación cultural en el que se anunciaba la disolución de fronteras (García-Canclini, 1990:264), existe una vuelta sobre lo popular como categoría que explica ya no los antagonismos entre lo culto, civilizado o auténtico, frente a la copia mal hecha de éstos; sino las mutaciones, conexiones, distinciones y arreglos ente las diferentes esferas de la ambivalente producción cultural. Las culturas populares reaparecen, entonces, como alteridad de estilos de vida de diferentes estratos sociales, pero sin discontinuidad cultural, debido a que siempre existen asimilaciones multidireccionales. Ciertamente, la relectura que hace Giménez del concepto “cultura popular” retoma la negación de la existencia empírica de la noción de “pueblo”, y reconoce lo peligroso que es nombrar esencialistamente cualquier práctica como popular; sin embargo, el esfuerzo de las revisiones teóricas se traduce en reconocer la utilidad del concepto bajo ciertos procedimientos teórico-metodológicos para no caer en pasados clasismos o culturalismos (Giménez, 2017:35-37).

La anterior comprensión sobre lo popular reside, por lo tanto, en registrar la colocación subordinada de los sujetos dentro de las relaciones hegemónicas sociales y culturales. Pero quienes comparten la subordinación ya no pueden ser consideradas colectividades cerradas hacia sí mismas ni de formación homogénea en cuestiones de etnia o clase; más bien presentan una constitución sociocultural heterogénea y diversificada; poseedores de recursos sociales para negociar, adaptarse o desarrollar tensiones con las instituciones hegemónicas en el terreno de la política y la cultura; y de considerables reinterpretaciones simbólicas en sus acervos culturales. Otros autores hablan de “individualidades populares” para sacudir el andamiaje clasista o indigenista. Sin embargo, parten de la misma premisa: reubicar las relaciones de dominación-subordinación en el contexto de configuraciones heterogéneas de las clases y las culturas populares (Araujo y Martuccelli, 2015:88-91). No obstante, existe un punto importante que distancia la propuesta que aquí elaboro con la de Giménez, y la de Araujo y Martuccelli. Las configuraciones

religiosas no son expresiones propias de las actuales sociedades globales, sino que representa la constitución general de una sociedad, aunque con grados diversos de diferenciación. Aunado a esto, es necesario incluir el carácter productivo de los subalternos en la co-creación de los espacios religiosos compartidos históricamente globalizados, ingresándolos analíticamente en la producción de la historia y en la disputa por significar los elementos claves de los dispositivos de poder.

El ejemplo barroco como articulación de contrarios

La construcción hagiográfica de Catarina de San Juan y las muestras de devoción que suscitó, ejemplifican los complejos procesos donde los límites entre lo que comúnmente se concibe como popular e institucional se diluyen, y exigen comprenderlos en un análisis que problematice los agentes, las instituciones y las tramas de sentidos que se ponen en juego. Como sostiene Wobeser (2016:98-123), la biografía hecha por el jesuita Ramos es un cúmulo de estrategias barrocas para adaptar los vericuetos de una esclava hindú a los modelos de santidad vigentes a finales del siglo XVII.⁷² Entre las características más sobresalientes del discurso hagiográfico en el barroco colonial se encuentra la contradicción (Rubial, 1999:52). A Catarina se le concedió linaje real en India, mas fue esclava en Nueva España; hija de padres paganos, pero que experimentaron visiones de Jesucristo y la Virgen que presagiaban el destino beatífico de su hija dentro del cristianismo; virgen, a pesar de su travesía transatlántica en los galerones y de haberse casado; de aspecto deteriorado “típico” de los chinos o indígenas comparados con la robustez de los españoles, pero con una belleza interior

⁷² La importancia de la Compañía de Jesús para el registro de vidas ejemplares y la construcción de la religiosidad laica es central en Nueva España; no sólo porque tenían la práctica de realizar biografías por encargo de los superiores y fueron quienes exacerbaban los recursos al sueño, visiones y milagros para la evangelización desde su llegada al nuevo mundo en 1571 (Wobeser, 2016:97; Gruzinski, 2016:112), sino también porque fueron ellos los más comprometidos contrarreformistas para establecer guías de espiritualidad que normaran la vida mística de los laicos (muchas veces pertenecientes a cofradías, asociaciones piadosas o terceras órdenes), tan susceptibles de “caer en el error” por no estar fuertemente atados a una regla de alguna familia religiosa (Rubial, 2003:349). A pesar del pretendido control hacia los laicos determinado en el Concilio de Trento (1545-1563), tanto en Europa como en Nueva España, la recepción de los modelos de santidad en el ámbito doméstico y cotidiano para laicos sin votos religiosos, desencadenó la proliferación de místicos y beatas que desarrollaron una religiosidad con cierta libertad y animaron las devociones locales barriales, antes de que algunos fueron acusados de alumbrados o falsos místicos (Rubial, 2002c).

que era motivo de predilección de Jesucristo; vida devotísima digna de la mejor monja de convento, sin que haya considerado siquiera ingresar a religión (congregación) alguna.

La literatura hagiográfica de finales del siglo XVII que representa la biografía de Catarina se enmarca en la religiosidad barroca contrarreformista, radicalmente distinta del estilo religioso implantado por los frailes en el siglo anterior. Durante la primera mitad del siglo XVI, etapa de fundación de la Iglesia en Nueva España, dominó una desconfianza del milagro entre los frailes. Las preocupaciones principales estaban más en la organización que en la devoción: el ingreso de los naturales a la nueva religión que disminuían rápidamente por las epidemias, y la distribución del territorio por medio de la fundación de provincias de las ordenes religiosas y obispados (Rubial, 2013:103-137). El inicio del siglo XVII, por otro lado, está dominado por una sociedad que se mantiene estable y al alza en la demografía india, española, china, negra y mulata. En términos religiosos, hay un cambio importante generado por el Concilio de Trento y recogido por el III Concilio Provincial en la Nueva España:⁷³ fortalecer el dominio local de la religiosidad mediante la consolidación tanto de la parroquia como de la diócesis, ambos a cargo del clero secular. Aquí comienza el lento pero efectivo tránsito de una Iglesia de religiosos y provincias a una de obispos y diócesis.

Justo unas décadas antes de que iniciara el III Concilio mexicano, a la cabeza de la Iglesia llega el dominico Alonso de Montúfar, “un teólogo tradicionalista [...] que] consuma la ruptura con el evangelismo ‘radical-utópico’ de los primeros misioneros” (Gruzinski, 2016:102). Pese a esto, las paradojas del “catolicismo institucional” mexicano tienen en Montúfar el comienzo de la excitación de la imagen-milagro taumaturga, en detrimento de la imagen-didáctica (Gruzinski, 2016:109). Pues fue este dominico quien mandó realizar la

⁷³ Los Concilios Provinciales fueron “reuniones del episcopado de toda la provincia eclesiástica mexicana [...] y cuyo objetivo era dictaminar colectivamente las normas que se requerían para la organización y conducción de la iglesia y la vida de los fieles” (Rubial, 2013:138). En el tiempo de la Colonia se realizaron cuatro Concilios Provinciales (1555, 1565, 1585 y 1771). El más importante para comprender la religiosidad mexicana es el III Concilio de 1585, pues fue el primero que contó con la aprobación tanto de la Corona española como del Vaticano, y tuvo como objetivo renovar los acuerdos de los primeros dos y adecuar las normativas tridentinas al ámbito novohispano. Además, se celebró a finales del primer siglo de Colonia (no se hizo otro sino hasta finalizar el dominio español) y redactó importantes decretos para la erradicación de la “idolatría” entre los indios (Rubial, 2013:218-220; Martínez, García y García, 2005:44-46).

pintura de la Virgen de Guadalupe sobre una tela de “manufactura indígena” con el indio Marcos, y ordenó su secreta colocación en la ermita del Tepeyac (O’Gorman, 2018:145-148). Este suceso tuvo consecuencias inusitadas para la religiosidad mexicana al tener como fin

seducir a los indios proponiéndoles una forma de cristianismo más compatible con la tradición autóctona, o al menos capaz de inscribirse menos brutalmente en la huella de las prácticas indígenas [... debido a que] se basa en la sobreposición de los lugares y la aproximación de los nombres, explota el arraigo en la tierra y en las memorias, se basa en la progresiva confusión-sustitución en las mentes, *sin inquietarse por eventuales deslices* [doctrinales y devocionales] (Gruzinski, 2016:106-107, énfasis mío).

El origen milagroso de la imagen de Guadalupe en el Tepeyac, debatido desde sus inicios,⁷⁴ es el comienzo de lo que Gruzinski (1991:220-221) llama la “captura de lo sobrenatural cristiano” en la experiencia religiosa del indígena, gracias a la familiarización, apropiación y reinención de los contenidos cristianos. La construcción de santuarios por el florecimiento de cultos a reliquias de santos, cristos y vírgenes, la presencia de ermitaños y beatas mestizos e indígenas, la exageración en las formas rituales, eran las expresiones del proceso de expansión del cristianismo barroco y formación de la trama religiosa común de significados para todos los ámbitos sociales. Tal religiosidad, hay que decirlo, partió de los medios

⁷⁴ Los primeros en reaccionar fueron los franciscanos en la voz de su provincial de México, fray Francisco de Bustamante, mediante un sermón pronunciado en la fiesta de la Natividad de la Virgen María de 1556 (O’Gorman, 2018:83-91). El conflicto entre el arzobispo Montúfar (cabeza del clero secular) y el provincial franciscano so pretexto del milagro de Guadalupe no es menor, si lo consideramos como los comienzos de la pugna entre regulares y seculares que dominó todo el siglo XVII y que después se combinó con la disputa entre criollos y peninsulares del siglo XVIII, justo como proemio del criollismo independentista de México. Lo anterior demuestra que los dos aspectos que los estudios sobre catolicismo contemporáneo han estado consolidando, necesariamente tienen que ser revisados para su extensión al periodo colonial y no sólo como parte del proceso modernizador interno de la Iglesia católica: 1) la diversidad doctrinal, devocional y organizacional de lo que por comodidad llamamos catolicidad (De la Torre, 2006a; Giménez-Béliveau, 2016, Mallimaci, 2018); y 2) la descristianización por la crisis de la institución que genera pérdida del control moral y cultural. Así, como sugiere Blancarte (2004:56) conviene cuestionar el supuesto monopolio católico en el pasado colonial a nivel de la religiosidad, y dejar de poner atención únicamente en su lograda inclusión institucional de grandes conjuntos de indios, mestizos, negros y mulatos por el bautismo en masas. A ejemplo de la historiografía francesa que se ha dado a la tarea de ir contra el mito de la Europa plenamente cristiana (Delumeau, 1967; 1973), conviene regresar a los procesos que construyeron la religiosidad mexicana y así caminar de la mano con la vuelta teórica sociológica que va de una teoría social de las iglesias a una de los creyentes.

eclesiásticos y la promovió hasta el cansancio mediante predicaciones, representaciones teatrales, panfletos, estampas, devocionarios y hagiografías; por lo tanto, en la instauración del catolicismo oficial “los prodigios fueron unos de los mejores aliados de la Iglesia para crear nuevos códigos de socialización y de control” (Rubial, 1997:395).

Para finales del siglo XVII, cuando sucede el caso de Catarina de San Juan, los códigos religiosos barrocos eran compartidos por todos los estratos sociales y eran promovidos por los agentes institucionales, pero no todos tuvieron la misma asimilación ni disfrutaban de los mismos espacios. De aquí que no extrañe que, si bien tanto el populacho como los clérigos más distinguidos se abalanzaron sobre los restos mortales de la visionaria, la élite religiosa y civil poblana tuvo su propio momento de desborde religioso a puerta cerrada, sin la presencia de la muchedumbre. Finalmente, las confusas vueltas que tiene la institución para normar la religiosidad terminaron con la devoción a Catarina de San Juan. La Inquisición española ingresó el primer tomo de la obra de Ramos en el índice de libros prohibidos en 1695, y para 1696 la Inquisición novohispana ratificó el dictamen negativo y mandó quemar todo los textos y estampas de Catarina de San Juan, a pesar de que los calificadores del Santo Oficio novohispano que previamente habían valorado la obra de Ramos, no habían encontrado algo condenatorio (Wobeser, 2016:123-126). De esta forma, y a pesar de los milagros que había comenzado a hacer Catarina a sus devotos, y del apoyo de la vigorosa Compañía de Jesús y de altos clérigos poblanos, la causa de canonización y la devoción que había surgido sobre la figura de la visionaria hindú quedó en el olvido y fue enterrada en la memoria de los esfuerzos por conseguir la primera canonización del Nuevo Mundo. Paradoja de la religiosidad barroca novohispana: ser incitada por la “institución” y después sufrir descalificación por ésta misma.

La contemporaneidad religiosa latinoamericana

Una problemática renovada sobre el tratamiento de la temporalidad en la religiosidad contemporánea se presenta como consecuencia de considerar los procesos de construcción de religiosidades a partir de la temprana expansión colonial mundial que comenzó a conectar no sólo Nueva España con la Corona española, sino con el resto de Europa y partes de África

y Asia.⁷⁵ En las secciones anteriores he anotado algunos ejemplos de configuraciones religiosas que se componen al tiempo de que los mundos locales se enlazan en proyectos globales coloniales. Así, volver al pasado colonial desde propuestas teóricas que desconfíen de historias universales que silencian pasados regionales no sólo por lo que dicen de ellos sino cómo lo dicen (para el ámbito religioso esto se expresaría en las narrativas sobre la “implantación” del cristianismo europeo), permite recolocar la experiencia religiosa americana en la formación de los marcos explicativos sobre la religiosidad contemporánea. Al mismo tiempo, he planteado aspectos teóricos que considero centrales en el análisis de las religiosidades pasadas y presentes, pues descolocan la preminencia del presente religioso en tanto ruptura temporal, gracias a que seguimos una de las tareas de la antropología histórica: “traer a la conciencia pública los flujos –de este primer momento de la globalidad [siglo XVI]– que han dado forma al mundo en que vivimos” (Trouillot, 2011:58).

En consecuencia, y frente a la idea hegemónica que sostiene, por un lado, que la modernidad tuvo lugar en la Europa occidental durante los siglos XVIII-XIX, en la que se construyó una nueva forma de experimentar el mundo (con su eventual “desencantamiento”); y por otro, que el ejemplo contemporáneo diversificado de lo moderno (y de lo religioso) que se registra en el resto del mundo se debe a la apropiación local de ese primer impulso europeo (Beriaín, 2005); pretendo destacar, junto con Asad (1993), Masuzawa (2005), Nongbri (2013) y Prado (2018), la constitución ideológica de la narrativa modernocéntrica para dominar las formas de contar las experiencias religiosas añejas y recientes, “locales” y “universales”. Así, la “modernidad religiosa europea”, tiene la

⁷⁵ La temporada más representativa de la conexión planetaria de América con las otras “tres partes del mundo”, se desarrolló en la “monarquía católica” de 1580 a 1640 (temporalidad que supone el traslado del “centro” planetario de oriente medio al extremo occidental de la “ecumene euroafroasiática”, Taboada, 2017:13). La construcción política de la monarquía católica resultó de la unión de las coronas españolas y portuguesas bajo el cetro de Felipe II, y conectó amplias partes del planeta haciendo honor a una de las frases más célebres de aquellos siglos: “en tierra de Felipe no se oculta el sol”. De aquí que la “Historia” colonial americana, forzosamente requiere comenzar a ser pensada a escala mundial, rastreando los indicios globales que componen las historias individuales y colectivas locales en los planos económico, político y cultural: “En cualquier parte del mundo, el dominio ibérico aproxima, pone en relación o choca de frente con formas de gobierno, de explotación económica y de organización social. Súbitamente las temporalidades se empalman. Por todas partes en ese dominio, instituciones religiosas y creencias, que nada dispone para que coexistan, se confrontan brutalmente” (Gruzinski, 2015:47).

pretensión de marcar la agenda para el estudio de la religión del resto del globo, con sus tropos y cronologías expansivas de un centro fetichizado y autocontenido.⁷⁶ Aunado a esto, y si bien es necesario deconstruir los inicios de los estudios sociales sobre “religión” y su relación con proyectos coloniales para normar/colonizar la diferencia mediante la invención de lo sagrado en las sociedades dominadas, también es importante revisar las posturas que enfrentan las relaciones coloniales y poscoloniales desde la “externalidad” de un mundo profundamente compartido. Por ejemplo, Prado sostiene que la “salida” del imperio de la “religión” sucede a través del rescate de cosmovisiones y sabidurías no occidentales en términos de “su modo de ser propio” (Prado, 2018:357), que por fuerza explicativa han permanecido al “margen de la modernidad”. Esta “salida” a la modernidad hegemónica es cercana a la de Dussel (2018:282-283), quien postula reconocer la alteridad cultural “externa” a la modernidad que ha sobrevivido “en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas”.

En términos religiosos, las apuestas analíticas de Prado y Dussel consistirían en registrar las tradiciones cosmogónicas que, a pesar de los impulsos hegemónicos tanto coloniales como contemporáneos, permanecen como externas, diferentes e incompatibles al modelo que consideran exclusivamente europeo, y al que únicamente se le responde resistiendo o asimilándose (una postura que representa más bien el punto de vista de los dominantes, cf. capítulo III). Contrario a esto, y a partir de la construcción teórica que he planteado en este capítulo, la idea central que apunto es la revisión de los procesos de construcción compartida y disputada en la prolongada *contemporaneidad religiosidad*

⁷⁶ Para mencionar un ejemplo de formas distintas de articular el “centro” con la “periferia” en narrativas que trastoquen la modernidad religiosa europea, retomo el sugerente apunte de Piazza (2016:90-94 y 165-169) sobre la posible influencia de la Iglesia novohispana en los resultados del Concilio de Trento (1545-1563). A pesar de que al momento de celebrarse las reuniones tridentinas ya existían tres arzobispados y dieciséis obispados en las Indias, y de que ningún representante de la Iglesia americana estuvo presente, declinando la invitación del Vaticano; consta una cierta afinidad entre las determinaciones conciliares con las reflexiones que envió Zumárraga a Trento a partir de la experiencia misionera en las Indias, como la iniciativa de consolidar la parroquia como el espacio rector de la vivencia religiosa, la reforma del clero secular para convertirlo en “pastor de almas”, y la centralidad de la observancia sacramental.

latinoamericana,⁷⁷ justamente en el centro de complejas tramas de pasados y presentes globales que no siempre son unilaterales. De hecho, asumir el mundo religioso históricamente compartido (y por lo tanto disputado y negociado), complejiza tanto la indagación historiográfica como la etnográfica, al no partir de narrativas eurocentradas, ni de binomios culturales excluyentes; además de observar toda relación en el ámbito religioso como históricamente globalizada (en lugar de sostener, por ejemplo, historias paralelas entre lo hegemónico y lo indígena). Asumir, entonces, una radical externalidad pasada o presente como opción política, paradójicamente, reafirma el fetiche de “Occidente y el resto” empleado por la narrativa de una modernidad exclusiva del Atlántico Norte, y de un cristianismo originalmente “occidental-europeo” (Dabashi, 2019:118-121; Lindenfeld, 2021:301-304).⁷⁸ Indudablemente, en este reducido espacio no pretendo dar una respuesta final para tratar las salidas o no de la modernidad o del cristianismo occidental; únicamente pretendo llamar la atención en la necesidad de nuevos abordajes y reconsideraciones hacia las tradiciones teóricas ampliamente usadas en los estudios sobre religión en México. Ahora bien, lo esbozado hasta ahora no es en ningún sentido un esquema rígido y terminado, más bien consiste en un conjunto de hipótesis de trabajo movilizado en el análisis etnográfico e historiográfico de las configuraciones religiosas que giran alrededor del culto a San Pascualito (capítulos III-VIII).

⁷⁷ Para la antropología, la contemporaneidad no significa únicamente lo “actual” o lo simultáneo, sino la *coimplicación en la construcción del presente compartido*, pues cosas o sujetos pueden estar compartiendo lugar y tiempo, adjudicándoles simultaneidad, pero sólo cuando se pasa al análisis de su mutua dependencia se llega a lo contemporáneo antropológico (Agier, 2011:17).

⁷⁸ Aquí coincido con Josephson-Storm (2012:71-93; 2021:60) cuando señala que otorgar todo el crédito de la configuración de la “religión” al pensamiento occidental, incluso si está cargado hacia un prototipo cristiano (cristianismo/catolicismo americano para nuestro caso), es rechazar en demasía la agencia histórica de las sociedades colonizadas, en provecho de perpetuar metáforas de oposición binarias –como “Iglesia católica” y “cosmovisión mesoamericana” o “cristianismo oficial” y “religiosidad popular”, ampliamente aceptadas en las formulaciones explicativas de la religiosidad en México. Más bien, apremia una reevaluación de la formación histórica de la religiosidad, integrando las negociaciones que subyacen en los ambivalentes dispositivos religiosos cristianos (cf. capítulo III).

III. Los orígenes de un santo esqueleto

En el año de 1650, recostado “en un petate ó estera tendida en el duro suelo, cercano al fogón” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:402), un indio kaqchiquel agonizaba en uno de los pueblos de *visita* de la *guardianía* franciscana de Almolonga,⁷⁹ en la región central del Reino de Guatemala. Una “general pestilencia” de tifo cundía en la zona, caracterizada por los testigos de la época como “una mortificación vehemente en el estómago, como de cosa viva que les hace [a los indios] rabiarse de dolor, el cual se derrama con latidos sensibilísimos por algunas partes del cuerpo, a modo de calambre [...] acompañando al dolor ardientes fiebres” (Vásquez, 1944 IV:309). El desdichado kaqchiquel sabía que no le quedaba mucho tiempo de vida: quienes habitaban los pueblos del valle central de Guatemala conocían de sobra que, una vez adquirida la enfermedad, “al segundo o tercer día de ardiente calentura, finaba el sujeto” (Vásquez, 1944 IV:220). En efecto, no era la primera vez que asolaba en la región una afección por calenturas y dolor agudo en el costado izquierdo para sumergir a los pueblos “poco a poco [en] una gran oscuridad, [en] una larga noche/*Xe k'a jala' chik ma tipe nima q'equ'm, nima aq'a*” (Maxwuel y Hill, 2006:245). Una de las “mortíferas fiebres” sucedidas con anterioridad, apenas tenía cuatro décadas de haber diezmado los pueblos guatemaltecos: sobrevino en los años 1601-1602, y en esa ocasión la población acudió en auxilio con novenas y rogativas a la imagen de Nuestra Señora de Alcántara (Vásquez, 1944 IV:225). Sin embargo, en el episodio de sobremortalidad de 1650, el alivio llegó del entonces beato franciscano Pascual Bailón, el cual se apareció en una visión a nuestro anónimo moribundo, ofreciéndose a los indios como su “muy grato y seguro abogado en sus enfermedades” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:402). Gracias a este encuentro milagroso se pactó el patronazgo del santo franciscano con los indios por medio del testimonio del visionario (a quien no se le prometió la salud,

⁷⁹ En la geografía religiosa colonial, las guardianías eran los territorios de misión a cargo de los franciscanos, consistentes en un convento cabecera y varios pueblos cercanos adscritos llamados visitas (para el que caso me ocupa, Almolonga y los pueblos de Quinizilapa respectivamente). En estos últimos, generalmente radicaban sólo indios y únicamente contaban con un templo. Por otro lado, cuando me refiero a la “Guatemala colonial”, lo hago desde los marcos administrativos y las dinámicas sociales que se desarrollaron “desde la provincia de Chiapas hasta la gobernación de Costa Rica [...] una de las realidades más complejas del mundo colonial” (Arrijoja, 2019:25).

sino sobrevivir nueve días más), y de una prédica a cargo del doctrinero del pueblo. De este modo, la peste cesó.

Los hechos de este caso están mencionados en dos crónicas publicadas a finales del siglo XVII: *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, del franciscano Francisco Vásquez ([1688-1695] 1937-1944); y *Recordación florida. Discurso, historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, del capitán Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán ([1690-1695] 1932-1933). Estas crónicas coinciden en relacionar el inicio del culto al lego franciscano Pascual Bailón, con la crisis mórbida por peste. Sin embargo, las dos fuentes también señalan que la “ignorancia natural” en materia de fe achacada a los naturales, llevó al culto por caminos heterodoxos, asociando “erróneamente” al santo franciscano con las representaciones esqueléticas de la muerte: los indios se “dieron en fabricar estatuas [sic] de la muerte de escultura con título de San Pascual, tantas que no había casa de indio en donde no se encontrasen dos y tres grandes y pequeñas, colocadas en sus altares, con cultos de flores” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:403). Esta rápida propagación de la devoción entre los pueblos vecinos, derivó en organizaciones de celebraciones anuales, o al menos dispuso a los indios para pagar una misa cantada en honor al santo franciscano. Pero, al mismo tiempo, ocasionó “que a la imagen macilenta de la muerte, si la ven pintada o efigiada en su armazón [descarnada], [los indios] la llaman *San Pascual*” (Vásquez, 1944 IV:310, énfasis en el original). Esta situación motivó una sanción judicial eclesiástica y una modificación en la procesión del Santo Entierro: el “santo tribunal de la fe, dispuso [...] se quemasen [los esqueletos] en una hoguera [y] se determinó no saliese aquel paso [el armazón de la muerte frente a la procesión del Santo Entierro]” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:403).

Ahora bien, y casi por regla general en este tipo de crónicas, los datos sobre epidemias sucedidas entre indios son exiguos e ideológicamente intencionados respecto de los conflictos internos de la maquinaria colonial: ambas relaciones dedican unas cuantas líneas a lo sucedido en la guardianía franciscana y desacreditan la religiosidad india por considerarla

“externa” y “desviada” a la práctica católica “oficial”.⁸⁰ Con todo, y a pesar de que estas crónicas por sí solas carezcan de alcances demográficos y epidemiológicos que permitan un análisis más profundo de la sobremortalidad en Almolonga; el aporte de *Recordación florida* y de la *Crónica* es de gran valía para vincular la formación de la religiosidad con los detalles del dramatismo histórico de la crisis mórbida, especialmente leídos a contrapelo de las explicaciones antropológicas nostálgicas, de los supuestos modernocéntricos de ruptura, y de la invisibilidad historiográfica etnocéntrica en cuanto a la participación india en la construcción de la vida espiritual colonial.⁸¹ Así, este capítulo analiza de manera conectada los elementos dramáticos de la experiencia colectiva de la crisis de sobremortalidad, y las características religiosas del contexto que posibilitaron asociar el santo franciscano con una osamenta, más allá de separaciones naturalizadas de espacios devocionales y de supuestos

⁸⁰ *Recordación florida* de Fuentes y Guzmán es ejemplo de las crónicas oficiales que se escribieron desde inicios del siglo XVII, para enaltecer las ciudades coloniales fundadas en los primeros años de la dominación hispánica. Estos relatos tenían como fin destacar las acciones de los capitanes y funcionarios reales en la fundación, construcción y consolidación de las ciudades (Camelo, 2012a:26-34), ensombreciendo la participación india, africana, mulata y mestiza en la formación material y cultural de las urbes coloniales (cf. R. Herrera, 2003:112-132; Lutz, 2005:61-109). El hecho de que Fuentes y Guzmán fungiera como capitán, regidor y cronista oficial de la ciudad de Guatemala, dice mucho del contenido y tipo de narrativa utilizada por él (Archivo General de Indias, AGI, Guatemala, 89, N.25. *Confirmación de oficio: Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán*). De aquí que el caso de peste en Almolonga y el culto al beato Pascual Bailón aparezca brevemente en la parte final de la crónica y como una mención de “las costumbres de los indios” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:396). Otro tanto es la *Crónica de la Provincia* de Vásquez; un relato que tiene el objetivo de maquinar el “protagonismo” y “éxito” del trabajo franciscano en la evangelización de Guatemala, debido a que las crónicas provinciales pertenecen a un género historiográfico con fines reivindicativos del proceder mendicante, especialmente en el contexto de las disputas eclesiásticas sostenidas entre las mitras seculares y las demás órdenes religiosas (Camelo 2012b:674; Escandón, 2018:213). Por este aspecto, y por el silencio mendicante hacia los indios evangelizadores y las alianzas militares y religiosas, los hechos que me ocupan también se encuentran mencionados escuetamente al final de la *Crónica*, como parte “De algunos casos, al parecer milagrosos, sucedidos en esta provincia” (Vásquez, 1944 IV:308).

⁸¹ Como parte de la beca del Fideicomiso Teixidor/IIH-UNAM, para este punto de la investigación había propuesto una reconstrucción detallada de la temporalidad, ubicación y desarrollo de la peste; estableciendo inicio de la epidemia, ruta de propagación, diferencias regionales, estrategias de sobrevivencia económica, y perfil demográfico de los fallecidos. El objetivo central era documentar el alcance histórico de la crisis mórbida, y así dimensionar el impacto en la religiosidad. Las restricciones sanitarias por el COVID-19 impidieron alcanzar tales fines, quedando abierta la posibilidad de situar las reflexiones aquí vertidas en un encuadre demográfico más detallado de la guardianía de Almolonga durante el siglo XVII. No obstante, suplo esta carencia documental con estudios historiográficos que relacionan pestes y religiosidad, mostrando convincentemente cómo la formación del cristianismo en América se desarrolló a la sombra de los constantes flagelos de la *mortandad* (Reff, 2004; Hughes, 2010; 2021).

significados institucionales absolutos e inmutables. En los inicios del culto a los huesos de San Pascual, quedaron grabados las formas pasadas de la muerte epidémica, sus paliativos religiosos y, lo más importante, la agencia de las poblaciones indias en la construcción del proyecto religioso de la Guatemala colonial: relacionando a) las imágenes religiosas de lo precedero (esqueletos y cuerpos moribundos); b) los espacios para morir en los pueblos de indios de Quinizilapa (la casa, el petate y el altar); c) las instituciones y agentes que acompañaban el tránsito final de este mundo (fiscales indios, cofradías y doctrineros); c) las formas de enfermar de tifo y el momento del último aliento (fiebre y delirio); y d) la propuesta post-*pestilencia* que construyeron los indios sobre los huesos de San Pascual.

Por lo tanto, el aspecto a desentrañar es la profunda relación entre la crisis mórbida y la construcción de la religiosidad colonial, de la mano de la experiencia de un indio sin nombre. Si bien es cierto la respuesta devocional a una catástrofe o trastorno social no es extraña para la época (Ragon, 2002:362-363; Arrijoja, 2019:91), el desarrollo del culto a San Pascual y su trascendencia histórica hasta nuestros días, implica una cuestión significativa para indagar los cruces entre la religiosidad, la morbilidad y los procesos colectivos de construcción de significados, no como parte de una relación transparente entre el sufrimiento de la dominación colonial y la devoción resignada a unos huesos, ni como elemento ajeno a la formación del cristianismo “institucional” colonial, y tampoco como expresión periférica de las zonas ciegas del control imperial; sino como manifestaciones *sine qua non* de la pluralidad de la religiosidad colonial y de la ambivalencia del orden hispano. En este sentido, el surgimiento del culto a San Pascual es ejemplo de la constante intervención de los indios hacia los santos para hacerlos cercanos a sus necesidades, así como de la aguda sensibilidad nativa por generar objetos materiales de culto que movilizan afectos de honda importancia inmanente, desplegados no para reproducir sistemas culturales atemporales o entelequias religiosas naturalizadas y dicotómicas, sino para hacer frente a la reconstrucción de la vida colectiva, justo después de pasar por una de las situaciones más amargas de vulnerabilidad histórica: la muerte masiva por peste.

Con esto en mente, y a pesar de que las fuentes no ofrecen mayores datos sobre el indio visionario de San Pascual, el capítulo sigue una narrativa centrada en los contextos que

hacen posible la experiencia de este kaqchiquel, mostrando los probables contenidos históricos de esta vida anónima que finaliza en una agonía igualmente incógnita, delirando en su petate cerca del fogón y siendo testigo encarnado del santo Pascual. Así, por ejemplo, analizo los procesos de cristianización por medio de las sesiones de catequización en la capilla de los pueblos de indios, las memorizaciones de fórmulas cristianas animadas por los fiscales y demás indios de iglesia; después, argumento las relaciones económicas regionales, enfatizando el ir y venir entre los pueblo asentados en las inmediaciones del Lago de Quinizilapa, la cabecera de la guardianía (Almolonga-Ciudad Vieja) y la capital del Reino de Guatemala (Santiago de los Caballeros), todo esto para delinear las peculiaridades del valle central guatemalteco y su lugar en los circuitos neurológicos de la maquinaria colonial global. Por lo tanto, frente a esta imposibilidad de reconstruir documentalmente la vida particular del indio visionario, la cual se asoma de manera borrosa en las crónicas del capitán Fuentes y Guzmán y del franciscano Vásquez, este capítulo aspira a explotar las posibilidades explicativas que ofrecen los contextos religiosos, comerciales o administrativos coloniales, enfocados hacia “una exploración de la experiencia indígena de su época” (Townsend, 2015:25).

Al proceder de esta manera, no pretendo otorgarme concesión literaria alguna, ni centrarme exclusivamente en el mundo interior de un personaje sin relaciones. Todo lo contrario, este recurso quiere explotar al máximo las facultades del pensamiento antropológico sobre el carácter procesual, contingente y relacional de las configuraciones religiosas. Además, proviene de una decisión metodológica que busca sortear: “La parcialidad de los registros coloniales mexicanos [que] parecería obligarnos a elevar y considerar individuos españoles específicos, mientras se hace de los actores indígenas un colectivo anónimo” (Hughes, 2021:109). El “anonimato” de los pueblos mesoamericanos en los sucesos fundamentales de la historia colonial, es un recurso empelado por la “narrativa tradicional” (Restall, 2019:60) o la “visión colonialista” (F. Navarrete, 2019:177) de las versiones españolas de la “Historia de la Conquista de México”. En ellas, los indios son ayudantes sin nombre, colaboradores en masa, silenciosos cargadores siempre disponibles, constructores ocultos, milicias inadvertidas, intérpretes desconocidos (salvo Malintzin), e incluso, *indios evangelizadores y cristianos incógnitos* que establecen importantes mediaciones inmanentes

y milagrosas para la formación de la religiosidad colonial (señalados especialmente en las narrativas de la “conquista espiritual”).⁸² En efecto, las crónicas coloniales que contienen el caso de San Pascual, al mismo tiempo que ensombrecen en la generalidad al indio visionario, otorgan singularidad a los últimos días del obispo Dr. Don Bartolomé González Soltero (este caso servirá para un breve contraste al final del capítulo). Fallecido en Santiago de Guatemala en la misma epidemia en la que pereció nuestro kaqchiquel, y a pesar de la crisis generalizada, el tránsito de este mundo del obispo Gonzáles sí fue particularizado en los registros históricos. No obstante, los caprichos y vueltas de la historia que desmontan fijaciones políticamente construidas de la memoria y del pasado religioso, han provocado que el paso del tiempo borre por completo de la práctica religiosa contemporánea a este que “murió como Doctor nuestro [y] sabio”, (Alderete, 1650:3v). En cambio, la experiencia de un indio kaqchiquel sin rostro irrumpe hasta nuestros días en los huesos del santo Pascual, estallando la “temporalidad lineal” del cambio religioso modernocéntrico, y desmontando cualquier sentido teleológico del devenir religioso.

La fundación de los pueblos de Quinizilapa en el valle de Almolonga

Cuando nuestro indio anónimo vivió, la estructura geopolítica de la Audiencia de Guatemala estaba en su punto más desarrollado, superponiendo jurisdicciones eclesiásticas, económicas y políticas, y entretejiendo una diversidad poblacional a lo largo de pueblos y ciudades fundados como parte de la “conquista española de Guatemala”, comenzada en 1523-1524. De hecho, después de la caída de Tenochtitlán en 1521, la invasión de Guatemala y Centroamérica fue la segunda gran campaña militar de la alianza india-española (Restall y Asselbergs, 2007; Matthew, 2017; Asselbergs, 2018).⁸³ Al igual que la experiencia previa en

⁸² Para el silenciamiento de las alianzas militares mediante un colectivo indeterminado, cf. Restall (2012:155), Townsend (2015:94), Matthew (2017:71), Asselbergs (2018:144-146), y Valdez-Bubnov (2021:50-52); y para indios cristianos anónimos (como nuestro visionario kaqchiquel), que se encuentran operando la evangelización misma, o siendo “mensajeros angelicales o misteriosos” para cristos milagrosamente surgidos (como el Cristo Aparecido, el Cristo de la Columna, el Cristo del Noviciado, o el Ecce Homo), todos con importante veneración colonial en pueblos de indios, iglesias urbanas, monasterios de monjas y conventos mendicantes, cf. Hughes (2010:38-42); Taylor (2016:311); y Farriss (2020:46-47).

⁸³ Los datos contenidos en los párrafos siguientes están tomados de los tres trabajos arriba citados. Para evitar redundancias, evito colocar continuamente las referencias, a menos que lo juzgue necesario.

territorio nahua, donde no es posible seguir argumentando un enfrentamiento entre españoles aventajados contra indios intimidados, las guerras centroamericanas tienen que comprenderse en medio de complejas negociaciones entre las diferentes fuerzas y linajes que habitaban el territorio (k'iche's, tz'utujiles, poqomames, pipiles, mames, kaqchiqueles), pues no todos reaccionaron del mismo modo ante la invasión, ni permanecieron inmutables en sus decisiones. Al mismo tiempo, es importante señalar que la “conquista” de Centroamérica más bien fue un asedio de tipo mesoamericano (con gran dependencia del conocimiento militar y diplomático de los indios), así como un proceso discontinuo de varias campañas militares de aliados indio-españoles (constituidas por centenares de españoles y miles de tenochcas, cholultecas, tlaxcaltecas, xochimilcas, mixtecos y quauhquecholtecas, movilizados desde el altiplano central del valle de México). Por lo tanto, en lugar de ser una avanzada homogénea y totalmente controlada, estuvo compuesta de victorias y derrotas sucedidas al mismo tiempo, y con regiones más rápidamente “apaciguadas” que otras.

Por ejemplo, el inicio de las derrotas centroamericanas (especialmente la de los k'iche's en 1524) se logró por la alianza entre kaqchiqueles e invasores indio-españoles, y aunque la villa de San Salvador fue fundada en 1525, tardaron alrededor de dos años en controlar toda el área de lo que hoy la república salvadoreña. Por otro lado, los kaqchiqueles que iniciaron la historia de esta invasión en alianza con los “extraños” para sojuzgar a sus vecinos, en 1527 comenzaron una *guerra* contra sus anteriores “amigos” que no finalizó hasta 1530.⁸⁴ El detonante de esta ruptura fue provocado por no respetar las promesas hechas a los kaqchiqueles, respecto de privilegios y exención de tributos por su contribución militar, como en general sí estaba sucediendo con los nahuas conquistadores que fueron asentándose en territorio centroamericano. Esta diferenciación que otorgaba ser “aliado privilegiado” es clave para comprender no sólo el ordenamiento territorial, sino las relaciones cotidianas que

⁸⁴ Este enfrentamiento es mayormente conocido como la “rebelión” kaqchiquel, en el mismo tenor que otros conflictos armados entre los indios y la administración colonial (motín, revuelta, disturbios). Pero este modo de concebir la movilización política-militar niega e inferioriza la acción de los indios coloniales, pensándola de manera externa, desorganizada y únicamente reaccionaria al “orden” y “unidad” españoles (Esquit, 2015:119). En este sentido, y en sintonía con la Nueva Historia de la Conquista, con el hecho de mover el nominativo me esfuerzo por restituir la participación de las poblaciones indias en las disputas políticas por dar sentido al aparato colonial.

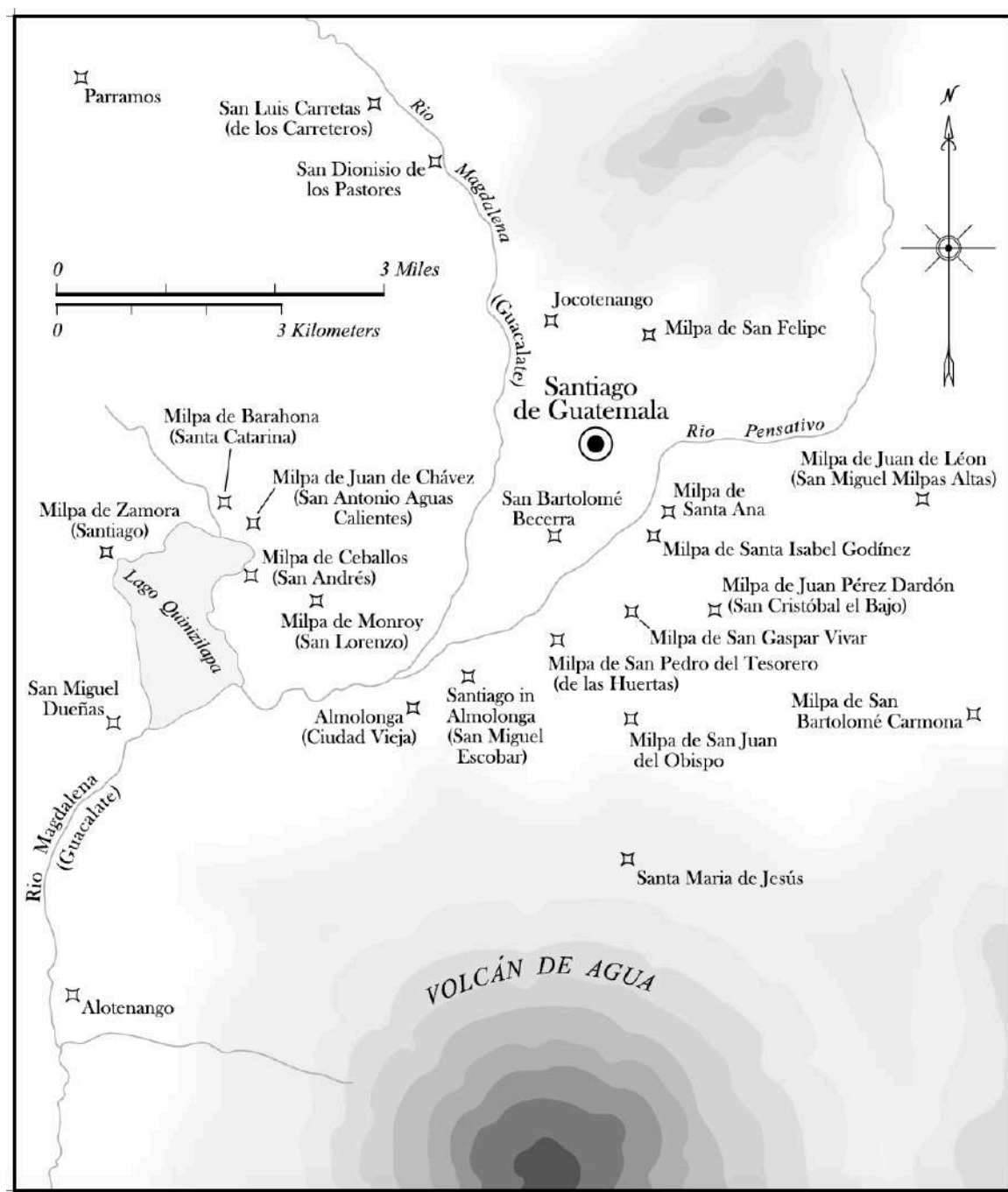
dominaron buena parte de la Colonia: la zona donde nació, creció y murió nuestro kaqchiquel se entiende por estos aspectos. Los pueblos de Quinizilapa se acomodaron en el territorio como expresión geográfica de la distinción que imprimía haber sido indio aliado, o indio vencido y esclavizado por la coalición india-española.

Las seis milpas de Quinizilapa (San Miguel Dueñas, Santiago Zamora, Santa Catarina Barahona, San Antonio/Juan de Cháves, San Andrés Ceballos y San Lorenzo Monroy, más tarde convertidas en los pueblos de indios de la guardianía franciscana de Almolonga), fueron fundadas hacia 1530 en forma de *reducciones* por iniciativa española (de ahí el apellido que lleva cada milpa), quedando ubicadas unas a las orillas y otras un tanto más distante del Lago de Quinizilapa, en la región circundante de la ciudad de Santiago en Almolonga, capital del Reino de Guatemala y fundada en 1527 (Lutz, 1982:66-68; 2005:35-42; R. Herrera, 2003:142). Estas milpas se compusieron de población india esclava de muy variado origen lingüístico, y ocuparon el territorio que abandonaron los kaqchiqueles después de comenzar la guerra contra los aliados indio-españoles.⁸⁵ En esta etapa fundacional, las milpas llegaron a complementar el asentamiento de Almolonga, un barrio a las afueras de la capital, fundado también en 1527 con población nahua y oaxaqueña aliada que había optado por mantenerse en la región después de completarse la dominación de esta zona. No obstante, Almolonga (después llamada Ciudad Vieja) se convirtió en uno de los pueblos satélite más importantes de la ciudad de Santiago, a raíz de la relativa distancia que tomó de la capital por un deslave del Volcán de Agua en 1541 (Vásquez, 1937 I:89-91), el cual destruyó la ciudad de Santiago y ocasionó el traslado de ésta al valle de Panchoy, entre el Volcán de Agua y el Lago de Quinizilapa. La ciudad de Santiago de Guatemala permaneció ahí, hasta que en 1773 un terremoto sacudió la urbe hasta los cimientos, obligando un nuevo reasentamiento de la capital de la Audiencia en el Llano de la Virgen (actual ubicación de la Ciudad de Guatemala), a 45 kilómetros de Panchoy.

⁸⁵ En ejemplo de la compleja diversidad lingüística y cultural que marcó la historia de esta región, Lutz (1982:67) muestra cómo Santa Catarina Barahona fue fundada con población chamelca (Alta Verapaz) tz'utujil (Atitlán), utlateca-k'iche (Utatlán), chontal (Tabasco) y pipil (costa guatemalteca del Pacífico).

Mapa 2

El valle central guatemalteco hacia 1550



Fuente: El autor original es C. Lutz (cf. edición 2005:44), pero la estilización final corresponde a R. Herrera (2003:139).

Otro suceso importante en la composición de los pueblos de Quinizilapa, fue la “emancipación” de esclavos en 1549-1550, decretada por las *Leyes Nuevas* e implementadas

al llegar el Lic. Alonso López de Cerrato como presidente de la Audiencia (Lutz, 1982:68). Aunque no hubo cambios fundamentales en cuanto a la sujeción laboral de los pobladores con respecto a la ciudad de Santiago (al finalizar el trabajo esclavo fueron obligados al pago de *terrazgos* a favor de sus fundadores españoles, excepto los indios de San Antonio, quienes argumentaron en litigio que Juan de Chavés les había dotado las tierras en 1550); la formación jurídica y cultural de *pueblos de indios* internamente diversos por ser descendientes de ex-esclavos, requirió la consolidación de instrumentos colectivos para construir una asociación e historia compartida que no tenían: el cabildo, los regidores, las cofradías, los fiscales de iglesias (Hill, 2001:46). De aquí que para los pueblos de Quinizilapa, como lo fue para muchos en la América española (cf. Yannakakis, 2008; Ruiz Medrano y Kellogg, 2010; Yannakakis, Schrader-Kniffki, y Arrijoja, 2019), la apropiación de los dispositivos coloniales fue más un recurso para negociar su lugar en el orden colonial (tanto a nivel jurídico como cultural), y menos una simple expresión de una dominación ignominiosa.

Así, en este doble ordenamiento geopolítico (territorial y cultural), los seis pueblos de Quinizilapa fungieron como una “micro-región” del valle central guatemalteco, la zona de mayor importancia comercial, política y sociocultural durante la Colonia en Centroamérica. Esto debido a que el Reino de Guatemala fue el puente “natural” entre los virreinos de Nueva España, Perú y Nueva Granada; con tres rutas principales de comercialización e intercambio cultural (J. C. Pinto, 1988:75-76; Palma, 1993:45-46): a) hacia Nueva España vía el Soconusco (con desviación hacia Ciudad Real, pasando por el altiplano del actual estado de Chiapas), para llegar a Oaxaca, y de ahí a la ciudad de México o Veracruz, si el destino final era la península ibérica;⁸⁶ b) hacia el Atlántico caribeño (la Española y la Habana) por medio de los puertos de Santo Tomás de Castilla y Trujillo;⁸⁷ y c) hacia Panamá, Nueva

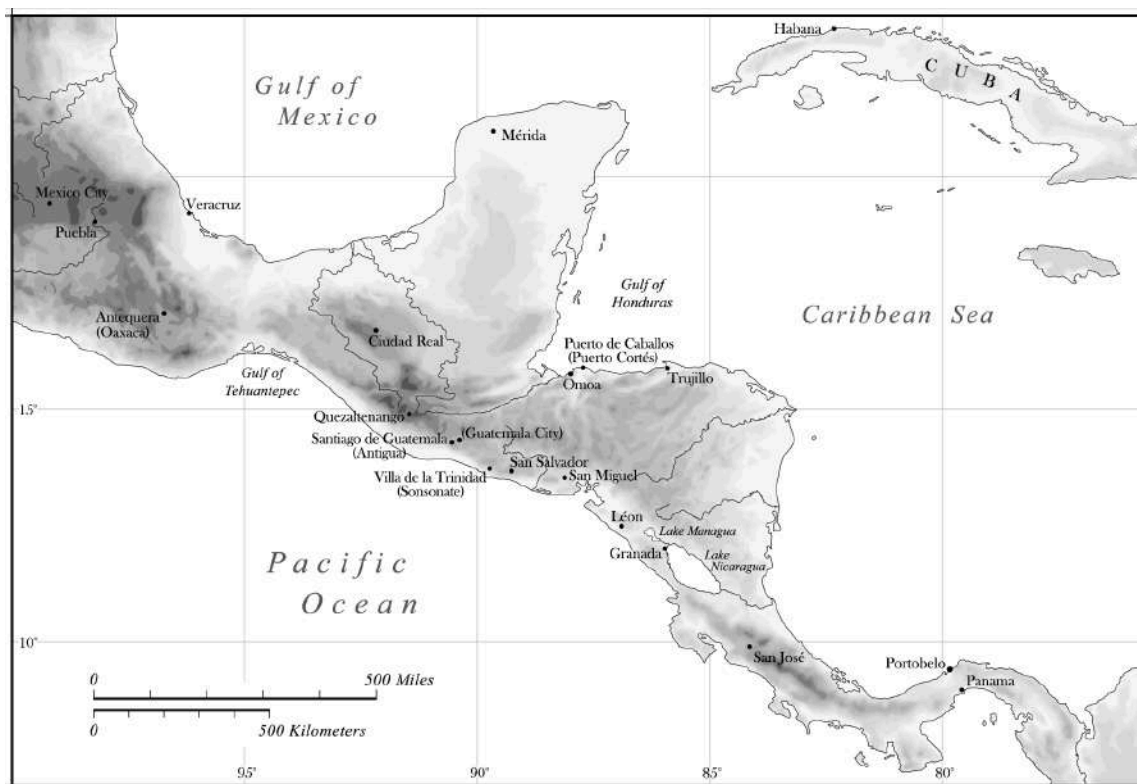
⁸⁶ Esta ruta ha sido identificada a detalle gracias a las investigaciones sobre la participación de población india del altiplano mexicano en la conquista de los pueblos guatemaltecos (Matthew, 2017:86-125; y Oudijk y Restall, 2008:41). Entre otras cosas, hay que destacar la existencia de estas vías mucho antes de la consolidación de la sociedad colonial y, más bien, conviene apuntar la reutilización de los sistemas de comunicación terrestres mesoamericanos en la formación del Camino Real, que conectaba la Audiencia de Guatemala con la Nueva España.

⁸⁷ Para autores como Grafestein (2003:38) y Gilroy (2014:17), el Caribe y su conexión con el Atlántico componen en sí mismos una región transoceánica de intensos intercambios intercontinentales que redimensionan las relaciones en los puntos portuarios locales. La participación de Guatemala en este sistema llegó a tal punto que, en 1648, Francisco Justiniano Chavarri, procurador general de la ciudad

Granada y el virreinato de Perú, pasando por las provincias del sur de Guatemala como El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.⁸⁸

Mapa 3

Audiencia de Guatemala, siglo XVII



Fuente: R. Herrera (2003:XI)

En este sentido, y lejos de “aislamientos” geográficos o “encerramientos” culturales, el valle central de Guatemala representó un nodo fundamental en el complejo sistema de relaciones de la monarquía hispánica; y tanto Ciudad Vieja, como los seis pueblos de

de Guatemala, pidió la fundación de un consulado al modo de México y Lima, pues consideraba “muy dilatada” la provincia con muchos “tratos y contratos que [h]ay en ella”, resaltando el flujo de mercancías “que se conducen a estos Reynos y otras partes de las Indias [y] se les retornan en mercaderías [de] aceite, vinos y otras cosas de que necesitan para su sustento y vestuario”. AGI, Guatemala, 42, N. 53, f. 1. *Cartas de cabildos seculares*.

⁸⁸ Para mediados del siglo XVII esta última ruta comercial con el Perú permitía el ingreso de vino para el consumo cotidiano del valle central. Así lo demuestra la petición de Francisco Justiniano Chavarri en una carta al rey de 1647, para intensificar este comercio. AGI, Guatemala, 42, N. 51. *Cartas de cabildos seculares*.

Quinizilapa que formaron la guardianía, constituyeron un cuadro intrincado de actores, instituciones y formas de habitar el valle de Almolonga, el mismo que experimentó nuestro indio kaqchiquel anónimo a mediados del siglo XVII.

Nacer y vivir en el valle de Almolonga

Nuestro visionario nació hacia 1590 o entre 1621 y 1630,⁸⁹ en el seno de una familia de ascendencia kaqchiquel, y fue recibido en las manos de las comadronas del pueblo, quienes velaron cuidadosamente a la madre durante toda la gestación hasta el alumbramiento, aliviándola del dolor de parto con masajes y reconfortándola con *q'utuj*, una “bebida espesa y espumosa, hecha de una pasta compuesta de granos de cacao finamente molidos, cuyo sabor naturalmente amargo era realzado o suavizado añadiendo chile molido, vainilla, achiote (annatto) y, posiblemente, miel de abeja domesticada” (Hill, 2001:84).⁹⁰ Como en la mayoría de los nacimientos de familias indias coloniales, el embarazo de la madre del visionario de San Pascual fue sigilosamente seguido mediante el *juna'* (rueda calendárica solar y adivinatoria de 260 días) para saber y cuidar el tipo de *natub'* que poseía el recién nacido: “la fuerza divina impartida a cada individuo por el sol (día) bajo el cual él o ella había nacido o el sol bajo el cual esta fuerza era ritualmente fijada” (Hill, 2001:108). Debido a que el *natub'* era considerado una entidad anímica “caliente” y ubicada principalmente en la cabeza (aunque con posibilidades de circular por el cuerpo gracias a la sangre, e incluso de viajar fuera del cuerpo generando alucinaciones o sueños, pero con el riesgo de enfermar si el viaje

⁸⁹ Fechas que contemplan dos cohortes de edad en los cuales el tifo tuvo más incidencia (más de 60 y de 20 a 29 años), esto debido a que fue una afección con menos presencia en párvulos y más en poblaciones indias adultas (Talavera, 2017:44; Lovell y Cook, 1999:238).

⁹⁰ Todas las referencias etnohistóricas de la vida cotidiana de los kaqchiqueles durante el siglo XVII han sido tomadas de Hill, autor de la monografía más completa sobre kaqchiqueles coloniales. Si bien la reflexión de Hill se acomoda mejor para el corazón de la zona kaqchiquel (hacia el oeste del valle de Guatemala, cercano al lago de Atitlán y con Iximche' de cabecera), la posibilidad de apelar a sus conclusiones radica en la propia estrategia metodológica del autor: primero por tratarse de un trabajo con fuentes documentales de la época en la que destacan diccionarios en kaqchiquel y legajos sobre testamentos, escrituras de contratos y litigios de tierras; y segundo porque Hill (2001:105) no observa a este pueblo como una entidad sociológica cerrada ni portador de “un ‘sistema’ de creencias y prácticas”. Por lo tanto, estos datos son útiles para mis intereses en la religiosidad colonial, y de aquí mi narrativa en pasado. Esto, por supuesto, no niega la presencia de los elementos referidos en la experiencia de los kaqchiqueles contemporáneos, pero el análisis de esta relación amerita una indagación detallada que excede los límites de esta investigación.

era muy prolongado), durante los primeros días de nacido, el visionario anónimo recibió constantes cuidados con fuentes de calor, como exponerlo a los rayos del sol, acostarlo junto al fogón familiar o aproximarle carbones con suficiente temperatura para hacerlo sudar.

Ahí, mientras los padres velaban el *natub'* mesoamericano de quien llegaría hablar con San Pascual, la casa (junto con los cerros, los terrenos de siembra, los cruces de caminos o los templos católicos) se constituía en uno de los espacios para que nuestro visionario advirtiera rápidamente la difundida presencia de los santos en la vida cotidiana de los pueblos de indios (una cercanía que posteriormente lamentarían los funcionarios españoles en el culto a San Pascual). En efecto, en las casas pobres de la zona kaqchiquel, regularmente constituidas de una sola estancia en la que se desarrollaba toda la vida familiar, justo “en la pared de atrás, [y al lado del fogón] había un altar familiar pequeño” (Hill, 2001:88), posiblemente con santos exclusivamente franciscanos, pero mostrando anticipadamente el sitio donde llegarían a estar las imágenes del San Pascual esqueleto: “no había casa de indio en donde no se encontrasen dos y tres grandes y pequeñas, [...] con cultos de flores” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:403). Asimismo, las casas de familias indias ricas incluso mantenían

una capilla pequeña pero bien construida y bien amueblada, como una estructura separada dentro de su complejo [habitacional], donde guardaba[n] la imagen del santo o los santos cuya fiesta patrocinaba[n] cada año [...]. Ésta era también la estructura donde se guardaban los otros bienes de mucho valor: cofres de madera con cerraduras de hierro contenían las mejores ropas y tal vez costosos trajes de danza cubiertos de plumas. Las herramientas agrícolas de metal, ni sagradas ni especialmente valiosas para nosotros, pero cruciales para la agricultura kaqchiquel colonial eficiente, también se guardaban aquí. Del mismo modo, los huéspedes importantes, incluyendo españoles, serían recibidos e incluso alojados, si era necesario, en esta *capilla ecléctica* (Hill, 2001:89, énfasis mío).

El todavía pequeño visionario, mientras corría por la estancia familiar al jugar *sok'* con su *nimal* o *anab'ixel*,⁹¹ aprendía lentamente esta articulación negociada de espacios, objetos y

⁹¹ Juego semejante a la actual “gallina ciega” y términos de parentesco con estructura de ego masculino para decir hermano mayor, y hermana mayor o prima mayor en linaje patrilineal (Hill, 2001:39-40 y 175). La extensión de *anab'ixel* hacia prima mayor, es decir, más allá de la familia nuclear, era efecto del constante acecho de la muerte en párvulos por las epidemias, lo que obligaba a las familias a establecer extensiones que les permitiera sobrevivir, pero sin necesariamente habitar una misma casa.

significados, como parte de una estrategia de aceptación de dioses iniciada por la población india en el contexto de una sociedad construida por ellos mismos, y a la par de los diversos actores coloniales (Hughes, 2010:46; F. Navarrete, 2019:176). Esta respuesta fue más propositiva que reactiva a un “trauma” inmovilizador. De este modo, la estancia de su familia (incluido el altar y los santos ahí puestos) se comprende mejor como una agencia creativa relacionalmente construida, y menos en función de una “acomodación y simulación [:] un paradigma que sigue de cerca la propia insistencia de los conquistadores y misioneros en la aceptación y rechazo como únicas respuestas posibles al llamado de la conversión cristiana” (Hughes, 2010:65). Así, y frente a supuestas adherencias exclusivas del pensamiento institucional, conviene mostrar la contingencia histórica que otorga la inclusión e intervención de los indios hacia los santos, expresadas no sólo en la posesión de los mismos en sus altares familiares, sino en su fabricación misma. En este sentido, la producción y circulación de imágenes cristianas en manos de indios, representa otro de los lugares para observar la agencia india en la cristianización. Los *indios santeros*, “artistas populares responsables de la fabricación, preservación y reparación de imágenes” (Hughes, 2010:36), no sólo fueron valiosos para mantener la religiosidad material local, al dotar de imágenes para el culto público, sino que también fueron un vehículo para el desplazamiento de los significados de los objetos religiosos, como sucedió con el esqueleto San Pascual.

Todo esto le ocurría a nuestro visionario en el pueblo de San Antonio. Un asentamiento resultado de una *congregación* de esclavos liberados, ubicado a media legua de distancia del pueblo de Ciudad Vieja,⁹² que no provenía de un *chinamit*⁹³ mesoamericano y, por lo tanto, no contaba con linajes o principales para reorganizar las relaciones con la Corona. Justamente, los habitantes de este pueblo habían usado tempranamente los propios mecanismos legales “universales e imperiales” de la Corona (configurándolos en

⁹² Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHAG), Fondo Diocesano, Secretaría de Gobierno Eclesiástico, Franciscanos, *Sobre el modo en que los regulares de San Francisco se manejan*, (1688), f. 1v.

⁹³ Modo de organización kaqchiquel consistente en una “unidad territorial, gobernada por una familia nuclear aristocrática, cuyo jefe actuaba como *tecutli* [noble o principal] a pequeña escala” (Hill, 2001:46, énfasis en el original). En términos generales, el *chinamit* era la versión maya kaqchiquel del *calpulli* nahua.

instrumentos de relación local, de negociación de intereses regionales y dotándolos de significados interculturales), para obtener una resolución de la Audiencia de México (Nueva España) que les concedía la exención del pago de terrazgos que solicitaban “la mujer y hijos y testamentarios de Juan de Chaves difunto”.⁹⁴ Una vez constituida esta milpa como el pueblo de San Antonio, “el Aguas Calientes se le agregó [al nombre] después del siglo XVI” (R. Herrera, 2003:222 n.52), esto debido a estar ubicado en las inmediaciones de un conjunto de aguas sulfúreas. Lo anterior es importante para situar el pueblo en el que aconteció la delirante convalecencia del visionario de San Pascual. El franciscano Vásquez (1944 IV:309), por ejemplo, apunta que fue “en uno de los [pueblos] de la administración anexa a la Doctrina de Almolonga, [cercano a] unos baños que hay allí de aguas calientes”. Más certero resulta Fuentes y Guzmán (1933 III:402), quien sí ofrece el nombre del pueblo: “en uno de ellos que es el de San Antonio Aguacaliente, que es uno de los adyacentes á la doctrina de Atmolonga [sic]”. Así las cosas, y si bien las fuentes no dan certeza de que el visionario naciera en San Antonio, su muerte sí aconteció ahí, y de aquí su posible pertenencia desde el nacimiento a este pueblo o a alguno de los otros cinco que compusieron la guardianía franciscana de Almolonga, pues “en el siglo XVII no era obligatorio casarse con alguien de la misma parcialidad, pero parece que la mayoría de las personas elegían a un cónyuge del mismo pueblo” (Hill, 2001:175).

⁹⁴ AGI, PATRONATO, 291, R. 153, *Orden de resolución de pleito*. El documento no es específico en cuanto al nombre de la milpa, únicamente señala que una de las partes querellantes consiste en “los yndios que biben y [h]abitan en la milpa quiniçilapa”. No obstante, puede adjudicársele a San Antonio por la documentación previa al litigio que relaciona a Juan de Chaves con esta milpa. Tanto Lutz (1982) como R. Herrera (2003) registraron este procedimiento legal en los comienzos del pueblo de San Antonio, y a ellos se debe la identificación exacta de este pleito con la milpa de Chaves; sin embargo, ambos autores no repararon en la transcendencia política y cultural de la participación india en la construcción de la gobernanza colonial, pues este hecho revela no una “incorporación” de un conjunto de leyes, instancias, y plazos “ajenos” a las estrategias colectivas de los indios, sino una radical participación y elaboración práctica de los mismos mediante traductores, escribanos, alcaldes, y demás funcionarios indios locales que más que conseguir la simple autonomía local: “configuraron de manera activa la cultura política colonial” (Yannakakis, 2008:53). Así, tanto su origen culturalmente plural como la experiencia de este litigio explican por qué es necesario matizar la presunción cosmovisionista de la organicidad cultural de los elementos relativos a la creencia arriba mencionados. En su lugar, tanto los aspectos simbólicos-religiosos como jurídico-institucionales, son parte de una acumulación de significados movilizados relacional y contingentemente.

Por otro lado, es seguro que nuestro moribundo anónimo haya llevado un nombre cristiano como Antonio o Francisco, combinado con un apellido indio kaqchiquel. Asignar nombres cristianos asociados al santo patrón del pueblo o a algún otro santo común a la orden religiosa responsable de la cristianización en la región, seguido de identificadores indios, fue una práctica común desde los comienzos de la sociedad colonial en general y entre los kaqchiqueles en particular (Lockhart, 1999:176-179; Hill, 2001:49-50). Por otro lado, al cumplir la suficiente edad para incorporarse a las tareas agrícolas familiares y corporativas del pueblo, indudablemente se volcó a la labranza de las tierras para la cosecha de maíz, frijol, chile, y demás productos asociados a la “milpa” (producción simbiótica de varios alimentos largamente relacionados por la agricultura mesoamericana), incluida la recolección de peces en el Lago de Quinizilapa, todo para el consumo familiar, las celebraciones religiosas colectivas o la comercialización en pueblos vecinos, en Almolonga (Ciudad Vieja) o incluso en la capital de la Audiencia, pues buena parte de los insumos utilizados en la vida diaria de Santiago era proporcionado, ya sea en compra-venta o debido a trabajo obligado, por la población de los barrios de la ciudad y de los asentamientos ubicados en el interior del valle de Guatemala. Por ejemplo, Lutz (2005:30) sostiene que el zacate usado como forraje para el ganado español, era suministrado “a cambio de una miseria” por las poblaciones de Quinizilapa, ocupación “que suponía cortar el sacate [sic], enfardarlo y luego llevarlo (sobre sus espaldas con la ayuda de un mecapal) a un lugar designado en la ciudad, [esto] debe haber ocupado la mayor parte de un día de trabajo”.

La movilidad por el valle central guatemalteco de nuestro indio visionario, no sólo respondió a cuestiones comerciales o laborales, también incluyó la participación en los eslabones socioculturales que fundaron y consolidaron a la sociedad colonial, como las ferias anuales, las celebraciones civiles y las fiestas religiosas que a la par de trenzar las poblaciones multiétnicas del Reino de Guatemala, reactualizaban las negociaciones políticas y culturales ubicadas en la base de las diferencias de poder. En este sentido, no es extraño pensar que nuestro visionario haya acudido a Santiago de Guatemala con regularidad, ya sea como espectador o como constructor de andas, entarimados, arcos triunfales, estandartes y demás elementos efímeros utilizados, por ejemplo, en el Paseo del Pendón Real, en la procesión de Corpus Christi, o en la Fiesta del Volcán. Estas tres celebraciones comenzaron a realizarse

desde los primeros años de la Colonia y fueron momentos claves en la vida cotidiana guatemalteca para renovar el pacto colonial multiétnico que corría por las venas de los dispositivos civiles y religiosos. No obstante, vale pena resaltar la Fiesta del Volcán, pues fue la expresión pública de la versión nahua de la conquista de Guatemala, en la que representaban la batalla final de sujeción centroamericana, teniendo como principales actores no a las huestes españolas, sino a las milicias de los indios conquistadores. Como argumenta Matthew (2017:216-229), este performance colonial fue parte de la identidad “mexicana” generada en Ciudad Vieja (Almolonga), a partir de un lento proceso que aglutinó a los indios conquistadores del altiplano central del valle de México (tenochcas, cholultecas, tlaxcaltecas, xochimilcas), quienes en lugar de reivindicar una pertenencia exclusiva al cercano pasado prehispánico, optaron por consolidar y aprovechar el lugar de colaboradores en la empresa militar llevada a cabo en Guatemala, conjuntando hábilmente inercias políticas y militares mesoamericanas con las nuevas reglas del orden social colonial.⁹⁵

Por lo tanto, la formación de la “mexicanidad” colonial de los indios de Ciudad Vieja, poco tiene que ver con una diferenciación étnica “ancestral” frente a los españoles; al contrario, para estos indios y sus descendientes, quienes no se vieron a sí mismos como “vencidos”, resultó políticamente más práctico y ventajoso apelar a la alianza que realizaron con los ibéricos en contra de los pueblos kaqchiqueles y k’iche’s –como lo demuestran tanto las probanzas de méritos colectivos como el Lienzo de Quahquechollan analizados por Matthew (2017:301) y Asselbergs (2018:336-338). Por consecuencia, Ciudad Vieja, sede de la guardianía franciscana a la que pertenecieron los pueblos de Quinizilapa, fue un complejo asentamiento tácticamente concertado en el corazón del valle central guatemalteco, participando en los modos locales de construir el sentido multiétnico de pertenencia colonial, y las formas concretas de experimentar los entramados paradójicamente reales y amorfos, de la monarquía global española –incluso la capital de la Audiencia estuvo lejos de una *sociedad española homogénea* con límites culturales fijamente definidos: “Nunca se desarrolló completamente ni en el núcleo español ni en las extensas áreas de la Guatemala indígena”

⁹⁵ Para una detallada descripción de la época de la Fiesta del Volcán, cf. Fuentes y Guzmán (1932 I:367-372), y para otra reconstrucción con fines analíticos, cf. Hill (2001:1-9).

(Lutz, 2005:244). Asimismo, esta constitución plural de las relaciones interculturales de Almolonga en particular, y del valle central guatemalteco en general, también fueron la base de las formas sociales y culturales que tomó la vivencia religiosa, mismas que el visionario anónimo fue lentamente aprendiendo en estos diversos espacios de relación multiétnica.

Creer en la guardianía franciscana de Almolonga

Durante la vida de quien llegó a ser el mensajero de San Pascual, pueden reconocerse diversos espacios de creencia que se articularon tanto en su vivencia personal como en la experiencia colectiva de los pueblos de Quinizilapa, los cuales son más comprensibles en tanto un continuum de relaciones de un espectro amplio de prácticas religiosas, en lugar de observarlos confrontados de manera *a priori* por razones étnicas, doctrinales o institucionales. Lejos de asociaciones simplistas entre catolicismo e imposición, templos y dominación, o santos y simulación; la vivencia del catolicismo de las poblaciones indias fue un intrincado caleidoscopio de negociaciones y renegociaciones (Hughes, 2010:64). Así, el visionario anónimo, al momento de nacer o unos días después, fue llevado por sus padres o por integrantes adultos de su familia con el *ajq'ij* (especialista del calendario ritual solar), para que fijara su *natub'* mediante el *ajilab'al q'ij*, “el libro que servía para determinar los destinos de los individuos según el potencial de sus *natub'es*” (Hill, 2001:125). Las poblaciones kaqchiqueles coloniales habitaron un mundo relacionalmente constituido de seres y fuerzas que los acompañaban en sus vivencias cotidianas. Si bien estos seres podían tomar la iniciativa para vincularse con los kaqchiqueles mediante sueños o visiones, los indios recurrían a los especialistas rituales (como el *ajq'ij*) porque consideraban que una petición u ofrenda rendía mejores resultados si eran hechos mediante un “intermediario especialista o [a través de un] grupo (como una cofradía, que todavía empleaba los servicios de un fraile o un cura)” (Hill, 2001:123).⁹⁶ Esta intermediación, entonces, oscilaba entre sujetos y espacios

⁹⁶ A diferencia de los nahuas o de los mayas k'iche's, Hill (2001:111) apunta que de todo el ámbito etnológico de los kaqchiqueles coloniales, la información sobre los seres es la más incompleta. Por lo tanto, este autor plantea la presencia hipotética de fuerzas sobrenaturales asociadas a ciertos ancestros poderosos parecidos a los “hombres-dios” mexicas, las cuales eran invocadas por los especialistas rituales aun en sitios cristianos, como el caso de un *elasây itz* (el que quita la brujería), quien en 1715, antes de aceptar curar a un indio enfermo por brujería, “primero debía ir a la iglesia para encender velas ante la imagen de Nuestra Señora y pedir permiso para curar al Sagrado Sacramento y a las

construidos con recursos kaqchiqueles o cristianos, y usados en ámbitos domésticos, sitios naturales o cristianos “oficiales”.

Por lo tanto, al tiempo que la familia del visionario pedía fijar el *natub'* del niño, y justamente en los primeros domingos después de su nacimiento, los padres o familiares de nuestro visionario, instigados por el gobernador del cabildo y por el indio fiscal de la iglesia (Farriss, 2020:200),⁹⁷ también lo llevaron al templo del pueblo para que, pagando cuatro reales de limosna, fuera bautizado por el doctrinero que acudía todos los domingos para “fomentar la enseñanza de la doctrina christiana como para bautizar a los recién nacidos y administrar los Sacramentos según la necesidad que se ofrece”.⁹⁸ Consecuentemente, en los primeros años de edad y hasta la juventud de nuestro visionario, tanto las capillas domésticas de los indios ricos como el templo de su pueblo fueron los lugares en donde experimentó la fiesta colectiva hacia los santos y la enseñanza de la “doctrina” por parte del fiscal. Por un lado, las capillas familiares tuvieron la organización de cultos públicos llamados *wachb'al*, cultos familiares dedicados a la veneración de un santo determinado, que conseguían mediante encargos a los *santeros* (con costos entre 100 a 200 tostones), y a los que dedicaban celebraciones anuales que consistían en “una misa (por la cual había que pagar al cura o fraile residente), una procesión de la imagen que sacaban en un anda decorada con plumas fabulosamente caras, danzas [...] y un banquete para la familia y los amigos” (Hill, 2001:114). Por otro lado, y

Almas Benditas (de los antepasados)” (Hill, 2001:126). Por otro lado, Gruzinski (1991:189) y Hughes (2010:53) han llamado la atención sobre el carácter ambivalente de la práctica ritual de los frailes en la perspectiva de los indios. Para las poblaciones indias, los frailes eran una suerte de curanderos y hacedores de prodigios de todo tipo, colaboradores en la experiencia subjetiva del milagro y lo sobrenatural. De aquí que no resulte extraño la utilización de los frailes como especialistas, aspecto que se aleja de separaciones prácticas por razones dogmáticas.

⁹⁷ El *Códice franciscano siglo XVI* (1889:80, 81 y 82) especifica que una de las funciones de los “mandones” de los pueblos era “Que tengan especial cuidado de que los niños recién nacidos sean traídos á la iglesia para que sean bautizados”, mientras que a los fiscales de iglesia les correspondía “Que escriban por su orden en diferentes partes á los niños que se bautizaren de aquel pueblo o barrio” pero incluso “en artículo de necesidad, cuando no se pueda haber la presencia del sacerdote sin probable perjuicio de la criatura, bapticen los niños enfermos”.

⁹⁸ AHAG, *Sobre el modo en que los regulares de San Francisco se manejan*, (1688), f. 2r. Este informe previamente citado es sumamente valioso para mis intereses, porque no sólo describe a detalle la ubicación de la guardianía franciscana de Ciudad Vieja y sus pueblos de visita, sino que ofrece información para reconstruir la administración cotidiana que los franciscanos desarrollaron en esas poblaciones.

como corolario de la festividad, nuestro visionario era catequizado por el fiscal de su pueblo, a quien los franciscanos encargaron enseñarla de manera ordinaria. Este indio catequista

todos los días indispensablemente toca la campana a la una de la tarde y van todas las muchachas a la iglesia a rezar [...] Los muchachos van también a campana tañida a las cinco de la tarde por ser la hora más oportuna y desocupada para ellos por [h]aver vuelto ya a esa hora de la labor de sus milpas; éstos se congregan en el pórtico del templo [...] y hasta las Aves Marías se ejercitan en rezar y cantar, y de allí entrando la noche, especialmente los lunes y sábados y vísperas de las festividades de N. Señora, van por todas las estaciones cantando [roto] de la Virgen Santissima y ofreciendo en los parajes determinados [roto] hay unas ermitas de cruces fijas y algunas pinturas devotas.⁹⁹

El contenido de esta “instrucción” no era propiamente una prédica para explicar los artículos de fe, sino la recitación de “una colección de oraciones, prescripciones y definiciones [...] que] formaba el núcleo de lo que por lo general se llamaba ‘doctrina breve’” (Farriss, 2020:212).¹⁰⁰ Durante toda la época colonial, este conjunto doctrinario no sufrió modificaciones, y tener la capacidad de repetirlo ante los frailes fue considerado suficiente para ser cristiano practicante. De hecho, cuando los franciscanos afirman que se dirigían los domingos o días de fiesta a los pueblos de visitas para “fomentar la doctrina”, en realidad, una vez se “acaba la misa mayor, se cierran las puertas de la Iglesia y hay examen general de doctrina, donde desde el mayor al menor ninguno se excluye de responder a las preguntas que se le hacen y recitan las oraciones, mandamientos y sacramentos según se les manda”.¹⁰¹

El funcionamiento del templo de San Antonio dependía eclesiásticamente del convento de la Purísima Concepción de Ciudad Vieja, primer conjunto franciscano que se fundó en Guatemala y donde residían los seis curas doctrineros de los pueblos de Quinizilapa. Debido a las directrices para la atención de indios establecidas en los concilios provinciales

⁹⁹ AHAG, *Sobre el modo en que los regulares de San Francisco se manejan*, (1688), f. 2r-v.

¹⁰⁰ Entre los elementos de la doctrina breve se encontraban *Per signum Crucis* (la señal de la cruz); las cuatro oraciones del *Pater Noster*, *Credo*, *Ave María*, *Salve Regina*; los diez mandamientos; los cinco mandamientos de la Iglesia; los catorce artículos de fe; los siete sacramentos; los siete pecados capitales; las siete virtudes; las obras de misericordia; las tres facultades del alma; los siete dones del Espíritu Santo; y los cinco sentidos corporales (Farriss, 2020:213).

¹⁰¹ AHAG, *Sobre el modo en que los regulares de San Francisco se manejan*, f. 2v.

mexicanos, todos los frailes de Ciudad Vieja estaban “examinados y aprobados en suficiencia curas y lengua[s] Mexicana y Kacchiquel”.¹⁰² La necesidad de frailes bilingües radicaba no sólo para atender sus tareas pastorales en los pueblos de visita, sino por la diversidad cultural existente incluso en el pueblo de Ciudad Vieja, donde para 1688 había

mil personas de confesión en ambos sexos [...] sus naturales son Tlaxcaltecas y Mexicanos originarios de los que vinieron con el Adelantado Don Pedro de Alvarado a la conquista de este reino de Guatemala. El idioma en que se le administra [pastoralmente] es el mexicano. Tiene personas ladinas entre españoles, mestizos y mulatos ciento ochenta, a quienes se les administra en lengua Castellana, y son unos y otros feligreses del doctrinero de los mexicanos. Tiene un barrio adyacente de indios Cacchiqueles [sic], que se llaman los reservados, cuya iglesia tiene por titular al Arcángel San Miguel; tiene ciento y ochenta personas de confesión, adminístraseles [sic] en lengua Cacchiquel, dista del convento media milla poco más.¹⁰³

No obstante, y justamente por la característica multilingüe de las poblaciones indias y a decir del número de frailes que ellos mismos reportan, el mantenimiento del culto público y la permanente cristianización de los pueblos no puede comprenderse únicamente con la labor de los hijos de San Francisco. A la par de ellos, es necesario incluir en la reconstrucción del rostro del cristianismo colonial, la participación activa de los “predicadores indios” (Farriss, 2020:67), una figura mediadora por la cual circulaban los contenidos cristianos (con amplios márgenes de “traducción infiel”, Farriss, 2020:73), sin necesariamente hacer separaciones drásticas con las creencias mesoamericanas no articuladas que también deambulaban entre la población india, mulata y mestiza. Por ejemplo, en este punto habrá que recordar el proceso judicial de los mártires de Oaxaca (cf. capítulo II), en donde uno de los que fue señalado como maestro de idolatrías “había sido fiscal tres veces, además de escribano y maestro de doctrina y capilla” (Piazza, 2016:217).

En este sentido, la religiosidad de la guardianía de Almolonga en la cual se vio inmerso nuestro visionario encuentra matices a partir de los contextos de relación devocional, articulando creencias, espacios, objetos, especialistas e instituciones que estaban presentes en los referentes cotidianos de los pobladores tanto de Ciudad Vieja como de los pueblos de

¹⁰² AHAG, *Sobre el modo en que los regulares de San Francisco se manejan*, f. 2r.

¹⁰³ AHAG, *Sobre el modo en que los regulares de San Francisco se manejan*, f. 1v.

Quinizilapa. Los estudios en religión que trazan una división dicotómica de tipo doctrinal-institucional para acercarse al pasado colonial, ensombrecen la complejidad de los mundos americanos coloniales, donde ser cristiano no era necesariamente una condición de dominación a ultranza, ni era una experiencia compartida de sumisión, sino que adquiría variada significación en función de las relaciones y los contextos. Por ejemplo, en 1691 las indias Elena de la Cruz y Thomasina de la Rosa fueron acusadas ante la justicia eclesiástica ordinaria de Guatemala por haber hechizado a los indios Cesilia Sanches y Juan López. Lo sobresaliente de este caso es que durante el proceso asomó la contingencia y situacionalidad de las identificaciones culturales y religiosas.¹⁰⁴

Debido a que los cuatro involucrados eran vecinos de Ciudad Vieja, la indagación judicial estuvo a cargo de los franciscanos del convento de la Purísima Concepción, quienes llamaron como testigos a un mulato y a integrantes de los barrios formados por los descendientes de los indios conquistadores tlaxcaltecas, tenochcas y oaxaqueños. Mas allá de la resolución del caso y de los modos de “administrar justicia” por parte de los frailes, interesa resaltar la forma de autodefinirse de los testigos y la repercusión de esto para las inculpadas. Los testigos no fueron interrogados para averiguar la “práctica hechicera”. Aunque hay una escueta descripción del hechizo por medio de alimentos ingeridos (un procedimiento común en la época, Hill 2001:125), los frailes no buscaron más información sobre qué alimentos eran, cómo y dónde fueron preparados, qué tipo de ritual o invocación fueron usados, o en qué circunstancia fueron consumidos por los afectados; lo único que les preocupó saber de boca de los testigos es “si las tienen por buenas cristianas”.¹⁰⁵ Las respuestas fueron como las preguntas, concisas y sin detalles, aunque reveladoras para los cruces entre religión, política y cultura. Todos dijeron tener por buenas cristianas a Elena y Thomasina, y las razones expresadas por los testigos se resume “que a las susod[ic]has las he visto entrar en la iglesia,

¹⁰⁴ AHAG, Fondo Diocesano, Justicia, Autos Criminales, Almolonga, Ciudad Vieja, *Autos criminales hechos contra Elena de la Cruz y Thomasina de la Rosa su hija, indias de este pueblo de Almolonga alias Ciudad Vieja por decir haber hechizado a Cesilia Sanches y a Juan López indios*.

¹⁰⁵ AHAG, *Autos criminales hechos contra Elena de la Cruz y Thomasina de la Rosa su hija, indias de este pueblo de Almolonga alias Ciudad Vieja por decir haber hechizado a Cesilia Sanches y a Juan López indios*, f. 2v.

comulgar en los días previstos y [además] tienen santas imágenes en sus casas”.¹⁰⁶ Sin embargo, la parte más interesante del interrogatorio vino del testimonio del mulato Raphael Salvador de 25 años, cuñado del indio Juan López (otro de los testigos del caso y proveniente de una de las familias principales del barrio tenochca). Para Raphael, había un elemento clave a parte de los ya mencionados para considerar a las procesadas como “buenas cristianas”: “las susod[ic]has son principales y d[ic]ha Elena [es] nieta de un gobernador y cap[itá]n que fue de este pu[ubl]o Don Esteban Ximenes”.¹⁰⁷

Los descendientes de los indios conquistadores de Ciudad Vieja aprovechaban cualquier oportunidad para actualizar su estatus de aliados y, por lo tanto, cristianos devotos en la Guatemala colonial (Matthew, 2017:243). Para ellos era una relación obvia y la sola referencia de pertenecer a uno de los barrios en los cuales se asentaron los “indios amigos” (o incluso venir de las familias principales de éstos), era signo de su cristianismo, expresado ya sea en la práctica cotidiana del culto colectivo por medio de la asistencia al templo y las cofradías, o por el mantenimiento de capillas o ermitas en el espacio doméstico (al estilo *wachb’äl kaqchiquel*). Esto hace un tanto comprensible el silencio de los testigos indios para revelar la procedencia “principal” de las inculpadas. Pero para Raphael, un mulato que no participaba directamente de los privilegios de los indios aliados, este vínculo no era para nada natural. Gracias a él y a los matices que otorga su forma de significar las identificaciones religiosas, es posible reconocer un *cristianismo indio oficial* abiertamente reivindicado por cuestiones políticas (aunque también por aspectos afectivos, como apunto en las siguientes secciones de este capítulo), el cual constituía parte fundamental de la experiencia de los indios conquistadores en la Guatemala colonial e incluía, por supuesto, a las dos “sospechosas” de

¹⁰⁶ AHAG, *Autos criminales hechos contra Elena de la Cruz y Thomasina de la Rosa su hija, indias de este pueblo de Almolonga alias Ciudad Vieja por decir haber hechizado a Cesilia Sanches y a Juan López indios*, f. 3v.

¹⁰⁷ AHAG, *Autos criminales hechos contra Elena de la Cruz y Thomasina de la Rosa su hija, indias de este pueblo de Almolonga alias Ciudad Vieja por decir haber hechizado a Cesilia Sanches y a Juan López indios*, f. 4v.

practicar la “hechicería”, justo por ser reconocidas por los testigos como “buenas cristianas” y sin mayores conflictos de tipo identitario.¹⁰⁸

Precisamente, nuestro indio visionario estuvo situado en este entramado de relaciones situacionalmente configurado por medio de traslapes culturales, sociales y políticos. Esta trama común religiosa, compuesta de significados acumulados y sin límites establecidos a priori, no responde exclusivamente a elaboraciones de “resistencia cultural” indígena, ni a formaciones dicotómicas entre una ritualidad privada de corte mesoamericana, frente a una pública de orientación católica. Tampoco revela dispositivos “institucionales” clausurados y libres de intervención individual y colectiva, más bien constituyen uno de los lugares más importantes para la negociación de significados, exactamente como enseñan los testimonios a favor de Elena y Thomasina, usando *desde dentro* las herramientas discursivas (“buenas cristianas”), los espacios de devoción (“van a misa y comulgan”), y los objetos religiosos (“tienen imágenes sagradas”), para acordar identificaciones (“son principales”), y así abrir y cerrar las fronteras religiosas.

La “general pestilencia” y la visión de un indio anónimo agonizante

Cuando en 1650 el vidente de San Pascual cayó enfermo, el valle central guatemalteco había vivido, desde la última década del siglo XVI, al menos siete brotes de enfermedades epidémicas, ya sea localizados en algún pueblo o sentidos de manera general en toda la región

¹⁰⁸ Metcalf (2005:8-12), Yannakakis (2008:28) y Gruzinski (2020:265) apuntan la necesidad de superar la visión “trágica” de “crisis de identidad” de las poblaciones indias y mestizas coloniales, en tanto fórmula explicativa del lugar habitado por ellos en las sociedades americanas. Esta ansiedad por lo “único” y la “pérdida de raíces”, según los autores, es menos una evidencia historiográfica y más un estereotipo proveniente de las narrativas ilustradas eurocéntricas de identificaciones civilizatorias o culturales exclusivas. En este sentido, y sumando un conjunto de trabajos que describen cómo diversos agentes no “burócratas oficiales” del catolicismo, configuraron negociadamente los instrumentos religiosos coloniales desde el interior de los mismos (Delgado, 2018:259; Leavitt-Alcántara, 2018:41-52; Rowe, 2019:88-94; Hughes, 2021:173-174); quiero hacer notar la posibilidad de construir no tanto una “contra historia” de la “Historia de la Iglesia” en México, que se contente únicamente con una visión “desde abajo”, “desde fuera”, o “en medio” de abstracciones fetichizadas que se implican mutuamente para perpetuarse (religión-superstición; Iglesia burocrática rígida-religiosidad del creyente abierta; religión cristiana-religión mesoamericana; cristianismo oficial-cristianismo popular). Más bien sugiero a una radical desestructuración de cualquier conjunto religioso cerrado y dicotómico, para observar atentamente las relaciones concretas que esconden tales elaboraciones, sin olvidar los constantes arreglos que, a veces, terminaron en conflictos catastróficos llenos de persecuciones y ejecuciones.

(Lutz, 1982:72; 2005:331-333).¹⁰⁹ De estas oleadas infecciosas, sólo dos (la que abarcó los años 1631-1632 y, justamente, la de 1650) tienen indicios de haberse tratado de tifo o tabardillo. Este punto es comprensible porque uno de los aspectos más controvertidos en la historiografía de las sobremortalidades coloniales, es el diagnóstico de las enfermedades y la identificación de los agentes patógenos (Prem, 1999:64-66; Lovell y Cook, 1999:230-242; Canales, 2017:37). Además, las fuentes en muchos casos detallan con mayor precisión las “afectaciones” a la caja real, que la casuística epidemiológica de la tragedia humana, especialmente si se trataba de enfermedades que afligieron mayormente a indios o mulatos (Borah, 1999:25).¹¹⁰ Así, nuestro indio anónimo, su familia y los habitantes de los pueblos de Quinizilapa eran, de cierto modo, sobrevivientes de epidemias pasadas, ensayando diversas estrategias económicas y de parentesco para afrontar las consecuencias dejadas por los decesos al terminar la enfermedad. No sería extraño entonces pensar que, ante la muerte de uno de los padres de nuestro indio visionario, aquel que sobreviviera contrajera segundas nupcias rápidamente, incluso nuestro kaqchiquel anónimo pudo haber acudido a este

¹⁰⁹ A estos episodios epidémicos hay que agregar otro tipo de “trastornos y crisis sociales” generados por sequías, inviernos duros, hambrunas y plagas de insectos, puesto que en algunos casos estuvieron íntimamente relacionados como causas o consecuencias de las epidemias (S. Álvarez, 2019:37; Cramausse, 2019:155): “En cuanto al reino de Guatemala, conviene decir que durante los siglos XVI-XVIII se registraron 17 plagas, de las cuales 70% ocurrieron durante el periodo 1660-1810” (Arrijoa, 2019:119). No obstante, la evidencia documental anterior al siglo XVIII es escasa para determinar lugares y fechas precisas con implicaciones epidémicas, de aquí que, siguiendo los acontecimientos que relata Arrijoa (2019:124-140) sobre la plaga de langostas de 1768, sólo me sea posible relacionar hipotéticamente la presencia de estos eventos “naturales” para la primera mitad del siglo XVII en la zona central de Guatemala.

¹¹⁰ Dejando de lado la evidencia demográfica más importante en estos casos, contenida en las partidas de entierros y bautizos de los registros parroquiales (mismos que para la región de Quinizilapa sólo se encuentran posteriores a 1700, cf. familysearch.org); en la documentación epistolar de los funcionarios reales, por ejemplo, el modo en que se asoma la sobremortalidad en los pueblos de indios sólo es referida en función de la economía real, como la petición de exención de tributos o la imposibilidad de realizar algún evento público por la eventual disminución de tributarios. AGI, Guatemala, 40, R. 16, N. 48. *Carta de gobernadores (1639)*. Archivo General de Centroamérica (AGCA), A1.37, exp. 41237, leg. 4777, *Informe del ayuntamiento de Ciudad Real a la audiencia que los vecinos de varios pueblos de aquella alcaldía mayor estaban atacados por la peste del tabardillo (1631)*. AGCA, A3.16, exp. 26390, leg. 1600, *Certificación haciendo constar que los indígenas del pueblo de Concepción Huehuetenango, debido a la epidemia de 1666, solicitaron exoneración de tributos* –cf. Lutz (2005:329-338) y Lovell (1999:94-96) para otros ejemplos documentales sistemáticamente organizados que rastrean epidemias en Nueva España y la Audiencia de Guatemala.

comportamiento registrado en las partidas matrimoniales coloniales, especialmente cuando la dolencia afectó a población adulta (Torres, 2013:235-238; Arenas, 2017:73).

No es posible saber si el indio anónimo vio surgir la enfermedad en su pueblo de San Antonio o llegó proveniente de alguno de los pueblos de Quinizilapa o del resto de Guatemala; pero cuando advirtió, el sufrimiento tocaba las puertas de los vecinos y la suya misma de una manera más mortífera: San Antonio Aguas Calientes, fue el lugar “en cuyos moradores era pavoroso el estrago y asolación que hacía por el año que referimos aquel mortal accidente” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:402), porque ahí “era mayor el estrago y mortandad” (Vásquez, 1944 IV:309). Todo el entramado social y económico del valle central guatemalteco hacía fácilmente trasportable la afección por los “camino epidémicos” (Méndez, 2013:16). El trabajo cotidiano, las ferias, los mercados, los eventos cívico-religiosos e incluso el comercio a grandes distancias fueron los nodos para intensificar la red de contagio del valle central. No es casual entonces que los funcionarios de la Audiencia de Guatemala tomaran precauciones sobre la enfermedad que asolaba el valle central y la posible relación con brotes de peste en Nueva España y en la península ibérica, sugiriendo frenar el comercio transatlántico o, al menos, ventilar a campo abierto por cuarenta días la mercancía que era trasladada entre el puerto de Santo Tomás de Castilla, y los puntos comerciales de Tenerife, Sevilla y Veracruz.¹¹¹

Debido a que las fuentes consideran la experiencia visionaria con San Pascual, lo que puso fin a la peste, es probable que nuestro kaqchiquel anónimo haya visto varias semanas de contagio y muerte, antes de que él mismo comenzara con los síntomas que describen los

¹¹¹ AGCA, A3.6, exp. 39553, leg. 2748, *Certificación extendida por el Escribano Mayor del Cabildo del ayuntamiento de la Isla de Tenerife, haciendo constar que no hay ninguna peste y de la partida de la nao Nuestro Señor de la Misericordia, con rumbo a puertos de Guatemala* – cf. Lutz (2005:333) para otro documento en donde el Cabildo de Santiago denegó la propuesta de frenar el comercio con Veracruz por la pestilencia de Sevilla. Estas búsquedas intercontinentales para explicar el brote regional es sugerente para acercarnos a la subjetividad de la crisis local, sabedora de sus redes globales y colocándose en relación más que en aislamiento; además de confirmar cómo las epidemias y demás crisis sociales fueron resultados de síntesis de múltiples relaciones, mantenidas incluso más allá de lo meramente humano, como ha sugerido Arrijoja (2019:118) para las plagas de langosta en Guatemala, demostrando que sucedieron por la articulación de cuatro factores principales: “las oscilaciones en la temperatura ambiental [a nivel planetario], los periodos prolongados de sequía, el trastorno de corrientes de aire y la merma en las especies depredadoras de las comunidades acrídidas”.

cronistas: “una mortificación vehemente en el estómago, como de cosa viva que les hace rabiarse de dolor, el cual se derrama con latidos sensibilísimos por algunas partes del cuerpo, a modo de calambre [...] acompañando al dolor ardientes fiebres” (Vásquez, 1944 IV:309); y “un aservísimo [sic] y punitivo dolor en la parte del estómago, que con retortijones vehementes que de aquel lugar corre y se derrama á la manera de calambre, con entumecimiento de los músculos, nervios y coyunturas [...] estando siempre acompañado [...] de activa y maliciosa fiebre é impecable sed” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:401). ¿A qué enfermedad conducen estos malestares, seguramente se preguntaron los indios de San Antonio? Como se puede ver, entre los síntomas destacan intensos dolores corporales y de articulaciones, además de fiebre; pero hay ausencia de erupciones cutáneas y sangrado en oídos y nariz, dos señales inequívocas del tifo (Canales, 2017:13).

También llama la atención que ambos cronistas llamen a la enfermedad *cocoliztli* (náhuatl) y *cumatx* (kaqchiquel), recordando con la primera de ellas, la forma en que se conocieron en toda Mesoamérica a las dos más grandes epidemias del siglo XVI (1546 y 1576). Sin embargo, para Malvido y Viesca (1985:27), Lovell (1999:108) y Canales (2017:12), el *cocoliztli*, más que una enfermedad en particular, alude a una peste o enfermedad general con gran número de muertos. MacLeod (1973:19) en cambio, sostiene que se trató más bien de una “peste pulmonar”; es decir, una afectación bronquial causada en el momento en que la peste bubónica alcanzaba los pulmones. Aunado a esto, estudios paleodemográficos en fosas comunes oaxaqueñas del tiempo del *cocoliztli* han sugerido que, en realidad, los padecimientos de éste fueron ocasionados por un tipo de *Salmonellosis* (conclusión seguida por Hughes, 2021:13); no obstante, la salmonella era endémica de Oaxaca y los últimos análisis de material proveniente de la pulpa dental de cuerpos acaecidos por el *cocoliztli*, determinaron que la epidemia fue ocasionada por tifoidea (Castillo y Herrera, 2020:267).

Lo anterior es importante para acercarnos a la profundidad del padecimiento encarnado en los pueblos de Quinizilapa, especialmente cuando la peste de 1650 fue llamada del mismo modo que las grandes mortandades del siglo XVI. Con todo, los indios de San Antonio no eran ajenos a estos males que los abrumaban con su presencia histórica. Uno de los cronistas deja claro este punto al señalar cómo el *cocoliztli* o *cumatx* habían tenido en

otros episodios de peste, el síntoma más característico del tifo: “fue señaladísima la de la sangre de narices que hubo el año 1558, en que murieron, sin que se pudiese hallar remedio, muchísimas gentes” (Vásquez, 1937 I:154). Es decir, y en conjunto con los demás habitantes de San Antonio, nuestro visionario comprendió que una vez llegado el contagio por *cumatz*, poco faltaba para que aparecieran las “ardientísimas y rabiosas fiebres [...] sin que aprovecharan remedios, experiencias, anatomías [disecciones] que se hicieron para conocer las causas de que provenían las angustias, dolor, arrebato, y violencia [... es más,] Dijeron algunos de los que murieron, siendo muy pocos los que tuvieron aliento de hablar, que parecía que se les arrancaban las entrañas” (Vásquez, 1944 IV:253).¹¹²

Ante tales dolores, y seguramente en los momentos más agudos de la peste, la búsqueda de alivio llevó a los indios a sumergirse en las aguas sulfúreas cercanas al pueblo de San Antonio, “en excesivo [sic] grado calientes, é introducidos al baño por largo tiempo, al salir de aquel activo cocimiento era ya fuera de sentido y para terminar la vida” (Fuentes y Guzmán 1933 III:402). Como sostiene Hill (2001:129), es probable que por la cabeza de los indios rondara una explicación agobiante que los llevó, quizá instigados también por el *ajq'ij*, a estas aguas ardientes: el *natub'* de cada uno de ellos estaba siendo arrancado de sus entrañas por *cumatz* (serpiente); esto es, una enfermedad “fría” que se asemejaba a la temperatura y movimientos de los reptiles, desequilibrando las entidades anímicas que habitaban en los kaqchiqueles.

Es seguro entonces que nuestro indio kaqchiquel presenciara fallecimientos que se incrementaban en unas semanas, cinco veces más de lo que había visto en tiempos sin epidemia (Castillo, Vásquez, Galicia y Navarro, 2017:34), exactamente lo necesario para

¹¹² Talavera (2017:46) ofrece una versión moderna nada tranquilizadora del proceso de enfermedad del tifo: “En la primera semana se presentaban calosfrío, cefalalgia (dolor de cabeza), quebranto de fuerzas, sin ganas de trabajar, insomnio, sequedad y mal gusto de boca, inapetencia, pulso rápido. A partir del cuarto día salía sangre de las narices, las hemorragias se volvían más frecuentes y abundantes. Aparecían ronchas tifoideas en el pecho y vientre, que se generalizaban al tronco y miembros, con un tono más oscuro. Se presentaban zumbidos y dureza del oído, vacilación, temblor y delirio. El afectado tenía cara de ebrio, descomposición rápida y profunda de la fisonomía, carácter furioso de delirio, estupor casi comatoso, carfología, [...] evacuaciones involuntarias, líquida y de mal olor; hemorragias intestinales moderadas, pulso acelerado de 108–120 por minuto. La mayoría de los enfermos morían cerca de los 14 días, pocos llegaban a los 21, había casos fulminantes que se desarrollaban en una semana”.

colapsar las formas rituales de acompañar la muerte: “En esta opresión tan nunca vista donde todo era lamentos de campanas, lutos, llantos, muerte [...] dispensados los oficios y cantos fúnebres, haciéndose en plural los entierros, y no bastando el día para sólo decir responsos y enterrar en iglesias, parroquias y conventos” (Vásquez, 1944 IV:253). Es decir, y probablemente ya con los síntomas estremeciendo su cuerpo, recostado en medio de su estancia oscura y ennegrecida por el hollín del fogón, viendo fatigadamente el altar familiar, nuestro visionario dejó de escuchar el repique de las campanas de la iglesia del pueblo que anunciaba los entierros, dejó de oír los responsos tanto de los cofrades (encargados de velar el tránsito de este mundo de sus agremiados), como de los fiscales y demás indios cantores, a quienes los franciscanos habían encargado consolar a cualquier moribundo, ayudar a todo agonizante a “bien morir” por medio de rezos y cantos, y enterrar a todos los difuntos.¹¹³ Así, mientras *cumatz* recorría el cuerpo del visionario, no hubo ni cofrade ni fiscal de iglesia que se acercara a él con vela en mano para decirle la oración colonial más generalizada para la última agonía: “Jesús, María y Joseph: Creo en dios...” (M. A. Rodríguez, 2009:75 n.5).

Justamente ahí, en la experiencia íntima del dolor individual y del rebasado cuidado colectivo, al anónimo kaqchiquel le llegó uno de los últimos síntomas característicos del tifo: el delirio convertido en visión mística o en alucinación por un largo viaje de su *natub'*. En efecto, nuestro kaqchiquel anónimo, quien “se hallaba muy aquejado de la dolencia y ya en los últimos plazos de la vida, en una *abstracción, sueño, o letargo*” (Vásquez, 1944 IV:309, énfasis mío) tuvo ante sí la representación de San Pascual, “un personaje hermoso, cubierto de resplandores lúcidos, aunque le atendió [el indio] no pudo reconocerle, porque viniendo adornado de ropas tales al modelo de hábito de mi patrón San Francisco pero no se persuadía á que fuera religioso” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:402). “El indio con la novedad de la visión, se procuró sentar en su pobre lecho y le dijo: *¿Quién sois vos señor?* Y la respuesta fue una como represión diciéndole *¿Por qué los indios no celebran fiesta a San Pascual Bailón?*” (Vásquez, 1944 IV:309, énfasis en el original). Continuando el santo franciscano, le indicó al

¹¹³ “Que [los fiscales] tengan cuidado de consolar y esforzar á los enfermos en el artículo de la muerte [...] Que entierren á los defunctos, si aquellos lugares están lejos del monasterio. Y para esto también tienen su instrucción que les dan sus Religiosos, de lo que han de cantar ó rezar” (Códice franciscano siglo XVI, 1889:82).

indio que “le invocasen y le *celebrasen, haciéndole imágenes y dedicándole reverendos cultos*, porque Dios quería que este santo fuese patrón de los indios para que fuesen libres de la pestilencia” (Vásquez, 1944 IV:309, énfasis mío). Frente a tal revelación, el indio indicó que no había oído nada acerca de San Pascual y que muy seguramente sus congéneres no creerían lo sucedido. Por lo tanto, San Pascual anunció que demostraría a los demás que él era su mensajero porque cesaría la peste, y porque al visionario anónimo lo libraría nueve días más de la muerte, hasta finalmente fallecer. Según las crónicas, así sucedió con el indio anónimo y con el tan esperado final de la peste de tifo, pero no sin antes sellar la protección de San Pascual. Para esto, el visionario que había padecido en soledad, llamó tanto a los indios cofrades de su pueblo como al doctrinero franciscano de Ciudad Vieja, quien hizo una prédica y celebró una misa cantada por tal encuentro.

Con todo, y más allá de demostrar la certeza histórica de la peste donde murió nuestro kaqchiquel anónimo (la cual ha sido confirmada por Lutz, 2005:333), el hecho de que los acontecimientos ocurridos en este caso hayan quedado registrados en crónicas “criollas”, como suele considerárseles a los escritos de Fuentes y Guzmán y de Vásquez, dice mucho de la conmoción que dejó entre los sobrevivientes. Por otro lado, y resumiendo lo dicho hasta ahora, los cronistas ofrecen dos elementos a considerar en esta reflexión: la narrativa dramática de las dolencias epidémicas, y su puesta en relación con un santo descarnado; aspectos en sí mismos significativos para considerar “las dimensiones religiosas de la *mortandad*” (Hughes, 2021:2, énfasis en el original). Por lo tanto, y antes de pasar al resultado de la visión del indio kaqchiquel, es importante dimensionar la forma en que los testigos españoles de la época llamaron a esta muerte colectiva: “general dolencia” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:401) y “general pestilencia” (Vásquez, 1944 IV:309).

En una consideración cercana a la realizada por Hughes para la gran *mortandad* de 1576 (2021:14-25), las grandes dolencias y pestilencias vividas entre los pueblos de Quinizilapa representan la expresión nominal de una estructura de pérdida y devastación coloniales. Una realidad que aparece en la teología misionera de las órdenes mendicantes como lamento del “cuerpo del cristo americano” sufriente y, por lo tanto, irrefutable muestra de su fracaso apostólico de inaugurar un cristianismo excepcional y milenarista. En su lugar,

los frailes y demás funcionarios españoles comenzaron el intento de cristianización de la mano de una *ecclesia ex mortuis* (iglesia de los muertos), lamentando la catástrofe y mirando rápidamente hacia otros horizontes:

Alguna vez hubo una gran cantidad de pueblos en estas tierras [americanas], pero estos están prácticamente terminados. Y los que quedan están en camino hacia su final también. Es una gran tierra para sembrar el cristianismo, pero difícil de cosechar. Me parece que la fe católica no es larga [no permanece] para estas tierras porque la gente se dirige a su fin con mucha prisa no sólo por el mal trato que reciben a causa de las enfermedades que Dios les ha mandado... Me parece que nuestro señor Dios ha *abierto un camino* para que la fe católica pueda entrar en el reino de China donde hay gente de gran cultura, civismo y sabiduría (Sahagún en Hughes, 2021:20, énfasis en el original).

Estas meditaciones elaboradas por un Sahagún lleno de remordimiento, se tradujo en una relativa “huida” hacia los conventos asentados en los centros urbanos, para dejar atrás los territorios de misión duramente diezmados por las epidemias, y considerados por los frailes como lugares en “ruina”. Esta triste forma de significar el espacio por parte de los religiosos, quienes se vieron sobrepasados por el horror de los “necropaisajes mexicanos” (Hughes, 2021:117), puede leerse, para el caso que me ocupa, en la reconstrucción afligida de los cronistas criollos, en la despreocupación del doctrinero de Ciudad Vieja durante la peste de 1650, y en el “angustioso” inicio del “culto á la figura descarnada de la muerte” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:401). No obstante, frente esta sombría respuesta de los frailes, tanto los indios sobrevivientes del siglo XVI como los de la región de Quinizilapa de mediados del XVII, elaboraron una creativa “contranarrativa” con los mismos instrumentos coloniales que habían comenzado a elaborarse conjuntamente entre la población española, india, africana y mestiza: un proyecto de religiosidad post/peste mediado por el culto a los santos.

La religiosidad post-peste en los huesos del San Pascual esqueleto

Según los cronistas, después de finalizada la epidemia y una vez muerto quien hizo de mensajero a San Pascual, los pueblos de la región se afanaron “en la devoción y cultos á su santo Patrón, *esperimentando* [sic] en sí por su santa intercesión y abogacía *grandes misericordias y maravillas*” (Fuentes y Guzmán, 1933 III:403, énfasis mío). Este vuelco hacia

el santo franciscano contiene dos desplazamientos significativos: la experiencia de cercanía de este nuevo santo para atender las aflicciones de los indios, y la asociación del fraile a la representación esquelética (esto último, de algún modo, se corresponde con previas asociaciones entre imágenes esqueléticas y la peste, Taylor, 2016:606). Como sostiene Hughes (2010:103-104; 2021:23), es importante explorar la “economía de circulación de afectos” de los dispositivos cristianos que desbordan las significaciones pretendidamente herméticas de los objetos y ritos, y así observar los dos movimientos mencionados como muestra de un proyecto post-pestilencia, justamente porque las epidemias fueron momentos claves de invención religiosa. De este modo, y menos como resultado de la “ausencia” de la institución, sino como expresión de la participación india en las disputas por configurar y dar significado tanto a los dispositivos institucionales como al ser cristiano, los indios sobrevivientes formularon una religiosidad sentida como “inmemorialmente cristiana” (una significación no sólo política sino afectiva).

En efecto, durante las crisis mórbidas no sólo se recurrieron a modos probados para contener la devastación: rogativas, procesiones, flagelaciones u otros tipos de ritos de sangre en honor a santos ya conocidos. También se organizaron e improvisaron nuevos santos y nuevas estrategias devocionales, como en la peste de 1737 en la que se registró el aumento de la piedad hacia la Virgen de Guadalupe, y la transformación iconográfica en una procesión en el barrio de Tlatelolco. En estos casos los creyentes voltearon hacia el Tepeyac y la Virgen de Guadalupe en detrimento de la Virgen de los Remedios, por un lado, y modificaron radicalmente al santo patrón Santiago, por otro, peregrinando con este último ataviado no como el victorioso “Matamoros”, sino revestido como un penitente más que caminó en medio de los peregrinos, llevando un azote en lugar de una espada. Con todo, la consecuencia más trascendental de las mortandades y pestilencias, fue la generación de una narrativa cristiana que explicaba el lugar de los indios en la sociedad colonial, un proyecto que Hughes (2021:135-174) recupera de las *Relaciones geográficas*, donde se observa una “Iglesia de los vivos” y en la que tuvieron un lugar central los anónimos indios catequistas, santeros, evangelizadores, mensajeros misteriosos, “visionarios incógnitos” y demás creyentes.

En este marco de invención política y afectiva descansan los huesos de San Pascual, resultado de una intrincada configuración religiosa de relaciones negociadas entre indios plurales y religiosos igualmente diversos, con articulaciones globales. Por ejemplo, este San Pascual esqueleto desplazado localmente en el valle central guatemalteco, sólo puede comprenderse trenzado con el marco corporativo de actuación global franciscana. Desde la muerte de San Pascual en 1590, los franciscanos prontamente comenzaron el proyecto para su canonización, publicando en 1601 la primera hagiografía de este lego fraile, gracias a la pluma de Juan Ximenez, custodio de la provincia valenciana de San Juan Bautista, la misma a la que perteneció San Pascual. Además, debido a que los franciscanos se organizan a escala global desde el siglo XVI, el nombre de este santo fue promovido tempranamente por el mundo. En 1620, por ejemplo, el provincial de la jurisdicción de Filipinas en Asia, pedía “a vuestra Majestad sea de su Real animo hacer la merced de escribir a su santidad, extienda el rezo y fiesta del beato Pascual Baylon generalmente a todos los Reinos y Señoríos de las Indias [Occidentales y Orientales]”;¹¹⁴ y el mismo Francisco Vázquez (1940 III:150), utilizó en su *Crónica* de la provincia franciscana guatemalteca, la hagiografía de San Pascual vista a la luz en la península ibérica. Por otro lado, y volteando ahora la circulación global del santo en el proceso de su configuración negociada de un San Pascual esqueleto; los indios santeros seguramente tomaron amplio protagonismo en este punto, produciendo imágenes “modificadas” para los recién convertidos devotos del santo franciscano. Así, la muerte anónima del visionario articuló los elementos a disposición de los indios para elaborar un vigoroso culto post-pestilencia, resignificando el ignoto modo de su dolencia mediante la explosión festiva de imágenes, justamente como contraparte de la “ruina” vista por los cronistas.

No obstante, y debido a que las negociaciones que subyacen a las configuraciones religiosas no están finalizadas, el culto sufrió la descalificación de las autoridades, quemando las osamentas usadas no por los indios, sino aquellas que iban delante de la procesión del Santo Entierro, una peregrinación organizada por el Cabildo de la Audiencia y llevada a cabo en Santiago de Guatemala. Es decir, la sospecha sólo llegó cuando los huesos de San Pascual

¹¹⁴ AGI, FILIPINAS, 80, No. 50, *Petición de franciscanos sobre culto al beato Pascual Bailón*.

tocaron las puertas de las instituciones y los espacios centrales de la administración colonial. Mismos que buscaron enaltecer una muerte de peste más notable, en la figura del obispo Bartolomé González (nacido en la Ciudad de México, graduado de la Real y Pontificia Universidad de México, inquisidor, y con una exitosa carrera eclesiástica), a quien le dedicaron un sermón público como parte de la religiosidad colonial (a diferencia del anonimato del mensajero de San Pascual), acompañado de honras fúnebres solmenes en templos abarrotados (en lugar de la soledad del visionario), con gran luminosidad de ceras blancas que exigían los usos funerarios de los mandatarios (en contraste con la estancia ennegrecida por el hollín del kaqchiquel), y resonando cien veces las campanas anunciando la muerte del prelado (a diferencia del silencio en la dolencia del oriundo de San Antonio).¹¹⁵

Por lo anterior, las situaciones de relación que están en la base de la configuración religiosa expresada en los huesos de San Pascual, tienen la cualidad cosmopolita de un lugar históricamente globalizado (cf. F. Navarrete, 2019: 165-168; Gruzinski, 2021:262-263). Nada de la experiencia del anónimo kaqchiquel tiene que ver con indios buscando un pasado perdido y desinteresándose de la religiosidad cristiana que ellos mismos estaban formando, como parece sugerir C. Navarrete (1982:29) al comentar que “el antecedente de una devoción indígena por la deidad del inframundo” está basado justamente en la procedencia kaqchiquel del indio visionario. La lectura de este autor busca una “pertenencia” del anónimo indio al mundo prehispánico y, por lo tanto, totalmente ajeno a las formas cristianas coloniales, construyendo así, identidades étnicas y religiosas cerradas que derivan de sistemas dicotómicos imaginariamente armónicos: la “cosmovisión mesoamericana” y la “religión católica occidental”. Con todo, lo más revelador de esta insistencia nostálgica es que, paradójicamente, niega la capacidad inventiva de las poblaciones indias para construir proyectos surgidos no de esquemas anacrónicos, sino de relecturas creativas de su pasado colectivo, con miras hacia el futuro, y puesto en tensión en aquel pasado presente colonial, con sus heridas y esperanzas. Los huesos de la santa osamenta de San Pascual representan

¹¹⁵ M. A. Rodríguez (2009:121-125) describe puntualmente estos elementos funerarios dedicados a los obispos novohispanos.

esta lógica configuracionista de proyectos religiosos abiertos a enfrentar las condiciones históricas que emanaron de la peste de tifo de 1650.

Pero esta reconstrucción no quiere ser una historia fácil de purificaciones étnicas o religiosas, ni de soluciones simples para la diferencia cultural y religiosa mediante mundos paralelos que no se tocan; más bien aspira a desentrañar procesos sin dirección obvia ni evitables, compuestos de contradicciones y giros desconcertantes. Así, si el objetivo franciscano era “instaurar” el culto a San Pascual en la temprana geografía global del catolicismo con significados particularmente “oficiales”, éste tiene que verse parcialmente logrado o en total fracaso. Asimismo, la intención de realzar e inmortalizar la muerte dignataria del obispo Bartolomé Gonzáles, fue totalmente olvidada y sin mayores consecuencias históricas. Por otro lado, el proyecto post-pestilencia de los kaqchiqueles también conoció reveses y no puede comprenderse en una retórica triunfalista y separada del desarrollo posterior del conjunto cristiano de la Guatemala colonial. Es decir, la trascendencia de los huesos de San Pascual no radica en haberse gestado y desarrollado “al margen” del cristianismo, o “en medio” de abstracciones cerradas dicotómicas como la “Iglesia” y la “cosmovisión mesoamericana”, sino por recorrer los siglos “dentro” de la práctica cristiana americana. Esto obliga a no pensar el “cristianismo” dominado exclusivamente por uno u otro actor, sino en constante negociación en función de tiempos, lugares e interacciones concretas. Por lo tanto, si algo enseña la emergencia de este santo esqueleto para el estudio socioantropológico de la religiosidad del presente, es ir despacio a la hora de establecer “formas pasadas” de religión deudoras de elaboraciones teóricas modernocéntricas; además de rechazar cualquier explicación dicotómica que se fundamente en ontologías temporales, culturales, institucionales o dogmáticas. Continuarlas es empobrecer el pasado, el presente y el futuro religioso. En los capítulos que siguen, mostraré el modo en que diversos creyentes contemporáneos desplazan los huesos de este esqueleto dentro de diversas configuraciones religiosas en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Así, el punto de articulación cronotópica de este capítulo con las reflexiones que siguen, radica en pensar complejos presentes etnográficos insertos en configuraciones religiosas de largo aliento que no implican ni continuidades ni evoluciones teleológicas (cf. capítulo VIII).

IV. Los santos en Chiapas

La historia inscrita en el rezo

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

¡Ay!, María Santísima, ¡paciencia!
tu soc ta cuy, octa cuy
principales priostes y mayordomos
osinoguat, tia toc,
tu *mo cuy* licencia, *wina* Dios.

Yopo santo *jama* jueves de Corpus
María Santísima del Rosario
Santísimo Sacramento
con mis priostes

Señor San Pascual Bailón camposanto dichoso

Señor San Marcos patrón evangelista
Cabildo santo, mozo santo y santísima cofradía
Virgen Santísima de Copoyita-Rosario
Virgen Santísima de Candelaria
Virgen Santísima de Olachea María y Señora
santísima bendición para tus hijos que en este día vamos a salir a bailar...

El *windacoy* (rezo de los principales), resonaba de esta manera en los labios de don Cecilio,¹¹⁶ la mañana del 06 de marzo de 2019. Frente a su altar doméstico abarrotado de santos, cruces, velas y flores, Cecilio, un hombre de más de setenta años, de apenas metro y medio de altura, con la tez curtida por el sol y personaje importante en la historia reciente de la religiosidad zoque, pedía bendiciones para quienes saldríamos a recorrer las calles de Tuxtla en el día del baile de Carnaval, conocido como *Napapok-etzé* (danza de pluma de guacamaya). Alrededor de él, pegados unos con otros, atentos a las palabras y envueltos en la espesura del incienso quemado en el sahumerio, estábamos los músicos y “bailes”¹¹⁷ que nos habíamos dado cita desde las siete de la mañana para tomar los alimentos y, por ser Carnaval, compartir las

¹¹⁶ A menos que indique lo contrario, todos los nombres personales no han sido modificados por petición y autorización expresa de quienes aquí aparecen.

¹¹⁷ En Tuxtla Gutiérrez es común llamar “bailes” a los danzantes. Para hacerlo notar, en las ocasiones en que hago uso de este significado, la palabra se encontrará entre comillas.

primeras “copitas” de licor. Con siete meses de presencia entre los músicos tradicionales, esta ocasión era la primera vez que escuchaba el *windacoy* y me percataba de la mención de San Pascualito en el rezo. En medio de este ambiente reconocí mi asombro ante la densidad religiosa del *windacoy*, pues este contendor de memoria es fruto de la creatividad de los creyentes y reflejo de la historia religiosa de Tuxtla.

En el momento en que Cecilio terminó el rezo y dimos inicio a la música de tambor y carrizo, comenzaron aquí y allá los vivas para exaltar el “costumbre”: ¡Viva el “costumbre”!, ¡viva la Virgen del Rosario!, ¡vivan sus músicos tradicionales!, ¡viva la Virgen de Copoyita-Rosario!, ¡viva el Señor San Pascualito!, ¡viva el baile de Carnaval!, ¡vivan los “bailes”! En tanto, las “viejas”, hombres vestidos con blusa blanca, nagüilla y rebozo negro, también rompieron en gritos para anunciar la fiesta, el juego, la burla, la inversión y el regocijo desbordado que caracterizan al Carnaval. El “sol”, representado por un “baile” vestido de rojo y con un penacho de plumas de guacamaya, no se quedó atrás y se sumó a la bulla haciendo sonar el silbato que porta. Otro tanto hicieron la “reinitas”, niñas con faldas rojas y blusas blancas, sumándose tanto a los vivas al “costumbre” como asintiendo la alegría del Carnaval con una expresión de risa en el rostro. Mientras esto sucedía, apenas unos pasos atrás de nosotros, se amontaba una cantidad importante de invitados que, por unos instantes, dejaban el lugar seguro de meros observadores para participar en las loas al “costumbre”: fotógrafos, reporteros de periódicos, camarógrafos de televisión, alumnos y profesores universitarios nacionales y extranjeros. Todos ellos expectantes e iluminando el pequeño espacio con las luces intermitentes del flash de cámaras y celulares. ¿Qué serían los bailes y las fiestas del “costumbre” sin estos personajes que, inevitablemente, entran en las voces que buscan determinar qué es la cultura, la ritualidad y la tradición? Algunos son tan fieles seguidores que bien podrían convertirse en los comentaristas oficiales del “costumbre”, pues, en verdad, se extraña cuando rara vez no hacen acto de presencia para poner ante el micrófono y la cámara a algún músico o “baile”.

Con todo esto, y justo antes de abandonar la estancia para hacer en la calle la primera ejecución del baile de Carnaval, me convenzo que la casa de Cecilio se ha consolidado, desde hace unos años, en uno de los pocos espacios en donde se “levantan” los bailes tradicionales

de Tuxtla, como se conoce al proceso de comenzar el recorrido de una danza.¹¹⁸ Ya estando fuera de la casa, mientras los músicos pasábamos de tocar “la reverencia”, con el cual inician todos los sones del “costumbre”, a ejecutar el son de Carnaval; y los “bailes” formaban el típico círculo del *Napapok-etzé*, un vecino de Cecilio salió de su casa con botella de licor en mano para pasar otra “copita” y alentarnos a comenzar el largo día que nos esperaba. El baile de Carnaval no es una teatralización propiamente dicha, porque no contiene diálogos; pero, como todas las expresiones de la religiosidad en Tuxtla, tiene una densidad simbólica que articula elementos religiosos de diversos registros culturales en una expresión nueva y distinta de la de sus orígenes.

El día pasó rápidamente entre casas y visitas a templos católicos para tocar y bailar una y otra vez Carnaval. Nuestros invitados, aquellos que se habían sumado espontáneamente al “costumbre”, al cabo de un par de horas nos abandonaron y no supe más de ellos hasta el otro día en las notas y reportajes que llenaban los contenidos de la sección cultural de periódicos y noticieros locales y regionales.



Imagen 4. Baile de Carnaval

Al frente, niño vestido de vieja; en medio, el “sol” y la entrevista.

¹¹⁸ Para una visión panorámica de las danzas tradicionales que se realizan en Tuxtla, cf. Anexo I.

Después de que en capítulos anteriores revisé las conceptualizaciones socioantropológicas sobre religiosidad en las versiones nostálgicas y de ruptura, propuse su resignificación como una forma de configuración religiosa, y analicé desde este entramado teórico-metodológico el inicio del culto al San Pascual esqueleto, en la Guatemala de mediados del siglo XVII. Es momento de trazar las condiciones contemporáneas que hacen posible el culto a San Pascualito, de caracterizar a los agentes heterogéneos de este conjunto religioso común (costumbreros zoques, ortodoxos, santamuerteros, curanderos), y de analizar las diversas aculturaciones en su interior, tomando como marco narrativo la formación histórica de la religiosidad en Tuxtla, sus actores principales y los modos en que la religiosidad de cada uno de ellos se aproxima o aleja. En este sentido, este capítulo tiene el objetivo de indagar la configuración religiosa de la Mayordomía zoque por dos razones. La primera consiste en que es una expresión religiosa en la que San Pascualito, objeto principal de mi preocupación, tiene un lugar establecido. Contrario al trabajo canónico sobre este santo en Tuxtla (C. Navarrete, 1982:45-58), el cual habla de la devoción a San Pascualito únicamente como una fiesta patronal de un barrio de la ciudad, con exclusiva atención a la Iglesia Ortodoxa Mexicana (presente en Tuxtla desde 1959), me interesa hacer énfasis en la forma en que este santo encontró un lugar en la religiosidad local, desde al menos dos siglos, y los modos en que se expresa tanto en el ritual del “costumbre” como en la música tradicional.

Aunado a esto, mi análisis hace énfasis en las formas históricas de reinventar la religiosidad local, lejos de los lamentos nostálgicos esencialistas y del pesimismo culturalista de C. Navarrete (1982:134-135): “en los últimos veinte años desaparecieron [...] los últimos enclaves zoques. Ya no hay lugar para un San Pascualito indígena: los barrios tradicionales son centros de comercio y las otrora tierras de cultivo las ocupan residencias. El barrio ‘pascualitero’ ya no tiene calles de tierra”. Finalmente, como muestra el *windacoy*, San Pascualito está vinculado fuertemente a la ritualidad considerada por sus propios actores como “zoque”, y en cierta medida, el actual culto a este santo le debe parte de su vitalidad a esta institución y a los sujetos que participan en ella. Si bien el culto tiene muchos rostros, unos muy sugerentes en sus concreciones como la relación de San Pascualito con la Santa

Muerte, la magia y el curanderismo; el San Pascualito “costumbrista” es una de las caras contemporáneas y no ha quedado anclada en pasados indígenas rurales de “calles de tierras”, ni expresa momentos fosilizados de la religiosidad en donde primaba lo “simple” frente a la “complejidad” actual. La segunda cuestión para analizar la Mayordomía reside en hacer notar la presencia de esta forma de religiosidad en el culto a San Pascualito como reflejo paradigmático de las demás religiosidades construidas alrededor de este santo, pues dejando atrás las ideas de “permanencia” étnica y de conflicto entre lo oficial y lo popular de la perspectiva antropológica costumbrista, mostraré los constantes cambios y los márgenes flexibles de acción como recurso de su fortaleza. Así, en los capítulos VI y VII resaltaré de manera más clara tanto las formas en que otros creyentes significan a este santo fuera de la Mayordomía zoque, como los vínculos que existen entre estos diferentes rostros del culto, pues aún dentro del “costumbre” hay creyentes que a la par de tener algún cargo en la Mayordomía, tocar tambor o ser “baile”, tiene en su altar doméstico a la Santa Muerte como parte habitual de sus imágenes religiosas a las cuales sahúman, les hacen fiesta “como es costumbre” o les tocan música tradicional.

Ahora bien, para este capítulo me valgo del fragmento del *windacoy* arriba mencionado, en tanto recurso narrativo para la reconstrucción de la organización ritual zoque y los cargos que lo componen. Como resultado de un proceso social en constante devenir (Levin, 2014:279), el *windacoy* es un rezo alegórico hecho de fragmentos en el que se encuentra inscrita la historia de los creyentes tuxtlecos, pues es una compleja articulación de astillas de memorias (Botey, 2014:39-41): los encuentros y desencuentros con el ambivalente catolicismo “oficial”, los momentos críticos de la historia sociopolítica de la región, y las formas de recrear su vida religiosa frente a maneras rituales externas y contenidos simbólicos diferentes. En ese sentido, el *windacoy* que aquí expongo, refleja no tanto la cristalización orgánica de una resistencia cultural indígena, sino una compleja “construcción provisional” forjada de pliegues, que con el tiempo bien puede resultar en otra “manifestación suspendida”, al usar sus propios elementos u otros fragmentos que ahora no contiene, justo como ha sucedido en el proceso mismo de su constitución. Tan importante es el *windacoy*, que es rezado en momentos claves de la ritualidad en la Mayordomía, como el ingreso de un

nuevo carguero,¹¹⁹ o en el comienzo del baile de Carnaval, como demuestra la postal etnográfica que abre este capítulo. Una vez agotada la estructuración de la Mayordomía zoque y el lugar de San Pascualito en ella, en el capítulo V me enfocaré en la forma en que los músicos tradicionales participan del culto a San Pascualito, ahora poniendo atención, más que en los aspectos institucionales-formales en las que participan (aspecto abordado en este capítulo), en las condiciones históricas específicas desde donde hacen el “costumbre” y “continúan” con la música tradicional. Después de esto, en los capítulos restantes haré hincapié en los demás rostros del culto por medio de los otros actores religiosos convocados por la devoción a San Pascualito: la Iglesia Ortodoxa Independiente Mexicana, los curanderos y médicos tradicionales, y los creyentes de la Santa Muerte.

Los datos que dan cuerpo a estas reflexiones fueron obtenidos a través de una inserción etnográfica en la ritualidad zoque, a partir de involucrarme con los músicos tradicionales de tambor y carrizo (a quienes dedico el siguiente capítulo). El modo de ingreso a campo supuso para mí un reencuentro con la religiosidad observada en mis abuelos. En gran medida, la rápida aceptación de mi persona e intereses académicos estuvo basada en que los sujetos de la tradición me reconocieron como parte de ella, al provenir de una familia cercana a las fiestas de la Mayordomía zoque (cf. capítulo I). Por último, el estilo de escritura etnográfica de la cual echo mano aquí es una combinación entre episodios discursivos con una retórica presencial y de corte narrativo que muestra el lugar que entre los músicos y yo fuimos construyendo para mis observaciones (como la apertura del capítulo), con otros momentos menos vívidos de argumentación más clásica (tal vez con mayor presencia en el escrito de lo que hubiera deseado), en los cuales hago uso de referencias bibliográficas o de aspectos del contexto histórico para colocar lo vivido en un plano más general de discusión socioantropológica de las configuraciones religiosas, porque, al final de cuentas, mi motivación central es ofrecer al lector un esfuerzo textual de razonamiento metódico (Jablonka, 2016:227-228).

¹¹⁹ Para una lectura completa del *windacoy* rezado para un cambio de prioste, cf. Anexo II.

¡Ay!, María Santísima, ¡paciencia!...

La Mayordomía zoque es una institución de estricto carácter religioso formada de una compleja estructura de cargos y fechas festivas (cf. Anexo III). Para ser parte formal de la organización, es indispensable, previo a la obtención de un cargo, haber dedicado algunos años en aprender las precisiones del ritual y experimentar las “penas y alegrías” que todos los cargueros reconocen han pasado alguna vez al servir dentro del “costumbre”: esperar la llegada del reconcomiendo como carguero, observar el cumplimiento del ciclo ritual y de cada una de las fiestas, sufrir las presiones económicas para hacer una fiesta, sortear los conflictos con otros cargueros, soportar los reclamos familiares por “excesos” en la dedicación a la tradición, conciliar los problemas con instituciones religiosas o estatales, y tolerar los acechos incansables de estudiosos y reporteros de la cultura (como el que irremediamente causé a alguno de mis entrevistados). “¡Paciencia!”, entonces, es una virtud por demás necesaria para el creyente que es, o aspira ser, parte de la Mayordomía, y tan importante es recordárselo entre sí que esta cualidad ha quedado ritualizada mediante el *windacoy*, advirtiendo a quienes escuchan el rezo que el compromiso del “costumbre” requiere tal disposición.¹²⁰

Por otro lado, y al igual que en el *wincadoy*, en la estructura de la Mayordomía se entretajan formas rituales, espacios de culto, imágenes religiosas y modos de socialización que sintetizan

dentro de sus cajas de traslado

febrero de 2019



¹²⁰ En términos muy semejantes a estos, Lisbona (2004:215) registró la paciencia ritual en las cofradías zoques de Tapilula, Chiapas como la forma correcta de actuar en el ritual y como la dedicación para cumplir el compromiso, una vez adquirido un cargo.

los cinco siglos de historia cristiana de Tuxtla. A través de la Mayordomía es posible distinguir las huellas socioantropológicas para comprender la religiosidad tuxtleca en general, y uno de los rostros (el de la “costumbre”) de la devoción a San Pascualito, en particular. La forma que actualmente muestra la estructura de cargos es resultado de articular significados más o menos autónomos contruidos por los creyentes con los sentidos religiosos institucionales. Por ejemplo, la Mayordomía está bajo la tutela de una figura femenina. Las imágenes más importantes de esta institución son tres Vírgenes (Virgen del Rosario, Virgen de Candelaria y Virgen de Olachea-María, imagen 5). Durante gran parte del año ritual, “las Virgencitas” como son conocidas entre la población, son custodiadas en una casa particular de Copoya, una localidad del municipio de Tuxtla ubicada a casi nueve kilómetros al sur de la ciudad. Dos veces por año, en los meses de octubre y febrero, las imágenes “bajan” en procesión a Tuxtla, cargadas con mecapan, cada una de las tres dentro de una caja-camarín envueltas en petate y flores (imagen 6).

Estos recorridos son las actividades más concurridas dentro de la ritualidad zoque y convocan a todos los cargueros y maestros dentro de la Mayordomía, a población de Copoya y Tuxtla y, sin poder faltar, a los medios de comunicación locales. Las “bajadas de las Vírgenes” son momentos en los que se hacen presentes todos los elementos rituales del “costumbre”: *joyonaqués* (ramilletes), gastronomía ritual, música tradicional tanto de jarana como de tambor y carrizo (cf. Anexo IV), baile de Carnaval.

Ahora bien, en el entramado de cargos de la Mayordomía, sólo la Virgen del Rosario tiene un prioste en la cofradía. Más

Imagen 6. Cargando a la Virgen
Fuente: archivo personal, octubre de 2019



aún, es el cargo más importante. Las otras dos Vírgenes no forman parte de los cuatro cargos que componen la cofradía, pero sí del resto de la Mayordomía.¹²¹ Esto se debe al lugar histórico de cada una de las imágenes en la religiosidad de la región. La Virgen del Rosario fue la representación mariana más importante en la evangelización de los frailes dominicos (orden religiosa que tuvo más presencia en el Chiapas colonial). Como sucedió en prácticamente todas las regiones americanas, la evangelización de los naturales tuvo en la cofradía de indios, una de sus principales aliadas para la instauración del panteón católico y el sostenimiento social, económico y moral de la vida cotidiana (C. García, 2015:31-32). En este contexto, la lógica corporativa de las órdenes religiosas se expresó en fundar cofradías que promovieran sus devociones particulares y generaran vínculos entre los emblemas de las órdenes y la población nativa (Rubial, 2013:39-40), con poco margen para “escoger” a los santos tutelares de los pueblos de indios salidos de la política de congregación.

Durante la época colonial, sobresale en Chiapas la inmensa cantidad de cofradías de indios, mulatos y españoles en honor a la Virgen del Rosario. Aún más, la primera cofradía documentada en Chiapas fue dedicada a ella y data de 1561 (Megged, 2008:200; Palomo, 2009:67). Desde finales del siglo XVI y principios del XVII, se puede ver a los dominicos alentando cultos marianos milagrosos para justificar las fundaciones de los pueblos poco antes congregados. Lo más sorprendente de esta iniciativa “oficial” para generar feligresía mariana y lograr la aceptación de la organización territorial de los pueblos de indios, es que en no pocos casos las narraciones milagrosas tenían como sujetos de las apariciones y vehículos de las comunicaciones divinas a los propios indios, más que a los frailes o españoles laicos. Esta asimilación de lo maravilloso cristiano en la naciente religiosidad cristiana de corte indígena en Chiapas, tiene ejemplos claramente identificados desde 1610, cuando el obispo dominico fray Tomás de Blanes, legitimó un culto a la Virgen del Rosario iniciado por el relato de protección que brindó esta advocación a un indio de Amatique, cuando fue atacado por cuatro figuras negras de camino a una plantación de cacao (Megged, 2008:199). La popularidad de la Virgen del Rosario al sur de México y Guatemala fue lentamente estableciéndose durante todo el siglo XVII gracias a su actuación milagrosa en la vida

¹²¹ Cf. los tres cargos colocados de bajo de la cofradía zoque, Anexo 3.

cotidiana de sus devotos, no sólo de indios, sino también de españoles (clérigos y laicos) y mulatos, como lo demuestra Megged (2008:201) en el recuento que hace de los milagros adjudicados a la Virgen del Rosario en varias parroquias de la provincia, entre 1672-1699: veintitrés sanaciones milagrosas (once a indios, nueve a españoles y tres a mulatos) aliviando sorderas, invalidez, infertilidad, cataratas, ceguera, mudez, úlceras, dolores en manos y piernas, daños cerebrales y hasta estados cercanos a la muerte (coma).

Como argumenté en el segundo capítulo tomando el caso de la visionaria poblana Catarina de San Juan, la separación absoluta entre formas devocionales “oficiales” y “populares” poco ayudan si no se tiene en cuenta las aculturaciones presentes en los procesos que configuran la religiosidad y su expresión en fronteras rituales móviles. Otro tanto informa el origen del culto a San Pascualito como parte del proyecto post-pestilencia en la Guatemala del siglo XVII, señalando formaciones ambivalentes de los dispositivos cristianos para la significación de aquel presente fuertemente trastocado por la peste (cf. capítulo III). Para el caso de la Virgen del Rosario en Chiapas, es notable la presencia de este símbolo no sólo como ejemplo del establecimiento del orden virreinal, sino también como recurso de uso negociado, pues fue empleado por la población india de la llamada región de los Zendales (gran parte de lo que hoy es conocido como Los Altos de Chiapas) para enarbolar una de las revueltas más significativas de todo el territorio novohispano a principios del siglo XVIII (Viqueira, 1997). En 1712 una india que se hizo llamar María Candelaria del pueblo de Cancuc, comenzó el movimiento político-religioso a partir de asegurar haber recibido un mensaje de la Virgen que terminó por desconocer a la Corona española y a los frailes dominicos, e intentar instaurar un culto a la india visionaria con sus propios sacerdotes indios. La represión armada fue el final de este capítulo de la enrevesada historia de los usos locales de la imagen mariana del Rosario en Chiapas. Por lo tanto, es importante observar los posibles caminos menos antagónicos del complejo panorama religioso que se fue formando durante la Colonia, y no pretender establecer divisiones étnicas, culturales y religiosas *a priori*.

En lo que toca a Tuxtla, el registro colonial sobre cofradías dedicadas a la Virgen del Rosario se encuentra en dos listados parroquiales redactados entre las décadas 1784-1794.¹²² A pesar de lo tardía de la información, esto es, en el ocaso de la época Colonial, no puede suponerse la inexistencia de hermandades marianas previas a estas fechas y tampoco debe de extrañar la ausencia documental de los siglos anteriores, debido a dos razones. La primera, refiere al modo general en que operaron las cofradías de indios y los registros oficiales que conservan sus actividades, pues los “libros de cofradías”, documentos del control eclesiástico sobre la vida de las cofradías en los que se establecía el edicto de fundación, los cambios de cargos y el manejo de los fondos para su respectiva fiesta, “no fueron tan indispensables para la existencia de estas asociaciones” (Palomo, 2009:30). El segundo motivo de la inexistencia de datos en el Archivo Histórico Diocesano atañe a las jurisdicciones eclesiásticas coloniales. En términos administrativos, desde la fundación de Tuxtla, a mediados del siglo XVI (Aramoni, 2016:2), el templo del pueblo no estuvo bajo la custodia diocesana, sino que funcionaba como una visita del convento dominico ubicado en Chiapa de los Indios (hoy Chiapa de Corzo), fundado en 1576 y desde el cual los dominicos comenzaron a trazar la geografía religiosa mariana de los valles centrales, atendiendo los pueblos de Chiapilla, Ostuta, Suchiapa y Acala (Viqueira, 2017:154). La documentación sobre las actividades rituales cotidianas de la iglesia de Tuxtla, por lo tanto, se encontraban en manos de la administración dominica, lamentablemente destruida y sin haberse podido conservar. La información diocesana disponible de los dos listados que he mencionado arriba, comienza cuando el templo de Tuxtla se secularizó en 1783 (justo un año antes del primer listado de cofradías),¹²³ saliendo de las manos de los dominicos para pasar al clero secular y convertirse en parroquia diocesana.

¹²² Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (AHDSC), Archivo Administración diocesana central, Ramo Contaduría, Carpeta 3298, Expediente 1. *Lista de las cofradías de la parroquia de Tuxtla. Se especifica el capital con que cuenta cada una de ellas. Año de 1784.* AHDSC, Archivo Diocesano Parroquial, Ramo Parroquias, Carpeta 3310, Expediente 6. *Informe presentado por el cura Dionisio Canales en el que menciona cuál es el número de iglesias, capillas y ermitas que hay en esa parroquia, en qué estado se encuentran, cuál es el número de cofradías y cuál es el número de habitantes, con especificación de sus calidades. Tuxtla, 12 de noviembre de 1794.*

¹²³ AHDSC, Archivo Episcopal, Ramo Gobierno, Carpeta 3293, Expediente 1. *Diligencias practicadas a raíz de la secularización del curato de Tuxtla. Ciudad Real, año de 1783.*

Frente a este panorama histórico, no extraña que oficialmente el nombre exacto del actual sistema de cargos sea “Mayordomía y priostería zoque de la Virgen del Rosario”. Para los mayordomos y priostes, la Virgen del Rosario es considerada la “patrona”, la “manda más”, y sobresale entre las otras dos representaciones marianas (Virgen de Candelaria y Virgen de Olachea). Por esta razón, es común que los creyentes singularicen las formas de nombrar su religiosidad y su participación en la Mayordomía: “es por la Madre Santísima”; “estoy sirviendo a la Virgen”; además de aludir al hecho de caminar en procesión como forma central de devoción que tiene lugar con las “bajadas”: “llevo muchos años *siguiendo a la Virgen*”. Lo anterior muestra al “costumbre” profundamente corporal, afectivo y material. Por otro lado, en la música de tambor y carrizo también se ve reflejada la preeminencia de la Virgen del Rosario (cf. Anexo IV). En toda fiesta celebrada en el “costumbre”, la música tradicional inicia, indiscutiblemente, con el “son de Rosario” (que consta de 9 misterios o ritmos), para después dar paso al son de la imagen que se esté celebrando (si lo tiene).¹²⁴ La solemnidad de la música de Rosario, incluso se expresa en los tabúes alrededor de ella. Por ejemplo, es un son que los “bailes” no pueden danzar, a pesar de que se vaya tocando durante las “bajadas de las Virgencitas”. La centralidad de la advocación del Rosario en la religiosidad

¹²⁴ La voz “son” es usada por los músicos tanto para designar la música de un santo (son de Rosario) como para hablar de las estructuras sonoras que integran a un “son” (el son de Rosario consta de nueve ritmos o misterios que se dividen, a su vez, en sones y alabados). Sin embargo, hay un matiz importante en la segunda acepción. Los “sones” de un “son” son más valorados que los “alabados”, debido a que los primeros son considerados como melodías que fueron enseñados por los mismos dominicos en el inicio de la evangelización (entre los músicos tradicionales se reproduce una anécdota que protagonizó una mujer anciana. Al estar tocando música de tambor y carrizo, se acercó la dicha mujer a los músicos para decirles: “esa música que tocan la enseñó el señor Santo Domingo de Guzmán”). Por otro lado, los “alabados” son pequeñas canciones que surgieron hacia finales del siglo XVIII y fue tanta su popularización que ahora se pueden aprender en cancioneros religiosos. Así, en palabras de uno de los músicos: “el son es más importante porque no está escrito [y es conocimiento sólo de iniciados en la música zoque], el alabado [en cambio] todo mundo lo puede aprender, como las rezadoras que los cantan porque están en sus libritos, ahí viene el ‘*Oh María, madre mía, oh consuelo del mortal...*’ o el ‘*Ave personas iguales de gracias pureza y fe...*’ propio de Navidad”. Esta distinción la retomaré cuando más adelante analice la música que se toca en honor a San Pascualito.

contemporánea del “costumbre” se encuentra reflejada, entonces, en la jerarquía de los cargos, en el habla de los creyentes, y en el baile y la música tradicional.

Por otro lado, la Virgen de Candelaria no tiene un cargo dentro de la cofradía zoque (cf. Anexo III), aspecto que extraña al considerar que es una advocación mariana que tuvo cofradías de indios en Tuxtla durante la Colonia (Aramoni, 2014:360), y que en la actualidad tiene cultos regionales importantes en municipios de la Depresión Central de Chiapas, cercanos a Tuxtla, como Acala (Domínguez, 2018) y San Fernando (Rivera y Lee, 1991). En cuanto a la música tradicional, la Virgen de Candelaria sí tiene un son propio de cinco misterios, pero no se toca en todas las fiestas como el de Rosario; además de que la música de Candelaria sí se puede bailar durante las “bajadas”. Por último, la Virgen de Olachea (sic) es una representación de la Virgen de Candelaria que lleva tal nombre porque perteneció a la hacienda de la familia Esponda y Olachea y se incorporó muy tardíamente a la religiosidad tuxtleca (finales del siglo XIX), aspecto que se corresponde con la inexistencia de un son dedicado a ella.

Imagen 7. Objeto en manos de la



Fuente: Víctor Manuel Velázquez

Por lo tanto, cada vez que en un momento ritual se pronuncia “¡Ay!, María Santísima, ¡paciencia!”, un hilo de memoria vibra hasta los vaivenes de la evangelización dominica y los comienzos del cristianismo en Chiapas.

tu soc ta cuy, octa cuy...

¿Es un sistema prehispánico que ha resistido gracias a que los creyentes han sabido mantenerse al margen de la evangelización, la modernidad y la globalización?, ¿es una institución oficial estrictamente colonial traída de la religiosidad europea?, ¿es resultado de las políticas anticlericales del siglo XIX mexicano?, ¿es ejemplo de la reorganización popular a partir de la oleada liberal iconoclasta del siglo XX?; en fin, ¿qué tipo de institución es la

Mayordomía zoque de Tuxtla? Ninguna de las anteriores y, al mismo tiempo, todas ellas. La literatura antropológica sobre sistemas de cargos indígenas, mayordomías y juntas de festejos ha vertido mucha tinta en tratar de establecer el “origen” cultural de esta institución (Korsbeak, 1996). Con esto, quiero hacer notar que las disquisiciones etnológicas buscan establecer la cualidad étnica dominante en el funcionamiento de los sistemas de cargos. Sin embargo, más que claras diferenciaciones entre un registro cultural y otro, la configuración religiosa de esta institución es una formación compleja con sentidos y contrasentidos en su interior. Es un error tratar de explicar la ritualidad en Tuxtla desde posturas dualistas y unilaterales poniendo énfasis en uno sólo de los contenidos simbólicos que se encuentran articulados en una religiosidad que ha mostrado ser dinámica y flexible en sí misma. En cada momento histórico los creyentes han configurado su religiosidad haciendo uso de los elementos culturales que tienen a su alcance, sean éstos institucionales o no, impuestos o asimilados (Lerma 2019:206). Esto es una consideración ampliamente aceptada en la teoría social contemporánea; por más que se trate de poner énfasis en la experiencia cotidiana o en la autonomía del sujeto, éste no “inventa” los contextos más generales de su vivencia, sino que actúa con, a través de, a pesar de y, en algunos casos, sólo bajo el peso asfixiantes de ellos (Benzecry, Krause y Reed, 2019:18-20). Por lo tanto, como quedó explícito en los capítulos anteriores, es la reducción analítica de nuestras herramientas teóricas y metodológicas que niegan tanto la complejidad de las implicaciones de los contornos históricos de la vivencia religiosa como la pragmática de los creyentes.

En la Mayordomía zoque, por ejemplo, se puede reconocer las implicaciones que tuvieron el final de la época colonial y el naciente Estado-nación en la organización religiosa local, a partir de la decadencia de las cofradías coloniales y la salida del clero de la vivencia ritual cotidiana de la población. Las Reformas Borbónicas son tomadas comúnmente por la historiografía como el inicio de la crisis del modelo religioso barroco y sus excesos rituales (Rubial, 2013:480-485), instaurando un catolicismo más austero y racional mediante la regulación de las cofradías y el avance en el proceso de secularización de doctrinas (C. García, 2015:40). Si bien es cierto que para el caso de Chiapas la historiografía apenas comienza a desmenuzar las irrupciones del pensamiento reformado en la vida cotidiana civil y religiosa de la región, hay evidencias en un periodo que va de 1753 a 1808, en el que sucedieron ocho

obispos en la mitra de Chiapas con acciones claramente reformistas sobre las costumbres y las creencias moldeadas durante los dos siglos anteriores (Belaubre, 2013:68-69). Sin embargo, la estocada final a este proceso fueron las Leyes de Reforma en el alba del Estado-nación mexicano, pues terminaron por sacudir el peso del aparato eclesial sobre la vida religiosa de los pueblos sin borrar de tajo, claro está, el lugar que por más de 300 años tuvo el clero y los templos católicos dentro de las festividades patronales y las asociaciones de fieles (Palomo, 2009:245). De aquí que en el *windacoy* se rece “hay un cura que hace misa” como parte de los responsables de hacer el “costumbre” (cf. Anexo II), aunque en la práctica contemporánea los sacerdotes católicos no tengan presencia dentro de los rituales. Justo esta ausencia del clero a finales del siglo XIX es el marco histórico del nacimiento de las Mayordomías, juntas de festejos o sistemas de cargos cívico-religiosos en los pueblos indígenas en general, esto debido a la creación de municipalidades que disgregaron en lo rural el poder urbano que caracterizó a la Colonia (Palomo, 2009:249); dando mayor libertad de decisión a los creyentes para organizar una nueva vida ritual; esa que a inicios del siglo XX la antropología bautizará como el “costumbre”. En el *windacoy* hay rastros de la relación de la Mayordomía de Tuxtla con el cabildo indígena de Tuxtla de aquellas épocas (el cual dejó de existir en 1930): *Cabildo santo, mozo santo y santísima cofradía*.¹²⁵ Además, la tradición oral recuerda cómo se utilizaba la música de tambor y carrizo, la que ahora es únicamente ritual, para anunciar la celebración de juicios civiles.

El uso de las nominaciones religiosas dentro de la Mayordomía también refleja el marco decimonónico de reinterpretaciones en la religiosidad tuxtleca. Toda la nomenclatura es del tipo colonial que componían a las cofradías, pero con un sentido diferente a aquellas épocas. Al revisar la estructura de cargos de la Mayordomía, se observa como máximo representante a un “albacea” con sus tres ayudantes. En la Colonia, el albacea figuraba no tanto en las cofradías sino en testamentos civiles o religiosos. Las funciones que actualmente tiene el albacea, estaban a cargo de los presidentes, mayordomos y priostes de una cofradía.

¹²⁵ J. R. Álvarez (2014:36) recogió valiosos testimonios de esta situación cívica-religiosa de la Mayordomía en Tuxtla cuando algunos de sus entrevistados le relataron que los integrantes del cabildo indígena eran también los cofrades del Santísimo Sacramento, es más, quienes querían fungir como regidores civiles, antes tenían que pasar por varios cargos religiosos.

Igualmente, llama la atención la revaloración del término colonial para referirse a las mujeres cofrades, quienes en la Colonia eran referidas como “madres”, y la utilización actual de tal denominación en dos cargos: “1er. y 2do. Madre prioste de espera” (primeras casas que visitan las Virgencitas al bajar a Tuxtla), resaltando no el género de quien asume el cargo, sino a quién está dirigido el cargo: la Virgen. Por otro lado, en la Colonia había una o varias hermandades (cofradía o archicofradía, respectivamente) para un sólo santo. Entre ellas había autonomía de cargos, funciones, oraciones, emblemas y escudos, aunque no era raro que se llegaran a unir para celebrar conjuntamente la fiesta de un santo tutelar (Megged, 2008:200). En la Mayordomía zoque, en cambio, hay muchas fiestas religiosas insertas en el orden de los cargos, teniendo jerarquías unos de otros y organizadas en cargos mayores y menores. Los cargos mayores son los cuatro priostes-mayordomos de la “cofradía” (Virgen del Rosario, Santísimo Sacramento, San Pascualito y San Marcos). Los tres cargos menores son Doloritas, Santa Catarina y San Juan, este último agregado a la organización de cargos apenas en 2012. Cada uno de estos priostes mayordomos tiene la responsabilidad de llevar a cabo la fiesta el día que le corresponde a su santo. En términos económicos este puede ser el cambio que más ha impactado a la reproducción del “costumbre”. Mientras que en la Colonia había una caja común en la que todos aportaban para hacer la fiesta, después de las cofradías coloniales, solventar en la actualidad las fiestas es obligación exclusiva del prioste. La importancia de cada uno de los cargos reside en parte, en su antigüedad, como apunté para el caso de la Virgen del Rosario. Pero en otros, su ingreso a la ritualidad local responde a coyunturas históricas en la vida religiosa de la población, como mostraré en los siguientes apartados de este capítulo.

Por otro lado, al abordar la Mayordomía, una institución asociada al mundo indígena, en varios momentos del trabajo de campo me vi asaltado por la tentación de enclavar las formas rituales observadas a una estructura simbólica ahistórica como la “cosmovisión”. Máxime cuando en el día de Carnaval escuché por primera vez el *windacoy*. Para mi sorpresa, los creyentes sólo saben el significado de un par de palabras del rezo que no están en español. Del resto, únicamente tienen la presunción de que, en otros momentos históricos, el *windacoy* fue dicho en lengua zoque, pero se derivó en esas enunciaciones hoy ininteligibles hasta para los propios hablantes zoques de otras partes de Chiapas. Otro elemento a resaltar

es que, durante el trabajo de campo, los músicos tradicionales o algún integrante de la Mayordomía no mencionaron ningún elemento “mesoamericano” que la antropología costumbrista asocia con los rituales,¹²⁶ salvo en las entrevistas ante los medios de comunicación. No hubo mitos de origen ni alusiones a la luna (Virgen María) o al sol (Jesucristo), salvo en una ocasión, en enero de 2019, en la que platicué con un ex albacea mientras tomábamos un descanso para continuar tocando sones tradicionales en una ermita doméstica: “antes, los antiguos zoques eran politeístas y veneraban a muchos dioses. Y entre ellos había un ente, Jantepusi-Ilama, ¿ya lo leíste?, bueno, eso dice Aramoni, y como no se podía tener dos, los antiguos escogieron a la Virgen del Rosario”.

Estos aspectos, ciertamente, serían intrascendentes para la comprensión de la religiosidad desde el sentido construido por los propios sujetos, si no fuera porque es utilizado por ellos mismos como ejemplos de su “autenticidad” étnica para distinguirse de otras religiosidades. ¿Por qué entonces mantener aquí el nombre de Mayordomía zoque o ritualidad zoque? Gran parte de la producción antropológica sobre “lo zoque” en Chiapas apunta la diferencia cultural como aspecto central. Estos trabajos tratan la cultura de manera “determinista porque parte[n] de una premisa inamovible, la continuidad identitaria” (Lisbona, 2004:284). La ritualidad es el tema por excelencia para tal artificio debido a que, al menos para los cargueros de Tuxtla, no se cuenta con el aspecto clave para las clasificaciones antropológicas convencionales: la lengua indígena. Sin embargo, no se salvan otros ámbitos de la vida para construir fronteras de etnicidad:

lo zoque se puede encontrar a cada instante, desde el momento en que conozcas a una persona y sepas su apellido (Tondopó, Alias, Popomeyá, Pechá, Chatú, Chamé, Nopinjamá), ahí está lo zoque, aunque la gente lo reniegue. Otro lugar, ¿te gusta el pozol?, cuánta gente no consume pozol en Tuxtla, ahí está lo zoque. Tal vez en un contexto desabrido, tergiversado, pero en la cuestión culinaria también está lo zoque, no es necesario esperar a un ritual o a una fiesta para ver lo zoque (Víctor, agosto de 2019).

¹²⁶ En la Introducción de la tesis hice mención de los trabajos más importantes para la ritualidad de los zoques en general y de Tuxtla en particular desde esta perspectiva, de los cuales, resaltan las aportaciones de Báez-Jorge (1988) y Aramoni (2014), respectivamente.

La anterior forma de concebir la etnicidad con marcadores culturales de un sujeto, sin importar sus acciones concretas cotidianas y los modos de significarlas, es de uno de los “bailes”. Pero conviene señalar que académicos y creyentes comparten estas consideraciones de la cultura porque no existe una separación tajante entre el mundo de las ideas antropológicas y la realidad, sino una referencia circular discursiva entre ambos registros gracias a límites frágiles, movibles y mutuamente constitutivos entre la conceptualización del “Otro” y ese “Otro real” (Grimson, 2011:29; Jacorzynski, 2004:102). Si el “baile” habla de los anteriores aspectos, algunos estudiosos no se quedan atrás al estipular lo zoque en el uso de ciertos materiales en las “viviendas zoques”: adobe, bajareque y tejas de barro (Rodríguez *et al*, 2007:119-124), sin reparar en lo generalizado de tal composición de las viviendas en el resto del país. En conclusión, si considero relevante seguir llamando zoque a la ritualidad alrededor de la Mayordomía es, primeramente, porque la misma población así lo nombra y es una forma de generar identificación en un contexto en el que más que comunidad se percibe individualidad típicamente urbana. En este sentido, la “fuerza de lo zoque” radica no en su oposición ingenua a la modernidad o a cualquier otro proceso pensado como “externo” a una diferencia cultural totalitaria, cerrada y aislada, sino en la negociación e involucramiento activo en el campo de fuerzas históricamente globales del mundo moderno que, justamente, impiden su total “alineación” a formas instituidas rígidas de las etnicidades antropológicas o del “cristianismo católico occidental” (cf. Clifford, 1995:323-3244). Por lo tanto, las experiencias humanas concretas que reconstruyo en este y el siguiente capítulo de quienes hacen parte del “costumbre”, expresan sensiblemente las formas de usar el poder local para “inventar” su “tradición” en el marco de un conjunto particular de relaciones político-culturales de la historia contemporánea de los zoques. Además, no me considero colocado en un lugar privilegiado de observación y acceso a la realidad. Por lo tanto, mis intenciones no radican en construir formas culturales orgánicas totalitarias (cultura o religiosidad zoque), sino registrar la configuración histórica de los modos de significar una religiosidad “en acción”.

En segundo lugar, observo a la Mayordomía del mismo modo que trata Lisboa (2004:282) a las cofradías zoques por él estudiadas, más que la manifestación exclusiva de una cultura zoque, es una expresión de religiosidad que surge en un lugar con residencia

históricamente zoque y configurada desde condiciones históricas que movilizan sentidos “étnicos” válidos para los sujetos, sin envolver la generalidad de su presentación identitaria, intereses vitales y trayectorias biográficas, como pretenden algunas teorías antropológicas sobre la etnicidad o la religiosidad del “costumbre”. Al contrario de estos acercamientos, es necesario atender los procesos de constitución de la identidad y la religiosidad sin poner al margen del análisis las acciones concretas de los sujetos y sus especificaciones históricas desde donde hacen el “costumbre”. Este aspecto lo trataré puntualmente en el siguiente capítulo, aquí basta señalar la gestión que se hace de lo zoque para identificar una de las expresiones de la religiosidad tuxtleca en general y del culto a San Pascualito en particular.

Con mis priostes, Señor San Pascual Bailón camposanto dichoso...

La jerarquía de los santos dentro la cofradía no sólo reside en la antigüedad de las imágenes, sino también en la significación histórica de la población a partir de acontecimientos claves en la configuración de la religiosidad local. El ejemplo paradigmático de este punto es San Pascualito. De los cuatro cargos de la cofradía zoque, sólo este santo no corresponde con la evangelización colonial dominica. Los demás (Rosario, Santísimo Sacramento y San Marcos) sí forman parte de las representaciones iconográficas típicas tanto del catolicismo postridentino que dominó durante los siglos XVI-XVIII, como de la presencia dominica y la promoción de ciertos santos locales: “Había cuatro cofradías obligatorias por los pueblos de indios, por su relación con los misterios de la fe católica: la del Santísimo Rosario o Santísima Virgen del Rosario, la Santa Veracruz, las Benditas Ánimas y la del Santísimo Sacramento” (Palomo, 2009:215). La existencia del prioste de San Marcos es comprensible porque este santo ha sido el patrono del pueblo de Tuxtla desde su fundación, pero llama la atención la ausencia tanto de la cofradía como del resto de la Mayordomía de santos instaurados por la evangelización dominica como San Jacinto de Polonia o el mismo Santo Domingo de Guzmán (fundador de la orden de predicadores). De estos últimos, tan sólo el segundo aparece en el *windacoy* (cf. Anexo II), además de que ninguno de los dos tiene un son específico, a diferencia de los cuatro cargos de la cofradía, quienes sí cuentan cada uno con un son de tambor y carrizo.

¿Cómo es que un santo de la orden franciscana y sin presencia en las cofradías de indios o cultos locales entró a formar parte de la cofradía zoque, centro ritual y festivo de la Mayordomía de Tuxtla? La clave para comprender este aspecto no está ahora en la presencia o ausencia de frailes o instancias eclesiales, sino en la experiencia colectiva de la muerte, ocasionada por una doble peste de viruela y tifo que azotó la región desde finales del siglo XVIII y hasta mediados del XIX (Muriel, 1991:156). El culto a este santo franciscano en una representación esquelética surgió, primeramente, en el contexto de otra peste que asoló el centro y occidente de Guatemala (región evangelizada por la orden seráfica), la de 1650 y a la cual los indios kaqchiqueles llamaron *cumazt*. Como sostuve en el capítulo previo, el nacimiento de este culto tiene que entenderse en la tensión histórica entre el dominio de la monarquía española, las políticas expansionistas globales de las órdenes religiosas y la configuración de las religiosidades locales indias. Pascual Bailón, objeto de la asociación esquelética, fue un franciscano lego que nació en la provincia española de Aragón en 1540 y nunca cruzó el Atlántico para pisar suelo americano. Murió en 1590, fue beatificado en 1618 y canonizado en 1690, es decir, apenas setenta y dos años después de su beatificación, tiempo récord en una época en la que se establecían formalmente los engorrosos y costosos procesos de beatificación y canonización por las reformas de Sixto V y Urbano VIII.¹²⁷ El ímpetu de la monarquía española debe colocarse detrás de la rapidez con que los candidatos españoles llegan al altar durante el siglo XVII, en un momento en que conseguir santos de la Monarquía era un ardid político para determinar las relaciones entre la Iglesia y la Corona, como lo muestra la canonización en grupo, en 1622, de Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier y San Isidro Labrador (éste último patrón de Madrid).

Por otro lado, los frailes franciscanos asentados en Guatemala, saltándose en parte las determinaciones pontificias sobre el proceso de canonización, promovieron devoción a

¹²⁷ El Papa Sixto V fundó en 1588 la Sagrada Congregación de los Ritos, órgano que se encarga desde entonces de los procesos de canonización. A partir de ahí, comenzó a considerarse la beatificación como un momento previo a la canonización y necesitado de un proceso a parte de éste, de dominio diocesano más que vaticano. Por su parte, Urbano VIII estableció en 1628 que el proceso diocesano debería de iniciarse después de haber transcurrido cuarenta años de la muerte del candidato; y el proceso apostólico-vaticano después de cincuenta años. Por último, este mismo pontífice, prohibió en 1634 cualquier forma de culto a candidatos que todavía no hubieran alcanzado el título de santos (Bieńko, 2018:236-237).

Pascual Bailón siendo apenas beato, esto como parte de los intereses corporativos de la orden en vistas a su expansión global (Europa, América y Asia). Tan insistente debió ser la prédica de los frailes menores entre la población que en 1650, el todavía beato Pascual Bailón ya se aparecía en sueños y visiones, y prometía terminar con una de las tantas epidemias que diezmaron sistemáticamente a la población nativa desde la segunda mitad del siglo XVI. Justo en este contexto aparece el tercer actor en el origen de un Pascual Bailón esquelético: la población india, de la mano del indio visionario anónimo kaqchiquel. Sumando al análisis realizado en el capítulo III, es digno de notar también el “desconocimiento” de los indios del beato Pascual Bailón que mencionan las fuentes, especialmente la del franciscano Vásquez. La gran devoción de los indios al ya canonizado (1690) Pascual Bailón, que Vásquez describe, es parte de la religiosidad que pudo observar a finales del siglo XVII y principios del XVIII, cuando ya se ha establecido días de fiesta, misas y cofradías específicas al santo franciscano. Ahora bien, en el relato de este franciscano hay una clara intensión por sacralizar los inicios de un culto conveniente para su orden, mediante una aparición milagrosa.

Por tal razón, es comprensible que Vásquez adecuara el desconocimiento entre los indios del lego Pascual Bailón para resaltar su aparición milagrosa y así cesar la peste, teniendo como artífice del inicio del culto a Dios que desea que San Pascual sea el patrono de los indios y no a la labor propagandística de los franciscanos; además de cuidar no contravenir doctrinalmente con su escrito los decretos pontificios que prohibían predicar veneración a sujetos sin antes ser canonizados. Con respecto a los indios, éstos expresan una cierta apropiación del cristianismo en su mundo onírico (aspecto encontrado en otras experiencias de apariciones milagrosas como lo mencioné en el caso de la Virgen del Rosario en Chiapas), y es muestra de las complejas aculturaciones religiosas que tuvieron lugar como parte de la evangelización. Las figuras del indio visionario y de los cofrades son centrales para acercarse a estos procesos, pues demuestran el papel activo de los naturales para reinventar su religiosidad en una etnogénesis local (F. Navarrete, s/f. 9-11). En este contexto quedó establecido el vínculo entre San Pascual, una representación esquelética y la muerte en gran número por peste; y en términos nominativos a esta primera asociación guatemalteca se conoce ahora en territorio chapín como San Pascualito Rey.

En este sentido, es verosímil la expansión a Tuxtla de este particular culto a un santo descarnado, pero ahora con una enunciación al camposanto (San Pascual Bailón Camposanto Dichoso como reza el *windacoy*), justo por otro “trauma colectivo” de muerte acontecido desde finales del siglo XVIII (Bermúdez, 2012:46). A diferencia de C. Navarrete (1982:34), quien sostiene que “Nada podemos decir del origen o llegada del culto” a Tuxtla, sostengo, a partir de vincular el análisis histórico de Bermúdez (2012), con dos formas simbólicas presentes en el mundo religioso tuxtleco: la leyenda y la música ritual; que el culto a San Pascualito que actualmente se encuentra en Tuxtla es resultado del esfuerzo de los pobladores por encontrar sentido a la fatalidad de la peste. La circulación del culto a Tuxtla no debe extrañar, pues había una importante movilidad de sujetos de todo tipo por el territorio ahora denominado chiapaneco y guatemalteco, gracias tanto a los cambios que había en la administración colonial que obligaba traslados de obispos, frailes y oficiales reales no sólo al interior de la Capitanía General de Guatemala, sino allende estas (Belaubre, 2013:83), como a los flujos de peregrinos,¹²⁸ comerciantes, trabajadores y servidores de haciendas y estancias ganaderas. Vale la pena recordar aquí el caso que expuse en la Introducción de la tesis sobre el juicio por idolatría contra el mulato Nicolás de Santiago en la Diócesis de Chiapas. Condenado en Ciudad Real (actual San Cristóbal de Las Casas) entre 1685-1686, tenía en su haber un importante historial de movilidad que lo ubica antes de ser detenido por la justicia ordinaria, en la región costera del Soconusco y en los municipios de Jiquipilas, Tuxtla y Comitán. En este proceso también aparecen personajes que fungen como abogados, escribanos y testigos con la más variada procedencia: ciudad de México, El Salvador y Guatemala.

La carreta de San Pascualito y el son de Pasión

Cuentan los abuelos que en los tiempos cuando no había ni calles alumbradas ni pavimentadas, sino caminos oscuros de tierra y piedras, era de temer escuchar el sonido de una carreta avanzando a mitad de la noche, pues anunciaba una muerte próxima. No conviene hijo, amonestaban los mayores, andar deambulando entre las calles a esas horas, no vaya a ser que te encuentres con San Pascualito paseándose buscando almas que llevarse.

¹²⁸ El caso más representativo de un centro de peregrinación regional desde el siglo XVIII es el pueblo de Esquipulas, Guatemala y la devoción al Cristo Negro (Belaubre, 2013:83).

Mayor era el miedo que generaba la carreta si había una persona de la casa que estaba en cama agonizando y al borde de la muerte, porque si la carreta paraba su andar frente a la puerta de la casa, no había esperanza para el moribundo. Su destino estaba sellado: la muerte.

Esta pequeña historia es una de las tantas variaciones que se conocen de la leyenda “La carreta de San Pascualito”. Esta versión es la de Paulino Rodríguez, mi abuelo paterno, un hombre que gustaba de relatar “cuentitos” y a quien la carreta se llevó hace más de diez años. Esta narración no es privativa de Chiapas. También existen historias con estructura similar en Oaxaca y Guatemala, llamadas “La carretilla de la muerte”, “El carretón de la muerte” o “La procesión del silencio” (Sánchez, 1964; S. Herrera, 1996). En términos generales, la historia está construida a dos voces, una moralizante que reprueba deambular en la oscuridad¹²⁹ y otra histórica-simbólica que busca dar sentido tanto a la experiencia de la mortal enfermedad como al papel del que va recogiendo los cadáveres, cual si fuera la muerte misma. Con todo, la emergencia de esta narrativa, así como la transcendencia para la religiosidad de Tuxtla es posible fecharla a partir del son de Pasión, música de tambor y carrizo que se toca en las fiestas de San Pascualito, de Doloritas, en Semana Santa y en velorios de personas que dedicaron parte de su vida a la Mayordomía zoque (cf. Anexo IV).

El son de Pasión está compuesto por los redobles de tambor típicos de las procesiones de viernes santo y por “alabados” que refieren a la crucifixión y a la Virgen de Dolores (por ejemplo “Ayudemos almas de tanto penar” o “Por aquel monte calvario”), pequeños romances sobre dogmas cristianos sencillos de aprender que se generalizaron desde mediados del siglo XVIII en la Audiencia de Guatemala, en Nueva España, en Nueva Galicia y en Nueva Vizcaya por la predicación franciscana de los Colegios de Propaganda Fide; y que actualmente son parte de la música ritual indígena de cofradías, hermandades o sistemas de cargos asimilados a la Santa Cruz, la Pasión o la Virgen de Dolores –hay registros etnográficos

¹²⁹ En el estudio de Falla (1993:67-72) sobre religiosidad popular se encuentran dos historias guatemaltecas con el mismo aspecto moralizante: la siguanaba (mujer con rostro esquelético de caballo) y el duende (montador de mujeres). Estas dos entidades “engañan” o “juegan” a hombres y mujeres respectivamente que están fuera de los marcos establecidos de la cultura: salen de la casa, caminan de noche, buscan amantes que no son las parejas legítimas, llegan a sitios lejos del poblado y más allá de los campos cultivados, que no asisten a la Iglesia, y que no se dejan dominar ni atienden bien al marido (esto último sólo referido para mujeres).

desde inicios del siglo pasado en áreas geográficas tan distantes a Tuxtla como Nuevo México (Rael, 1951), Hidalgo (Guerrero, 1981) Oaxaca y Puebla (Flores, 2016). La clave para proponer una fecha de inclusión al panteón tuxtleco se encuentra en los “alabados”. La autoría de estos cantos-oraciones se adjudica al franciscano Antonio Margil de Jesús (Guerrero, 1981:8; Steele, 2005:3). Margil de Jesús (1657-1726), oriundo de Valencia (España), llegó en 1683 a Nueva España para fundar el primer Colegio de Propaganda Fide en Querétaro, institución misionera franciscana dependiente del Vaticano, y no de las autoridades franciscanas, que cuestionó el papel de la Corona española en la evangelización y buscó hacer presencia papal directa en América sin pasar por el Regio Patronato (Dussel, 1983:348). Antonio Margil también fundó los Colegios de Guatemala (1692), Zacatecas (1704) y Ciudad de México (1734). Incansable caminante, apodado “el de los pies alados”, Margil recorrió misionando desde Texas hasta Panamá. Pasó más de una década en la región de Chiapas y Guatemala, y estuvo a punto de morir en Tuxtla mientras hacía un viaje hacia Ciudad Real, actual San Cristóbal de Las Casas (De Espinosa, 1737:49). La actividad misionera de fray Antonio tuvo, entre otros aspectos, una importante tendencia a la enseñanza de “alabados” centrados en los misterios cristianos de la pasión y resurrección, como dejó constancia su primer biógrafo y hermano de hábito, fray Isidro Félix de Espinosa:

Aquel Cantico dulce, con el que saludaban estos dos Amantes del Crucificado a la Cruz [fray Antonio Margil y fray Melchor López], quedó entrañado en las casas, y mucho más en los corazones, y porque el que no lo sabe, lo aprenda, lo escribiré como era:

Adorote, Santa Cruz,
puesta en el Monte Calvario,
en ti murió mi Jesús,
para darme eterna luz,
y librarme del contrario (De Espinosa, 1737:403).

Si bien es importante hacer notar los métodos y contenidos doctrinales de la misión de Antonio Margil, más significativo es abordar el trabajo sistemático y colectivo de los Colegios. Los métodos usados por los franciscanos misioneros formados en estos institutos también estuvieron asociados hacia la Pasión, promoviendo por primera vez en tierras novohispanas el vía crucis, las flagelaciones procesionales y las misiones cuaresmales (Rubial, 2004:263). En

este sentido, si en la génesis de 1650 del culto a la representación esquelética a San Pascual había un vínculo importante entre el santo y la muerte física; a su llegada a Tuxtla y su configuración ritual y sonora, el culto reforzó sus lazos con la dimensión sufriente de la colectividad, le agregó una rítmica pasionista y lo dotó de un lugar especial para recordarlo: el camposanto. Ahora bien, el hecho de que actualmente algunos llamen a este son como “San Pascualito”, tiene la intención de resaltarlo y construirle particularidad como respuesta al interés generado fuera del mundo ritual zoque, porque, como he mostrado, la verdadera “patrona” del panteón local es la Virgen del Rosario.

Señor San Marcos patrón evangelista...

Las presencias son tan significativas como las ausencias en los procesos de representación simbólica (Lefebvre, 1983:257). Las ausencias también designan, hablan, reflejan, articulan. El “vacío” de la ausencia no es la simple negación o contradicción de la presencia que reifica la supuesta totalidad de la imagen acabada o finalizada. La ausencia es la certeza de la irrupción histórica en lo ya dado: “La ausencia, como momento, no tiene nada de patogénica. Por el contrario, suscita, incita. Lo patológico proviene de la detención del movimiento” (Lefebvre, 1983:261-262). Si hasta ahora he puesto énfasis en la organización iconográfica de lo que se encuentra en la Mayordomía zoque, expresada en santos y vírgenes específicos, en esta sección exploraré las condiciones históricas que ocasionaron “la ausencia” de algunas imágenes religiosas, fiestas, sones y danzas en el sistema de cargos. Evidenciar esta dialéctica entre lo que está y lo que se ha ido de la religiosidad en Tuxtla es colocar su historicidad como elemento central de su constitución cultural; es decir, su capacidad de cambio, reinvención, adecuación y utilización de las “astillas de memoria” (Botey, 2014:41). En apartados anteriores he mencionado que San Jacinto y Santo Domingo no aparecen en la estructura de cargos, ni tienen un son específico. Sólo el segundo se encuentra en el *windacoy*. Sin embargo, el caso más significativo de una ausencia que representa un momento crucial en la historia socioreligiosa de Tuxtla, es San Miguel Arcángel.

En 1934 integrantes del Partido Nacional Revolucionario (PNR) y de la Confederación Campesina y Obrera despojaron de templos y de algunas casas particulares imágenes religiosas católicas como parte de la campaña desfanatizadora y anticlerical del

gobernador de Chiapas, Victórico Grajales (J. R. Álvarez, 2014:77-82). Esta postura iconoclasta estaba en sintonía con los esfuerzos federales del presidente Plutarco Elías Calles para racionalizar las costumbres del país, y fue asesorado por el líder del PNR en el sureste, el gobernador de Tabasco, Tomás Garrido Canabal (J. Ríos, 2001:37). Las estrategias de colaboración forzada que se idearon para la población, fue promover la amenaza de despido laboral de las dependencias estatales si no entregaban alguna imagen. Por otro lado, los tiempos en que se desarrollaron las actividades iconoclastas buscaban afianzar fechas simbólicas en el nuevo marco revolucionario, como el 20 de noviembre. De los episodios más representativos de la oleada anticlerical para la población tuxtleca, se encuentra no sólo la apropiación de las imágenes sino, principalmente, la quema de ellas en la plaza pública.

La “quema de santos”, como es recordado este fragmento del pasado religioso, fue un catalizador para la organización de los cargos, la música tradicional y las danzas en el “costumbre”. Después de 1934, las imágenes tomaron nuevas jerarquías. Las cofradías que todavía funcionaban dejaron de hacerlo. J. R. Álvarez (2010:127) sostiene que antes de 1934 existían en la parroquia de Tuxtla cofradías dedicadas a la Virgen del Rosario, San Marcos, Santísimo Sacramento, Virgen del Carmen, las Ánimas del Purgatorio y Virgen de Dolores. De ellas, sólo quedaron Rosario, San Marcos y Santísimo Sacramento como parte de una nueva y única cofradía dentro de una estructura más general, la Mayordomía. El espacio y circunstancias de las fiestas también cambiaron, pues ya no había imagen que sahumar, tocarle música o cambiar de ropa. Habían sido quemadas en la plaza pública. Más que buscar una sustitución material de las imágenes quemadas, la población mostró su devoción a la ropa que quedó de los santos y vírgenes, la cual era guardada en baúles. Posiblemente este contexto sea el origen tanto del cargo “Maestro sastre lavandero” que se encuentra apenas debajo del albacea y sus ayudantes en la estructura de la Mayordomía (cf. Anexo III), como de la costumbre de mostrar devoción a la ropa de los santos. Durante mi trabajo de campo pude observar cómo las ropas del santo que se celebraba, eran puestas en el altar principal junto a alguna nueva representación en cuadro o en bulto que se ha agregado a los objetos que están bajo el cuidado de los priostes y mayordomos. Este elemento muestra no sólo la centralidad material del “costumbre”, sino su profunda afectación simbólica (en tanto

acontecimiento y sentimiento) que tienen los objetos del “costumbre”, a partir de observar la historia reciente de la localidad.

Imagen 8. Música de jarana para la ropa de las Virgencitas



Fuente: archivo personal, septiembre de 2018

Por otro lado, el templo o la ermita, lugar en el que cuatro siglos atrás había nacido la ritualidad hacia los santos y espacio “natural” para hacer el “costumbre”, dejó irremediablemente su sitio para trasladar la fiesta a los hogares de los cargueros. En este sentido, y para el caso de la región aquí estudiada, el tránsito del templo hacia el espacio privado o público que ahora se observa como lógica estructural de las creencias vinculadas en algún modo con el mundo católico, es resultado de las adecuaciones creativas hechas por los creyentes para, de alguna manera, “continuar” las formas rituales y devocionales que les eran habituales y que se vieron fuertemente trastocadas por procesos macrosociológicos que hunden sus raíces hasta finales del siglo XVIII (Reformas Borbónicas), radicalizándose a mediados del siglo XIX (Leyes de Reforma) y en toda la primera parte del siglo XX

(anticlericalismo e iconoclastia nacionalista), llegando a consolidarse prácticas con nuevos cauces de expresión. Afianzando, por ejemplo, el altar doméstico como centro de la vida religiosa local (cf. capítulo V). Otro aspecto importante que resultó fue que la endeble relación de la ritualidad con el clero que todavía podía observarse, terminó por completo después de la “quema de santos”. Como he mencionado, sólo quedó la memoria hecha oración en el *windacoy*: “Hay un cura que hace misa” (cf. Anexo II).

J. R. Álvarez (2014:127) también señala que antes de la “quema de santos” todavía existían hermandades en los cuatro principales barrios coloniales: San Jacinto, San Miguel Arcángel y San Andrés. Aspecto razonable al considerar que en 1872 se organizaba una hermandad en el templo de San Jacinto para San Pascualito (C. Navarrete, 1982:35). Ninguno de los cuatro primeros sobrevivió como parte de un cargo dentro del sistema jerárquico que resultó después de la desaparición de las imágenes, únicamente San Pascualito. El caso de San Miguel Arcángel llama la atención porque existía un cargo que después se suprimió. Unos años más tarde también dejaron de realizarse la música y danza que estaban dedicados a él. En 1940, D. y D. Cordy (1988:86-89) registraron la danza de San Miguel, pero no se tiene fecha exacta de cuándo dejó de practicarse. Con todo, la experiencia de ver destruidas las imágenes religiosas a manos de soldados es una de las situaciones de la memoria afectiva local que está registrado en el *windacoy*, no tanto por la presencia de santos que instauró, sino por la ausencia que ocasionó:

Y entonces le avisaron a mi abuelo que fuera a sacar a San Miguel Arcángel de la iglesia de San Roque, pero cuando llegaron ya era demasiado tarde, ya lo habían sacado del templo y lo quemaron. [...] Tanto las figuras de San Roque y San Miguel las sacaron de la iglesia, un militar entró a caballo, ató ambos santos y los sacó del templo, inmediatamente les prendió fuego y prohibió a quienes presenciaron tal acto que se metieran (Testimonios recogidos por J. R. Álvarez, 2014:98 y 105).¹³⁰

¹³⁰ En 2016 un grupo de músicos y “bailes” comenzó a “levantar” la danza de San Miguel. A pesar de que no existe quien conozca las procesiones del baile y de la indumentaria, este grupo, encabezado por un “baile” académico de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), ha ideado los movimientos y la ropa a partir de fragmentos que algunos pobladores tuxtlecos han podido recordar y de fotografías contenidos en libros. Este hecho ha causado consideraciones encontradas. Para unos es muestra del “rescate y preservación” de la cultura zoque, punto de vista defendido por

No todas las imágenes religiosas fueron quemadas en 1934. Algunas lograron salvarse de las llamas gracias a la organización de la población: resguardaron templos o entraron a ellos para sacar las imágenes y esconderlas en graneros o enterrarlas en parcelas. Una de estas imágenes enterradas fue la representación esquelética asociada a San Pascualito. Los relatos de apariciones de imágenes posteriores a la “quema de santos” marcan el retorno “milagroso” de aquellas representaciones que fueron escondidas y descubiertas años después, como fue el caso de dos de las imágenes de la Virgen del Rosario que “aparecieron” cerca de un lago en Copoya. En otros casos, muchas de estas imágenes religiosas son las que ahora pueblan los altares domésticos de los hogares en Tuxtla. No obstante, en la medida en que se van suscitando los cambios generacionales hacia la sensibilidad religiosa, los santos, vírgenes, cruces y cristos que antaño tuvieron un lugar central en los hogares, están comenzando a retornar a los templos católicos por medio de donaciones. Así sucedió con una familia que tenía en su poder un cristo bajo la advocación de “Preciosísima Sangre”, una representación en bulto de más de dos metros de altura que era la pieza principal de la estancia familiar, y que ahora se encuentra en lo alto del altar principal del templo de San Jacinto.

Santísima bendición a tus hijos que en este día vamos a salir a bailar...

Jueves 16 de agosto de 2018. Despierto cerca de las 5:30 a.m. para acompañar por primera vez una actividad del “costumbre” en Tuxtla. Se trata de la festividad de San Roque. Minutos antes de las seis de la mañana me encuentro rumbo al templo de San Roque, en donde se congregarán músicos tradicionales para acompañar una procesión por las calles del barrio y así dar inicio a la fiesta patronal. No me toma más de veinte minutos llegar al lugar debido a que, durante el trabajo de campo, radiqué en el barrio de San Jacinto, ubicado en el primer

este grupo y por los medios de comunicación. Para otros, una falta de respeto a la memoria histórica tuxtleca que decidió dejar de hacer la danza al verse violentamente privada de la imagen; además de aducir la “falsedad” del baile porque no se tiene certeza de estarse ejecutando “como realmente es”. Por mi parte, el caso de San Miguel Arcángel es paradigmático para observar “en acción” las formas de recrear la “tradición”, por no decir “inventar”, a la usanza de Hobsbawm (2002). Ahora bien, esta reaparición no puede establecerse como una “continuidad” o “restitución” de los significados y la importancia ritual que tenía San Miguel antes de la “quema de santos”; inevitablemente esta experiencia de la danza retornada se hace en especificaciones históricas distintas a la de inicios del siglo pasado y dentro del marco de los constantes cambios del “costumbre” que he pretendido mostrar en este capítulo, con sujetos “tradicionales” diferentes a los que decidieron dejar de “levantar” el baile.

cuadro de la ciudad y en el que crecí hasta los diecinueve años. El barrio de San Roque se encuentra a escasas ocho cuadras del de San Jacinto, por eso el recorrido tan corto. A pesar de todo, llegué cuatro minutos pasada las seis horas y la procesión ya había salido del templo. Voy buscando a los caminantes con la ayuda de las luces en el cielo de los cohetes y del sonido de los tambores que me indican lo cerca o lejos que me encuentro de ellos. Al recorrer rápidamente las calles del barrio, todavía vacías y a oscuras, previo al inicio de las actividades cotidianas, el paisaje urbano que ofrece San Roque es muestra de ser uno de los barrios del centro de la ciudad que ha modificado radicalmente los usos de espacios e inmuebles en los últimos treinta años. Este barrio ha pasado de ser mayormente vivienda-dormitorio para convertirse en comercio-servicio. Al igual que el barrio de San Roque, gran parte del centro urbano comenzó a cambiar en la década de 1970, a partir del crecimiento poblacional sostenido que pluralizó la constitución social y cultural de la población (A. Rodríguez, 2017a:53-55).

Cuando al fin pude alcanzar la procesión y observar la cantidad de vecinos que se habían dado cita, pude notar que el número de creyentes (no más de treinta) también constituía un reflejo de la composición urbana del barrio. Frente a una gran población flotante no residente que caracteriza al centro urbano desde la década de 1980, acudiendo sólo para satisfacer necesidades administrativas o comerciales (Mérida, 2000:256);¹³¹ esta procesión al inicio de la fiesta de San Roque, es un ejemplo de la experiencia del *espacio local* de una población que todavía habita en el barrio, pero con redes sociales, laborales y culturales más allá del límite del barrio, característica del *espacio metropolitano* (Duhau y

¹³¹ Como síntomas sociológicos de estos cambios para Tuxtla en general y el centro urbano en particular, entre 2009 y 2011 se registró un aumento del 14% del índice delictivo en toda la ciudad, y de los cuales, el 60% de los casos fueron en los barrios del centro (Instituto Ciudadano de Planeación Municipal, 2012:24). Por otro lado, Tuxtla Gutiérrez es la tercera ciudad más habitada del sureste de México (atrás de Villahermosa y Mérida) y, desde 2004, es sede de la “Zona Metropolitana de Tuxtla Gutiérrez”, comprendiendo los municipios de Chiapa de Corzo, Berriozabal, Suchiapa, San Fernando, Ocozacoautla y Osumacinta (A. Rodríguez, 2017a:56n). Tan sólo para el área urbana de Tuxtla Gutiérrez, en 2015 había 598, 710 habitantes (Encuesta Intercensal, 2015), y para el total del área metropolitana el Censo de Población y Vivienda de 2010 registró 824, 114 habitantes, mientras que el Censo de 2020 reportó 852, 263 habitantes (Censo de Población y Vivienda, 2010 y 2020). La concentración de servicios, empleos y educación en Tuxtla, hacen de esta ciudad un lugar de fuerte atracción cotidiana de la poblacional circundante, complejizando las redes sociales que diariamente se tejen en la urbe tuxtleca.

Giglia, 2008:22). Si bien todavía se puede encontrar habitantes en San Roque procedentes de familias con varias generaciones asentadas en el lugar, las cuales construyen un sentido de pertenencia a partir de su residencia en el barrio, y a partir de expresiones puntuales como esta procesión, la vivencia cotidiana de éstos no se reduce a la circulación dentro los límites del barrio; por lo tanto, es la dinámica urbana la que imprime su sello a esta expresión religiosa, más que una rural-comunitaria-barrial.

En el transcurso de la caminata apenas unas cuantas ventanas se abrieron para observar nuestro paso: en su totalidad, fueron ancianos que ya no pueden salir de casa, seguramente habitantes “de toda la vida” de esta parte de la ciudad, quienes, con devoción y entusiasmo en el rostro, levantaban la mano, como si tocaran la imagen de San Roque que se llevaba sobre una plataforma de madera, para después santiguarse. El resto de los observadores fueron las indiferentes cortinas comerciales que aún no se levantaban para recibir a sus clientes. Debido a que la procesión se llevó a cabo en un día común de labores (jueves), fue posible ver a niños y jóvenes con uniformes escolares y observar su retirada antes de las 7 a.m. para trasladarse a sus centros educativos. Los adultos jóvenes tampoco permanecieron más allá de las 7:30 a.m. El grueso de quienes terminaron el recorrido fueron adultos mayores. La procesión finalizó con la entrada al templo de San Roque y una misa, en la cual ningún músico tradicional participó, en su lugar fuimos a desayunar tamales a la casa de una vecina que fungía como organizadora de la fiesta.

Con todo, la experiencia del “costumbre” en este día de San Roque apenas comenzaba. La actividad más importante estaba por iniciar un par de horas más tardes en casa de Cecilio. Como todos los años, se “levanta” el baile de San Roque y se recorre por la ciudad de Tuxtla tocando y danzando en las casas con algún grado de vinculación con la religiosidad costumbrista. Pueden ser hogares que han pedido a las Virgencitas de Copoya, o familiares de “bailes” y músicos tradicionales, o simplemente personas que ubican las danzas locales y gustan ver cómo se danzan los bailes frente a sus altares domésticos. En punto de las 10 a.m., los “bailes” estaban listos y ataviados con la indumentaria de la danza de San Roque, y antes de comenzar la primera ejecución en casa de Cecilio, Carlos, en una acción totalmente inesperada, me dio un tambor y me dijo: “Tomá, o ¿qué vas a hacer?”. “Pero... no sé tocar”,

respondí inmediatamente para salir del momento y, sinceramente, con ganas de que no se le ocurriera insistirme más. “Todos aprendemos así”, reaccionó a mi negativa. En ese instante me resolví y tomé el tambor sin pensar que sería mi fiel acompañante en todos los momentos rituales y mi pase de entrada a los espacios de socialización del “costumbre” en general y de la música tradicional en particular.

Todas las danzas en el calendario ritual zoque son, al mismo tiempo, procesionales. Inician en la casa o templo en donde se “levanta” el baile, y ahí mismo concluyen. Cada una de las danzas tiene un son particular, el cual contempla un toque “de camino”, es decir, un “ritmo” que se ejecuta mientras se va caminando. Son jornadas largas de caminata, sones y bailes, gratificadas por quienes abren las puertas de sus hogares con bebida y comida. Pozol, bebida hecha a base de maíz cocido, es lo que comúnmente nos ofrecen a quienes vamos en el recorrido para refrescarnos. Aunque también están presentes refrescos embotellados, cervezas y licor (especialmente tequila). La comida es acordada con una familia por parte del “baile” principal de la danza. La responsabilidad de ser “atendidos” cae exclusivamente en esta persona. En este primer baile-procesión no asistimos muchos, apenas unas diez personas entre danzantes y músicos. Nada comparado a Carnaval, el único baile vinculado a la Mayordomía zoque por medio de un cargo floreado (cf. Anexo III). No obstante, en la vivencia de las danzas se observan dos aspectos estructurales demográficos importantes que han modificado las formas del “costumbre”: el abrumador cambio de lo rural a lo urbano, y del trabajo campesino o de oficio al trabajo asalariado público o privado.

Tito, quien asiste a las fiestas zoques de las Virgencitas desde su infancia y quien fue por más de ocho años “maestro sastre lavandero”, además de ser tamborero y conocedor del arte de hacer *somés*,¹³² considera que uno de los cambios evidentes que tienen las fiestas y “levantadas” de danzas es con respecto al tiempo:

¹³² El *somé* es una ofrenda ritual que consiste en un madero cubierto de ramas de algún árbol típico de la región (caoba, cuy o zapote negro), al cual se le cuelgan panes en forma de muñecos o roscas, pañuelos, frutas de la región o, en los últimos años, globos, serpentinas y trastes de plásticos como cubetas o jarras. Esta ofrenda ha sido asumida por la religiosidad católica más allá del “costumbre” y es común ver “entrada de *somés*”, como se le conoce al hecho de ingresar en peregrinación a algún templo llevando al frente esta ofrenda material, en las fiestas patronales católicas. Es justo en este

Yo me acuerdo que antes la gente llegaba temprano, a más tardar a las 8 de la mañana ya estaban listos. Pero eso ya se perdió por el tipo de trabajo, muchos antes se dedicaban al campo, tenían el tiempo. Ahora, no llegan temprano. Por ejemplo, las mujeres. Si tienen un marido de [trabajo de] oficina y tienen que atenderlo, ya llegan tarde. Y antes no, sólo echaban tortilla temprano y ya se iban a la fiesta. Ahora, todo se hace tarde: la bajada de la Virgen, el inicio de los bailes, la entrada de los *somés*. La fiesta siempre terminaba con la comida.

La urbanización en Tuxtla Gutiérrez, comenzada en la década de 1970, ha tenido un crecimiento sostenido en la incorporación a la mancha urbana de terrenos de labriego privados y ejidales, modificando drásticamente las formas de habitar y transitar la ciudad. Por un lado, ha disminuido la densidad poblacional en el área urbana ya establecida, en 2001 se registró un 67.73% de intensidad de uso de suelo urbano y, en 2007, 63.40%; lo que ocasiona la inclusión de terrenos no urbanizados para el uso habitacional (Instituto Ciudadano de Planeación Municipal, 2012:34). Por otro lado, el Censo de 2010 reportó tan sólo el 1.5% de la población del municipio ocupándose en el sector primario, en el 1.1% del total del área municipal destinada al agro, (INEGI, 2010); teniendo la producción de cacahuate como la más importante de la región,¹³³ y no la milpa campesina de autosubsistencia. Con respecto al sector secundario, éste reportó en el Censo de 2010 el 17.16% de los trabajadores del municipio vinculados a la industria de construcción y manufacturera, principalmente. El sector terciario es el que más fuerza de trabajo emplea en Tuxtla, con el 22.85% en el comercio y el 57.51% en servicios (INEGI, 2010).

La ciudad de Tuxtla es, por lo tanto, un concentrador importante de la población de los municipios aledaños que diariamente llegan a la ciudad para pasear, estudiar, trabajar, comprar, vender o realizar trámites administrativos. La movilidad urbana es uno de los sectores que más reciente el contexto descrito, pues en Tuxtla Gutiérrez hay una concentración del 65.83% (161, 802) del total de los vehículos en el estado, debido al crecimiento desmedido del parque vehicular, despuntando los de uso privado frente al

ámbito religioso en el que se le han agregado los objetos de plástico que después son vendidos para recolectar dinero en favor de la capilla, la parroquia o la fiesta en curso.

¹³³ En 2012, Tuxtla Gutiérrez, junto a los municipios chiapanecos de Villaflores y Comitán, se colocó en la tercera posición a nivel nacional en la producción de cacahuate, alcanzando un total de 11, 586 toneladas anuales (Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera, 2012).

público, y colocando al municipio por encima de la media nacional en la relación habitantes vehículos: 292 vehículos por cada 1000 habitantes, contra 250 por cada 1000 (Instituto Ciudadano de Planeación Municipal, 2012:25). El centro urbano es el espacio con más repercusiones en este sentido. Las calles de esta zona cuentan apenas con espacio suficiente para un vehículo estacionado y otro en marcha, haciendo difícil el tránsito no sólo para el caminante común, sino para quienes vamos en la caminata de alguna danza procesional del calendario zoque. Esto es así porque desde mis primeras experiencias



Imagen 9. Camino de San Roque

como parte de la música tradicional escuché una y otra vez: “el baile tiene que ir en la calle no en la banqueta”, “tienen que aprender a respetarnos”. En este sentido, las danzas-procesiones son irrupciones religiosas en la cotidianidad urbana, recreando sentidos históricamente construidos. A pesar de que no pocos “bailes” y músicos tradicionales han abandonado los barrios céntricos para ir a residir en las colonias y fraccionamientos periféricos, en todas las danzas buscamos las casas del “costumbre” que todavía quedan en el primer cuadro de la ciudad, y sólo en muy raras ocasiones franqueamos los límites del primer cuadrante establecidos por los anillos periféricos de los libramientos sur y norte. Los recorridos de las danzas se hacen, entonces, sorteando tanto a los coches privados como a las siempre peligrosas unidades del transporte público, rodeando puestos del comercio ambulante, compitiendo con los transeúntes para ganar posiciones y, en otros casos, agradeciendo cuando nos abren espacio para que el baile pase. Sólo después del primer

recorrido en la danza de San Roque, comprendí y agradecí que, en el *windacoy*, Cecilio pida *santísima bendición para tus hijos que en este día vamos a salir a bailar...*

¡Viva el “costumbre”!

El *windacoy*, en resumen, es la historia de la religiosidad tuxtleca convertida en lenguaje ritual. Es memoria construida de fragmentos en el curso de la acción cultural religiosa de los creyentes. Es, por lo tanto, muestra de la historicidad de las configuraciones religiosas, su dinamismo y posibilidades de cambio, capaces de incluir o excluir imágenes, símbolos y prácticas. El análisis hecho del *windacoy* anima a dejar de ver el “costumbre” como una religiosidad en resistencia y en guardia sempiterna para no sufrir cambios. Todo lo contrario, el “costumbre” permite observar las constantes negociaciones y acomodos realizados por una religiosidad fuertemente emotiva, material y corporal, no sólo al “margen” de las instituciones dominantes, sino usando creativamente los insumos adquiridos de las relaciones hegemónicas. Lo anterior no significa desconocer la “subalternidad” o las realidades de exclusión históricas y contemporáneas, más bien procura poner atención en las respuestas estratégicas a esas realidades, las cuales suceden al interior de los mundos compartidos, desestabilizando los dispositivos en sus formas y significados. Ahora bien, a partir de este *windacoy* comentado, he señalado el lugar de San Pascualito dentro de la organización de cargos y el modo en que ingresó al mundo religioso tuxtleco, además de caracterizar el proceso de formación de los esquemas rituales básicos del “costumbre”, una especie de *formas elementales de la vida religiosa tuxtleca*: el santo y sus ropajes, el afecto hacia sus representaciones sagradas y objetos rituales, la procesión, la centralidad de la música ritual, las danzas, y los altares domésticos. En continuidad con estos puntos, el siguiente capítulo tiene como objeto principal la experiencia de los músicos tradicionales y la forma en que participan del culto a San Pascualito.

V. Costumbreros contemporáneos

Es domingo 04 de agosto de 2019. Tengo un año acompañando al grupo de músicos tradicionales zoques, habituándome al sonido del carrizo y el toque del tambor. He aprendido más de sesenta sones recorriendo las calles de la ciudad en romerías o procesiones a templos católicos, en traslados de imágenes cargadas a hombros pertenecientes tanto a la Mayordomía zoque como a altares domésticos, y en los bailes tradicionales que visitan templos católicos y casas del “costumbre”, es decir, hogares que están vinculados, o que en algún momento estuvieron, a las festividades de los santos, vírgenes o cristos con fuerte raigambre histórica entre la población. En este sentido, mi punto de vista sobre los rituales y la música zoques ha sido construido justamente al acompañar a los músicos, más que siguiendo a otros agentes religiosos presentes en las festividades tradicionales (como sacerdotes o mayordomos). Quien llegue por primera vez a una fiesta del “costumbre” podrá observar grupos dispersos organizados por cargos u actividades rituales específicas a realizar (gráfico 1).

Desde los primeros momentos de mi incursión etnográfica, me di cuenta que la convivencia está diferenciada a partir de esta organización más que por afinidades personales. En primer lugar, están los “cuidadores” de las imágenes expuestas en el altar, lugar principal de la festividad; en otro sitio está el grupo de sacerdotes y mayordomos; en otro el de sacerdotas y mayordomas; uno más es el de comideras, tamaleras y pozoleras; por último, y en el cual siempre estuve, el de los músicos. Fue en este espacio donde puede apreciar los puntos de vista más importantes para comprender el mundo del “costumbre”, aquí se recuerdan a los “de antes”, se discuten las fricciones, se establecen alianzas y se crean vínculos de identidad frente a otros grupos de músicos. Con los tamboreros y piteros he caminado más de ocho horas bajo temperaturas que rondan los 30-35 °C, cargando un tambor de bejuco con un peso cercano a los tres kilos. Con ellos he comido y bebido; aspecto no menor. La ingesta de cerveza y licor es central en la religiosidad tuxtleca. A pesar de que algunos costumbristas consideren que se ha llegado a excesos innecesarios, lo cierto es que hay momentos, ritos y danzas en donde el licor no puede faltar, como en Carnaval. Para alguien que no consuma alcohol, es posible sobrevivir al trabajo de campo entre rituales zoques negándose a aceptar la botella o la “copita”, pero tendrá que oler rápidamente la boquilla para no despreciar de

tajo. Sin embargo, para mí fue un medio importante de ingreso, aceptación y conversación con los músicos. En muchas ocasiones, al finalizar el “costumbre”, seguimos la conversación en “botaneros” o cantinas. Una practica nada extraña en las formas de hacer etnografía en México, a pesar de no resaltar en los escritos finales de los colegas. Por otra parte, la celebración religiosa con cantidades considerables de alcohol hace eco del ambiente festivo tuxtleco: “¡Ay!, ¡qué alegre!”, es la expresión común cuando se considera hay buena música y “harta” cerveza. A los músicos también les debo el gusto por los sones y el disfrute por tocarlos, a tal grado que la música ritual asalta mi cabeza en varios momentos insospechados del día. Con ellos comprendí que, para cualquiera que desee iniciarse en la música y danza rituales de Tuxtla, es indispensable estar presente en las procesiones y fiestas locales, pues si bien se puede aprender con videos o discos, la mejor manera para escuchar y practicar la música, e identificar los tiempos y espacios en los que ésta aparece en el ritual, no es más que de manera *in situ*.

Gráfico 1
Distribución típica en la fiesta doméstica del “costumbre”



Sin embargo, hoy es un día un tanto extraño en este sentido. Reunidos desde las 11 de la mañana en casa de “los pollos”, al nororiente de la ciudad, tomamos un descanso con cervezas y algunas botanas hechas por la hija de Tito, después de haber ensayado la música y danza de San Roque que ejecutaremos el viernes 16 y sábado 17 de agosto. Mientras conversamos en pequeños círculos improvisados, pienso que nuestro grupo es un agregado *sui generis* que expresa las aristas contemporáneas de la composición social del “costumbre”, pues está integrado por al menos veinte personas, entre “bailes” y músicos de tambor y carrizo, que hemos venido sumándonos gracias a diversos factores: conflictos y búsqueda de protagonismo que fraccionaron grupos anteriores, relaciones de amistad y amorosas, compadrazgo ritual, parentesco sanguíneo, o inquietudes académicas (como mi caso). Entre nosotros, por ejemplo, se encuentra Víctor, quien comenzó a bailar en 2003 por una promesa de tres años buscando salud física y ha tomado el liderazgo del grupo después del conflicto entre “bailes” que ocasionó una división en 2014. También están Daniel, Manuel J. y Agustín, tamboreros con varias décadas “siguiendo a la Virgen”.¹³⁴ Por supuesto, nuestros anfitriones en este día, la familia de “los pollos” (Tito, Carlos, Manuel, Alejandro y Luis), que representan cuatro generaciones dentro del “costumbre”. En el tambor también está Teco, quien fuera albacea de la Mayordomía hasta enero de 2019. Otro más es Cecilio con más de sesenta años en el “costumbre”, todo un personaje en el mundo ritual tuxtleco y conocedor de la música tradicional tanto de tambor como de jarana.¹³⁵ Además, se suman esporádicamente José y Javier,¹³⁶ quienes asisten a ciertas “tocadas” o bailes por estudiar la Licenciatura en Danza en la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH).

Un integrante a resaltar es Fernando Hajar, antropólogo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), quien estuvo por diez años al frente de la Dirección General de Culturas Populares y en 2013, junto con Aurora Olivia (docente de la UNACH),

¹³⁴ Esta es la expresión que se utiliza para decir que alguien ha estado vinculado a las fiestas tradicionales en Tuxtla, cf. capítulo IV.

¹³⁵ La experiencia religiosa de don Cecilio será abordada detalladamente en el capítulo VII, destinado a los curanderos y creyentes de la Santa Muerte. Aquí es importante mencionarlo por la centralidad que tiene en la música tradicional.

¹³⁶ Seudónimos.

fue gestor y productor del fonograma ¡Viva el Mequé!¹³⁷ *Zoques de Tuxtla. Música y celebraciones*. Aquí, cómo no recordar también a Polo (Leopoldo Gallegos), penosamente fallecido el 24 de febrero de 2019, antropólogo de la Universidad Veracruzana (UV), profesor de educación media y carricero principal del grupo, quien no perdía oportunidad para hablar sobre la música o los tejidos locales como expresiones de “continuidad y preservación” de la identidad zoque en Tuxtla. Estoy seguro de que, si viviera, en esta pausa del ensayo estaría hablándonos de las idolatrías coloniales, de las investigaciones de D. Aramoni (quien fue floreada por la Mayordomía como su investigadora principal), quejándose de los antropólogos que dicen que los zoques en Tuxtla no existen, o asegurando que a los tuxtlecos no les gusta que nosotros, “una bola de indios”, sigamos con la “tradición”. El lugar imposible de llenar que dejó Polo y el modo particular de asumir su ejercicio profesional, me hace pensar que la presencia cotidiana “de la antropología”, tiene más incidencia en la constitución de las prácticas y significados del mundo social, que la escritura de textos académicos.

Imagen 10. Músicos tradicionales en la fiesta de la Virgen del Rosario



Fuente: archivo personal, octubre de 2019

¹³⁷ Se conoce como *Mequé* a la fiesta tradicional zoque de Tuxtla.

Al final, entre todo este mar de pertenencias, si bien no son las únicas por faltar mencionar otros integrantes, lo único que tenemos en común, a excepción de Cecilio, es que ninguno cuenta con cargo en la Mayordomía zoque.

Posiblemente la razón de nuestra reunión sea lo “tedioso” del baile de San Roque, como se escuchó más de una vez durante el ensayo.

Víctor: comencemos pue’ maestros,¹³⁸ ya es tarde. Ya sé que el [baile] de San Roquito es aburrido...

Carlos: y largo...

Víctor: pero es sólo una vez al año.

Cuando en el ambiente se respiraba más que un día de ensayo de música ritual, una reunión de amigos animados por el sabor a cerveza; se suscitó una discusión acerca de la noción de cultura a partir de evaluar el toque de los sonos:

Rosbal: Yo creo que la música [tradicional de tambor y carrizo] siempre cambia, como la cultura. Nunca puede ser igual, cada uno le da su propio toque, evoluciona...

Daniel: como dijo el maestro Polo muchas veces, yo conmigo platicó muchas veces. Me decía: “¡No!, es que vamos a tocar como es, no vamos a meterle más”. Ahora, aquí vamos a regresar con Paco, el maestro Paco [contemporáneo de Polo]. Últimamente, ¿verdad, chaparrito? [refiriéndose a Manuel] Paco le mete [hace gestos con los dedos simulando tocar un carrizo] turuturururu...

Manuel: Lo florea [adorna] más...

Daniel: Ahí viene lo que tú estas diciendo [señala a Rosbal], cambio, evolución, que evoluciona la música. No. Yo sí te lo voy a aceptar ese cambio, esa evolución, pero en música tropical. La salsa [por ejemplo] hay que... improvisar. Pero lo que es en la línea de nosotros, no nos vas a escuchar improvisar, no nos vas a escuchar cambiar, y no sé aquí tu papá si en verda’ él acepta esa opinión. ¿o hemos cambiado nuestra línea?

¹³⁸ En términos estrictos, “maestros” sólo pueden ser llamados aquellos que han sido “floreados” por la Mayordomía para realizar alguna actividad necesaria para el ritual. Por ejemplo, aunque haya varios tamboreros, sólo uno es el maestro porque ha sido reconocido institucionalmente mediante la presentación ante los cofrades y mayordomos. A la muerte de éste o deposición del cargo, el que le sigue en antigüedad o conocimientos recibirá “su flor de la Virgen para que le sirva con el tambor”, como me dijo uno de los tantos tamboreros que conocí. Sin embargo, y debido al aumento de agrupaciones fuera de la Mayordomía para ejecutar música tradicional, comienza a generalizarse el título de maestro para quien se desenvuelve medianamente bien con el tambor. Algo semejante sucede con los ejecutantes de carrizo o los “bailes”.

Manuel J.: lo que pasa es que nosotros no debemos de cambiar nuestra música.

Daniel: la música es lo que es la tradición. La verdad, se respeta tu opinión...

Manuel J.: ahí va un ejemplo, si estamos tocando San Roque no le vamos a meter...

Daniel: ritmos...

Manuel J.: [la música de] Carnaval.

Manuel: por ejemplo, en los bailes folclóricos sí cambia, es teatral.

Tito: va llegar la etapa en la que tú vas a ir comprendiendo, pues... es tu mentalidad, como tu dices, estás joven.

Daniel: estás muy joven, ¿cuántos años tienes canijo?

Tito: quince.

Rosbal: voy a cumplir quince.

Manuel: [Rosbal] Sí entiende. Pero más que nada la esencia se aprende con el paso del tiempo, tenemos que agarrar la sintonía. Es muy profundo lo que está diciendo él...

Como he señalado anteriormente, la continuidad étnica del ritual popular es uno de los componentes narrativos centrales de la antropología mesoamericanista nostálgica. Así explican los antropólogos que se adhieren a esta perspectiva la resistencia al cambio no sólo de los símbolos y soportes materiales religiosos, sino del grupo social que lo lleva a cabo, además de adjudicar correspondencia semántica entre formas prehispánicas, coloniales y contemporáneas. No obstante, las reflexiones sobre la crisis del objeto en antropología (Krotz, 2002:29-31; Jacorzynski, 2004:102-124; P. López, 2017:44-47) señalan que las poblaciones estudiadas no solamente han perdido el estatus ficcional de grupos aislados geográfica y socialmente por cuestiones étnicas o culturales, anclados en temporalidades suspendidas del “siempre así”; también advierten que “los nativos” son tanto ávidos consumidores –cuando no productores– de etnografías y explicaciones antropológicas, como agentes en la construcción de las condiciones históricas que subyacen a las formas de diferenciación étnica o religiosa.¹³⁹ En este contexto, la conceptualización de la cultura y la

¹³⁹ En una publicación de 2007, de gran formato para resaltar las excelentes imágenes que contiene, bajo el sello del Instituto Tuxtleco de Arte y Cultura, en la que exploran los cauces religiosos de los “zoques” de Tuxtla, un ex albacea escribe la última colaboración del libro sobre la “cosmovisión” en el sistema de cargos y el calendario festivo (De la Cruz, 2007), echando mano y, por lo tanto, legitimando la literatura costumbrista en una sobreinterpretación y autorreferencialidad de las categorías antropológicas que, justamente, construyen la idea del “ritual indígena” como resistencia popular-cultural.

religiosidad es una compleja arena de interacciones y disputas ideológicas y prácticas en las que participan los antropólogos, las instituciones estatales y los sujetos de estudio –por mencionar los más representativos para el caso tuxtleco, los mismos que P. López (2017:156-163) considera como los “tres hilos del régimen nacionalista de alteridad”.

Por lo tanto, no basta con evidenciar la “invención” de la significación zoque sobre ciertas prácticas, señalando que la idea de “permanencia cultural” del ritual o la música zoque es socialmente construida mediante discursos académicos nostálgicos de tipo costumbrista o mesoamericanista. Menos aún concluir simplistamente negando la existencia de la cultura zoque, como se observa en Gutiérrez (2017b), puesto que también es indispensable observar las relaciones sociales que accionan dispositivos prácticos para construir la “permanencia étnica” en la vida cotidiana, como la situación descrita arriba entre Daniel y Rosbal; más todavía, cuando en estos dispositivos “nativos” hay presencia del discurso antropológico mediando las definiciones, como la voz autorizada que tenía Polo en el grupo, o los textos que son citados en los momentos en los cuales los sujetos dan cuenta de su religiosidad ante algún micrófono periodístico o académico, o la llamada de Daniel para conmigo pidiendo validar su postura: “¿o no es así?, aquí está el antropólogo que me puede corregir”. En esa ocasión me mantuve al margen de la alusión hecha por Daniel al recordar lo que Fassin (2016:52-53) recomienda por razones analíticas y tácticas cuando en campo enfrentas actitudes o comentarios que no compartes del todo: “Primero, me esforzaba por reubicar las situaciones que observaba en el marco social y político más amplio que las posibilitaba [... y segundo] expresar un desacuerdo no me habría permitido llevar a buen término mi trabajo”, o al menos, en mi caso, me hubiera imposibilitado tomar la interacción misma como material de análisis y así reflexionar sobre los componentes sociológicos que la hicieron posible. Por estas razones, en ese momento preferí dar un sorbo a la cerveza que tenía en la mano, no sin sospechar que, con mi silencio, en esta situación estaba confirmando la idea de continuidad sin cambio.

En este marco de reflexiones, el objetivo de este capítulo es analizar los modos de acción de quienes reproducen la música del “costumbre” y la forma de involucrarse en el culto a San Pascualito. Por tal motivo, más que construir patrones para homogenizar y

demarcar límites de una lógica étnica de “lo zoque”, “los costumbristas” o “la música y ritual tradicionales”, me esforzaré en examinar las condiciones históricas y sociológicas que los hacen posibles, dejando hablar al sujeto de la “tradición” desde sus especificaciones históricas reales, y visibilizando las trayectorias religiosas diversas que componen al sujeto “costumbrista”, contradictorias si son vistas desde el culturalismo clásico, dando forma concreta a una parte por demás importante del ritual: la música de tambor y carrizo. Como señalé en el capítulo anterior, la constitución misma de los símbolos y espacios en los que el músico tradicional se mueve, es resultado de una compleja configuración religiosa llena de matices y apropiaciones religiosas de distinto grado. En este sentido, la preocupación de este capítulo se coloca marcadamente en el sujeto, sin obviar, por puesto, este marco religioso histórico e institucional de la Mayordomía y las fiestas locales en las cuales, el músico, tiene su aprendizaje y desenvolvimiento. Finalmente, y debido a que el grueso de la literatura sobre la religiosidad tradicional en Tuxtla tiende a concentrarse en las actividades en honor a las Vírgenes de Copoya (Rosario, Candelaria y Olachea), tomando como centro de análisis la organización de cargos religiosos visto en el capítulo anterior, las reflexiones que siguen enfatizan la experiencia de otros actores, como los músicos y “bailes”, y de otras celebraciones que suceden en su interior, como la de San Pascualito, mismos que son dejados en la sombra por los autores que abordan el “costumbre” tuxtleco.

Trayectorias socioreligiosas

Padre de once hijos andrajosos y hambrientos, *no deseaba riquezas, ni cambiar por una casa bien construida el jacal que habitaba con su familia*. Tenía, eso sí, desde hace veinte años, una sola ilusión. Y esa gran ilusión era de poderse comer a solas, gozando de la paz en las profundidades del bosque y sin ser visto por sus hambrientos hijos, un pavo asado completo. [...] –Hoy es tu santo, esposo querido [sorprendió una buena mañana su esposa a Macario]. Felicidades. Toma, aquí tienes el pavo asado que durante tantos años has deseado [...] Él la miró largamente con sus ojos cansados. ‘Por favor’ y ‘gracias’ eran términos que jamás empleaba. En cuanto a la idea de ceder un pedacito del pavo a su mujer, no tuvo cabida en su cerebro, porque *su mente, acostumbrada a albergar no más de un pensamiento cada vez* (Traven, 2003:7 y 13-14, énfasis mío).

Así comienza la famosa historia de Macario, un campesino del siglo XVIII pintado por la pluma de B. Traven. Anatomía cultural compleja la de Macario, pues sin decir claramente su procedencia étnica, Traven le concede marcos comprensivos tanto del mundo onírico “idolátrico” del indio, como del cristianismo. Macario se mueve entre el “monte” (asociado

al lugar de la experiencia ritual india) y el dogma cristiano: reconoce bien la identidad de sus inoportunas visitas que buscan comer un pedazo del preciado pavo. Comprende rápidamente las artimañas del Diablo en la figura del charro negro de gran sombrero, y se conmueve ante la humana presentación del peregrino divino. Sin embargo, ante ninguno de estos dos doblegó la voluntad de aprovechar solo él el manjar dado por su esposa. Únicamente “La muerte” logró probar el pavo, no sin una artimaña de Macario para que, antes de “partir” con su invitada, también él pudiera comer, aunque sea la mitad del asado. Tal ingenio le ganó el favor de quien llega en la hora final de la vida, concediéndole la virtud de convertirse en sanador. A pesar de la brillante trama que teje los mundos étnicos y religiosos indios, mestizos y españoles que se aprecia en *Macario*, llama la atención la representación “del Otro” que está como fundamento del personaje principal. Traven hizo de Macario el ejemplo típico de grupos anclados en su “terruño”: campesinos pobres que viven mundos alternos por razones étnicas, y con pocos recursos para relacionarse con las instituciones civiles y religiosas. El libro de Traven se publicó por primera vez en 1950 y bien podría tomarse como exacerbación del discurso indigenista que caracterizaron las discusiones antropológicas en el México de la época. Sin embargo, intriga todavía más la producción cinematográfica de 1960 bajo la dirección de Roberto Galdón. Merecedora de doce premios internacionales tanto en América como Europa, *Macario* presenta a ese “nativo” ansiosamente buscado por la antropología para reconstruir desde una experiencia paradigmática, la totalidad de una cultura particular.

En mi trabajo etnográfico no encontré a ningún “Macario” alejado del mundo social global por estar anclado a formas culturales o religiosas “tradicionales”, imaginadas fuera del tiempo. Me relacioné en todo momento con trayectorias sociorreligiosas complejas que vale la pena escuchar del modo en que son contadas por los autores mismos de éstas, dejando sonar los matices sociológicos y, en algunos casos, también un poco del ritmo del habla tuxtleca. No obstante, en las líneas que siguen no hay una intención posmoderna de mostrar transparentemente la voz del sujeto que se explica a sí misma. Las narrativas aquí presentadas no son enunciaciones espontáneas y unificadas teleológicamente, sino producto de preguntas concretas que realicé a partir de la convivencia con los músicos y de los puntos de vista escuchados en mis observaciones dentro del “costumbre”. Por lo tanto, en las palabras de los sujetos está, inevitablemente, mi voz que las edita y contextualiza (Behar, 2009:68; Bourgois,

2010:43) para ilustrar rasgos que, a mi juicio, permiten reconstruir los contornos sociológicos en la formación del “músico tradicional” que, si bien aparecen en otros testimonios, son menos explícitos (Benzecry, 2012:79-80).

Entre la promesa y el gusto

Mi nombre es Víctor Manuel, soy de Tuxtla, tengo 26 años y estudié en la Universidad Pedagógica Nacional. Mi familia, tanto paterna como materna, siempre estuvo inmiscuida dentro de la tradición. Mi familia materna pedía mucho a las Virgencitas de Copoya, especialmente mi bisabuela. Su suegro de ella era don Perfecto Villa, fue regidor [del cabildo indígena que dejó de funcionar en 1930] y albacea de la Mayordomía zoque. Ambos fueron priostes y tengo varias fotos de ellos. En fin, cuando fallece mi bisabuela esto se trunca por completo, pero sí seguían llegando [los “bailes”] a la casa. Ni a mi abuela [materna] ni a mis padres o mis tíos les ha gustado esto. Brincó dos generaciones para llegar a mí. Mirá, dentro de la vida hay cosas en que tienen razón y es lo lógico. Estar dentro del medio tradicional y las actividades es un gusto. Económicamente, no te reditúa, físicamente, menos. O sea, es un gusto, es un gusto como tal. A veces pienso que ni siquiera es por que crea [en los santos] o por la fe, sino por un gusto muy personal. Es gastarte, diría mi amá: “es gastarte el dinero a lo tonto”. Y viéndolo de otra índole, tiene razón, es un dinero mal invertido. Por ejemplo, hacer una fiesta, ¿de 50 mil pesos?, ¿solamente por gusto? Se piensa, ¿no? Las personas que piden las Virgencitas de Copoya es un aproximado de lo que se gasta para dos días. Es un gusto, que te llena interiormente y que tú no puedes dar una explicación qué cosa es lo que tú sientes, pero te hace ser feliz. Porque yo miraba a mi bisabuela que gastaba y era feliz, y todas sus hijas le decían: “sí mamá, pero estás mal”. O sus nietas o mi mamá, que teniendo una posibilidad económica porque eran maestras de primaria o secundaria, porque la viejita vendía en el mercado, decirle “sabés qué abuelita yo no te voy a apoyar, ay ves cómo chingado le haces porque es tu gusto”. Pero como ella tenía los papeles del lugar [de la casa común], si ella decía aquí hay fiesta es porque hay fiesta: “no es lo que vos digás, si no te gusta andá largáte de acá”. Ahora me dicen “no, hay que trabajar, dejá de estar ahí de fiestero, ay velo, ay te van a correr donde estés dando clases”.

Por cuestiones del destino, cuando tenía 10 años me veo muy mal de las anginas y, ya ves, la familia en sus vínculos devocionales [me dicen] haz una promesa. Entonces, la promesa consistía en darle una limosna al maestro de baile, que en este caso era Polo todavía, e ir en la procesión [anual del mes de marzo que va de Tuxtla a Copoya], y bailar allá en la iglesia de Copoya. Bailé tres años [2003-2005]. Después de esto, me separo un año. Pero una persona que vivía casi frente a mi casa [Julio Espinoza], en una ocasión que llegó a visitar a mis familiares: “oye, ¿por qué ya no baila tu nieto?” le preguntó a mi abuelita. “Lo que pasa es que fue por una cuestión de promesa”, [contesta ella]. “Ah, pero que baile, que llegue a toca’ tambor, que aquí que allá” [respondió Julio]. Entonces, en una ocasión hicieron en la casa una fiesta para celebrar la Virgen del Rosario y el Señor del Calvario, e invitaron a los músicos tradicionales, ahí llegó Polo y tocó con sus músicos. Y yo me acerqué ahí con él y le dije que había bailado. En ese momento no me ubicaba porque había muchos “bailes” que salían constantemente y otros agregados como yo [por causa de la promesa por tres años].

Después, en 2006, en una fiesta de San Roque estaban haciendo ramilletes y como vivo cerca de [la iglesia de] San Roque fui a comprar cosas de mis útiles escolares porque ya era [el tiempo] para entrar a la escuela, y llego y veo que están haciendo *joyonaqués* [también conocidos como ramilletes o flor cosida]. Entonces llego y saludo al maestro Antonio y don Julio [Espinoza], porque también él hacía ramilletes: “¿qué tal hijo? [le dice Julio], te presento a Antonio, él es nuestro maestro”, y me dicen “¿porqué no te sientas si quieres aprender a hacer ramilletes?”; “es que yo vine a comprar nada más”, contesté. “Sentáte” me dijeron. Estuve un rato con ellos y ahí hice mi primer ramillete. Y ahí conocí a don Armando Villa y él es quien me invita para el otro día, para la levantada del baile de San Roque. Y él [Armando] me presenta más formalmente a Polo y él me dice “¿qué, te gusta esto?”. “Sí, me llama la atención. Incluso, me gustaría bailar el penacho rojo [de Carnaval]”. “Sí está bien”, me dice, “nada más que hay que empezar desde abajo”. También me dijo: “te voy a querer para septiembre, vamos a tener una tocada para la lavada de la ropa de la Virgen y espero que puedas asistir”. El problema es que no tenía yo tambor, conseguí un tambor y asistí con él, [el tambor] era zoque, pero era de San Fernando [municipio cercano a Tuxtla Gutiérrez]. Después me invitó a la bajada de las Vírgenes en octubre. A partir de ahí [Polo] me empezó

a tomarme en cuenta [para las tocadas], me contactaba por [Windows Live] Messenger en aquellos momentos.

Posteriormente, en 2008 o 2009 [Polo] ya me empieza a involucrar en la danza de San Roque. Después con la octava de Corpus, Santa Cruz, Corpus, en Carnaval de vieja, curiosamente sólo bailé dos años de vieja. Después aprendí el tejido con él. Tenía un taller [de tejidos] en casa de Sergio y ahí pasaba después de clases. Por la cercanía con Polo pude participar en el disco *¡Viva el Mequé!*, aunque hubo gente que dijo “¿por qué este chamaco va a participar?”, “es que cuando se requiere no estás” [contestó Polo]. Pero, ¿qué pasa?, por varias razones, laborales más que nada, mucha gente se empezó a ausentar y no llegaban a las fiestas tradicionales. Ahora que no estoy en la Mayordomía es un descanso económico de no tener gasto, me siento tranquilo, porque cuando estaba tenía que ahorrar dinero. Con todo esto, en 2015 hubo un evento que se llamó “*Joyomequé*”, la “fiesta florida”, ahí la maestra Lola Aramoni me presenta a Orquídea, era jefa de la unidad regional de Chiapas de Culturas Populares y con el tiempo [en 2016] me invitaron a ser dictaminador del PACMYC [Programa de Apoyos a las Culturas Municipales y Comunitarias]. He sido dictaminador tres años, este año [2019] no porque metí proyecto [Preservación de la indumentaria tradicional para las danzas Zoques de Tuxtla Gutiérrez] y fue aceptado. Pero de aquí a 10 años no sé si estaré todavía en esto, en un futuro cercano tal vez sí.

Lo tradicional dentro y fuera de la tradición

Soy Alexis, tengo 20 años, soy de Tuxtla Gutiérrez, del barrio de San Jacinto, y estudio la carrera de Biología. Mi bisabuelita, que ahora tiene 90 años, es pariente de la familia Sol, su papá era Pedro Sol, muy vinculados al rescate del señor San Pascualito de la quema de santos [ocurrida entre los años 1932-1936 (J. R. Álvarez, 2014:75)], y con ayuda de otras personas del mismo barrio edificaron la iglesia [actual Catedral de la Iglesia Ortodoxa Independiente Mexicana, cf. capítulo VI], y le hacían fiestas, incluso era gente natural porque portaban el enredo tradicional y el güipil y el rebozo en la cabeza. Como antes Tuxtla era un pueblo, toda gente natural era de la costumbre, de niña ella [la bisabuela] bailó unos años de *Yomoetzé* (cf. nota de Carnaval en Anexo I). Su hija, mi abuelita, también bailó de *Yomoetzé* en la subida de la Virgen por unos años cuando era niña, cuando todavía no había carretera, pura vereda.

De niñas comenzaron con esto, aunque después lo dejaron porque comenzaron a trabajar en una panadería, luego se casaron y se volvieron amas de casa. Mi mamá ya no siguió con esto porque, aunque nació en Tuxtla, creció en San Fernando, de ahí era su papá. Ya después, su trabajo como maestra de educación media superior no se lo permitió. Y como que yo traigo algo de eso, porque de la nada también me nació a mí. Yo no sabía todo lo que existía en la tradición, pero hubo un momento [en 2017] en donde tuve el deseo de pedir la Virgen. Antes de eso sólo asistía al grupo “Éxodo” en [la parroquia de] Guadalupe.¹⁴⁰ Fui casi cinco años seguidos [2012-2017]. Recuerdo que cuando se acercaba la feria de San Pascualito, decían que no había que ir y tachaban de pagano todo lo del “costumbre”. De mi familia, sólo mi [único] hermano sigue yendo a un grupo juvenil católico y no le gusta nada esto de la tradición. Ni primos, ni tíos [salvo el que tiene un grupo de *parachicos*] están en la tradición. Tal vez, por eso mi abuelita me dice que “mientras vayás bien en tu carrera que estás estudiando pue’ está bien, porque no vaya ase’ que por esto vayas a perder tus estudios, que están haciendo un sacrificio ahorita pue’ por tu carrera”.

Pero como decía, cuando pedí la Virgen, invité al maestro Cecilio, al maestro Erick, y al maestro Víctor a tocar. Ellos acompañaron la pedida a mi casa y desde ahí me comienzo a llevar con el maestro Víctor y comienza a invitarme a tocar música tradicional, pero con el tambor. El carrizo [zoque] empiezo a tocar porque yo ya tocaba música de Chiapa de Corzo [danza de *parachico*] desde que tenía 14 años.¹⁴¹ A los 11 años me integré al grupo de

¹⁴⁰ “Éxodo” es un movimiento eclesial de laicos adolescentes a nivel nacional e internacional creado por un sacerdote Misionero del Espíritu Santo en 1984. Con un notable sentido posconciliar, “Éxodo” ofrece una formación integral (psicológica, física, cultural e intelectual) a sus “exoditos” con miras al compromiso social (cf. www.movimientoexodo.com). Se encuentra en la parroquia de Guadalupe porque es atendida por esta congregación religiosa. Los Misioneros fueron fundados en la Ciudad de México en 1914 y llegaron a Tuxtla a principios de la década de 1930. En la historia reciente de la configuración religiosa de la ciudad, la actuación de esta congregación es de vital importancia, pues fue el principal actor de la Iglesia Romana en el conflicto con la Iglesia Ortodoxa de San Pascualito en la década de 1960. A pesar de que actualmente no hay descalificaciones públicas por parte de los “pichones”, como son conocidos los Misioneros por religiosos de otras órdenes, el conflicto se encuentra latente porque comparten fieles y la misma zona urbana, ambos templos se encuentran a escasas tres cuadras de distancia (cf. capítulo VI).

¹⁴¹ Desde la inclusión en 2010 de la música y danza de *parachicos* de Chiapa de Corzo a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (UNESCO, 2010:34-35), se ha suscitado el aumento de grupos dancísticos de *parachicos* en otros municipios de Chiapas, además de favorecer su mediatización nacional como “emblema” del estado sureño. En términos rituales, los

parachicos de mi tío, y como me llevo muy bien con el carricero del grupo, me regaló dos carrizos y me dijo que yo aprendiera. Quizá se me facilita, por los dedos, el ejecutar [la música zoque]. Empecé a escuchar unos discos que hay por ahí de música tradicional zoque y se me fue grabando, grabando, y cuando vi ya sabía [algunas] partes. Después conozco al maestro Leopoldo y me fue invitando a las tocadas de música tradicional. Cuando él murió creo que mi aprendizaje de carrizo quedó a la mitad, pero retomo su estilo.

Después de haber colaborado en muchos rituales y fiestas, me iban a dar un cargo en la Mayordomía: primer madre prioste de espera, es cuando baja la Virgen en enero [de cada año]. Ya estaba todo hablado, incluso le había dicho al maestro Polo: “maestro, quiero que usted baje la Virgen cuando me toque a mí”. Pero en la bajada a la laguna del año pasado [2018], hubo un gran conflicto porque tanto a mí como a otras personas no nos querían ahí. Pero viene mi agradecimiento que fue el nueve de septiembre del año pasado [2018], llegaron muchísimos priostes y la pasamos bien. Pero al bajar la Virgen el 14 de octubre [de 2018], empezaron ahí los problemas con el que ahora es albacea, por la gente de Terán que no quería que nos dieran el cargo. Después, en enero de 2019, Tito que iba a servir como segundo mayordomo, renuncia a su cargo [de maestro sastre lavandero] allá en Copoya, después renuncia [al cargo de] Copoyita-Rosario que era Carlos, después renuncio yo, sólo se quedó el segundo madre de espera y el primer mayordomo. Entonces, fue ahí donde se armó un gran caos porque nunca, nunca había pasado algo así. Por eso yo ya no pertenezco a la Mayordomía, a pesar de que fueron a hablar a mi casa que no dejara el cargo y que siguiera, según ellos por el nombre de la Madre Santísima y no se qué, pero decidí que no porque no puedo convivir con un tipo de persona en donde hay hipocresía, que están hablando por tu espalda y te están dando la mano. Por eso fue que me alejé de la Mayordomía, mejor me concentré en tocar el carrizo y la verdad me siento bien cada vez que me invitan a dar a conocer la cultura zoque en algún evento. Ya fui a tocar a una presentación de un libro sobre música tradicional y a un encuentro internacional sobre danza.

parachicos sólo bailan en algunos días de la “Fiesta Grande” de Chiapa de Corzo (del 4 al 23 de enero); sin embargo, y con lo que respecta al caso de Tuxtla, ahora se ven danzantes en muchas de las festividades religiosas familiares o parroquiales, llegando a ser más conocidos por la población urbana que la música y danza de tradición zoque.

Ahora que estoy en la música quiero enfocar mi carrera a la tradición. Quiero trabajar los ramilletes desde la biología; por ejemplo, saber por qué utilizar el tipo de especie para armar el *joyonaqué*, o sea, habiendo tanta variedad acá, por qué especialmente ese tipo de hojas. Lo que me han dicho, por ejemplo, el maestro Cecilio, es que la hoja de mango es fácil de manipular y no se quiebra al doblarse, al igual que el lirio de palenque que da el color blanco que llevan las figuras. Hay mucha escases [sic] de esta planta en Tuxtla, ahora se trae de San Fernando o Coita [Ocozocoautla, es el nombre oficial del municipio], ahí hay muchísimo. Otra cosa que me llama la atención son las figuras que van en medio [de los *joyonaqués*], que tienen que ver con la cultura prehispánica. Por ejemplo, ponen el colibrí, o el gallo, ponen la estrella, la luna, o una cruz, que es de la Santa Cruz o ponen el Calvario que son tres cruces. También ponen una “custodia”.¹⁴² Pensándolo bien, mejor me voy a cambiar de carrera. Entraré a Historia.

Del don a la habilidad

Mi nombre es Jorge, tengo 36 años y soy Ingeniero en alimentos. Nací en Tuxtla y a partir de febrero de 2019 soy el maestro carricero floreado por la Mayordomía zoque. Mi familia es de “costumbre”. Mi bisabuelo era pitero y fue albacea. Mi mamá participaba de *yomoetzé* porque su papá bailaba de Carnaval. En la parte de las vivencias [de la costumbre] las llevé desde la infancia, escuchaba el tambor, mi abuelita tenía un tambor y se lo regaló a mi tío Chatú. Cuando él falleció, mi tía me lo dio y ese tambor lo tengo muy presente porque lo colgaba [cerca del altar] y a veces yo me ponía a darle ahí al tambor. Pero el gusto ya nació más adelante porque pues iba a la escuela, tú sabes, no se puede perder clases. Yo ya acompañaba a mi mamá, bailaba de *yomoetzé* cuando era la primera [maestra baile] la “tía Trini”.¹⁴³ Entonces yo iba con ella, pero me involucraba más en bailar de parachico, porque comencé a bailar [parachico] desde los 10 años. Bailé en las subidas, en las bajadas, en cambios de las Vírgenes. Todavía no había nacido la inquietud por saber, aprender [del “costumbre”]. Yo sabía que mi mamá bailaba, que daban la vuelta, que la robadera, pero nunca les ponía

¹⁴² Ornamento de la liturgia católica en la que se coloca la hostia consagrada para la adoración de los fieles.

¹⁴³ Como muestra de respeto, se les dice tío o tía a las personas de avanzada edad, aunque no haya vínculos de parentesco.

atención a los sones [zoques], le ponía más atención al de parachico. Entonces, mi tío [Fernando Alegría, alias la “calandria”]¹⁴⁴ levantaba el baile de Santa Cruz y de Corpus con el maestro Cecilio, o sea, él era su pitero del maestro Cecilio. Por otro lado, levantaban baile el maestro Polo, la “tuza”, tío Toñito, y otros que ya no están [por haber fallecido].

Entonces, ya a la edad de 16 años [en 1998], mi tío Fernando, en una fiesta de la familia iba a meter un *somé* pero no había quién le ayudara. Me dijo: “me vas a echar la mano, na’ más es así y así le vas a dar”, y yo, así como que no le agarraba cómo era pue’ la onda del tambor. “Bueno pues” le dije. Y ahí iba yo medio dándole. Y de ahí me dijo, “vas a ir [conmigo] para que aprendas a toca’ tambor”. “Bueno” le dije, pero nunca me dijo que iba yo a aprender a tocar carrizo. Sólo miraba cómo tocaba. Él tocaba, pues, autóctono, ¿no?, muy autóctono, a diferencia de tío Ramón que es un poquito más estructurado el son, porque tío Ramón tocaba con los tres dedos hacia arriba y mi tío tocaba con posiciones que no las encuentras en una flauta normal, o sea, ponía otros tonos que se escuchaba la música como... más tradicional, porque él aprendió de su abuelito. En ese tiempo cuando inicié con el carrizo había varios piteros. Tío Ramón era el que estaba floreado, pero no era el único, también estaba mi tío Fernando, y los maestros Polo, Paco, José Córdova, el hermano de Manuel J., y el nieto de tío Ramón, Manuel Chacón, toca muy parecido a él, pero se cambió de religión y ya no sale [a tocar]. Volviendo a mis inicios, desgraciadamente no habían pasado como tres o cuatro años de haber comenzado a tocar [el carrizo] cuando mi tío fallece. Entonces comencé a escuchar un casete que tío Ramón grabó en CELALI [Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas], grabó seis sones completos, pero faltan más [San Pascualito, Malinche, Santo Domingo, San Marcos, Niñito de Belén]. Inicié con un carrizo que me regaló tío Ramón de dos [agujeros], pero yo quería uno de seis, pero me dijo, “no, si vas a iniciar tienes que ser de dos pue’”. Después hice mi primer carrizo porque todo carricero debe de saber hacerlo, porque cada uno adapta su carrizo a como toque. Pero al final de cuentas, considero que han sido mis maestros Polo, Paco, tío Ramón y mi tío [Fernando Alegría]. Tengo una parte de cada uno de ellos, porque antes era una línea, sólo aprendías con uno,

¹⁴⁴ Personaje recordado con aprecio por la importancia para la historia de los músicos tradicionales en Tuxtla Gutiérrez.

pero yo aprendí escuchando el casete de tío Ramón, pero no es sólo eso, debes aprender cuándo se tiene que tocar, y eso no viene en el casete, sino que me lo dijeron los otros maestros.

Mientras estaba aprendiendo, fui a la cueva del ramillete donde se tiene que pedir el don [de la música]. Contaba el maestro Polo que ser carricero es un don, pero yo no lo he pedido. También he ido al [cerro de] Matumatzá a pedir lluvia, pero el don no, no me ha nacido. Siento que sería más responsabilidad. Pero yo digo que es más la habilidad de quién se le da [tocar], porque hay otros que no más no. Por ejemplo, ahorita hay un amigo que se llama Domingo, que está aprendiendo. Y le empecé a decir cómo yo toco y cómo lo debe de escuchar y lo debe de sacar pue', y se le facilitó mucho, y veo que va muy rápido. Y a diferencia del nieto de don Cecilio, bueno, también vive hasta [el municipio de] Suchiapa, también me dijo [que quería aprender] y le hice su carrizo. Ha llegado, lo he invitado, pero es un poquito más tímido, está más chaval. Y el otro, el Domingo ya tiene como 35 años. Actualmente, estoy buscando más grabaciones para aprenderlos bien, porque soy el maestro pitero y quiero tocar todos los sonos. Cuando comencé a tocar estaba en la prepa y no podía dejar la escuela, así que sólo me aprendí los sonos de bailes [que generalmente se ejecutan los fines de semana]: Carnaval, Santa Cruz, Corpus. Los "alabados" ya me costó mucho trabajo aprendérmelos porque no iba a las tocadas, sólo a los bailes, y además no estuve tres años en Chiapas, me fui a trabajar a Puebla en producción de endulzantes Estevia, y sólo venía para Carnaval. Apenas regresé en 2018. Ser el carricero floreado es bonito, pero es mucha responsabilidad porque hay actividades que tienes que ir, aunque no te hayan llevado tu regalo. Afortunadamente, tengo un trabajo de negocio familiar que me permite ir a las fiestas.

Dos ventanas a formaciones religiosas mixtas

Soy Rosbal, tengo 14 años y estudio la preparatoria. Comencé a participar en la tradición a la edad de 3 años en el baile de Corpus Christi, o tal vez antes, desde que estaba en el vientre de mi madre, porque mi abuelo [Manuel J.] es uno de los bailadores más viejos del grupo. Yo quería bailar, entonces me prestaron un chinchin, usé un sombrero que me dio mi abuelo y me pintaron la cara. Desde ahí comencé a bailar. De ahí, como a las cuatro o cinco años mi abuelo me hizo un tamborcito de madera, de los tradicionales, y empecé a tocar con él. Y a

los cinco años empecé a bailar como el perro [melampo] de San Roque. Duré como cinco o seis años bailando como el perrito de San Roque, y ahora ya me tomaron en cuenta para ser bailarín de San Roque. Este año [2019] es mi segundo año que salgo. También he bailado como vieja en Carnaval. Pero prefiero tocar [tambor] que bailar. He tocado en los días de bailes y en otras actividades del “costumbre”, como la bajada de las Vírgenes y fiestas de santos. Algunas veces, en mis ratos libres practico música zoque, porque hay redobles o remates que no se deben hacer o hay sones que se tocan con los dos bolillos y yo sólo los toco uno, o uno primero y el otro después. Y el maestro Cecilio me dice que no es así, pero hay ocasiones que cuando yo escucho el carrizo, yo estoy escuchando que me está marcando que pare, que meta un redoble o que meta un remate, pero el maestro Cecilio me dice que no es así. ¿Cómo llevarle la contraria a alguien que tiene muchísima más experiencia que yo?, pero yo siento la música y siento que me lo está marcando. La verdad es que la música es mi pasión, me gusta crear música, hacer música. Pero no me gustaría dedicarme [profesionalmente] a eso, yo quiero ser psicólogo o abogado penalista. Ya cuando tenga una carrera hecha, ¡si Dios lo permite!, dedicarme a la música.

Actualmente estoy en un grupo de adolescentes en la parroquia de San Pedro Apóstol, aunque hubo un tiempo que llegué a dudar de la fe. Pero retomé mi fe, mis enseñanzas familiares, lo que me dijeron mis abuelos. Ellos me inculcaron la fe católica, pero mi punto de vista es que, al fin y al cabo, puede haber muchas religiones porque todo es lo mismo, pero de diferentes maneras. Probé platicando con testigos de Jehová, con mormones y son las mismas palabras, por eso no importa tanto tu religión sino tu fe. No hay que creer tanto en la Iglesia, sino en las personas que están en la Iglesia. Yo tengo los primeros sacramentos, bautismo y primera comunión, pero no pienso hacer la confirmación, aunque mis padres me digan que sí [la haga]. Ahora, el hecho que vaya a la Iglesia [católica] no creo que tenga contradicción con mi participación en la tradición, porque los bailes son un tipo de veneración, de agradecimiento a los santos. Por eso le bailamos, le tocamos, le festejamos. Yo sé que la Iglesia dice que esas cosas no son correctas, que son mundanas; por eso no digo que participo en la tradición. Tengo cinco años perseverando en el grupo de adolescentes de la parroquia y tengo una promesa de no irme del grupo sin antes servir en un retiro o encuentro de jóvenes. La que más me insiste en que vaya a la Iglesia es mi abuelita [quien en su juventud

fue bailadora de *yomoetzé*], ella me enseñó a rezar, cosa que hago todas las noches. En cambio, mi abuelito dice que le da gusto pero que no se mete. Si en algún momento me dijeran algo [negativo] en la Iglesia de que toco tambor, la verdad no me interesaría escucharlos porque es parte de mí, de mi familia, de mi tradición, de mi cultura, de mi raíz indígena, porque me siento indígena zoque, aunque no hable la lengua ni sepa más cosas sobre la cultura, siento que de ahí vengo.

Hola, soy Carlos J., tengo 23 años y soy parte del cuerpo de rescate del ayuntamiento de Tuxtla Gutiérrez. Yo vengo de familia de “costumbre”, por parte de mi papá, mi abuelita y mis bisabuelos. Empecé a asistir a las fiestas acompañando al hermano de mi papá [Tito] a la edad de seis años. Al inicio sólo era de “estar” y no tanto de hacer algo específico porque en ese entonces me tocó maestros estrictos, como don Paulino; tío Toño ramilletero; en paz descansa, el maestro Polo. Por ejemplo, tío Toño me acuerdo que me corrió prácticamente, me dijo que me fuera porque esto no es de niños, pero en mi insistencia mía vio que no era para un juego y aprendí a hacer los ramilletes, gracias a Dios. Posteriormente, a la edad de diez años ya empecé con lo de la música [tradicional], y luego me incluí a lo del baile. Es algo que me atrae, es mi tradición. Aunque, para mí, me da vergüenza como está la Mayordomía ahora en día. Por eso con mi esposa dimos las gracias, íbamos a ser priostes mayordomos de la Virgen del Rosario.

Por parte de mis papás inicié en la Iglesia [Católica] Romana, ahí me bautizaron y confirmaron, y no me arrepiento. También participé en grupos juveniles de la parroquia cerca de mi casa. A los 15 años mi invitaron para quemar cuetes en el recorrido [en mayo] de la fiesta de San Pascualito, y, pues, yo dije que sí. Ahí tuve la dicha de entrar a la limpia del señor San Pascualito y ver la imagen. Para mí, eso fue muy bonito. Y a partir de ahí, me uní a la Iglesia Ortodoxa de San Pascualito,¹⁴⁵ y yo pienso que no regresaría a la Iglesia Romana. Sí llego a la Iglesia Romana por el santo, pero para escuchar misa, no. De mi familia, soy el

¹⁴⁵ El próximo capítulo está dedicado al estudio de la Iglesia Ortodoxa y el modo en que participa del culto a San Pascualito. Para este momento basta con hacer notar que en las biografías particulares se tejen vínculos entre formas diversas del creer propias de la religiosidad local.

único católico ortodoxo porque todos los demás son romanos. No hubo ninguna ceremonia o algo así para ingresar. No hay nuevo bautismo ni nada ritual. Es sólo que tengas gusto por ir a las misas en San Pascualito y sentirte parte de los ortodoxos. Como le he dicho a mi esposa, yo quiero hacer mi oratorio ortodoxo. Quiero poner un oratorio dedicado a San Antonio Abad a la venia de la catedral de San Pascualito. Ya le dije a mi patriarca que llegue a bendecir y hacer una lona que diga: Oratorio Ortodoxo Independiente Mexicano de San Antonio Abad a venia de la Catedral Católica Ortodoxa Independiente Mexicana de San Pascualito. Como digo, yo quiero hacer crecer mi Iglesia en Tuxtla, y en ese oratorio la gente puede llegar para pedir cosas, y puedo hacer un acuerdo con el señor obispo para ver qué días puede llegar a hacer misas en mi oratorio.

En el umbral de las generaciones

A diferencia de los conjuntos contruidos por año de nacimiento que la demografía hace al establecer una generación, Mannheim (1993:209-216) considera que la “situación generacional” concierne a la contemporaneidad y pertenencia de ciertos sujetos a una época o periodo del devenir histórico que los condiciona a tener contenidos vitales similares. En este sentido, de las trayectorias sociorreligiosas que conocí dentro de los músicos y “bailes” zoques, llamaron mi atención aquellas que se ubican en el “cambio generacional”, como una persona perteneciente a la Mayordomía nombró, al hacer una rápida valoración, a quienes integran los grupos de músicos que existen (tan sólo en el grupo en el cual me inserté, de los más de veinte integrantes, casi tres cuartas partes estamos entre los 14 y 35 años de edad).¹⁴⁶ Estas trayectorias visibilizan claramente las condiciones en que se renueva la tradición a partir de incluir recursos adquiridos fuera de la organización religiosa y como parte del proceso social “normal” del ciudadano promedio: procedencia de familias con al menos dos generaciones radicando en Tuxtla, acceso a la educación profesional, trabajo asalariado,

¹⁴⁶ El número de participantes depende de la actividad a realizar. Si es día de “tocada” sólo estamos tamboreros y piteros, pero si es de baile, el número aumenta considerablemente llegando a estar personas que sólo hacen presencia en esa ocasión y no aparecen más, por lo que no es posible ofrecer una cantidad exacta. Con el afán de dar cantidades de referencia para contextualizar las afirmaciones hechas, puedo decir que somos 25 integrantes más o menos constantes y de los cuales, 18 (72%) no pasamos los 35 años de edad. Aspecto importante si se considera que en 2015 la mitad de la población total de Tuxtla Gutiérrez (598 710 habitantes) tenía 27 años o menos de edad (INEGI, 2015).

familiaridad con instituciones estatales, formación religiosa dentro del catolicismo y sensibilidad a la diversidad religiosa. En este sentido, los testimonios muestran tres aspectos transversales en la constitución de los sujetos: a) apelaciones de memoria que intentan subsanar rupturas generacionales; b) aprendizajes cruzados de los contenidos de la tradición; y c) instituciones religiosas resignificadas.

Apelaciones de memoria

Es común escuchar los esfuerzos por vincularse a una familia de “costumbre” cuando se pretende justificar el gusto o la participación en la música y los bailes. El refuerzo a esta estrategia viene de las personas adultas que confirman la vinculación de los antecesores familiares, a pesar de que en muchas ocasiones hay saltos entre generaciones (como en el caso de Víctor) o que del total de los familiares sólo uno o dos estén activos en la tradición. Quien se acerca al “costumbre” en estas circunstancias tiene que comenzar casi desde cero el aprendizaje sobre el sistema de cargos, la música y la danza ritual, pues los familiares que podían pasar el conocimiento ya han muerto o lo consideraron innecesario para las nuevas generaciones. La principal causa de lo segundo es el ámbito escolar y su posterior proyección laboral. En muchos casos, los músicos tradicionales jóvenes son la primera o segunda generación con acceso a estudios técnicos o profesionales, por lo que se espera que sean ellos quienes comiencen la anhelada movilidad social familiar prometida por la educación formal, o continuadores de ella. De aquí que parte de la familia juzgue pernicioso involucrarse en demasía con la tradición si representa desaliento escolar o conflictos laborales. Justamente por la normalización de la posesión de un título universitario entre los músicos y “bailes”, se tienen experiencias de personas que abandonan por completo, o se alejan temporalmente, del “costumbre”, como sucedió hace cinco años con quien tenía el cargo de primer maestro baile y hace unos pocos meses con un “baile” que obtuvo plaza como profesor de educación básica al norte de Chiapas. Por otro lado, si la profesión escogida se vincula con aspectos culturales (en otros grupos de músicos y “bailes” hay antropólogos, historiadores y comunicólogos), aprovechan su formación para sistematizar conocimientos (entre ellos está un académico de la UNICACH que pertenece a la Mayordomía, y un estudiante de posgrado

en estudios culturales en la UNACH), idear proyectos para gestionar recursos públicos o buscar empleos para la promoción cultural.

Aprendizajes cruzados

Otro aspecto importante en las narrativas es el aprendizaje de la ritualidad, la música, el baile o la confección del arte efímero. Con respecto a los sonidos rituales, éstos son en sí mismos, estructuras de significados que actualizan formas y símbolos rituales arraigados en la memoria religiosa local, que sólo son comprendidos a profundidad no sólo conociendo la melodía y sabiéndola “interpretar”, pues también es importante reconocer las situaciones y momentos rituales en que son ejecutados. En la relación de ambos componentes (son y ritual), es donde se encuentran los cauces de la memoria sociocultural de la población de Tuxtla, como apunté en el capítulo anterior con el caso del son de Rosario y el son de Pasión ejecutado en la fiesta de San Pascualito. En este sentido, los músicos adquieren el “repertorio” sonoro en una lenta gestación del *habitus* musical (Faulkner y Becker, 2011:67): una construcción de un saber-hacer que implica no sólo el conocimiento de los sones y sus tiempos rituales, sino también la generación de disposiciones corporales para afinar el oído, soltar la mano y “sentir el carrizo”, como nos hizo ver Rosbal. Este “afinar” y “soltar” el cuerpo del aprendiz para “sentir” la melodía, es fruto de un proceso social que relaciona al “maestro”, los compañeros de “tocada” y los lugares de aprendizaje. Las situaciones de ejecución por excelencia es el ritual. No hay clases, “enseñanza” dirigida o constantes ensayos, porque la música ritual es para que lo “escuchen” los santos. Esta disposición a “escuchar” es primordial en el músico. En los inicios de mi aprendizaje con el tambor constantemente me dirigían estas recomendaciones: “escucha el carrizo”, “escucha qué te marca”, “no veás la mano de los tamboreros”, “escucha el golpe del tambor”, “solito tenés que sacar el toque”. Advertencias parecidas reciben quienes comienzan a tocar el carrizo: “escucha el ritmo”, “escucha cómo va el tambor”, “solito tenés que sacar el son”. Finalmente, y aunque la mayoría de quienes tocamos música tradicional reconocemos un “maestro” principal; los compañeros, especialmente los que tienen más experiencia, de alguna manera también se convierten en vehículos del conocimiento sonoro. Para el toque del tambor esto es más “natural”, pues en no pocos momentos llegan a tocar cuatro o cinco tamboreros respetados sin que surjan

inconvenientes por protagonismos. Situación contraria sucede con quienes tocan carrizo. El aprendizaje está considerado más personalizado, debido al poco número de carriceros con respecto a los tamboreros. No obstante, como se ha visto en los testimonios de arriba, el conocimiento no es unilineal entre un sólo maestro y un sólo aprendiz. Hay cruces en los contenidos que, al combinarse con el “estilo” de cada músico, irremediablemente generan giros en las formas de hacer sonar el carrizo, propiciando el cambio en la continuidad.

Instituciones resignificadas

Resignificar el lugar de las instituciones religiosas comienza a ser una constante en las trayectorias individuales y familiares de quienes pertenecen al “costumbre”. Por supuesto, hay grados distintos en que esto sucede. Primeramente, Alexis ofrece una postal importante a considerar dentro de la tradición. La literatura antropológica sobre el “costumbre” sostiene que la realización cíclica del ritual es condición necesaria para el mantenimiento del orden del cosmos y la continuación de la vida comunitaria. Todo lo que está asociado al ritual (cargos, música, arte efímero, danzas, rezos) está supeditado a dicho fin. El hecho de que haya habido renuncias a ciertos cargos por conflictos personales sin reparar en el posible “caos cósmico” que causaría ausencia de lluvias o malas cosechas, por no realizarse ciertas fiestas del ciclo ritual; muestra que el manteamiento del mundo simbólico no domina en el horizonte de significaciones de quienes sustentaban los cargos depuestos. No obstante, esto no impide sentirse parte de la tradición y representar aspectos de la cultura ritual zoque en contextos estatales o educativos. Así, participar como “invitados” no es privativo de quienes están fuera de la Mayordomía, también aquellos que se mantienen en sus cargos acceden a participar en eventos de promoción cultural (especialmente a partir de 2019 cuando comenzaron a proliferar actividades celebratorias sobre lo zoque, organizados por ámbitos municipales). Por este aspecto, la motivación de esta práctica no puede reducirse con pertenecer o no a la Mayordomía, más bien constituye parte de la experiencia generacional.

En segundo lugar, Rosbal y Carlos combinan pertenencias institucionales entre el “costumbre” y el “catolicismo” sin contradicción aparente. Si bien la sensibilidad a la diversidad religiosa que se observa en ellos se encuentra dentro de los límites del catolicismo, además de que ninguno de los dos ha salido de la tradición católica; el primero muestra

desconfianza a la institución católica y, el segundo, ha optado por cambiar de la Iglesia romana a la ortodoxa independiente. En otros casos más radicales se encuentran personas con cargos en la Mayordomía que se han convertido al mundo evangélico, volviéndose críticos de la religiosidad hacia los santos y distanciándose tanto ellos como el resto de la familia del “costumbre”. En uno de los tantos momentos de plática que tuvimos en las fiestas, los músicos recordaron la experiencia de un albacea que vivió con gran pesar la conversión evangélica de todos sus hijos. “Ninguno podrá seguir con la tradición”, “qué duró debió de ser”, “su hijo mayor fue el primero”, “y ahí van los otros ‘totorecos’ tras de él”, decían los músicos mientras se formaba un silencio melancólico al aceptar no sólo la presencia de otros credos religiosos, sino la experiencia cercana del cambio a otras denominaciones cristiana.

Los espacios sonoros: altares, calles y escenarios

A inicios de septiembre de 2018 tuvo lugar la tercera ocasión en que toqué el tambor zoque. Fue durante la “lavada de la ropita” de las Vírgenes de Copoya. Una actividad en la que literalmente se lava a mano la ropa que se guarda de las tres representaciones marianas y está acompañada de música ritual, comida y bebida. En esta oportunidad había tres condiciones que me llenaron de mucha expectativa. La primera es que fui invitado directamente por el maestro Polo y eso me auguraba una buena inserción al campo, cosa que así fue. “Algo había visto en ti”, reconoció después un músico. Durante las dos actividades previas en la que había participado no crucé muchas palabras con el maestro, pero después supe que le había parecido oportuno no sólo que acompañara todo el recorrido del baile de San Roque, cosa que pocos “observadores” hacen, sino que, por las vueltas del trabajo de campo, me había sumado a la música tradicional. El día de San Roque él mismo reprochó las presiones para conseguir información y logró avergonzar a una reportera de una televisora nacional justo antes de comenzar el recorrido del baile. Mientras aguardábamos en casa de Cecilio, la comunicadora en cuestión, confiada en que una cámara, un micrófono y el logo de la empresa “abren puertas”, entró sin más a la casa y con voz segura gritó: “¿quién es bueno aquí para las entrevistas?”. Atravesó rápidamente toda la estancia y se sentó en una silla. Sin demora, el maestro Polo respondió también en tono firme, pero sin dirigirse directamente a la reportera, como quien piensa en voz alta: “¡Nadie!, ¿cómo es que pueden entrar así, sin que se les invite?

Lo bueno es que no son antropólogos porque ya les hubiera dicho que así no se hacen las cosas. Primero se calla uno, mira uno y se aprende. Ya después podés preguntar”. Sinceramente sentí que “se lo dijo a Juan para que escuchara Pedro”. El segundo aspecto que variaba de mis otras participaciones era que ahora tendría mi propio tambor. Había pedido a Cecilio que me vendiera uno y me lo entregaría justo ese día de la “lavada”. No fue difícil conseguir un tambor de Cecilio, generalmente, es muy abierto para quien quiera aprender e iniciarse en la música. Por último, a diferencia del baile de San Roque, esta vez no caminaríamos por la ciudad, sino que tocaríamos música únicamente en la casa donde tendría lugar la actividad.

Mientras me acercaba a la casa donde se realizaría la “lavada” me encontré con uno de los más jóvenes de los músicos. Nos saludamos y caminamos juntos las últimas dos cuadras que restaban. Al llegar a la casa vimos algunos músicos sentados en la banqueta, justo al lado de la puerta para entrar a la estancia principal de la casa y en la que se encontraba el altar. Comencé a saludar dando la mano cuando vi que mi acompañante apenas me dio una rápida mirada y entró sin tardanza a la casa. El maestro a quien saludé también me quedó viendo como si quisiera decirme algo, pero no lo hizo. El segundo a quien le extendí la mano no se quedó con las ganas: “a ver... primero se saluda al altar y luego vienes y saludas a los demás. Así que ve y persígnate”. Con un poco de incomodidad y un tanto fuera de mi sitio entré a la casa, me paré frente al altar y en un instante decidí hacer lo que me decían. Alcé la mano como si fuera a tocar las imágenes que estaban delante mío e hice la señal de la cruz en mi cuerpo. Después de este episodio y un poco menos exaltado, concluí que el hecho de persignarme no representaba mucho esfuerzo de mi parte, ni me generaba conflicto alguno. En el hogar de mis abuelos era común persignarse frente a su altar al entrar y salir de la casa. Por otro lado, aquí comencé a percibir la importancia etnográfica de los altares domésticos y el porqué incomodó tanto al maestro Polo la actitud de la reportera. No sólo ingresó a la casa con algún grado de prepotencia, sino que pasó frente al altar y no hizo muestra de algún tipo de consideración.

El altar doméstico es por mucho el lugar por excelencia de la religiosidad local y el espacio más habitual para ejecutar la música tradicional. La formación histórica de la

religiosidad tuxtleca destinó al altar doméstico el lugar central para la expresión de la ritualidad cuando la población se vio privada de los templos católicos, sea por una clara exclusión por parte del cuerpo eclesial o por acontecimientos políticos nacionales anticlericales e iconoclastas que datan desde finales del siglo XIX (cf. capítulo IV). Los altares tienen una confección variada. Hay algunos realmente discretos en su tamaño y materiales: apenas una pequeña mesa, sin flores o velas y con sólo un cuadro de alguna imagen religiosa. En cambio, otros altares ocupan un lugar central en las estancias domésticas, con flores, velas o cirios, sahumerios, y constituidos por varias imágenes de diversos tamaños tanto en bulto como en cuadros. Una característica peculiar de los altares de Tuxtla es que en ellos se guardan imágenes que fueron “rescatadas” de la quema de santos de principios del siglo XX. Mientras algunos altares están dedicados con exclusividad a un santo o virgen, hay otros que son una compleja gama de devociones y comparten el lugar con fotografías de los difuntos de la familia. En este sentido, el lugar para observar las devociones locales más arraigadas por su significación histórica no son los templos católicos que ahora configuran las divisiones parroquiales, pues muchos de ellos fueron construidos durante la segunda mitad del siglo XX, sino los altares domésticos.¹⁴⁷ La pastoral diocesana en Tuxtla tiene poco más de cincuenta años de existencia y con inicios más bien precarios en cuanto al personal. El primer obispo de Tuxtla, José Trinidad Sepúlveda, viendo el escaso número de sacerdotes bajo su mando tuvo que acudir tanto a la Diócesis de Guadalajara como a órdenes religiosas, como los franciscanos (A. Rodríguez, 2017b:77-78) para poder dotarse de curas que hicieran el trabajo parroquial cotidiano.

¹⁴⁷ La fundación de la Diócesis de Tuxtla Gutiérrez tuvo lugar en 1964 por medio de la bula *Cura Illa* de Pablo VI. Esta fundación sucedió en el marco de la reestructuración de la Iglesia católica en México después de la Revolución, y una vez terminados los conflictos armados entre el Estado y los cristeros (Loaeza, 2013). El aumento de demarcaciones diocesanas mexicanas durante el siglo pasado es, entonces, un buen síntoma para advertir cómo la Iglesia católica fue ganando terreno después del convulso siglo XIX que pusieron las bases jurídicas y sociales laicas. Meyer (2005:25) ha registrado puntualmente este aspecto: de veinticinco diócesis mexicanas en 1940, se incrementaron a treinta y tres en 1950, cuarenta y uno en 1960, y cuarenta y siete en 1970. Los sacerdotes seculares también aumentaron de tres mil doscientos noventa y dos en 1940, a tres mil seiscientos cincuenta y seis en 1950, cuatro mil novecientos setenta y cinco en 1960, y seis mil doscientos setenta en 1970.

Imagen 11. Altar doméstico con cruz de evangelización como centro



Fuente: archivo personal, agosto de 2018

Imagen 12. Altar doméstico en honor a San Miguel Arcángel y a la Virgen de Candelaria



Fuente: archivo personal, septiembre de 2018

Imagen 13. Altar doméstico con Santo Domingo de Guzmán como centro



Fuente: archivo personal, marzo de 2019

De este modo, la institución eclesial diocesana en Tuxtla ha tenido pocos medios para competir con la religiosidad doméstica en donde imágenes, altares y música forman un todo ritual articulado. En efecto, el repertorio sonoro se ha construido a partir de las imágenes, muchas veces, custodiadas en casas particulares. A ellas están dedicados los sones y salvo en los recorridos de los bailes, la música suena casi exclusivamente frente a un altar. Generalmente, los músicos nos acomodamos en función del altar. La ubicación del carricero es quien marca el orden: sentado lo más cercano al altar, después de él y comenzando a la izquierda, vamos los tamboreros. El tamborero con más experiencia se acomoda junto al carricero y a partir de ahí nos colocamos todos hasta quedar en último lugar quien está aprendiendo. En algún momento de mis inicios en la música ritual así me lo hizo ver uno de los tamboreros con más experiencia. Viendo que me situaba casi en medio de ellos, volteó a verme y me dijo mientras señalaba hacia el final de la fila: “tú, ahí”. Al cabo de casi un año entre ellos, me sentí en la libertad de ya no ocupar el último puesto.

El segundo lugar con más importancia para la sonoridad tradicional es la calle. La ritualidad zoque ha acompañado los vaivenes de la construcción espacial de Tuxtla y su lenta pero efectiva posición preponderante en la economía y la política de Chiapas desde que se convirtió definitivamente en la capital del estado en 1892. En este sentido, la música zoque se ha configurado como una expresión urbana de religiosidad, apropiándose de la calle por las danzas-procesiones y confundiéndose con la rítmica urbana compuesta de los sonidos producidos por las relaciones sociales típicas de las metrópolis: cláxones, silbidos, discusiones, canciones comerciales, llamadas telefónicas, anuncios publicitarios o gritos del comercio ambulante. A diferencia de los “espacios ancestrales” más o menos definidos por los poblados conurbados con una “realidad social y cultural *sui generis*, que ha estado empeñada en mantener y alimentar su diferencia cultural” (Duhau y Giglia, 2016:361); la experiencia sonora tradicional de Tuxtla sucede en el corazón mismo de esta urbe chiapaneca. En consecuencia, para la ritualidad del “costumbre” y la música tradicional tuxtlecas la división entre expresiones religiosas rurales y urbanas queda inoperante, no sólo porque se expresa en calles urbanas, sino porque tiene una constitución sociológica citadina, en tanto que los sujetos que ejecutan la música tradicional tienen formaciones y expectativas biográficas propias de la ciudad, ajenas al ámbito campesino o rural. Los trabajos de Suárez

(2013; 2016; 2017b), sobre religiosidades urbanas, justamente ponen atención en cómo las fiestas urbanas surgen como fenómenos totalmente nuevos y no son simples reproductoras de los sentidos rurales trasplantados. Así, las creencias y prácticas religiosas tuxtlecas del “costumbre” no fueron importadas del campo, estaban ahí antes de la formación de la ciudad, o, mejor dicho, el “costumbre” ha ido configurándose y adaptándose a la lógica urbana, al mismo tiempo que se iba delineando los contornos sociológicos de la Tuxtla contemporánea. Este aspecto se comprende mejor si se enmarca la religiosidad tuxtleca en el curso histórico de su configuración, aspecto trabajado en el capítulo anterior, porque se deja de ver a un conjunto simbólico y práctico que “resistió” los cambios hasta sucumbir a la lógica urbana de la ciudad “moderna tuxtleca”, para observar la constante emergencia de formas del creer local.

Lo “ancestral” en Tuxtleca sucede al mismo tiempo y en el mismo sitio que lo “transitorio”; y forma parte de los imaginarios que buscan dar sentido a la ciudad. En no pocas ocasiones al ir caminando con el baile y la música tradicional por las calles de Tuxtla, las personas que se detienen momentáneamente para observarnos y tomarnos fotografías nos han preguntado de qué lugar venimos, insinuando que tales expresiones no corresponden a la ciudad, sino que seguramente hemos llegado de otra parte, rural ciertamente. El gesto más sarcástico lo protagonizó nuevamente el maestro Polo. Cerca de las 12:00 p.m., al ir con el baile-procesión por las calles 3^a. norte y 2^a. oriente, esto es, en el primer cuadro de la ciudad, pasamos muy cerca de unas oficinas de la administración estatal. Al notar la música, los empleados estatales rápidamente salieron armados con cámaras de celulares, y una mujer de al menos cincuenta años preguntó: “¿de dónde son?”; a lo que Polo respondió: “de Rusia, ¿qué no ve?”. Es posible que quien preguntó en aquella ocasión haya sido una de las tantas personas que ha llegado a Tuxtla en las últimas décadas por cuestiones laborales provenientes tanto del interior como del exterior del estado. Por lo que no tendría por qué conocer estas expresiones rituales. No obstante, y como he mostrado a partir de las narrativas de los “sujetos de la tradición”, también hay una considerable ruptura generacional del conocimiento ritual, por lo que no extraña que haya personas que, siendo originarios de Tuxtla y viniendo de familias con varias generaciones asentadas en la región, no ubiquen nada del “costumbre”.

Finalmente, la tercera situación de ejecución de la música tradicional son los *escenarios* generados por instancias administrativas estatales, centros educativos o sectores de promoción cultural. En estos espacios, la música no tiene finalidad ritual alguna y en muchos casos es un acompañante secundario del suceso principal: el inicio de un evento municipal, la inauguración de una muestra cultural gastronómica, la presentación de un libro, o la apertura de un festival. Las condiciones en que se desarrolla la presencia de los músicos son expresiones claras de las implicaciones de los otros dos actores claves y “externos” (academia y Estado) en la construcción de la “cultura zoque”, pues en muchos casos los organizadores presentan a los músicos ante el público como “los originales zoques”, “aquellos que no han sufrido los cambios de la ciudad”, “quienes siguen la tradición y no la modernidad”, o “los pertenecientes de la comunidad zoque de Tuxtla”. Todas estas fórmulas construyen artificiosamente una distinción cultural sobre sujetos que, como he mostrado, nada tienen que ver con imaginados conjuntos culturales “tradicionales” o “rurales” separados de las lógicas “modernas” o “urbanas”.

El caso paradigmático del accionar estatal en la figuración del “Otro”, fue el 1er. Festival Cultural del Mundo Zoque “El Mequé”, realizado del 25 al 27 de octubre de 2019 en Tuxtla Gutiérrez. Bajo la dirección del Ayuntamiento de Tuxtla Gutiérrez y del Instituto Tuxtleco de Arte y Cultura (ITAC) se llevaron a cabo exposiciones gastronómicas, presentaciones de arte efímero, conferencias magistrales y demostraciones de bailes y música tradicionales. En la inauguración de este evento se generó una postal *sui generis* en la relación del Estado con la Mayordomía. Integrantes de esta última hicieron acto de presencia para “florear” al presidente municipal de Tuxtla como un “acercamiento de la autoridad tradicional con la autoridad constitucional, que se había perdido [...] y que en el marco de este gran festival se hace hoy [...] con la cultura que ellos representan, esa cultura milenaria”, en palabras del director del ITAC. Llegado el momento de entregar el “bastón de mando”, la directora del museo zoque hizo una breve presentación de los integrantes de la Mayordomía y músicos tradicionales, y sostuvo que el *joyosoctó*: “es un ritual que únicamente se les da a las personas que tienen un gran alto rango de mando, de autoridad, principalmente se les da a las personas que merecen respecto como usted señor [presidente municipal]”.

El *escenario* entonces se convierte en uno de los dispositivos del Estado para la construcción de las alteridades culturales. En una Presidencia Municipal abarrotada, la inauguración del Festival Cultural Zoque expresa una relación entre autoridades civiles con las religiosas que opera con un mecanismo totalmente novedoso de aquel esquema que se gestó durante el siglo XIX con la formación de los sistemas de cargos cívico-religiosos. Durante el funcionamiento de las jerarquías cívico-religiosas se establecía que, para ocupar un cargo civil, primeramente, o más o menos al mismo tiempo, el candidato tendría que tener cargos religiosos. Ahora, es el poder de la municipalidad que concede entrada a los cargos religiosos a sus recintos no para otorgarles un lugar en la dirección pública (aspecto totalmente inesperado en el contexto laico del marco legal mexicano actual), sino para legitimarse a sí mismo en la figura del presidente municipal al recibir el *joyosoctó*. Por otro lado, también modifica el sentido de ser floreado como un “servicio” hacia los santos y la comunidad, para colocarlo como una “autoridad”.

Pero no todo es del Estado. Los sujetos costumbristas también hacen uso estratégico de las categorías y explicaciones nostálgicas que circulan en momentos como éstos. Al entregar el *joyosoctó*, que vale la pena decir era una pobre imitación en su manufactura del que se otorga en la Mayordomía, el albacea principal echó a andar otras formas retóricas igual de imaginadas que las estatales para hacer valer la importancia del ritual: “nosotros le queremos hacer entrega de este reconocimiento como autoridad [...] desde tiempos inmemoriales que se entrega esto, de la época colonial, de la época de la Independencia, y lo reconocemos como presidente [municipal]”. Estas palabras naturalizan la postura melancólica que circula en la municipalidad tuxtleca y, al mismo tiempo, resuenan un cúmulo de investigaciones antropológicas no sólo sobre la cultura y ritualidad zoques, sino sobre la alteridad indígena en general.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Conviene señalar que esta relación “cómoda” o “aséptica” (una caracterización empleada por Lisboa (2011) que trasluce ironía por parte del autor al no “cumplir” las expectativas de confrontación y resistencia de los zoques tuxtlecos del discurso nostálgico) entre los adscritos como zoques en Tuxtla y el Estado a nivel municipal no es por mucho la única forma de elaborar la diferencia ni el único tipo de nexo entre éstos u otros actores. Si bien aquellos zoques que movilizan estas fórmulas nostálgicas buscan obtener recursos favorables como el status o el ingreso económico por “servicios” de tradición realizados en eventos civiles y particulares, o bajo la modalidad de

En consecuencia, las clasificaciones étnicas necesitan observarse dentro del entramado relacional de las configuraciones culturales o religiosas en las que actúan, rastreando los sentidos que los diversos actores movilizan dentro de una trama común de significados sobre la diferencia cultural construida históricamente entre el accionar de los sujetos y colectividades étnicas, la pluma antropológica, la acción del Estado mexicano y la economía global contemporánea, aunque ciertamente, todos con desiguales intenciones y alcances prácticos para cada uno de los participantes. En cuanto a los músicos tradicionales (en esta oportunidad no participé como uno de ellos, debido a que intervinieron quienes están adscritos a la Mayordomía zoque y no a grupos alternos a ésta), éstos aparecieron también desde la inauguración del evento al ser requeridos para integrar un “desfile” que recorriera la calle central de Tuxtla y para ejecutar el baile de carnaval sobre un templete colocado en la plaza central de la ciudad, frente al Palacio del Gobierno del Estado. Su actuación, aunque tuvo un momento separado del resto de las presentaciones, estuvo enmarcado junto a “bailables” de grupos de danzas folclóricas y, para el presentador de esa ocasión, el *Napapok-etzé* no representó más que “uno de los tantos bailables que veremos para conectarnos con nuestras raíces ancestrales”.

En resumen, estos tres espacios sonoros son los más importantes para la práctica de la música tradicional, en ellos se recrea la acústica ritual con distintos grados de significación y presencia en la cotidianidad de los músicos. No obstante, el altar doméstico sobresale de los otros dos, no sólo por ser el lugar de los santos, a quienes están dedicados los sones tradicionales, sino porque frente a los altares también se bailan las danzas zoques, y en gran medida el aprendizaje de los nuevos integrantes de tamboreros y piteros comienza al pie de algún altar. De todas las fiestas contempladas en la organización religiosa de Tuxtla, el único

“proyectos culturales” financiados con erario público; también es importante señalar que los zoques del norte de Chiapas (incluidos académicos de las ciencias sociales) emplean narrativas étnicas nostálgicas para afrontar (o describir) conflictos por tierra, generados por la minería extractiva en sus localidades (cf. Amoroz, 2015; Valladares de la Cruz, 2018). El punto aquí es resaltar la utilización reflexiva, contingente y heterogénea de lo étnico por parte de las colectividades involucradas en diferentes situaciones de relación, evitando consideraciones morales no confesadas sobre algún “buen” o “mal” uso, deudoras de lógicas dicotómicas, normativas y prescriptivas de “crítica política” en tanto juicio extradisciplinario (Zavala-Pelayo, 2020:77).

que tiene otro espacio fuera del altar doméstico para la ritualidad y la música es la del Señor San Pascualito.

La ritualidad en la fiesta del Señor San Pascualito

Semanas previas al 05 de enero, día marcado en el calendario ritual zoque para la fiesta de San Pascualito, se ve al prioste a cargo de este santo visitando al albacea, priostes y maestros que lo ayudarán en la celebración con el cambio de ropa de la imagen (sastre lavandero), la gastronomía (comideras), las velas (candelero), los ramilletes (ramilletero) y la música tradicional (pitero y jarana). En la visita, el prioste de San Pascualito lleva un “regalito” a cada uno de ellos. Si es hombre, le obsequia un morral que, al interior, envuelto en una manta, lleva cuatro panes de yemas, cuatro rosquillas blancas grandes, un kilo de azúcar, cigarros y una botella de licor. Si es mujer, le ofrece una charola con los mismos presentes, pero en lugar de licor, le regala chocolate. Con esto, los cargueros aseguran la reciprocidad para llevar a cabo la fiesta “como es costumbre” y, al mismo tiempo, reconocen la importancia de cada uno de los elementos culturales que implica el ritual.

El obispo patriarca de la Iglesia Ortodoxa también es visitado por el prioste de San Pascualito y por la Mayordomía para pedir autorización de ingresar al templo y llevar a cabo el ritual de “limpia” de la imagen. De todas las demás fiestas de la Mayordomía, únicamente la de San Pascualito tiene lugar dentro de un templo. Las demás celebraciones suceden en las casas de los priostes por los sucesos del siglo pasado comentados en el capítulo anterior, que ocasionaron la reproducción doméstica de la devoción a los santos coloniales. Por otro lado, la permanencia del culto a San Pascualito en un templo coincide con la inexistencia de representaciones del santo esquelético en altares domésticos, contrario a los demás santos importantes de la región que habitan los rincones rituales de los hogares de Tuxtla. Esto refuerza la consideración del culto a San Pascualito fuera de la pastoral dominica colonial y su entrada tardía al panteón religioso local, pues en el resguardo de las imágenes durante la “quema de santos”, no había más que una sola representación esquelética venerada por la población en todas las iglesias de Tuxtla. Por otro lado, el cargo en honor a San Pascualito se encuentra entre los cuatro más importantes de la cofradía zoque y está por encima de San Marcos, santo patrón de Tuxtla que tuvo cofradía de indios en la época colonial. San

Pascualito también está por encima de Doloritas (Virgen de los Dolores) otro de los cultos importantes en la Colonia, con cofradía de indios asociada a la pasión y muerte, pero que en la Mayordomía es un cargo menor, apenas por encima de San Juan (cargo instituido en 2012). Como he mencionado en el capítulo anterior, la ubicación e importancia de cada santo en el sistema de cargos de Tuxtla no se determina únicamente por la antigüedad sino por la significación histórica de la población a partir de acontecimientos claves en la configuración de la religiosidad local. La fiesta de San Pascualito dentro del “costumbre”, resalta por ser considerada una solemnidad por las especificaciones rituales, por la presencia del templo y por contar con una imagen tan representativa para la memoria regional. Además, si en algún momento esta fiesta coincidiera con otra, cosa que ha sucedido en algunos años, la de San Pascualito no se mueve y las demás se recorren.

Llegado el 05 de enero, en punto de las 05:00 de la mañana, en una fila que encabezan los músicos de tambor y carrizo, le siguen los cargueros, colocados de acuerdo a la jerarquía de la Mayordomía, entran al templo de San Pascualito hasta donde comienza el presbiterio. Ahí, cubierta con una manta y recostada sobre una mesa, se encuentra la imagen de San Pascualito. Antes de comenzar con el rito, integrantes de la Iglesia Ortodoxa han removido al santo de su lugar habitual en el templo para recostarlo en la mesa: colocado dentro de una caja en la cima del altar mayor. El primero en hacer contacto con San Pascualito es el albacea. Una vez llegada la pequeña procesión a donde se encuentra el santo, el albacea besa cuatro lados de la mesa comenzando con la mano izquierda de la imagen, pasando después por la cabeza, la mano derecha y los pies, para después dar paso al saludo a San Pascualito de los demás priostes y mayordomos. A continuación, se reparte entre los priostes algodones aromatizados con aceites para limpiar la imagen, mientras los músicos de jarana tocan la música de San Pascualito. Al terminar la jarana, los músicos de tambor y carrizo ejecutamos el son de Pasión para acompañar el resto de la limpia. Esta celebración es la única ocasión en la que la música dedicada a un santo ocurre no en una casa sino en un templo, como seguramente sucedía años atrás.

Para cualquier músico tradicional, hacer sonar la música de Pasión entraña una sensación de reverencia por su peculiar melodía procesional. Este “son” se encuentra en los

más gustados por los músicos, compartiendo el agrado con los sones de Candelaria, Santa Cruz y Corpus. Pero quien se lleva el premio al son más apreciado es Carnaval, no sólo porque en la música de Carnaval hay momentos de más combinaciones sonoras, sino por el contexto en el cual se ejecuta: fechas festivas de procesiones y gran algarabía. De hecho, es menester remarcar que durante las múltiples ocasiones en que conviví con los músicos tradicionales, no había menciones especiales para referirse a San Pascualito, sino hasta llegado el día de la fiesta o cuando se veían obligados a contestar mis inquietudes que trataban de singularizar sus experiencias sonora-religiosas con este santo. Esto significa que, para la vivencia musical tradicional, San Pascualito es igual de importante que los demás santos.¹⁴⁹

Para poder comprender este aspecto y dejar de pensar que había establecido una estrategia errada de mi parte que me impedía obtener las significaciones “particulares” hacia San Pascualito, fue central mi inserción musical en todo el ciclo ritual, pues fue muy sintomático que, en las conversaciones con los músicos, éstos no encontraran motivos claros para sobresaltarlos en su cotidianidad sonora. “Pues hay que aprenderse el son como el de los demás”, fue la expresión constante que recibí durante las entrevistas o las charlas informales en los tiempos de convivencia. En este sentido, si me esforzara en resaltar de algún modo la música de Pasión por encima de los demás sones, especialmente el de la Virgen del Rosario (Anexo IV), sería crearle una importancia artificial que ni existe ni se correspondería con la vivencia típica del músico tradicional. El camino, entonces, para analizar y comprender el sentido de la música de Pasión que se toca a San Pascualito y el modo en que participan del culto a este santo los músicos tradicionales, es trazar una vía metodológica en el contexto general del tratamiento ritual a los santos, ubicando desde ahí, los momentos y los espacios específicos de ejecución de la música de Pasión: un ritual de limpia con una representación en madera que logró sobrevivir a la “quema de santos”, con una melodía procesional pasionista y dentro de un templo.

¹⁴⁹ Esta característica es de sumo interés para mi análisis, porque es un aspecto que contrasta con los demás actores que aparecen el culto a San Pascualito (Iglesia Ortodoxa, curanderos y devotos a la Santa Muerte), quienes tienen una vinculación religiosa con el santo más particularizada que el de los músicos tradicionales y la ritualidad del “costumbre”, situación ésta de la cual hablaré en los siguientes capítulos.

Imagen 14. Señor San Pascual Bailón camposanto dichoso



Fuente: archivo personal, mayo de 2018

Una vez concluida la limpia se colocan los algodones, ahora benditos por el contacto con el santo, en una charola que, posteriormente, son repartidos entre los presentes, a la par de colocar sábanas bordadas encima de San Pascualito que lo escondan de las miradas. Se finaliza el ritual sahumando la imagen y encendiendo las cuatro candelas que ha llevado el maestro candelero, dos a la altura de los hombros y las otras dos a la par de los tobillos de San Pascualito. Este es un momento de gran intimidad con San Pascualito tanto para la Mayordomía en general, como para los músicos tradicionales en particular. No hay participación de ningún sacerdote de la Iglesia Ortodoxa ni de personas ajenas a la

Mayordomía, pues al entrar la procesión de músicos y sacerdotes se cierran las puertas del templo. Tampoco hay lugar en el ritual para mujeres mayordomas porque consideran que sólo los hombres pueden ver “desnudo” al santo. Terminado el ritual de limpieza del santo, la fiesta continúa en casa del sacerdote para lavar la ropa de San Pascualito y “levantar” al sacerdote que ocupará el cargo para el siguiente año; es decir, hacer públicamente la presentación del nuevo sacerdote que entrará en funciones una vez terminada la fiesta del 05 de enero. La música de Pasión en honor a este santo esquelético no se oirá sino hasta el 17 de mayo, cuando tiene lugar otro momento importante entre los músicos tradicionales y el Señor San Pascual Bailón camposanto dichoso...

VI. Ortodoxos, poco ortodoxos

No han dado las ocho de la mañana y don Juan de 71 años, ya da vueltas en su vivienda al sur poniente de Tuxtla Gutiérrez. Se ha levantado a la hora de costumbre, pero este día es especial. Es jueves, y como cada semana, asiste a la adoración de la eucaristía en el templo de San Pascualito. En todos los templos católicos se practica esto, pero San Pascualito es especial, es “patrón de lo eucarístico”. Se apresura a preparar café y degustarlo en su silla mecedora frente al televisor. Hace tres años quedó viudo y sus dos hijos partieron de casa una década atrás. Su única compañía para la taza de café, es una rosquilla. Don Juan, es de aquellos tuxtlecos que todavía habitan en el centro de la ciudad y que vieron cómo se extendió la mancha urbana de Tuxtla durante la segunda mitad del siglo pasado. En cuanto sale de su domicilio, don Juan camina con paso seguro al mercado “Dr. Pascasio Gamboa”. Es un hombre con suficiente fuerza para transitar rápidamente más de diez cuadras, las que tiene que avanzar en su recorrido semanal. El mercado es una parada indispensable antes de llegar al templo. Ahí se hace de flores que ofrece no a Jesús expuesto en la eucaristía, sino a San Pascualito. Le tomó cariño a este santo desde joven, cuando asistía con sus padres a las ferias anuales. Se apresura porque quiere llegar una hora antes de que inicie la adoración, así tendrá oportunidad de rezar un rosario y pedir que lo rameen, una limpia corporal hecha con albahaca que se asocia a la ritualidad zoque. En cuanto llega a la iglesia, entra y saluda a los ayudantes del templo que encuentra siempre en la pequeña tienda de artículos religiosos. Pide una veladora y un ramo de albahaca. El intenso aroma de esta hierba inunda el templo que cuenta sólo con una nave mayor de no más de treinta metros de largo.

“Tendrá que esperar”, le comenta uno de los vendedores. Como don Juan también lo puede ver, hay un par de personas esperando antes que él para ser rameado. “¿Está libre algún sacerdote?”, pregunta por su parte don Juan. Quiere que le recen un “conjuro” para que siga gozando de salud. “Creo que está el padre Carlos, vaya a que lo rameen mientras le hablo”, le resuelven. Don Juan avanza entre las bancas y se detiene rápidamente frente algunas imágenes para santiguarse. Mientras espera su turno, aprovecha y prende la veladora que acaba de adquirir. Lo coloca frente a una representación canónica de San Pascual Bailón, una

imagen en bulto puesto al lado del altar principal que está en sintonía con las directrices de la Iglesia Católica Romana: de pie o levitando dentro de una cocina, sosteniendo una custodia con la hostia dentro, vestido con sayal franciscano, imberbe, y sin tonsura por haber sido lego y no sacerdote. Llegado su turno, entrega la rama de albahaca a otro ayudante del templo. Éste le hace una cruz en la cabeza con la hierba y lo comienzan a golpear por todo el cuerpo. Hombros, pecho, espalda, rodillas, tobillos. El cuerpo entero se va envolviendo poco a poco del aroma de esta hierba. “Gracias”, dice don Juan al terminar. No bien ha volteado y ve llegar al padre Carlos, perteneciente a la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa Independiente Mexicana de “San Pascual Bailón”. Ataviado con habito de color azul de tipo semejante al de los franciscanos, y con una estola que pende del cuello, lleva en sus manos un roído libro de oraciones. “Rápido Juanito que ya va a comenzar la adoración”, le indica. Don Juan se hinca en un oratorio individual mientras fray Carlos comienza a pronunciar palabras. Don Juan escucha atento; no entiende lo que significa, pero le gusta como suena: es latín. A lo largo de los años, don Juan ha presenciado en el templo de San Pascualito la consolidación de una de las Iglesias Católicas emancipadas del Vaticano; y sigue acudiendo a pesar de las llamadas de atención por parte del clero romanista tuxtleco por no acudir a este templo.

Entre la docena de Iglesias Católicas Independientes que se encuentran en México (Zalpa, 2014:59-74),¹⁵⁰ la Iglesia Ortodoxa de Tuxtla Gutiérrez es fruto de un proceso que relaciona sentidos religiosos locales con intereses institucionales eclesiales de corte autónomo. Como demuestra la reconstrucción etnográfica anterior, sería errado reducir la lectura de esta Iglesia y sus lógicas religiosas a uno sólo de sus aspectos. Es decir, no se puede

¹⁵⁰ Cabe mencionar que Zalpa (2014) enumera exclusivamente a las Iglesias que están registradas como Asociaciones Religiosas ante la Secretaría de Gobernación, dejando fuera de su análisis a un número considerable de agrupaciones que nacen constantemente por todo el país, sean separaciones de otras Iglesias o resultado de los procesos de institucionalización de cultos particulares, como la Iglesia de la Santa Muerte (Alatríste, 2014) o la Congregación Nacional de la Santa Muerte (Valverde, 2018). Como mostraré en este capítulo, una de las condiciones más significativas de los catolicismos independientes es su constante fragmentación, recomposición y refundación. Por otro lado, y a diferencia de los llamados católicos “tradicionalistas” que se formaron en el contexto de las reformas suscitadas por el Concilio Vaticano II (como los lefebvristas o la Fraternidad Sacerdotal San Pío V, cf. A. Martínez, 2015; Schiebeck, 2019), los católicos ortodoxos asentados en Chiapas pertenecen a un proceso anterior (década de 1920), generado en el fervor nacionalista anticlerical del presidente Elías Calles. No obstante, el análisis de la “ortodoxia” en Chiapas en este capítulo es englobado dentro del complejo mundo de los *catolicismos independientes* (Byrne, 2016; Butler, 2018).

enfaticar únicamente su independencia de Roma, o su vinculación con formas rituales locales, o estar anclados exclusivamente a una imagen, la de San Pascualito, para llamarlos como algunos analistas sugieren: sacerdotes pascualitos (Butler, 2018:98). La Iglesia es en sí misma una configuración religiosa, compuesta de matices doctrinales, acuerdos con otros agentes y resignificaciones de prácticas rituales. Pero, ¿cómo es que se han podido amalgamar estos conjuntos religiosos en el templo de San Pascualito? ¿Qué tipo de institución es la Iglesia Ortodoxa de San Pascualito que articula expresiones rituales venidas de tradiciones religiosas disímiles? ¿Cuál es su lugar en el entramado histórico de la religiosidad tuxtleca? Este capítulo responde etnográficamente estas preguntas haciendo énfasis tanto de su especificidad como agente religioso en la ciudad de Tuxtla, como de su participación histórica en el culto a San Pascualito.

Comienzos, institucionalización y refundación

Iglesia Católica Apostólica Mexicana

El 11 de mayo de 1959, procedente de Santa Ana, Tlaxcala, llegó a Tuxtla Gutiérrez el sacerdote Agustín Leonardo García de la Cruz. Había sido requerido para atender una pequeña capilla, en medio de fuertes tensiones entre la población y los representantes de la Iglesia Católica Romana (C. Navarrete, 1982:38-42). El templo en cuestión era el de San Pascualito y estaba cerrado por mandato del obispo de Chiapas, Lucio C. Torreblanca y Tapia.¹⁵¹ Este prelado se oponía a que su clero atendiera este lugar porque consideraba que tanto la capilla como la imagen de San Pascualito no cumplían con los cánones católicos romanos. El inmueble se encontraba a medio construir. La población había comenzado a levantar la construcción en 1948 por medio de donaciones y, principalmente, de recaudaciones en fiestas organizadas por ellos mismos. Por otro lado, la imagen esquelética no correspondía con la representación canónica del santo franciscano. Además, la población le daba culto en unas formas “extrañas” para el obispo, pero totalmente comunes en la

¹⁵¹ Para 1959 ya existían dos diócesis en Chiapas. La primera, la otrora diócesis de Chiapas (ahora diócesis de San Cristóbal), aquella que abarcaba todo el territorio estatal, fundada en 1539 y que tuvo en su silla obispal al muy recordado fray Bartolomé de Las Casas. La segunda, la de Tapachula, erigida en 1957. En este contexto, los templos de Tuxtla Gutiérrez estaban todavía incardinados a la diócesis de Chiapas, hasta que en 1965 se fundó otra diócesis, la de Tuxtla Gutiérrez.

religiosidad local: tocaban música de tambor y carrizo; hacían limpias al santo; adornaban el altar con *joyonaqués*; efectuaban procesiones con *somés*; y ofrecían abundante comida y bebida (cf. las *formas elementales de la religiosidad tuxtleca* del capítulo IV).¹⁵²

Oriundo de Altotonga, Veracruz; el padre Agustín García llegó acompañado de doce sacerdotes más. Todos ellos, a pesar de haber sido formados y consagrados presbíteros en la Iglesia Católica Romana, rompieron con esta institución y se sumaron a las filas de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana. Esta Iglesia nació en febrero de 1925 bajo el liderazgo del sacerdote José Joaquín Pérez Budar, en el marco del gobierno de Plutarco Elías Calles (1924-1928). Con apenas cinco clérigos más, Pérez Budar llevó a cabo la primera ruptura con la Iglesia Católica Romana en México.¹⁵³ En la noche del 21 de febrero de 1925, estos sacerdotes

¹⁵² El perfil del obispo Torreblanca y el contexto del catolicismo romano durante la primera mitad del siglo XX en Chiapas, son centrales para entender su negativa de ver la espontánea capilla de San Pascualito como parte del conjunto de templos católicos. Torreblanca fue el primer obispo con presencia estable en Chiapas después de la persecución religiosa de inicios del siglo pasado en México. Su antecesor, Genaro Anaya y Diez de Bonilla, había salido deportado dos veces del país rumbo a los Estados Unidos (salió por primera vez en 1926 y regresó en 1930; la segunda ocasión salió en 1934 y regresó en 1939). De esta manera, la llegada a Chiapas de Torreblanca, en 1944, representó un nuevo esfuerzo por fortalecer la presencia católica (J. Ríos, 2001:25). No es casual, entonces, que Torreblanca haya organizado el II Sínodo Diocesano (sólo se han hecho tres en toda la historia de la Iglesia en Chiapas) para adecuar la vida cotidiana de las parroquias conforme a las directrices del entonces reciente Código de Derecho Canónico, promulgado en 1917. Entre la normativa esperada por el obispo estaba generar y preservar los archivos parroquiales sobre los sacramentos: bautizos, matrimonios, comuniones. Con esto pretendía resarcir la ausencia o poca presencia institucional previa a su obispado, promoviendo mayor control clerical de la vida religiosa de la población.

¹⁵³ En la presidencia de Venustiano Carranza tuvieron lugar los primeros esfuerzos cismáticos sin que llegaran a concretarse (M. Ramírez, 2006:43-55). Las ideas de ruptura con Roma, sin embargo, deambulaban entre los clérigos y políticos de México desde los inicios de la República, o al menos estaban como una alternativa más o menos efectiva que buscaba responder al problema de la continuidad de la Iglesia después de terminarse el Regio Patronato, con la firma del tratado de independencia. En términos históricos, el cisma mexicano de Pérez Budar sucede tardíamente, comparado con el resto de América Latina, en donde se ensayaron Iglesias nacionalistas desde inicios del siglo XIX, con participación activa de los representantes políticos. No obstante, lo más significativo de estos episodios es el constante reordenamiento de la institución católica. Es decir, no es posible pensar en una natural continuidad de las formas eclesiales del catolicismo de la época colonial al México independiente, con directivas y agendas claras para todos los sectores católicos. La institución católica en México y América Latina fue construyéndose, a partir del final de la Colonia, en medio de ficciones políticas entrelazadas: Roma imaginando una América católicamente incompleta; los nuevos Estados nación tensionados por el liberalismo anticlerical poco radical (según lo visto en Francia), y, finalmente, los representantes de la Iglesia divididos en sumarse o no a los nacionalismos, con una absoluta ignorancia de las formas romanas de ser católico (Cárdenas,

asaltaron el templo de La Soledad en el centro de la Ciudad de México, junto con un centenar de personas pertenecientes a un grupo de choque de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), quienes ocultaron su procedencia oficialista del régimen callista y simularon su motivación religiosa haciéndose llamar Caballeros de la Orden de Guadalupe (M. Ramírez, 2006:57-59). Con pistola en mano, expulsaron a los sacerdotes romanistas Leandro Fernández y Elías García Calleja, y sin protocolo alguno dieron inicio a la fundación de la Iglesia Mexicana. Dos días después, el presidente Calles legitimaba esta Iglesia a petición de los interesados, y así ser considerados representantes de culto en el padrón de la Secretaría de Gobernación, tal como lo ordenaba las disposiciones implementadas por el ejecutivo.

Según un manifiesto redactado por Pérez Budar y dos sacerdotes más (Manuel Luis Monge y Ángel Jiménez), algunas de las características doctrinales más importantes de esta fundación eran: 1) ser una Iglesia que regresaba al espíritu original de la predicación de Jesús; 2) de índole nacionalista y sin relación con el Vaticano, acatando la Constitución de 1917; 3) desconocimiento del papado como investidura superior al del resto de los obispos; 4) rechazo de Roma como centro geopolítico del catolicismo y acusación de su función recaudadora de las iglesias locales (obispados); 5) crítica al cobro monetario por la celebración de los sacramentos, estableciendo para sus ingresos únicamente ofrendas o donaciones; 6) denuncia de la Iglesia Romana por servir a intereses extranjeros, sean europeos o norteamericanos; 7) considerar al máximo representante de la Iglesia Católica Mexicana como Patriarca; 8) los oficios litúrgicos serían realizados en español y no en latín; y 9) aceptación de sacerdotes casados (M. Ramírez, 2006:63-65).

Esta “reforma” mexicana, con rasgos más políticos que morales, tuvo un ascenso público estrepitoso. El asedio que montaron los seguidores de Pérez Budar a otros templos de la Ciudad de México, Puebla, Querétaro, Tlaxcala y Veracruz, ocasionó la airada protesta de los prelados mexicanos fieles a Roma. A Chiapas también llegaron los representantes de esta primera etapa de la Iglesia Mexicana. Gracias a las gestiones de la Congregación Católica de México, en noviembre de 1925, arribó a Tapachula (región del Soconusco) el sacerdote

2018:15-17). Así, el caso de Pérez Budar recalentaba tensiones del siglo XIX bajo una nueva forma: el cisma eclesial sin aparente intervención política.

José Ramírez para tomar posesión del templo de San Agustín. Con el paso del tiempo, la Iglesia Católica Mexicana ocupó hasta 26 templos chiapanecos en Huixtla, Suchiate, Carrillo Puerto, Unión Juárez y Pueblo Nuevo; pero no logró mantenerlos en su poder más allá de 1934 (M. Ramírez, 2006:175-176; Lisboa, 2008:284; 2009:276). Con todo, y a pesar de lograr apoderarse de varios templos a lo largo del país por el apoyo oficial, el cisma mexicano no cundió entre la población como esperaban sus impulsores (Cuadro 1). Al final, este intento de formar un clero nacionalista fue quedando relegado por los acuerdos entre la Iglesia Romana y el Estado mexicano (el llamado *modus vivendi*), mientras a Pérez Budar se le retiraba el respaldo político y era obligado a buscar alianzas con otras Iglesias independientes de Estados Unidos. Como síntoma de la precariedad en que fue quedando la Iglesia Católica Mexicana, el patriarca Pérez, envuelto en rumores de haberse arrepentido para volver al seno de la Iglesia Romana y dejando una fuerte disputa para ocupar su lugar, murió vituperado y en el olvido en 1931, sin mayores testigos que una enfermera de la Cruz Roja y un sacerdote de la Catedral Metropolitana, antiguo compañero suyo, quien había ido a acompañar al polémico y supuesto arrepentido patriarca (M. Ramírez, 2006:311).

Cuadro 1
Cobertura geográfica de los templos: 1925-1928

Entidades federativas	1925	1926	1927	1928
Ciudad de México	2	2	3	2
Chiapas	3	6	10	26
Guerrero	0	21	21	21
Tlaxcala	0	5	5	8
Estado de México	0	3	5	25
Oaxaca	0	2	18	22
Puebla	1	25	36	65
Tabasco	2	5	5	10
Hidalgo	0	2	5	4
Veracruz	0	8	12	30
Tamaulipas				15
Durango				8
Hunter, Texas				1
Otros		14		
Total	8	93	120	237

Fuente: M. Ramírez, 2006:217, énfasis mío.

A esta institución religiosa pertenecían los trece sacerdotes encabezados por Agustín Leonardo García de la Cruz. Su estadía en Tuxtla fue corta, sólo acudieron a ver la capilla de San Pascualito para decidir si aceptaban tomar posesión de la misma. Dadas las pocas condiciones de la Iglesia Católica Mexicana por mantener templos en su poder, y viendo la oportunidad de contar con un espacio de culto con una vívida ritualidad, no dudaron en acordar la toma del inmueble con la población. Con esta decisión, se puso fin a la querrela entre la Iglesia Romana de Chiapas y los fieles tuxtlecos, pues la Secretaría de Gobernación había indicado que, si se conseguían curas para mantener el culto, aceptaría reabrir la capilla al público. Seis días después, el 17 de mayo de 1959, los padres de la Iglesia Católica Mexicana ya se encontraban nuevamente en Tuxtla Gutiérrez para participar, por primera vez, en las festividades en honor a San Pascualito.

Este fue el inicio de una nueva y permanente presencia de la Iglesia Católica Mexicana en Chiapas. Recién asentados y buscando consolidar los lazos entre ellos y la población que los recibía, los nuevos clérigos fundaron una congregación religiosa, los Misioneros Eucarísticos de las Milicias de María. Una orden inspirada en la familia franciscana a la cual perteneció San Pascualito, el santo a quien comenzaban a custodiar. Por tal motivo, dejaron las vestiduras del sacerdote común, tomaron el típico sayal franciscano como hábito, y agregaron el “fray” a sus nombres personales. No obstante, por las características del mundo católico independiente, donde los vínculos en los cuadros de burócratas eclesiales son débiles o prácticamente inexistentes, al paso de unos años, salvo fray Agustín García, todos los demás curas que lo acompañaron decidieron abandonar la orden y el templo de San Pascualito. Algunos dejaron definitivamente la vida religiosa y sacerdotal, mientras otros únicamente buscaron un lugar distinto dónde ofrecer sus servicios religiosos.

Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa Independiente Mexicana de “San Pascual Bailón”

Fray Agustín García de la Cruz estuvo al frente de la orden por él fundada y del templo de San Pascualito hasta 1989, año en que falleció. Sin embargo, en 1965 tuvo lugar un hecho que suscitó la refundación de la Iglesia Católica Mexicana en Tuxtla: la consagración de fray Agustín García como patriarca, a manos de John M. Stanley, patriarca de la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa de rito Caldeo, con sede en los Estados Unidos. Como sostiene Butler

(2018:95-96), las Iglesias Católicas independientes del Vaticano, necesitan legitimarse y asegurar su reproducción mediante la “apostolicidad compartida”. Es decir, estas Iglesias aseguran su título de “Apostólicas” al celebrar de manera cruzada consagraciones de sacerdotes, obispos, arzobispos o patriarcas, compartiendo la sucesión apostólica y facilitando una red de hibridación de tradiciones independientes.¹⁵⁴ De este modo, el mundo del catolicismo independiente es un complejo campo de interrelaciones establecidas en contextos y situaciones específicas: más que un colectivo armónico con reivindicaciones comunes, abunda la pluralidad de posturas doctrinales, pastorales y devocionales.

El proceso de consolidación de la Iglesia en San Pascualito reproduce esta tónica de desarrollo compartido y, a la vez, paralelo. Los frailes que integran actualmente la congregación fundada por Agustín García, consideran que tienen triple ascendencia institucional. Por un lado, se reconocen herederos del patriarca Pérez, debido al origen de los primeros trece sacerdotes y a la presencia del austriaco Armin Von Monte de Honor (1900-1989), en la consagración de Agustín García como patriarca de 1965. Monte de Honor se integró a la Iglesia de Pérez Budar hacia 1930, un año antes de la muerte del patriarca. Según M. Ramírez (2006:271-278), este austriaco fue un personaje oscuro que fungió como traductor en la Secretaría de Guerra y Marina de México, y aseguraba ser conde y tener doctorados en teología y filosofía. Unos años previos a esto, en 1924, se unió a la Iglesia Católica Antigua en Chicago,¹⁵⁵ Estados Unidos, y propagó esta institución en México. Después de recorrer Veracruz y el Estado de México, llegó a Tuxtla Gutiérrez para morir en absoluta soledad, en una propiedad de la Iglesia de San Pascualito a las afueras de la ciudad. Nadie acudió a reconocer el cuerpo y fue depositado en una fosa común. Monte de Honor, entonces, vinculó a la Iglesia de San Pascualito a una doble tradición, reforzó la línea de Pérez Budar y le otorgó la herencia alemana de varios siglos de antigüedad de la Iglesia Católica Antigua (cf. Anexo V).

¹⁵⁴ La sucesión apostólica es la pretensión de continuidad histórica de los obispos con la herencia de los primeros discípulos de Jesús. Con esto, las Iglesias validan el sacramento del orden sacerdotal o episcopal.

¹⁵⁵ Esta Iglesia se separó del Vaticano durante el siglo XVIII por rechazar el dogma de infalibilidad del Papa. A pesar de que, oficialmente, tienen tres siglos fuera de la Iglesia Romana, recogen una tradición teológica constituida en los Países Bajos desde finales del siglo XVI.

Sin embargo, desde la consagración en 1965 de Agustín García, los frailes de San Pascualito no se consideran en “comunidad” con los continuadores directos de la Iglesia Católica Mexicana, ni tienen relación con la Iglesia Católica Antigua. De aquí que en el nombre de la Iglesia de San Pascualito también se encuentre la característica de “Independiente”, no sólo del Vaticano, sino también de la fundación de Pérez Budar y de Monte de Honor. Por otro lado, la Iglesia Independiente de Tuxtla igualmente agregó a su nombre el título de “Ortodoxa”, debido a la participación de John M. Stanley en la consagración de 1965. En este último caso, los lazos históricos que reivindican los frailes de San Pascualito llegan hasta el siglo XV, por la tradición católica oriental (cf. Anexo VI). La reconstrucción de este tortuoso camino de filiaciones y sucesiones apostólicas es muestra de la forma en que se constituyen las interrelaciones al interior de la red de los catolicismos independientes. Las mezclas que se suscitan en estos intercambios en muchas ocasiones sólo suceden a nivel nominal, ritual o doctrinal, pues una vez consumadas las sucesiones apostólicas dejan de mantener lazos concretos de comunión (Butler, 2018:96). La Iglesia de San Pascualito, desde su refundación en 1965, cambió de rito: abandonó las misas en español, aspecto que había caracterizado a la fundación nacionalista de Pérez Budar; y optó por retomar el rito latino antiguo (latín), con ligeros agregados del rito romano (español) emanado, justamente en 1965, de las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II. Lo que no suprimió fue el velo sobre las cabezas de las mujeres y las misas a espaldas del público. Aunado a esto, dentro del mundo independiente, el templo de San Pascualito adquirió el rango de “Catedral”, por ser sede del nuevo rostro institucional que nació en 1965: *Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa Independiente Mexicana de San Pascual Bailón*.

Otros momentos importantes del proceso de institucionalización de la Iglesia de San Pascualito fue la consagración de un nuevo obispo y la obtención del registro como Asociación Religiosa. Antes de que Agustín Leonardo García falleciera en 1989, consagró como obispo a su sucesor y único compañero por más de una década, fray José de Jesús León Aguilar. Con esto, Agustín García aseguró la sucesión apostólica del nuevo patriarca, y la continuidad tanto de la Iglesia de San Pascualito como de la orden de frailes fundada por él. Por su parte, en el tiempo en que León Aguilar tomó las riendas de ambas instancias, la Iglesia de San Pascualito alcanzó la categoría de Asociación Religiosa en 1994. En estos años,

también tuvo lugar el mayor acercamiento entre las imágenes de San Pascualito y la imagen de la Santa Muerte. Fue el momento más evidente de la entrada del esoterismo al templo de San Pascualito, aunque la presencia de brujos y curanderos dentro del templo se remonta desde la llegada de los sacerdotes independientes.

Cuadro 2

Cronología de la Iglesia Ortodoxa de San Pascualito

1948	Comienza la construcción del templo de San Pascualito.
1956	Cierre del templo por conflicto entre fieles y la Iglesia Católica Romana
1959	Llegada de Agustín Leonardo García de la Cruz y doce sacerdotes más de la Iglesia Católica Mexicana.
1965	Consagración de Agustín García como patriarca, a manos de Armin Von Monte de Honor y John M. Stanley. Refundación de la Iglesia para tomar el título de <i>Católica Apostólica Ortodoxa Independiente Mexicana de "San Pascual Bailón"</i> .
1989	Muerte de Agustín L. García de la Cruz y de Monte de Honor. Asume la dirección de la Iglesia el segundo patriarca, José de Jesús León Aguilar.
1994	Registro de la Iglesia de San Pascualito como Asociación Religiosa.
1999	Ingreso de Rogelio Carrillo Hidalgo a la Iglesia de San Pascualito.
2010	Muerte del segundo patriarca José de Jesús León Aguilar. Asume la dirección de la Iglesia el tercer patriarca, Rogelio Carrillo Hidalgo.
2021	Consagración de Mario Alberto Hernández como obispo auxiliar del patriarca Rogelio.

Fuente: elaboración propia con datos de trabajo de campo

El rameado zoque, entonces, se combinó con lectura de cartas, ofrendas con gallinas y trabajos con fotos atravesadas con alfileres (A. Gutiérrez, 2017a:294). León Aguilar también aceptó colocar una imagen de la Santa Muerte y otra más de Jesús Malverde dentro del templo. Esto ocasionó la presencia de creyentes que se saltaban la mediación de los sacerdotes ortodoxos, curanderos y brujos para acercarse libremente al templo. Con esto, también el perfil de los asistentes al templo de San Pascualito se diversificó aún más, llamando la atención del área de Asunto Religiosos del gobierno chiapaneco, quienes recomendaron al obispo León Aguilar retirar dichas imágenes por no corresponder a los objetivos iniciales de la Iglesia Ortodoxa. Finalmente, el destino de León Aguilar siguió lo que parece ser el sello característico de los catolicismos independientes, continuó en soledad la labor dejada por Agustín García. Diez años pasó sin ningún compañero fraile, hasta que en 1999 se unió Rogelio Carrillo Hidalgo, actual obispo patriarca que asumió las riendas de la Iglesia en 2010.

Precisamente fue el obispo Rogelio Carrillo quien decidió retirar las imágenes de la Santa Muerte y de Malverde del templo: “Vi que era peligroso, porque comenzaron a dejar droga como ofrenda [...] imagínese si llegaran a toparse bandos diferentes dentro de la iglesia. Me hacen una matazón”.¹⁵⁶ A decir de este obispo, el hecho de que León Aguilar aceptara las imágenes mencionadas fue ocasionado por la precaria salud que le impedía velar las actividades cotidianas del templo y por el ingreso económico que le representaba. En términos comparativos, al iniciar el siglo XXI, cuando en la Ciudad de México el culto a la Santa Muerte experimentaba un incremento por la cobertura mediática de altares en los barrios del centro de la ciudad capital, en Tuxtla ya tenía un lugar establecido para su devoción que databa de al menos 20 años atrás. Este tiempo fue suficiente para que la Santa Muerte ingresara (o al menos se evidenciara la previa presencia en la religiosidad mexicana, cf. capítulo VII) al imaginario religioso local, a los altares domésticos y al mundo esotérico tradicional, dotándole el sello de las formas rituales tuxtlecas. En resumen, la Iglesia Ortodoxa cuenta con una laxitud de normas para aceptar nuevas imágenes, cultos, creyentes o lógicas religiosas; además de que la continuidad económica e institucional, y la permanencia del personal son los problemas permanentes a resolver para esta forma de catolicismo. En toda la historia de esta Iglesia en Tuxtla no ha logrado reclutar aspirantes locales, y tampoco ha conseguido que pertenezcan nominalmente a ella. Los tres frailes que actualmente integran la orden han venido de fuera de Tuxtla y de la Iglesia Ortodoxa de San Pascualito, consolidando un lugar discreto, pero ampliamente conocido en el campo religioso local y regional.

La Iglesia Ortodoxa Mexicana Independiente y la oferta religiosa en Tuxtla

La Catedral de San Pascualito está ubicada en la parte sur poniente del corazón de la ciudad; en el número 467 de la 6ª. calle poniente, entre 3ª. y 4ª. sur. El inmueble ha sido construido por etapas y según el gusto de cada uno de sus patriarcas: tiene el aspecto típico de un templo católico de pequeño tamaño, constituido de dos torres frontales que hacen de campanarios,

¹⁵⁶ Entrevista en la oficina del templo de San Pascualito, 24 de junio de 2019. Si no preciso lo contrario, las citas directas de las conversaciones con el Obispo Rogelio y con los otros dos sacerdotes que integran la Iglesia Ortodoxa y del custodio de San Pascualito (Mario, Carlos y Jesús de quienes comentaré a lo largo del capítulo) proceden de la primera referencia que aparece en el texto.

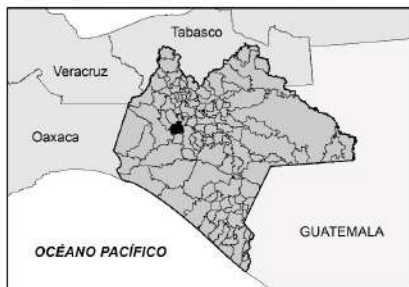
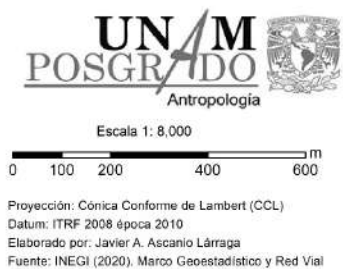
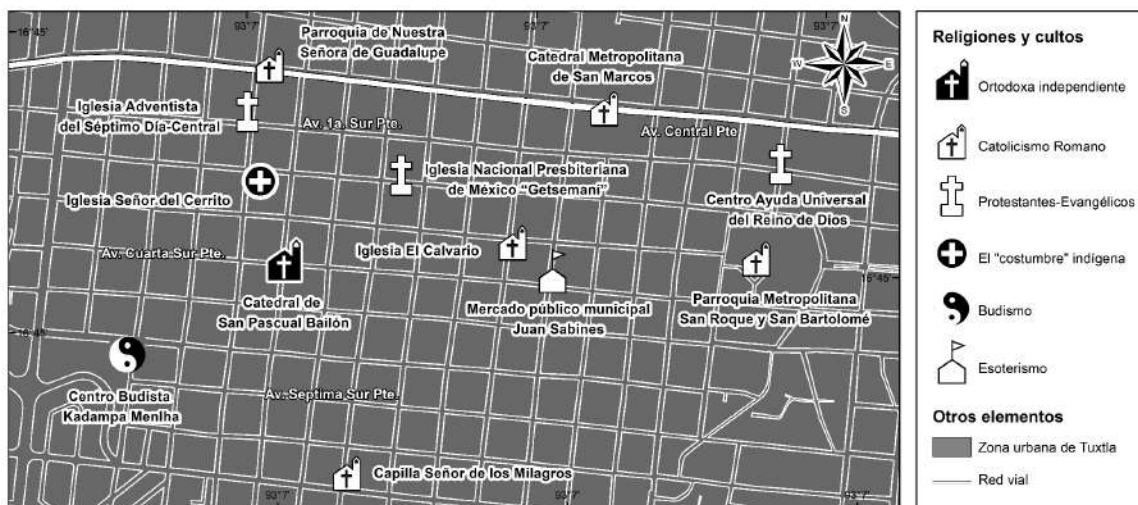
una sola puerta de acceso de cinco metros de altura aproximadamente, una nave mayor y una menor, y una bóveda como techo en el altar principal. El interior de la iglesia está tapizado de imágenes religiosas. La mayoría de ellas fueron hechas por los mismos integrantes de la Iglesia Ortodoxa y tienen dimensiones asimétricas. Cabezas, manos o brazos más grandes de lo que le correspondería tomando en cuenta las medidas del resto del cuerpo. El ambiente cotidiano se caracteriza por atender a los fieles con las rameadas y los conjuros, y con la venta de productos religiosos que son consumidos dentro del templo (velas, estampillas con oraciones, rosarios, ramos de albahaca), todo mientras se ameniza el lugar con la reproducción de cantos gregorianos en una bocina portátil.

El templo se localiza apenas a unas cuantas cuabras de uno de los ejes medulares de la red de transportes urbanos, donde la movilidad de Tuxtla se concentra y se distribuye al mismo tiempo. Para conectarse con otras partes de la ciudad, toda la población de las zonas habitacionales aledañas a la capital chiapaneca transita forzosamente por estas vías. Dos mercados públicos de productos básicos también inyectan buena parte de la dinámica cotidiana de esta zona de la ciudad. Uno de ellos, el “Pascasio Gamboa”, tiene entre sus locales los puestos esotéricos más antiguos de Tuxtla (entre los que destacan “Don Cheo” y “Don Martín”), colocados, paradójicamente, a un costado del templo de El Calvario de la Iglesia Católica Romana (capilla “expiatoria” por tener permanentemente “expuesta” la hostia consagrada a la vista de los fieles, y así puedan pedir por el “perdón de todos los pecados”). Justamente del mercado Gamboa provinieron por varias décadas los devotos más importantes de San Pascualito. La construcción del templo comenzó en 1948 y fueron los locatarios de este mercado, junto con los del “Juan Sabines” y los vecinos del barrio en el que se encuentra el templo, los más activos en la organización y difusión de las actividades hechas para recaudar fondos. Sin embargo, a medida que se fue extendiendo la marcha urbana de Tuxtla, el perfil del centro de la ciudad fue dando cabida a actividades comerciales, educativas y administrativas; más que a vivienda (A. Rodríguez, 2017) Estos dos mercados que antes eran los únicos espacios de comercio, ahora están rodeados por una oferta diversa en productos y servicios, y continúa en constante crecimiento. De este modo, la zona central está ahora compuesta por escuelas, mercados, entidades de la administración estatal y municipal y, principalmente, negocios.

La misma calle en la que se encuentra ubicado el templo de San Pascualito está llena de puestos comerciales y de servicios: una tortillería; dos tiendas de abarrotes; un Oxxo; tres salones de belleza; una tienda de telas; un negocio de diseños, impresiones y serigrafía; una clínica de especialidades médicas; y hasta una pequeña plaza comercial con varios establecimientos de ropa para dama y niños (ésta última es el “vecino” de la Catedral de San Pascualito). Tan sólo siete inmuebles de la cuadra en la que está el templo, siguen siendo exclusivamente casa habitación; los demás, han seccionado una parte de sus instalaciones para ofrecerlos como locales comerciales. En este contexto de vida urbana, el templo de San Pascualito es uno de los espacios que componen la diversidad religiosa que caracteriza a la oferta espiritual de Tuxtla Gutiérrez. La sección sur poniente del primer cuadrante de la ciudad, concentra siete instituciones religiosas diferentes. En primer lugar, aparece la Iglesia Católica Ortodoxa Independiente, con sede en la Catedral de San Pascualito.

Mapa 4

Oferta religiosa en el sector sur poniente del primer cuadrante urbano de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas (México)



Después, y apenas con dos cuadras de distancia de ésta, se localiza la ermita del Señor del Cerrito; una pequeña capilla que está a cargo de una Junta de Festejos asociada al “costumbre” zoque, y en la cual ninguna Iglesia tiene jurisdicción. En esta ermita no se celebran misas, sacramentos, o actividad alguna que tenga a un sacerdote como oficiante; únicamente danzas y rituales del “costumbre” (cf. capítulo IV). Por lo tanto, es el único templo en Tuxtla en manos de los costumbristas, aunque la Junta de Festejos funciona de manera autónoma a la Mayordomía de la Virgen del Rosario. Estos dos primeros templos, el Cerrito y San Pascualito, ofrecen, un rostro diverso del ámbito católico tuxtleco. En tercer lugar, se encuentran las parroquias católicas romanas. Entre éstas se hallan dos de las más importantes de la ciudad: la parroquia de la Virgen de Guadalupe, atendida por los Misioneros del Espíritu Santo; y la Catedral Metropolitana de San Marcos, sede de la Arquidiócesis de Tuxtla. Los otros templos romanos son la parroquia de San Roque y San Bartolomé Apóstol, y las capillas de El Calvario y del Señor de los Milagros. En cuarto sitio, están las Iglesias cristianas no católicas. En esta zona de la ciudad tienen presencia la Iglesia Nacional Presbiteriana de México, la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Iglesia Universal del Reino de Dios (Centro de Ayuda Universal). Finalmente, y fuera del mundo cristiano, se encuentra el Centro Budista Kadampa Menlha.

Consciente de haber enumerado únicamente los templos pertenecientes a Iglesias con registro de Asociación Religiosas en esta zona de la ciudad, el enlistado anterior es una visión parcial de la diversidad religiosa, porque oculta las prácticas que suceden en los espacios privados de los curanderos locales y de los ámbitos domésticos, y no considera la existencia de grupos religiosos asentados en otras zonas de Tuxtla Gutiérrez. No obstante, esta incompleta cartografía religiosa de Tuxtla, demuestra la heterogeneidad del mundo religioso urbano en el que se inserta la Iglesia Ortodoxa de San Pascualito. Por otro lado, y siendo consecuente con el punto de vista asumido en esta investigación, lo importante aquí es ubicar no sólo la pluralidad en términos institucionales, sino advertir las interrelaciones que suceden entre los diferentes “recursos religiosos” a nivel de la práctica religiosa. Como iré mostrando en las secciones siguientes de este capítulo, no existe una separación radical en el hacer cotidiano de los creyentes, sino que domina una suerte de acumulación social de rituales y pertenencias, más que desunión por motivos de adherencias unívocas institucionales.

Del Catolicismo Romano al Ortodoxo Mexicano: biografías de consagración

El obispo patriarca Rogelio Carrillo Hidalgo asumió el cargo en 2010, a la muerte de su predecesor León Aguilar. Además del patriarca Rogelio, la Iglesia Ortodoxa de San Pascualito está integrada actualmente por dos sacerdotes más. Las trayectorias de consagración de estos tres religiosos reproducen las condiciones sociales de las instituciones católicas independiente. Las características sociológicas más importantes son provenir de familias tradicionalmente católicas romanistas, pero no practicantes comprometidos; con aprendizajes religiosos diversos; con múltiples vínculos eclesiales antes de ingresar a la vida consagrada; aspiraciones tempranas a la vida sacerdotal o religiosa; e incertidumbre institucional.

Familias católicas no comprometidas

Como he señalado, las Iglesias independientes no han tenido una expansión significativa. El alcance que tienen estas instituciones es más bien local o regional, y salvo algunas excepciones, en general, estas Iglesias están focalizadas a ciertos sectores de creyentes (cf. Bárcenas, 2019). De aquí que no extrañe que los tres sacerdotes que actualmente integran la Iglesia de San Pascualito provengan de familias tradicionalmente católicas romanistas, aunque no comprometidas con algún proyecto teológico o doctrinal. El obispo Rogelio Carrillo nació en marzo de 1958 en los límites de México con Guatemala, en la localidad de Pacayal, municipio de Amatenango de la Frontera, Chiapas: “Soy de una familia católica, pero con mucho sincretismo, diría yo. En mi casa, por tener algo de [la cultura] mam, era común ir con los ‘chimanés’ como les decimos allá a los chamanes”. De padre albañil y madre costurera, fue el último de cinco hijos. En su infancia, el obispo Rogelio no recibió más formación religiosa que el catecismo semanal que se impartía en la capilla de la comunidad. Aunque su familia no asistía a los oficios católicos, recuerda un gusto desde ese entonces por cuestiones de religión.

Por otra parte, el padre Carlos Valentín, nació en 1984 en el municipio de Jojutla de Juárez, Morelos. Su familia se reconoce como católica romanista sin mayor participación que las misas dominicales: “Recibí mi formación religiosa de parte de mi bisabuela. Ella me enseñó que siempre tenía que estar al servicio de Dios. Hice mi primera comunión a los diez

años por el impulso de ella”.¹⁵⁷ Al mismo tiempo, únicamente asistía a la catequesis de su parroquia, impartida por un laico. Finalmente, el padre Mario, nació en 1983 en la ahora alcaldía Tláhuac, Ciudad de México: “Mi familia es católica de la Iglesia Romana, pero casi nunca íbamos a misa. Sólo se dicen católicos por costumbre más que por práctica. A lo mucho, asistíamos a algún rezo o fiesta de un santo”.¹⁵⁸ A diferencia del caso del obispo Rogelio que manifiesta una vivencia religiosa con rasgos étnicos, los padres Carlos y Mario tuvieron una cultura religiosa “mestiza”, es decir, familias nominalmente católicas, pero sin enarbolar ningún elemento de carácter étnico-comunitario. Así mismo, lo que se observa en los tres casos son acercamientos individuales a la Iglesia Romana, más que comunitarios o familiares.

¿Un solo bautismo, una sola Iglesia?

Las tres trayectorias sociorreligiosas de los integrantes de la Iglesia de San Pascualito tienen en común, con grados diversos, haber tenido vínculos eclesiales tempranos con el catolicismo romano y aspiraciones a una vida consagrada. Su ingreso a una vertiente independiente del catolicismo no les impide reconocer sus orígenes romanos ni les causa dificultades ideológicas, pues como dice el padre Carlos: “hay un solo bautismo para todo el que cree en Jesucristo”. El obispo Rogelio, por ejemplo, se vinculó siendo adolescente con sacerdotes misioneros de la Iglesia Romana llegados a Pacayal. Esta relación le otorgó acceso a la educación que no podía continuar en su localidad más allá de la primaria. Así, salió de su comunidad a los 15 años para estudiar la secundaria en el Seminario Menor de la Diócesis de Tapachula. Ahí estuvo cuatro años hasta que decidió conocer el templo de San Pascualito en 1977. Fue recibido por el patriarca Agustín L. García, pero no permaneció más de dos años en el templo. Esto debido a que su madre enfermó y decidió suspender sus aspiraciones religiosas para regresar a Tapachula. Posteriormente, ingresó a trabajar en el programa Mosca del Mediterráneo (MOSCAMED) de la Secretaría de Agricultura, en donde permaneció hasta jubilarse. Gracias a este puesto obtuvo una beca para estudiar inglés por dos años en los Estados Unidos, en una escuela filial de la Universidad de Michigan. Al

¹⁵⁷ Entrevista en la oficina del templo de San Pascualito, 02 de julio de 2019.

¹⁵⁸ Entrevista en la oficina del templo de San Pascualito, 26 de junio de 2019.

regresar a México, el obispo Rogelio y a la par de su trabajo en MOSCAMED, consiguió unas horas en el Departamento de Lenguas de la Universidad Autónoma de Chiapa y otras más a nivel secundaria en la Secretaría de Educación. Cuando obtuvo la jubilación, en 1999, regresó al templo de San Pascualito para retomar los deseos de ingresar a la orden fundada por Agustín García.

El padre Carlos también tomó un camino cercano a la Iglesia romana desde su infancia. Después de haber hecho la primera comunión, se unió al grupo de monaguillos de su parroquia. Pasados cinco años, se integró como catequista. La primera intención que tuvo de unirse al seminario fue antes de ingresar a la secundaria, pero desistió de su idea. Tiempo después se vinculó a uno de los movimientos juveniles más importantes de los catolicismos laicales eclesiales: Jornadas Juveniles de Vida Cristiana. Dedicó diez años a coordinar actividades dentro de este movimiento. A la par de estas actividades religiosas realizó los estudios profesionales de Ingeniería en Bioquímica, en el Instituto Tecnológico de Zacatepec. Una vez concluida esta formación y con 28 años de edad, se mudó a la ciudad de Cuernavaca y fue ahí donde inició su camino a la consagración sacerdotal en el catolicismo independiente. En Cuernavaca, el padre Carlos se relacionó con dos agrupaciones religiosas: la Iglesia Católica Apostólica Dios está en Ti y la Diócesis de curas sanadores. Aquí comenzó su proceso de formación para el sacerdocio, además de ingresar a la Iglesia Católica Apostólica Antigua del Río de la Plata. Esta comunidad religiosa está bajo la dirección del obispo Alfonso Leija Salas, quien también se desempeña como Técnico Académico del Centro de Ciencias Genómicas, ubicado en el Campus Morelos, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En esta última agrupación, y debido al activismo político del obispo Leija Salas, el padre Carlos conoció una postura religiosa inclusiva de la diversidad sexual. Por otro lado, y con apenas un año en el catolicismo independiente, Carlos fue ordenado sacerdote en septiembre de 2012. Ocho meses después, llegó a Tuxtla para participar en las festividades a San Pascualito en mayo de 2013. Fecha en que ingresó a esta Iglesia y a la orden fundada por Agustín García.

Por último, el padre Mario también se integró a grupos de catequistas y celebradores de la palabra en la Iglesia Romana. En términos educativos terminó una formación técnica

de laboratorista de análisis clínicos y, por esto, obtuvo trabajo de embalsamador en una funeraria. A los 22 años de edad, decidió ingresar a la Orden de San Basilio, un instituto de monjes contemplativos de rito oriental, perteneciente a la Iglesia Romana y con sede en la Ciudad de México. Al año y medio de entrar a esta orden fue ordenado diácono y después de trece años más de formación, fue ordenado sacerdote. Durante su estadía en esta orden conoció a la Iglesia de San Pascualito mediante la experiencia de uno de los monjes, quien le comentó de su existencia. En 2016 abandonó la orden basiliana y tocó las puertas de la Iglesia de San Pascualito. Dado que es el único de los tres sacerdotes de San Pascualito que sí había hecho carrera sacerdotal con los romanistas, llama la atención cómo el padre Mario no encuentra contradicción en su transición institucional: “el problema es para los romanistas, ellos son los que hablan mal de nosotros”. Aun más, dentro de su familia existe otra vocación religiosa romanista que no le censura su ingreso al mundo independiente. Se trata de su hermana, cuatro años menor que él, quien ingresó hace más de diez años con las Misioneras Clarisas del Santísimo Sacramento, y actualmente se encuentra en un convento de España: “si ahí encuentras al Señor, pues adelante”. Según los testimonios de los tres sacerdotes, y tomando en cuenta la escasa relación de tipo eclesial con los romanistas, ningún integrante de su familia les reprocha haber salido del seno de la Iglesia Romana; es más, el padre Carlos menciona que su familia ni si quiera es conscientes de esto: “me ven como un cura más”.

Yo quería un templo

La fragilidad institucional de las agrupaciones y asociaciones religiosas independientes genera constantes fundaciones y cambio de personal. De las tres experiencias de consagración que se encuentran en San Pascualito, quien más expresa este aspecto es el padre Carlos y su recorrido religioso. De los tres, es el único que se integró a otras Iglesias independientes antes de llegar a Tuxtla: “No me sentía cómodo [en Cuernavaca], y también ellos me veían así. Por eso, cuando llegó la invitación de Tuxtla para acompañar la fiesta de mayo [en 2013], rápido me dijeron a mí si quería ir”. Dos aspectos son centrales a la hora de buscar el registro como Asociaciones Religiosas que genera incertidumbre para las nuevas agrupaciones religiosas. Demostrar por cinco años que se cuenta con una comunidad de fieles y un inmueble para el culto. Según el padre Carlos: “suena sencillo, pero cuesta, desgasta y, a veces, no se consigue

por las críticas. Cinco años es mucho tiempo, porque después de un rato, ya sabe el párroco romanista que andas [ofreciendo servicios religiosos] por ahí, y comienzan los problemas”. En su paso por las otras Iglesias, recuerda cómo una de éstas no contaba con un templo propio, por lo que los sacerdotes acudían a casas particulares en las que eran invitados para celebrar una misa, hacer una bendición, o tener alguna reunión puntual.

En este sentido, no sólo las condiciones materiales para hacer carrera eclesial resultan frágiles en las Iglesias independientes, también la pastoral se ve condicionada por la ausencia de una feligresía o templo, y por las características ideológicas particulares que promuevan. Como mencioné en la Introducción de la tesis, los diferentes catolicismos tienen combinaciones en coyunturas concretas que sobrepasan las posturas dicotómicas entre lo institucional y lo popular, y más bien asistimos a procesos transversales de prácticas y creencias. Por ejemplo, debido al activismo del obispo Leija Salas que entrelaza independencia Romana con teologías liberacionistas sobre la diversidad sexualidad, el padre Carlos regalaba condones y realizaba pruebas de VIH en el centro de Cuernavaca. Esta experiencia, la comenta así: “es algo importante [la promoción de la salud sexual], pero no me gustaba mucho. Y eso de ir de casa en casa, era una situación de incertidumbre”. Por estas circunstancias, el padre Carlos encontró en el templo de San Pascualito, un buen lugar con condiciones materiales, económicas y jurídicas mínimas para asentarse como sacerdote independiente.

EFICACIA

Según datos de la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, actualmente existen en México 31 Iglesias Católicas Independientes, con un total de 174 ministros de culto (frente a 23 032 sacerdotes romanos).¹⁵⁹ La diferencia numérica entre

¹⁵⁹ Datos de la última actualización con fecha 06 de marzo de 2020: www.asociacionesreligiosas.gob.mx. Fecha de consulta: 10 de marzo de 2020. Para establecer la cifra de ministros de la Iglesia Romana, he considerado la suma de las subcategorías que dispone la Dirección General de Asuntos Religiosos para la Iglesia Católica Romana, y que corresponden a los distintos ámbitos jerárquicos, geográficos y de consagración. De tal menea que en esta cantidad tomo en cuenta no sólo a los sacerdotes diocesanos empleados en parroquias, sino también incluyo a los religiosos que pertenecen a órdenes y congregaciones de vida consagrada, y aquellos ministros con rangos más elevados como los representantes de los obispados y arzobispados; así como los que se

ambas formas de catolicismo es evidente, pero lo más importante a resaltar aquí son las lealtades débiles que se constituyen entre los independientes. Mientras que en la Iglesia Romana existe un complejo entramado de normas y observancias que tienen como objetivo la permanencia de sus miembros, las Iglesias independientes ven constantemente la salida definitiva o el traslado a otras agrupaciones de su personal. Por tal motivo, la Iglesia Ortodoxa de San Pascualito ha buscado establecer con otras instituciones independientes “relaciones de amistad y fraternidad, para apoyarnos”, en palabras del patriarca Rogelio. Así, en 2016 tuvo lugar el primer Encuentro Fraternal de Iglesias Católicas Apostólicas Cristianas Independientes y Asociadas (EFICACIA), en la Catedral de San Pascualito. A la convocatoria respondieron una decena de agrupaciones independientes que reunieron a ministros de Colombia, Estados Unidos y México. A decir del obispo Rogelio Carrillo, la pretensión de EFICACIA no sólo consiste en fortalecer los lazos eclesiales para “respetar los sacramentos que se han celebrado en otras Iglesias. También buscamos, al menos eso es lo que nosotros propusimos, reflexionar sobre las situaciones sociales del país, pues como Iglesias independientes tenemos un punto de vista cristiano”.

No obstante, al momento de posicionarse en temas que la agenda política en materia moral en México ha establecido como prioritarios como el aborto, el matrimonio igualitario, la adopción por parejas homoparentales o la legalización de las drogas; la respuesta es más bien ambigua. En palabras del padre Mario, la postura de la Iglesia Ortodoxa se resume de la siguiente manera: “no fomentamos ninguna de esas prácticas, pero las respetamos. No somos quién para juzgar”. Una perspectiva parecida a la asumida con respecto a su vinculación con el culto a la Santa Muerte, en la que parece prevalecer lo políticamente correcto. No obstante, las relaciones entre independientes apenas se han visto favorecidas con seguir congregando al mayor número de agrupaciones religiosas posibles. Dos han sido las inconveniencias que han enfrentado: la falta de recursos económicos para la organización de los eventos, y la inconstancia de algunas Iglesias en las dos reuniones posteriores a la de 2016. Por estas razones, lo que más particulariza a la Iglesia de San Pascualito en el campo religioso tuxtleco,

desempeñan en la Prelatura, en la Conferencia del Episcopado Mexicano y en la Nunciatura Apostólica.

no es tanto su aspecto eclesial sino la relación que ha mantenido desde 1959 con la Mayordomía zoque y la aceptación de prácticas rituales arraigadas entre la población tuxtleca.

La rameada, el conjuro y la pastoral ortodoxa

Butler (2018:98) sostiene que Iglesias como la Ortodoxa de San Pascualito han podido mantenerse vigente gracias a que se han mostrado receptivas del “catolicismo popular”. En este caso en específico, defendiendo un culto sincrético. Este autor también sostiene que esta relación entre Iglesias independientes y cultos a imágenes particulares, es una de las tres vertientes más importantes de los catolicismos independientes. En el contexto de la inestabilidad eclesial de las agrupaciones que he mencionado, la vitalidad y presencia de estas Iglesias en el campo religioso estaría, entonces, fundamentada en el desarrollo paralelo y autónomo de la devoción, y no tanto en los esfuerzos evangelizadores o proselitistas por expandir la institución religiosa. Las devociones históricas locales o regionales son lo central aquí, a diferencia de los otros dos tipos de catolicismos independientes que se enfocan en cuestiones políticas o doctrinales: los nacionalistas o liberales del tipo Pérez Budar y Leija Salas más recientemente; y los tradicionalistas que buscan un retorno a tiempos preconciarios, como lo propuso el obispo Marcial Lefebvre.

En Tuxtla, la Iglesia de San Pascualito ha integrado la “rameada” como práctica cotidiana de su feligresía. Para el obispo Rogelio, esto representa acuerdos con la cultura local: “Nosotros siempre hemos respetado las formas de creer de los zoques”.¹⁶⁰ Los ayudantes de la Iglesia son quienes han tomado la responsabilidad de ejecutar esta actividad ritual, tan solicitada por los creyentes para buscar alivio a las vicisitudes cotidianas como la salud, el trabajo diario, la unión familiar o el amor. El hecho de que la rameada se realice dentro del templo de San Pascualito y según los tiempos y modos de la Iglesia Ortodoxa, ha ocasionado su institucionalización parcial, pues ha perdido el rezo y el uso del “trago” (alcohol) que la acompañan.

¹⁶⁰ Entrevista en la oficina del templo de San Pascualito, 24 de junio de 2019.

Imagen 15. Rameada en la fiesta patronal de San Pascualito



Fuente: archivo personal, mayo de 2018

Don Juan, con quien comencé este capítulo, narra la forma de la rameada dentro de su reportorio ritual culturalmente aprendido:

He sido rameado desde niño. Si me espantaba, si era día de San Juan, si era sábado santo, si estaba enfermo, si necesitaba más cuidado de Dios. Por todo eso mi abuelo me ponía frente al altar, siempre a mediodía, tomaba un poco de trago, sin tragarlo, y luego me lo escupía. Después me hacía una cruz en la cabeza con ramas de cuchunuc o de albahaca. Y comenzaba lo bueno. Me golpeaba todo el cuerpo con las hojas mientras rezaba. Decía padres nuestros y aves marías, y otras cosas [...] Por ejemplo, si estaba espantado pedía que se levantara mi espíritu, porque había quedado tirado en el lugar donde me espanté. Que no me acobardara, que [los santos] me dieran valor (Entrevista en su domicilio, 30 de enero de 2019).

Dentro del templo de San Pascualito, la ejecución de esta práctica se ha estandarizado y su duración no pasa de los dos o tres minutos. No hay fórmulas rituales especiales para cada una de las peticiones; tan sólo una rápida consulta para conocer lo que aqueja al creyente antes de iniciar. Con todo, esta “limpia”, como también se le conoce, condensa signos importantes que son necesarios analizar para comprender su popularidad y eficacia.

En primer lugar, como señala don Juan, es una práctica ampliamente conocida en la ritualidad tuxtleca, pues ha sido realizada frente a los altares domésticos por varias generaciones. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la rameada está asociada más que a la Iglesia Ortodoxa, al hecho de practicarse en el “altar” y por mediación de San Pascualito. En consecuencia, la presencia de un altar o imagen es lo que le otorga parte de su eficacia. No es casual que fuera del ámbito doméstico sólo haya cuatro lugares en los cuales tiene lugar la rameada: frente a las tres Vírgenes de Copoya; dentro del templo de San Pascualito; en la ermita del Cerrito; y en los altares de los curanderos tradicionales (quienes son analizados en el siguiente capítulo). En los templos católicos romanistas, este tipo de limpias está prohibido por considerarlas supersticiosas, cercanas al mundo mágico y esotérico. En el templo de San Pascualito, en cambio, es uno de los dos rituales más solicitados. El otro es el “conjuro”.

Imagen 16. Rezo del conjuro frente a la imagen canónica en bulto de San Pascualito



Fuente: archivo personal, agosto de 2019

El conjuro, según el obispo Rogelio Carrillo, “es una oración de protección, sanación y liberación”. Es un ritual recitado en latín y hecho exclusivamente por los sacerdotes ortodoxos. Estrictamente hablando, lo que los sacerdotes realizan es la “unción de los enfermos”. Este sacramento está compuesto por tres partes. La primera está formada de responsos y admoniciones que invitan a prepararse interiormente. Para el segundo momento, el que más atrae a los creyentes, está previsto un exorcismo como requisito de la absolución, otro sacramento que refiere al perdón de las faltas cometidas. Mientras el sacerdote

pronuncia la fórmula ritual del exorcismo, va colocando aceite en la cabeza y las manos del creyente. Por último, se efectúa la absolución y se reza un padre nuestro.

El conjuro es en todo momento un ritual católico a la usanza preconiliar. Para realizarlo, los sacerdotes usan el *Manual de párrocos* editado en 1930 con las debidas licencias eclesiales dadas por el Arzobispado de México. A la entrada del templo hay una nota explicativa sobre el significado y la justificación bíblica que le ha dado la Iglesia Ortodoxa para enmarcar el conjuro en la práctica cristiana: “El que esté enfermo, que llame a los presbíteros de la Iglesia para que oren por él, ungiéndolo con aceite en el nombre del Señor (Santiago, 5:14)”. Sin embargo, lo más importante es tanto el estatus ambivalente que posee este ritual por el pasado esotérico del templo de San Pascualito, como los significados que le atribuyen los creyentes. El conjuro es una práctica que data de la década de 1970 y es el puente “clandestino” entre la Iglesia Ortodoxa y los curanderos locales. Los creyentes que solicitan el conjuro, generalmente, llegan por instrucciones de los curanderos, quienes contemplan este ritual como parte de los trabajos que realizan. El padre Carlos comenta el modo en que se acercan los creyentes: “vienen y dicen, vengo de parte del hermano tal, me pidió siete conjuros, o diez, o los que sean. A nosotros no nos interesa quién los mande, lo importante es que hacen nuestro trabajo al enviarlos aquí”. Los sacerdotes independientes, de alguna manera, aprovechan el vínculo establecido entre estos ámbitos religiosos para asegurarse entradas económicas.

Aunado a las dificultades de continuidad apostólica e institucional, garantizar el sustento económico es otra de las búsquedas constantes para los catolicismos independientes: “Si quieres doce conjuros, lo que hacemos es decirles que se hagan uno diario, así pretendemos dos cosas. Que vengan varios días para que dejen una limosna, porque nosotros no tenemos un precio para los conjuros. Además de hacerlos rezar”. Este es el momento más claro que cuenta la Iglesia Ortodoxa para “evangelizar”. Contrario a la práctica común de los romanistas, los sacerdotes de San Pascualito no forman cuadros de creyentes comprometidos a su institución, ni promueven alguna doctrina o teología en particular. La actividad pastoral se reduce al ámbito ritual y devocional. Según los sacerdotes, cuando se encuentran con las peticiones que los fieles llevan, optan por recomendarles que modifiquen las súplicas y

motivaciones “mal encaminados o no cristianos” que los han llevado a solicitar un conjuro. Así lo expresa el padre Carlos: “hay gente que pide la muerte o el mal a alguien, o simplemente piden mal. Por ejemplo, piden por la enfermedad. San Pascualito no da enfermedad, ayuda a que se vaya”. Sin embargo, no desisten del acuerdo tácito de seguir recibiendo las peticiones de los conjuros por mandato de los curanderos o brujos locales. En este mismo terreno de la devoción entra la última práctica ritual que caracteriza la vida cotidiana en el templo: las exposiciones de la representación esquelética de San Pascualito.

A lo largo del año, la imagen de San Pascualito se mantiene dentro de su caja-carretón en la cima del altar mayor. Sólo en fechas importantes para la Iglesia Ortodoxa o la ritualidad tuxtleca, es colocada a la vista de los fieles encima de una mesa, aunque manteniendo el misterio de los huesos por estar cubiertos por una sábana. Las fechas más representativas para este acto son los días de fiesta patronal, del 14 al 17 de mayo. Durante estos tres días, la imagen se mantiene fuera de su lugar habitual. Aquí es posible observar, en su manifestación más intensa, el apego afectivo de los fieles por las rameadas y los conjuros frente a la imagen de San Pascualito. Largas filas mantienen ocupados a los sacerdotes independientes para atender las peticiones de los creyentes. Pero fuera de estos días extraordinarios en los que se interrumpen las actividades cotidianas por la fiesta, la imagen también se baja de la caja-carretón y se expone en los días de San Agustín y San Francisco; en los aniversarios del inicio de la construcción de templo, del fallecimiento de Roberto Palacios (primer representante ciudadano pro-construcción), y de la llegada de los sacerdotes independientes a Tuxtla Gutiérrez. En estos días la afluencia de fieles es radicalmente menor que en la fiesta patronal, pero no dejan de acudir creyentes que se han identificado con la Iglesia Ortodoxa.

Por otro lado, vale la pena mencionar que de los diez templos con los que cuentan los independientes de San Pascualito en Chiapas, sólo en Tuxtla Gutiérrez se observan estas tres prácticas rituales. En el resto de capillas o misiones, como los sacerdotes las llaman, no se han extendido las rameadas ni los conjuros. El acompañamiento religioso de los independientes a estas poblaciones, se reduce a la enseñanza de las nociones básicas del catecismo cristiano; la explicación de las oraciones más comunes dentro del catolicismo, como el padre nuestro, el ave María o el credo; las celebraciones de misas; y la promoción de los sacramentos

(bautismos y matrimonios). Al igual que en Tuxtla, los independientes no emprenden tareas de formación sistemática con alguna postura teológica específica. En este sentido, el catolicismo independiente que constituye la Iglesia Ortodoxa se mueve entre el devocional y el eclesial, y su comprensión no puede reducirse a su independiente de la Iglesia Católica Romana.

Cuadro 3

Presencia actual de la Iglesia Católica Ortodoxa en Chiapas¹⁶¹

Municipio (localidad)	Región socioeconómica
Tuxtla Gutiérrez (Catedral de Sn. Pascualito)	Metropolitana
Ocozacoautla (Ocuilapa)	Valles Zoques
Chanal	Altos Tsotsil Tseltal
Zinacantán (Pij y cabecera)	Altos Tsotsil Tseltal
Tila (Petalingo)	Tulijá Tseltal Chol
Villa las Rosas	Meseta Comiteca Tojolabal
Comitán (La Independencia)	Meseta Comiteca Tojolabal
Las Margaritas	Meseta Comiteca Tojolabal
Palenque	Maya
Ocosingo (Frontera Corozal)	Selva Lacandona

Fuente: elaboración propia a partir de trabajo de campo

Con todo, el bastión ritual y humano más importante que se observa como parte del quehacer de la Iglesia Ortodoxa en Chiapas, es la devoción a San Pascualito. Los sacerdotes independientes aceptan las formas rituales de lo que asumen como zoque, pero también se esfuerzan por darle un toque más “eclesial”, vigilando que no se use el templo ni la imagen de este santo esquelético en prácticas fuera del ideal católico sacramental, aunque internamente heterogéneo. No obstante, como he señalado, hay una aceptación tácita de los usos mágico y esotéricos de San Pascualito, construyendo un circuito de consumos rituales que tiene a los creyentes como actores principales, quienes construyen sentidos religiosos

¹⁶¹ Hacia mediados del siglo pasado esta Iglesia contaba con otros templos bajo su resguardo, sin que haya podido conservar la atención pastoral hasta la actualidad, como el caso de San Juan Chamula (Rivera, García, Lisbona y Sánchez, 2011:75-78).

transversales que articulan la imagen esquelética, el templo y los recintos de los curanderos. En suma, y en cuanto a la “pastoral” de los ortodoxos, la ramedada, el conjuro y la exposición de San Pascualito son los tres aspectos rituales más representativos, todos imbricados en las formas de religiosidad locales. Así, las prácticas rituales que se observan dentro del templo de la Iglesia Ortodoxa en Tuxtla, responden a un proceso que ha durado poco más de medio siglo, que fue tejiendo sensibilidades religiosas locales con armazones institucionales católicos globales e históricamente diversos.

Un custodio ortodoxo, poco ortodoxo

La Iglesia Ortodoxa ha dispuesto a un custodio de la imagen de San Pascualito. Es un cargo en la organización del templo que consiste en atender a los creyentes que asisten los días en que se expone la imagen, y en vigilar las actividades que se hacen frente a la “santa réplica”. Por lo tanto, sólo se le puede ver en el templo en los días con más afluencia de creyentes. Para distinguirse se coloca un escapulario de gran tamaño con la imagen canónica del santo franciscano al frente, y un letrero que advierte su cargo: custodio (imagen 17). Don Jesús, con 70 años de edad, es vecino del barrio de San Pascualito y ha sustentado este ministerio por toda una década. Durante sus años laborables se desempeñó como mecánico automotriz y no cuenta con educación formal. Vivió por muchos años en Oaxaca y en la Ciudad de México, antes de retornar a Tuxtla. Sin embargo, su trayectoria religiosa en cuanto a pertenencias institucionales no se reduce únicamente a su participación con la Iglesia Ortodoxa, sino que atraviesa un conjunto diverso de asociaciones católicas. Primeramente, es miembro de una de las familias con al menos cuatro generaciones dentro del “costumbre”. Por lo tanto, y siguiendo su propia expresión, es “legítimamente zoque”.¹⁶² Su abuela materna, a inicios del siglo XX, tuvo el cargo de “albacea” de San Pascualito (un cargo dentro de una organización barrial que desapareció a la llegada de los sacerdotes independientes: “antes de que llegaran los sacerdotes ortodoxos la fiesta [patronal] sólo la hacían los del barrio y no había participación de ningún cura”). En este sentido, recuerda su infancia inserta en las festividades religiosas locales sin doctrina alguna y como parte de la reproducción comunitaria, vecinal o familiar de los cultos. Como integrante de esta tradición local de

¹⁶² Entrevista realizada en su domicilio particular, 15 de agosto de 2017.

organización religiosa asumió el cargo más importante de la Junta de Festejos de la ermita del Cerrito, pero debido a los desencuentros con otros integrantes (especialmente por motivos económicos), desistió de la responsabilidad antes de que terminara el tiempo establecido. Participa, además, como tamborero en la música tradicional y como danzante de *Tonguy-etzé*, el llamado baile de las espuelas que se realiza en la octava de Corpus Christi.

Imagen 17

Custodio de San Pascualito



Fuente: archivo personal, agosto de 2019

Por otro lado, y dentro del ámbito católico romano, don Jesús se involucró hace 30 años con los Misioneros del Espíritu Santo, siendo parte del movimiento laical del Apostolado de la Cruz. La participación de don Jesús en esta organización ha sido tan comprometida que llegó a ser el coordinador general de todas las “comunidades” de este movimiento en Tuxtla. Este aspecto le dio un protagonismo importante y lo vinculó

estrechamente con la forma de catolicismo pregonado por los “pichones”, como son conocidos estos religiosos en México. No obstante, la relación con la directiva sacerdotal de esta congregación religiosa ha tenido sus momentos de conflicto. El control de los recursos económicos y la disputa por el liderazgo local han sido las fuentes del antagonismo entre ellos. Los espacios social y religioso en donde ha tenido lugar este fenómeno son el barrio y la capilla. Como he señalado anteriormente, los pichones atienden la Parroquia de Guadalupe, ubicada a escasas cuerdas de la Catedral Ortodoxa. Pero la verdadera fuente de conflicto por el control territorial entre estos catolicismos sucede en la capilla del Señor de los Milagros, dependiente de la parroquia de Guadalupe y ubicada en la parte sur de su demarcación (cf. mapa 4).

En este sentido, la parroquia católica tiene que entenderse como un dispositivo en constante construcción, y su comprensión requiere necesariamente del análisis etnográfico para alcanzar los matices que imprimen los creyentes. A contracorriente de los trabajos socioantropológicos que construyen antagonismos institucionales para el estudio de la religiosidad del “pueblo”; sugiero que la presencia de esta jurisdicción católica no asegura la “buena” práctica ni el control absoluto de la población adscrita a ella.¹⁶³ Tanto la historia parroquial del catolicismo en Tuxtla como el caso de don Jesús lo demuestran puntualmente. La parroquia ha sido la apuesta institucional católica en términos territoriales y organizativos

¹⁶³ Toda la tradición antropológica del “costumbre” sostiene esta distinción institucional, pues considera que la parroquia católica, junto con sus grupos laicales, son contradictorios e irreconciliables en las formas de expresar la cultura religiosa, con aquellos modos comunitarios o locales: “las comunidades indígenas suelen resistir –como lo han hecho en otros momentos de la historia– la constante presión de los sacerdotes y la violencia de la población católica mestiza de la cabecera municipal, donde por lo general también está la cabecera de parroquia que centraliza el control de la administración de los sacramentos” (Quintal y Castilleja, 2010:23). Por su parte, la sociología de la religión en México, y debido al tratamiento teórico de ruptura que sustenta sobre la “institución” y su pasado, sostiene un marco general de comprensión de la religiosidad contemporánea en el cual esboza una suerte de tendencia “natural” expresada en un paso generalizado del control católico a una huida del ámbito parroquial, para insertarse en espiritualidades desinstitucionalizadas o cultos heterodoxos (De la Torre, 2002). Ante ambas perspectivas se encuentra el aporte etnográfico para la teorización sobre la institución religiosa en general y el catolicismo parroquial en particular, pues sólo el seguimiento directo del tránsito de los creyentes, posibilita una reconstrucción analítica sin prejuicios institucionales. Para mayor detalle de los dos enfoques aquí mencionados, cf. Introducción.

desde el Concilio de Trento (1545-1563).¹⁶⁴ Con todo, los logros de su implantación forzosamente tienen que ser localizados en tiempos y espacios concretos. En este sentido, la parroquia tuxtleca contemporánea, como marco general de la vivencia católica romana, es de origen reciente. Los esfuerzos por hacer de Tuxtla un territorio administrado por divisiones parroquiales se remonta a la fundación de la Diócesis de Tuxtla en 1965. Si bien la actual Catedral de San Marcos se convirtió en parroquia a finales del siglo XVIII,¹⁶⁵ no puede asumirse una vigilancia ritual y sacramental asegurada. Al inicio de este capítulo he señalado los inicios más bien precarios de la administración diocesana, y por lógica también parroquial. Si bien la parroquia de Guadalupe está bajo el cuidado del clero regular, otorgándole presencia y alcances diferenciados en su trabajo pastoral que los del clero secular, la constante movilidad de sus integrantes trae consigo inconvenientes para establecer consensos que sobrevivan al cambio del personal.

La forma en que ha vivido don Jesús la doble pertenencia tanto al Apostolado de la Cruz como a los esquemas barriales de organización religiosa, no sólo no le causa contradicción, sino que aprovecha ambas redes para acrecentar su presencia como gestor de la religiosidad local. Don Jesús tiene un acentuado carisma vecinal con grandes dotes para las relaciones sociales. Es un personaje risueño, amable, de fácil conversación y ampliamente conocido tanto en el ámbito parroquial como barrial. Justamente estos dotes personales, sumados a los esquemas de coordinación religioso, le valieron para ser uno de los principales organizadores del plan de remodelación de la capilla de Los Milagros hace aproximadamente 20 años. Ferias, rifas, vendimias, programas culturales, asambleas vecinales, todo lo echado a andar para tal fin pasaba por su valoración y colaboración: “fue mucho dinero lo que habíamos conseguido, pero el párroco, el padre P. C., dijo que se lo entregáramos porque tenía otros planes con ese dinero”. Así recuerda don Jesús el inicio de un desafortunado conflicto con los Misioneros del Espíritu Santo:

Yo hablé con la gente del barrio y decidimos no entregar el dinero porque nosotros lo habíamos trabajado. Pero el padre trajo gente de México, porque como son una congregación

¹⁶⁴ Cf. capítulo II, nota 76.

¹⁶⁵ Cf. capítulo IV, nota 123.

grande tienen más gente, eran abogados y me hicieron entregar el dinero. Varias veces me preguntó el padre qué era lo más importante, mi capilla o la parroquia. Le dije que para mí primero está mi barrio.

Aunado a la entrega monetaria, el sacerdote en cuestión le prohibió el ingreso a la iglesia parroquial y le ordenó abandonar los grupos a los que asistía en la capilla. Años más tarde, y por la constante rotación que caracteriza a las congregaciones religiosas, el sacerdote P. fue enviado fuera de México. Mientras tanto: “yo nunca dejé de ir a mi comunidad [del Apostolado de la Cruz], como [las reuniones] se hacen en nuestras propias casas, no saben realmente quién va”. Así que la presencia de don Jesús en las filas institucionales y vecinales de la religiosidad no desistió, sino que, contrario a lo esperado por aquel sacerdote, se robusteció. En septiembre de 2019, los superiores provinciales de los Misioneros del Espíritu Santo vieron bien regresar al sacerdote P. a fungir como párroco de Guadalupe:

pero ahora ya soy diferente, y no sabe que yo sigo participando de las cosas de la capilla, además de que soy animador de comunidades [del Apostolado de la Cruz]. Así que en la celebración que hicieron en la toma de la parroquia del padre P., fui y me le planteé de frente, le di la mano y le dije: usted siempre se va a ir y yo me voy a quedar.

Don Jesús es ahora un personaje que sobrepasa la función de intermediario entre la institución y el “pueblo”; él mismo se ha convertido en un referente de vinculación interinstitucional, pues articula una cuádruple pertenencia entre 1) la comunidad vecinal; 2) la capilla dependiente de la parroquia de Guadalupe; 3) la tradición zoque en cuanto a la música y danza rituales; y 4) la custodia de la imagen de San Pascualito en la Iglesia Ortodoxa. En este último aspecto, y como parte de las condiciones históricas del catolicismo independiente, quienes acuden al templo de San Pascualito lo hacen sin compromiso alguno de exclusividad, como lo demuestra la experiencia de don Jesús. Al contrario de lo que en un inicio pudiera imaginarse por contar con un custodio dentro de la organización de la Iglesia Independiente, su trayectoria religiosa está lejos de ser únicamente ortodoxa.

En la víspera del 17 de mayo

Hay una amplia movilización de recursos materiales y humanos que la Iglesia Ortodoxa echa a andar para llevar a cabo la festividad anual en honor a San Pascualito. Las redes sociales

barriales y las eclesiales promovidas por los sacerdotes ortodoxos son las que, en conjunto, sustentan económica y moralmente toda la festividad. Desde el 15 de mayo, día en el que inicia la festividad, se ve la constante llegada de peregrinos venidos de varias partes de Chiapas y del interior de la república. No obstante, la expectativa de un año entero de preparación se respira en la víspera del 17 de mayo. Todo un ejercito está dando vueltas en el templo y en la parte adjunta a él. Los pertenecientes a la tradición zoque han estado tocando música de tambor y carrizo durante la mañana, y ahora, al atardecer se congregan para hacer ramilletes que adornarán la carreta de San Pascualito y el anda en la que se llevará la imagen esquelética durante la procesión al panteón del siguiente día; por otro lado, las mujeres encargadas de preparar la comida están también atareadas en sus propias faenas para ofrecer un plato de comida a los peregrinos que mañana se darán cita; los sacerdotes ortodoxos por su cuenta, no han cesado durante el día de rezar conjuros y hacer pasar a los creyentes frente imagen de San Pascualito para ser rameados. Todo un hervidero de gente que calma sus vueltas hasta pasadas las diez de la noche, no sin antes revisar que todo esté previsto para el 17 de mayo, día culmen de la fiesta y única ocasión durante el año, en la cual San Pascualito saldrá en procesión por las calles de Tuxtla...

VII. Creyentes de santos esqueletos

El 17 de marzo de 2020 se inauguró en Tuxtla Gutiérrez, el *Oratorio de la Santa Muerte*: primer espacio de culto público dedicado a la santa esquelética en la ciudad chiapaneca. Un local de no más de diez metros cuadrados ubicado en el centro de la ciudad sirvió para que la Niña Blanca contara por primera vez con un altar exclusivo a su imagen, al cual sus devotos pudieran asistir libre y abiertamente. A semejanza de otros sitios de devoción dedicados a esta santa huesuda a lo largo de México y Estados Unidos (Chesnut, 2013; Kristensen, 2015; Higuera, 2016; Yllescas, 2016); este altar fue organizado por iniciativa de un devoto; con recursos propios y de personas cercanas; sin articulación evidente con algún tipo de organización nacional e internacional; y publicitado por medio de Facebook.¹⁶⁶ El día de la inauguración, tres representaciones de metro y medio de altura coronaron el altar revestido con telas rojas y compuesto de múltiples ofrendas entre tequila, agua ardiente, dulces, manzanas, velas de varios colores y pequeñas representaciones de ángeles. Ataviadas con elegantes *trajes de chiapanecas*,¹⁶⁷ las tres imágenes de la Santa Muerte fueron idénticas entre sí (salvo la de en medio que lucía además una corona plateada): de pie, sosteniendo en la mano izquierda un globo, y en la derecha una guadaña. El ambiente que dio comienzo al oratorio estuvo marcado por una veintena de devotos; mariachis; música y danza de *parachicos*;¹⁶⁸ arreglos florales; incienso; y pirotecnia.

La ceremonia inicial fue una combinación libre de fórmulas católicas dirigidas por Claudio, el responsable del Oratorio: santiguarse al iniciar; bendiciones; cantos y rezos ampliamente conocidos en el mundo católico, pero adaptados de tal manera que estuvieran

¹⁶⁶ Cf. *Oratorio de la Santa Muerte* <https://www.facebook.com/Oratorio-de-la-santa-muerte-110089827276604>.

¹⁶⁷ El traje de chiapaneca es característico de la “Fiesta Grande” de Chiapa de Corzo. Es una de las indumentarias tradicionales que componen el basto campo del tejido y bordado chiapaneco. El traje está compuesto de dos elementos: una blusa de vuelo a los hombros y una amplia falda. Ambos están hechos de satín con bordados de flores en seda. El color característico que sirve de base para ambas prendas es el negro, contrastando fuertemente con las flores en varios colores. De las tres imágenes de la Santa Muerte que se veneraron en el Oratorio, la colocada al centro del altar estaba vestida del color típico negro, mientras las otras dos eran de tonalidades verde y rosa, aunque conservando el diseño del traje de encajes con flores (Imagen 18).

¹⁶⁸ Cf. capítulo V, nota 143.

dirigidos a la Santa Muerte, como el padre nuestro y responsos a la Virgen. El lugar también fue acondicionado a semejanza de una “capilla”: largas bancas típicas de templos hacían dos filas para dejar un espacio en medio que llevaba al altar. Con todo, el tiempo de vida de este espacio fue exiguo. Cuatro meses después, Claudio se vio obligado a cerrar el Oratorio debido a que el local sufrió un robo, sustrayéndoles las ofrendas en dinero que depositaban los devotos en una caja de madera blanca, además de otros artefactos con cierto valor monetario como candelabros y hasta las botellas de tequila del altar. Actualmente, este inconveniente está siendo resuelto por Claudio y un grupo de devotos al trasladar el Oratorio a otro local, sin que todavía se lleve a cabo la “reapertura”, como ellos mismos le dicen.



Imagen 18

**Altar del Oratorio de la
Santa Muerte, Tuxtla
Gutiérrez**

**Fuente: archivo
personal, marzo de 2020**

Si bien este espacio no corresponde a un altar callejero (forma de expresión pública con la cual se ha identificado el auge del culto a la Santa Muerte en México desde que, en 2001, Enriqueta Romero inició uno en el barrio de Tepito), sí expresa importantes lógicas devocionales para comprender los diferentes rostros de la religiosidad en Tuxtla. Contrario a las explicaciones que tienen el incremento del culto a esta santa huesuda como consecuencia de la violencia generalizada en el país por el narcotráfico y la subcultura del crimen, abonando a un sensacionalismo exótico de la crisis y la pobreza;¹⁶⁹ el análisis que realizo en este capítulo busca hacer énfasis en los vínculos de este culto con lo que llamo *las formas elementales de la religiosidad tuxtleca* (cf. capítulo IV), especialmente aquellos que tocan las expresiones religiosas dedicadas a San Pascualito.¹⁷⁰ Ciertamente, la crítica a la apología de la crueldad

¹⁶⁹ El punto de vista de Chesnut (2013) es representativo de esta perspectiva. A pesar de que en trabajos recientes ha matizado sus consideraciones (Kingsbury y Chesnut 2020a; 2020b), vale la pena mencionarlo porque el libro que dedicó al culto de la Santa Muerte se ha convertido en referencia obligada. A decir de este antropólogo, en México, “un país con un nivel educativo promedio de octavo grado escolar, la mayoría de los devotos de la Santa Muerte está compuesta por choferes de taxi, prostitutas, vendedores callejeros, amas de casa y delincuentes [...] No resulta [entonces] paradójico que la Santa Muerte ejerza una atracción especial entre asaltantes y otras personas que viven al margen de la ley [...] Después de todo, *los orígenes del culto público están vinculados al crimen*” (Chesnut, 2013:24 y 26, énfasis mío). Entre los argumentos más importantes para proponer lecturas distintas a la anterior se encuentran: 1) la constante evidencia etnográfica que desde una y otra vez la exclusividad de creyentes a la Santa Muerte que viven al margen de la ley (Argyriadis, 2016:42-43; Lomnitz, 2018:103); y 2) la urgente necesidad de revisar críticamente la construcción que hizo el Estado mexicano de la devoción a la Santa Muerte como un narco-culto (a semejanza de otros que pueden resultar deliberadamente sospechosos como la santería, Juárez Huet, 2007:199), toda vez que el aparato estatal requirió de demonios imaginarios para legitimar tanto su fracaso en materia de seguridad (Argyriadis, 2016:41), como para planear millonarias ganancias fraudulentas en beneficio de la industria transnacional de la guerra, como parece estarse demostrando en los últimos años (P. Ramírez, 2020:10-20).

¹⁷⁰ Conviene matizar aquí que las investigaciones centradas en la Santa Muerte en tanto expresión devocional independiente, generalmente son colocadas en un marco más general al que llaman “catolicismo popular”. No obstante, y como he sostenido a lo largo del trabajo, es importante salir de las dicotomías “religiosidad popular vs. religiosidad oficial”, y “santos populares vs. santos oficiales”. Hasta ahora esto me ha permitido replantear las relaciones entre los diversos catolicismos presentes en el culto a San Pascualito, sin que ello implique una división *a priori* de las prácticas por razones étnicas, sociales o económicas. Llegados a este punto del análisis, este posicionamiento tiene otra implicación significativa, pues busco evidenciar los vínculos entre los catolicismos que son parte del culto a San Pascualito, con un conjunto de prácticas que, por la idea de lo “popular” (Frigerio, 2018:62-65), no son considerados como “verdaderas religiones”: el chamanismo, el curanderismo, la magia y el espiritismo. Contrario a los señalamientos que consideran a las “religiones universales” libres de la influencia de estos elementos; sostengo que tanto los cultos a San Pascualito, la Santa Muerte, y los diversos catolicismos observados en campo, se encuentran dinamizados por una serie

asociada a la Santa Muerte ha sido señalada recientemente por varios estudiosos para hacer visibles otros rostros devocionales del culto expresados en los altares públicos y callejeros (v. gr. A. Hernández, 2016); no obstante, las reflexiones generalmente han concentrado sus preocupaciones en la forma más reciente del culto (altares callejeros o privados de la Ciudad de México que se convierten en santuarios públicos, justo del tipo del reciente Oratorio en Tuxtla), y obvian los nexos con las religiosidades que consideran más institucionalizadas, arguyendo una tendencia del desarrollo del culto que se observa en los cambios “entre la devoción tradicional y el renovado formato del culto y su práctica posmoderna [...] *creándose [...] un culto compartido por diversos sectores sociales y más complejo que el antecesor*” (Vargas, 2016:119, énfasis mío).

La idea de una reciente “consolidación” del culto, como sostiene Yllescas (2016:73), también legitima la forma pública como el aspecto heurístico que explica la “expansión aritmética y geográfica, no sólo en la Ciudad de México sino en otras partes del país e incluso en los Estados Unidos”; generando una sensación de propagación unilineal del culto que va de la lógica pública de los barrios urbanos de la Ciudad de México, hacia su desarrollo en zonas de provincia tanto urbanas como rurales, hasta su posterior internacionalización.¹⁷¹ Otros aspectos que los autores resaltan en esta forma “posmoderna” o “consolidada” del culto, y que coadyuvan a desarticularlo de otras formas religiosas, es su no ortodoxia y su mediatización: “al ser una religiosidad popular, se ha vuelto atractivo por la falta de ortodoxia en sus prácticas [...] que no tratan de ser impuestas en los diferentes espacios de devoción”

de creencias y prácticas religiosas que atraviesan las identificaciones más formales o establecidas socialmente (curanderos, costumbreros, ortodoxos, o simplemente católicos), sin que existan conflictos significativos a nivel de las relaciones entre creyentes y sus múltiples pertenencias con instituciones religiosas hegemónicas o no.

¹⁷¹ Como sostendré al final del capítulo, la puesta en la escena pública de la imagen esquelética sucedida a inicios de este milenio ocasionó procesos de honda transcendencia, los cuales se han estado registrando convenientemente y de manera detallada. Sin embargo, y como parte de las consideraciones críticas presentes a lo largo de este trabajo acerca de los modelos de historicidad presentes en la teoría social de la religión y las religiosidades, el hecho de ingresar el análisis del culto a la Santa Muerte en la corriente de la moderna desregulación institucional (punto de vista que se observa en la introducción al conjunto de trabajos en A. Hernández, 2016), hace que se construya una direccionalidad del proceso devocional que, más que una constatación de los casos más representativos del culto en particular y de las religiosidades en México en general, se presenta como un supuesto teórico del devenir religioso.

(Yllescas, 2016:65). Lo anterior, sugieren los estudiosos, permite que el culto sea más fácilmente trasportando a otros espacios, esto gracias a que “los medios de comunicación masiva difundieron el renovado culto, aún en construcción” (Vargas, 2016:119). Justamente esta fascinación mediática generada en torno a este culto ha llevado a que algunos investigadores consideren a la Santa Muerte como “el santo popular mexicano más potente” (Chesnut, 2013:20), sobrevalorando este culto frente a un complejo repertorio de devociones internacionales, nacionales, regionales y locales que pueblan y conectan los más diversos rincones de México.

Así, y siguiendo a Higuera (2016:234), en este capítulo interesa estudiar las religiosidades conectadas del culto a San Pascualito en Tuxtla con la imagen a la Santa Muerte, pues si a la última “se le considera aisladamente, esta religiosidad parecería *sui generis*”;¹⁷² además de hacer énfasis en que “lejos de un modelo idealizado de jerarquías, los guías [del culto a la Santa Muerte] siguen el modelo de la práctica católica laica, otorgando cargos rituales a un número reducido de discípulos, de los cuales se espera una fidelidad inquebrantable” (Argyriadis, 2016:46). Estos señalamientos generan desplazamientos metodológicos que cobran mayor importancia para nuestro caso si se toma en cuenta el registro etnográfico temprano que se tiene de la Santa Muerte en la religiosidad tuxtleca (C. Navarrete, 1982:97-98), otorgando una temporalidad de al menos 60 años de presencia en la región.¹⁷³ En este sentido, lejos de una lectura acorde al “auge contemporáneo del culto” que

¹⁷² Otros valiosos ejemplos que integran el culto a la Santa Muerte en un conjunto más amplio de tradiciones y religiosidades son los trabajos de Münch (2012:147-160) en la región veracruzana de los Tuxtlas; Suárez (2015:225-248) en la colonia Ajusco de la Ciudad de México; y Argyriadis (2014:200; 2016:52-58) en el puerto de Veracruz.

¹⁷³ Como argumento en este capítulo, no interesa ubicar el inicio prístino de una práctica religiosa que nos hable de una “tradición zoque auténtica” con respecto a la muerte. Como ha quedado demostrado en los capítulos anteriores, las expresiones religiosas en Tuxtla han sido desde el inicio producto de complejas adecuaciones étnicas, políticas y sociales. Me esfuerzo, más bien, en estudiar los diversos usos que hacen los creyentes de las representaciones de la Santa Muerte dentro del abanico de la religiosidad local. De este modo, sigo las pistas teóricas que he señalado con la idea de configuraciones religiosas, pues más que una separación estática de prácticas, busco comprender cómo ciertas combinaciones toman concreción suficiente para ser temporalmente diferenciadas de otras. Este camino es similar al recorrido que realiza Lomnitz (2013:55) sobre los modos en que ha sido confeccionada la “familiaridad” del mexicano con la muerte: “antes de atribuir un significado o un origen verdaderos [sea indígena o europeo] al símbolo de la muerte, exploro la historia de ese denso repertorio”. Esto implica negar la existencia de una cultura popular sobre la muerte que anteceda a

se observaría en los recientes esfuerzos por hacer un espacio público exclusivo en la ciudad de Tuxtla con el *Oratorio de la Santa Muerte*, pretendo señalar la creatividad que han tenido los devotos por vincular y acomodar esta representación esquelética con las formas de religiosidad más institucionalizadas presentes en Tuxtla (el curanderismo, “el costumbre”, la Iglesia Ortodoxa, y por supuesto, San Pascualito), asimilando, reinterpretando y aprovechando sus recursos, espacios y lógicas de devoción, pero sin perderse por completo; pues más que antagonismos entre creyentes, imágenes e instituciones religiosas, hay desplazamientos de un ir y venir sin direcciones preconcebidas (cf. capítulo VIII).

Ahora bien, del mismo modo que sólo una etnografía cruzada puede llevarnos a la intimidad de los devotos que anualmente se dan cita para realizar la procesión al panteón en honor a San Pascualito; el detalle que se logra con la inserción etnográfica también permite evidenciar los soportes culturales y religiosos que están atravesando las formas rituales y culticas en que se ha desarrollado el culto a la Santa Muerte en Tuxtla Gutiérrez. La estrategia de inserción para estos espacios de devoción fue la de “seguir a los creyentes”. El punto inicial fue justamente la procesión a San Pascualito; ahí contacté a los primeros creyentes a la Santa Muerte y fueron ellos los que me enseñaron el circuito que compone el culto a la santa esquelética en Tuxtla, conectando el templo de San Pascualito, centros de sanación espiritual, altares domésticos y el más reciente *Oratorio de la Santa Muerte*. El capítulo, entonces, comienza con las trayectorias religiosas de los devotos a la Niña Blanca, pero a pesar de que en primera instancia representan las experiencias menos institucionalizadas encontradas en trabajo de campo, las prácticas rituales que desarrollan más allá de la procesión a San Pascualito, no se desentienden por completo de las demás formas religiosas que he analizado en los capítulos anteriores, permitiendo estudiar también cómo se acercan y, a la vez, se distancian. Una vez puestas estas experiencias que permiten hacer los cruzamientos entre religiosidades, el capítulo explora la presencia hermanada de San Pascualito y la Santa Muerte entre creyentes que pertenecen al mundo del curanderismo, el “costumbre”, y la Iglesia Ortodoxa.

las relaciones sociales, en lugar de esto es preciso centrarse en los procesos situados, contingentes y relacionales que construyen las “raíces”, los “pasados”, los “presentes”, y los “futuros” de la muerte en México.

Este aspecto resulta más significativo si se toma en cuenta a los creyentes que asistieron al *Oratorio*, pues un registro puntual y desarticulado de este lugar, negaría los tránsitos que realizan los devotos por las formas rituales presentes en Tuxtla. Por tal motivo, para comprender el tipo de espacio que representa el *Oratorio* en el conjunto ritual y devocional de la ciudad (incluido el culto a San Pascualito), necesita ser vinculado con lo dicho a lo largo de los capítulos anteriores, esto en la medida en que los modos de devoción que se pudieron observar en la corta vida del Oratorio están compuestos por afinidades al “costumbre”, el curanderismo, los altares domésticos y la institucionalización eclesial: un altar dedicado únicamente para la santa esquelética; vestida de chiapaneca; ofreciéndole música tradicional ritual de *parachico* (tambor y carrizo); y un espacio, además de llevar el nombre de “Oratorio”, acondicionado con bancas prestadas por la Iglesia Ortodoxa y colocadas como si fuera una capilla.

La Santa de mi cuerpo, de mi altar, de mis promesas

Como sostiene Argyriadis (2016:43), “al igual que otras variaciones de santos y vírgenes en México, los fieles de la Santa Muerte cultivan con esta entidad una relación de interdependencia e inmanencia, [y] se dirigen a ella como lo harían con uno de sus seres más queridos”. Las cuatro trayectorias religiosas que a continuación se analizan, demuestran puntualmente este aspecto que descansa en las formas devocionales que se han configurado en México. En todos los casos, son creyentes sin liderazgo ritual para organizar altares públicos o privados, grupos de oración o algún tipo de comunidad devocional en honor a la Santa Muerte; además indican la diversidad en los perfiles sociales de los creyentes; y muestran cómo movilizan recursos rituales de diversos registros culturales religiosos. Los devotos de quienes hablo en esta primera sección, se han acercado a la Santa Muerte por aspectos económicos, amorosos o de salud, pues se adhirieron al culto a partir de un episodio de crisis personal o familiar, o como parte de aprendizaje y socialización religiosa por medio de amigos o conocidos. Son originarios tanto de Tuxtla como de otros estados del país que han llegado a la ciudad en los últimos años. Alguno de ellos incluso ha recorrido por su cuenta otros espacios de culto a la Santa Muerte en el centro del país, como Tepito y Ecatepec. En cuanto a aspectos narrativos, y a pesar de que los cuatro casos comparten los elementos de

devoción que estudiamos, cada trayectoria descrita sólo hace énfasis en uno de ellos: a) modelaciones corporales y tatuajes; b) imaginería y altares privados; c) altares semipúblicos y situaciones festivas efímeras (celebración del día de muertos); y d) espacios de curación y lugares establecidos de devoción.

Con la Santa en el cuerpo

Raúl es originario de Tuxtla Gutiérrez, tiene 27 años de edad y está vecindado en Patria Nueva, una de las colonias de la periferia oriente de la ciudad. De padres también nacidos en Tuxtla, es el primogénito de cuatro hermanos y cuenta con estudios de bachillerato. A decir de Raúl, “fui criado como católico, hasta me llevaron para la primera comunión y todo, pero ya después no fui más a la Iglesia”.¹⁷⁴ Al igual que él, el resto de sus hermanos no participan en organizaciones eclesiales formales, ni se reconocen con alguna pertenencia especial en términos religiosos; únicamente se refieren a ellos en términos generales: “pues, somos católicos”. Se unió a los fieles de la Santa Muerte hace tres años por “cosas de la vida; necesitaba yo dinero porque me junté con mi ‘peor es nada’ [pareja sentimental]. Ya varios me habían dicho que le pidiera a ella. Así que le prometí ser su devoto si me daba chamba [trabajo]”. El resultado de la búsqueda laboral obtuvo frutos como chofer de transporte colectivo en una de las varias rutas que conectan la colonia Patria Nueva con el centro de la ciudad. Raúl adjudicó la obtención de este oficio a la intervención de la Santa Muerte: “no es que ella me lo diera así na’ más de la nada, [sino que] movió las cosas con unos cuantos amigos para que así, de uno en uno se fueran diciendo hasta que dieron con el patrón y accedió”.

El comienzo de su devoción se expresó materialmente con dos cosas: agregar una pequeña catrina de yeso al altar de su familia, y un tatuaje en el brazo izquierdo, pues como él mismo comenta, así “siempre voy con la Santa en el cuerpo”. Esa fue la primera imagen que tendría en el cuerpo de la Santa Muerte, a la que después se agregarían dos más que también aluden al ícono esquelético, pero con formas combinadas al gusto personal de Raúl:

¹⁷⁴ Entrevista en un parque de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, 18 de febrero de 2020. Para evitar redundancias, evito colocar la referencia a los testimonios en cada oportunidad. Así, el contexto de producción del dato usado a lo largo del capítulo corresponde al primero que mencione por cada uno de los sujetos entrevistados.

una mariposa en la mano derecha que tiene “tatuada” en el cuerpo y en las alas un cráneo de ojos rojos en referencia al “rostro de la Santa”; y una guadaña empuñada por una mano descarnada “como la que lleva la Santa” en el lado derecho de la espalda. En la medida en que Raúl consideró haber sido beneficiado con alguna petición por la Santa Muerte (como el nacimiento de su primer hijo sin complicaciones para el niño y para Estrella, la madre), él correspondió con los tatuajes, además de establecer un “altar más en forma en el cuarto donde estoy rentando”.

Imagen 19

Raúl en la procesión anual de San Pascualito



Fuente: archivo personal, mayo de 2019

Como sostienen quienes han analizado el hecho de tatuarse imágenes de la Santa Muerte, (Lerma, 2015:327; Lomnitz, 2018:107-108; Yllescas, 2018:136); el cuerpo se convierte en un espacio de expresión sin sentidos establecidos previamente; más bien, los significados que adquieren los tatuajes son configurados a partir: a) del contexto de relaciones en el que están insertos los creyentes (en términos de regulaciones religiosas y corporales); b) del contenido y forma del tatuaje; c) hacia quién o quienes se dirigen; y d) los lugares corporales en donde se realizan los grabados. De este modo, para Raúl, los tatuajes están referenciados hacia sí mismo, su estilo de vida, sus seres queridos y su devoción a la Santa Muerte: “mis tatuajes son mi vida [... y en cuanto a la Santa Muerte] son la manera en que le muestro respeto a la Niña, como estoy mucho tiempo en la combi [transporte público], es más fácil para mí recordarla si la veo en mi mano”.

Llama la atención el hecho de que su único tatuaje visible de la Santa Muerte se confunda con la forma de una mariposa y con un brazo cada vez más tatuado con el nombre de Estrella (la madre de su hijo) y otras imágenes que ha ido agregando (serpientes y enredaderas), aspecto que muestra la regulación sobre el cuerpo socialmente aceptado, esto a pesar de que asegura que no son raras las peticiones para grabar a la Santa Muerte en el lugar donde le hacen los tatuajes; además de que sea un tuxtleco que pertenece a las generaciones que ha normalizado los tatuajes gracias a los consumos musicales y culturales. En este último aspecto, también se puede observar las apropiaciones seculares de los contenidos religiosos, especialmente aquellas imágenes ampliamente mediatizadas como la Santa Muerte. De aquí que Raúl combina el reggaetón y su industria comercial de indumentarias con grandes estampados, con su devoción a la Santa Muerte, comprando gorras estampadas con alusiones a la santa esquelética.

Muevo un “chingo” de imágenes de la Niña

Daniel es originario de la Ciudad de México, tiene 42 años y desde hace cinco años radica en intervalos temporales entre Tuxtla y la capital del país. Pertenece a una familia de comerciantes especializada en productos mágico-esotéricos en el Mercado Sonora de la Ciudad de México, y debido a la competencia comercial dentro del mercado capitalino, y al acaparamiento del negocio por una parte de su familia; aprovechó el aumento en los últimos

años de la demanda de productos espirituales relacionados con la Santa Muerte en Chiapas, y “buscar suerte para comercializar con los productos a la Niña”.¹⁷⁵ Según Daniel, desde hace décadas la recepción de los productos es buena y va en aumento (no sólo en Tuxtla sino en otros municipios como San Cristóbal o Tapachula). A semejanza de lo sucedido con la Santa Muerte, Daniel también aprovecha la mediatización de otros santos que son usados por curanderos o trabajadores espirituales, contando con una amplia oferta de velas, ungüentos, oraciones, novenas, estampas e imágenes en bulto: Malverde, Maximón o Juan Soldado. La movilidad de los productos de la cual hace parte Daniel, conecta la práctica local de los curanderos con formas y estilos generados tanto en el norte y centro del país, como de experiencias venidas de Guatemala, como lo muestra San Simón (Maximón).

Daniel considera que la estrategia comercial que ha desarrollado ha sido de manera aislada; es decir, no es parte de organizaciones de comerciantes, tiendas o alguna “firma” de productos esotéricos y religiosos, sino que se vio obligado por presiones familiares y comerciales. No obstante, por el incremento del mercado digital, las tiendas esotéricas chiapanecas comienzan a hacer sus pedidos directamente con los fabricantes de varias partes del país, entre las que destacan Veladoras Luz María (Texcoco, Estado de México), Productos Originales JAC (Los Reyes, Estado de México), y Veladoras Sanda (Xalapa, Veracruz). En este contexto, lo que le ha permitido a Daniel continuar con la figura de intermediario es que estos tratos directos con fabricantes sólo conciernen a las veladoras estampadas con imágenes y oraciones, dejando abierta la oferta de otros productos consumidos en el mundo religioso de los curanderos y sanadores espirituales: “aunque muevo un ‘chingo’ de imágenes de la Niña, lo mío es más general, de más productos”.

Para Daniel, la devoción a la Santa Muerte se suscitó desde temprana edad, y resultó casi de manera “natural” por su socialización primaria: “muchacha que conocía ya creía en la Santa [...] en mi familia también tenía primos que eran devotos. Yo creo que el mercado me hizo creer en ella”. Según el impacto del comercio en la devoción a la Santa Muerte que han registrado algunos investigadores (*v. gr.* Argyriadis, 2016), la experiencia de Daniel expresa claramente el impacto del *mercado* como gestor de su devoción, en tanto lugar físico

¹⁷⁵ Entrevista realizada en el atrio del templo a San Pascualito, 08 de mayo de 2019.

de compra-venta como del dispositivo social de intercambios económico-simbólico. Su formación religiosa la ubica dentro del amplio abanico de prácticas católicas sin que forzosamente haya mediado una identificación social englobadora: “pues lo de siempre, alguna vez fui a misas, fiestas del mercado, o las fiestas de diciembre, pero nada más [...] nunca me he considerado católico”.



Imagen 20
Santa Muerte en tienda
esotérica de San Cristóbal de
Las Casas, Chiapas

Fuente: archivo personal,
noviembre de 2019

El ámbito más importante de la devoción de Daniel a la Santa Muerte la concibe de manera intimista, pues “sólo tengo un pequeño altar con mi Niña, y este dije [de cinco centímetros aproximadamente, color plata y sujeto a una gruesa cadena], y nada más”. El resto de sus expresiones religiosas a la Santa Muerte se reduce a asistir esporádicamente a

espacios en los que pueda llevar alguna veladora o ir a hacer una petición o agradecimiento, como los altares públicos en Ecatepec o Tepito: “sé que hay rezos cada mes [en estos dos altares públicos], pero no voy, sólo cuando paso por ahí me detengo o a veces que llevo una veladora”. A las celebraciones hacia San Pascualito, espacio que asocia con la santa esquelética, también sigue el mismo patrón, asistiendo únicamente cuando coincide su estancia en Tuxtla, y sin que tenga alguna preocupación especial en la organización de las celebraciones.

Fiestas para los muertos y para la muerte

Alfredo es originario de Tuxtla, es el último de tres hermanos y tiene 31 años de edad. Es licenciado en administración y trabajador de la burocracia estatal en el rubro de obras públicas. En términos de formación y pertenencia religiosa, aunque no asiste con regularidad a espacios parroquiales católicos comenta: “yo me siento católico, así me formaron y de más chavo asistía a grupos de Iglesia, pero ahora ni me paro por ahí”.¹⁷⁶ En su familia aprendió a mantener altares domésticos con cuidados básicos al colocar veladores y flores; además de realizar alguna reunión con fines rituales: “era más mi abuela la que sí les hacía rezos a sus santos, invitaba a gente y les daba tamales [...] mi papá ya no, sólo tiene altar”. La devoción de Alfredo a la Santa Muerte comenzó hace cinco años y, según él, por azares de la casualidad: “un día mi papá [quien se desempeña como taxista] subió a un pasajero que le regaló una Santa Muerte, y como sabe que a mí me gustan los santos, me la trajo”. Según Alfredo, en ese entonces ya le tenía respeto a la Santa Muerte, pero no tenía pensado adquirir alguna representación iconográfica ni asistía a espacios de devoción para la santa huesuda.

Debido a que considera que la Santa Muerte le ha cumplido todo lo que le ha pedido (especialmente estabilidad económica); desde hace tres años, cada primero de noviembre Alfredo invita a familiares y amigos cercanos para realizar una celebración en su honor. El hecho de que estableciera precisamente ese día consistió en que “yo creo que el día de muertos es también para festejar a la muerte”. Esta conexión de significados es fruto de un complejo proceso de construcción cultural que concibe al “día de muertos” como una festividad

¹⁷⁶ Entrevista realizada en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 21 de noviembre de 2019.

“nacional”, esto a partir de una “familiaridad-obsesión” consustancial al “alma mexicana” que comenzó a establecerse en la posrevolución. Como sostiene Lomnitz (2013:108 y 130-131), la celebración de difuntos y ánimas ya se realizaba en la época colonial, pero no tenía la centralidad política e identitaria que adquirió después de la guerra fratricida revolucionaria de inicios del siglo XX, la cual dejó en ruinas todo sentido de organicidad social y cultural. Por esta razón, en la festividad de la muerte y los muertos, la intelectualidad posrevolucionaria se esforzó en cimentar un nuevo pacto social y cultural, un nacionalismo que exorcizara la fractura: “la agonía de la Revolución y sus atormentados estertores de muerte fueron solitarios y privados, mientras que los parientes concurrentes cantaron loas a la Revolución y corrieron a reclamar su herencia” (Lomnitz, 2013:395). Pero los usos de la muerte no han quedado petrificados con esos contenidos, sino que continúan resignificando sus elementos, espacios e imaginaria. De este modo, agentes muy diversos son los que han y siguen participando para que Alfredo pueda ver una “familiaridad” entre el día de muertos y la celebración a la Santa Muerte.¹⁷⁷

Entre tanto, el domicilio de Alfredo se convierte todos los días primero de noviembre en un santuario efímero que echa a andar la economía de la fiesta observada en las formas religiosas locales y expresadas en otras celebraciones a santos y vírgenes, ya sea que se realicen de manera institucional dentro de los templos, dentro del “costumbre”, o como expresión barrial o vecinal. Así, a la celebración y altar “tradicionales” de día de muertos que aprendió a través de varios dispositivos (escuela, familia, Iglesia, medios de comunicación), ahora los combina con rezos a la Santa Muerte, música de mariachis y ambientaciones con teclado, comida, baile, y cervezas. Los colores, olores y sabores van adquiriendo una dimensión extra, pues a los alimentos típicos de tamales, pan y chocolate; se van agregando refrescos embotellados, *cochito* (platillo elaborado con puerco en adobo) y las inconfundibles botanas de las fiestas en Tuxtla (ensalada de camarones secos, costillas de puerco fritas, y tinga de pollo). Las ofrendas ya no sólo les pertenecen a los muertos cercanos de la familia que

¹⁷⁷ Aun sin ser parte de los objetivos de la investigación de Valverde (2018:115-126), la etnografía que realizó en la Congregación Nacional de la Santa Muerte en Ecatepec (Estado de México), nos advierte con ricos detalles cómo en la experiencia de sus entrevistados, se entretajan voces muy disímiles que provienen de la academia, los líderes de altares públicos, el Estado, las Iglesias y los medios de comunicación para hacer de la Santa Muerte, un culto cuasi natural a la “muerte mexicana”.

anualmente llegan de visita, ahora también es para una entidad individualizada y deificada: la Muerte. En la festividad “de los muertos y a la muerte” de Alfredo, también el espacio “natural” de la festividad “tradicional” se mueve: del panteón, al altar doméstico de su santuario efímero.

Me mandan a prender su veladora

Eduardo es originario de Tuxtla, es hijo único y tiene 29 años de edad. Es ingeniero civil, egresado del Tecnológico de Tuxtla y trabaja en grupos de construcción de iniciativa privada. Vive de manera independiente en un departamento que renta en un fraccionamiento de la ciudad. No se siente religioso debido a que en su familia no hubo ningún tipo de acercamiento a ideas y prácticas religiosas o trascendentales, como le gusta llamarlas a él: “la verdad es que tampoco pienso mucho si hay Dios y esas cosas trascendentales; o sea, no creo que sea alguien religioso. Lo que sí creo es que hay energías”.¹⁷⁸ Desde la secundaria se ha sentido “fascinado por el ocultismo, el esoterismo y la magia”, pues considera que son formas de “tratar con las energías que están aquí, más que con santos o dioses”. Justamente por no haber participado de una religiosidad familiar, no tiene interés en construir un altar doméstico, ni de conservar algún tipo de representación iconográfica de la Santa Muerte, únicamente cuando enciende veladoras que tienen estampada su imagen.

Resulta importante establecer cómo el acercamiento de Eduardo al culto a la Santa Muerte sucedió por una vía que él considera como algo que no atañe a la religión, pero que sí lo acerca a espacios, formas y prácticas que atraviesan diferentes religiosidades con grados diversos de institucionalización, visibilidad pública o respaldo mediático y estatal.¹⁷⁹ La

¹⁷⁸ Entrevista realizada en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 25 de septiembre de 2020.

¹⁷⁹ Frigerio (2018:59 y 65) sostiene que, debido a la fuerte inclinación de las teorías sociales para pensar en iglesias, congregaciones o asociaciones, se ha invisibilizado un conjunto de seres espirituales, prácticas y creencias que no se traducen en “identificaciones sociales fuertes” (del tipo “católico”, “cristiano”, “costumbrero”, “santa muertero”, “pascualitero”, “ateo”). Este aspecto, como este mismo autor señala, no sólo concierne al ámbito académico, sino que también es reproducido por los medios de comunicación, funcionarios del Estado, burócratas de lo religioso y hasta los mismos creyentes (como en el caso de Eduardo), convirtiendo la teoría en moneda corriente del discurso cotidiano, público y jurídico (aquí piénsese en la legislación mexicana de 1992 y la intención de regular las religiosidades a través de “asociaciones religiosas” que requieren “doctrinas” o “cuerpo de creencias” para tener visibilidad legal y política, mas no incidencia social y cultural). Por otro lado, en la inclinación hacia lo eclesial también opera paradójicamente un elemento al que he llamado la

búsqueda de las “energías” le llevó a los centros esotéricos y altares de curanderos: “empecé a consultar con los curanderos para que me ayudaran a trabajar con las energías”. Según Eduardo, “todos somos energías, sólo que a veces no sabemos cómo manejarla”. Aunque también es un ávido consumidor de pláticas, talleres y encuentros para tener “armonía integral”, como él le llama; sostiene que lo que más le atrae es el carácter de espíritu de la santa esquelética, pudiendo “platicar con la Santa Muerte por medio del cuerpo de los curanderos”. Cuando está en presencia del espíritu de la santa huesuda, más que dedicarle rezos u oraciones, Eduardo le consulta. Aunque no siempre consigue hablar con ella, Eduardo comenta que, ya sea la misma Santa Muerte o los curanderos, generalmente le piden encender una veladora ahí mismo en el altar del curandero, en la casa particular de Eduardo, o en el espacio que ellos asocian con su devoción: el templo de San Pascualito. De aquí su asistencia a la procesión que se realiza en honor de este otro santo esquelético, aunque como él mismo manifiesta: “sólo he ido cuando me lo piden”.

En resumen, los cuatro casos revisados nos advierten que, si bien los creyentes no tienen liderazgo dentro del culto ni forman parte de colectivos religiosos dedicados a la Santa Muerte; las trayectorias individuales sí mantienen relaciones, en grados diversos de intensidad, con formas de religiosidad presentes en Tuxtla, las cuales soportan culturalmente las prácticas rituales de cada uno de ellos. Cada experiencia, entonces, no podría comprenderse cabalmente en sus formas y manifestaciones si se les tratara de manera aislada; más bien están compuestas de *relaciones devocionales cruzadas*. En este sentido, de estos cuatro casos quiero resaltar el último para establecer con mayor claridad los vínculos entre San Pascualito y la Santa Muerte. Eduardo entonces es de aquellos que no sólo tienen a la Santa Muerte como una imagen poderosa a la cual le prenden veladoras, hacen alguna oración, le celebran fiestas, visitan sus centros de culto público o le dedican algún tatuaje; sino que la conciben como un *ser* a quien se le puede hablar por medio del cuerpo de curanderos o especialistas rituales locales. Para ubicar a estos creyentes (sean consultores de sanadores o los mismos especialistas rituales) dentro de la procesión anual que se hace con

atención en este trabajo, impide observar lo permeable de las instituciones, sus permanentes esfuerzos por crear consensos, y cómo los creyentes que sí asumen una identificación religiosa también están atravesados por religiosidades de otros registros culturales o institucionales.

motivo de la fiesta de San Pascualito, no basta con identificar a quienes van portando una representación de la Santa Muerte, es necesario ingresar a otro ámbito religioso tuxtleco que sirve de engrane entre los creyentes de santos esqueléticos: el curanderismo.

Por mí pasaron mil doscientos seres

El curanderismo es una práctica ampliamente extendida en Chiapas. Al igual que en Veracruz, y aun antes del “auge” del culto público de 2001 (Münch, 2012:117; Vargas, 2016:113), los altares domésticos de los curanderos y médicos tradicionales locales de Tuxtla Gutiérrez han tenido a la Santa Muerte como una de las imágenes religiosas de su quehacer y devoción (C. Navarrete, 1982:97). Ernesto, por ejemplo, de 66 años, originario del municipio de Coapilla, al noroeste de Chiapas, y asentado en Tuxtla desde los ocho años, asegura: “desde que era niño yo ya la había visto [a la Santa Muerte] en las casas de algunos maestros [sanadores], era una estampa no muy grande, fue cuando recibí mi don, cuando por mí pasaron mil doscientos seres que me dejaban agotadísimo, hasta que llegó San Miguel [Arcángel], el dueño de la caja [o cuerpo], y ya no dejó pasar a nadie más”.¹⁸⁰

En gran medida, los curanderos locales de Tuxtla participan del léxico, símbolos, objetos, prácticas y procesos de iniciación mayormente conocidos en México como chamanismo o especialistas rituales tradicionales. No obstante, la experiencia ritual y sanadora de estos curanderos en Tuxtla se entiende mejor si se reconocen diversas tradiciones que se hacen presentes en su práctica, reconstruyendo los cruzamientos entre las iniciaciones

¹⁸⁰ Entrevista realizada en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 12 de octubre de 2020. Por otro lado, Vargas (2016:116) adjudica como una de las características del culto “tradicional” a la Santa Muerte, el hecho de que estas estampas, a las que alude Ernesto, tengan una iconografía estandarizada y adornen altares domésticos de “zonas rurales y semirurales”. Aspectos que contrasta con las representaciones en bulto de muy varios estilos colocadas en espacios públicos que definen al “culto posmoderno”, como le llama la autora. También argumenta que en la etapa tradicional no existía, como sí los hay ahora, “colores en la parafernalia de la Santa”. Sin embargo, como argumento en esta sección del capítulo, el registro de los espacios públicos no puede sustraerse del conjunto religioso “tras bambalinas” que los posibilita, pues sin estos espacios “tradicionales” en donde se “trabajan” esotérica o mágicamente muchos de los artefactos rituales que después utilizan los “devotos posmodernos” (velas, imágenes, rosarios, escapularios, biblias, tarots, ungüentos, amuletos) no habría “culto posmoderno” en la visibilidad del espacio público. Por lo tanto, más que un continuum progresivo del culto que nos lleve de lo “clandestino” a lo “público”, son articulaciones entre las religiosidades, sus agentes, las prácticas y los espacios sin una direccionalidad teleológicamente evidente de este proceso.

de los sanadores indígenas; las devociones festivas a los santos; la herbolaria tradicional; el esoterismo; la magia; el espiritismo; y el “costumbre”. Por ejemplo, los curanderos utilizan objetos de la medicina indígena como el maíz, las gallinas y las plantas aromáticas; además de haber aprendido a pulsar y sobar músculos y huesos (todos los altares que pude observar cuentan con una pequeña cama de tablas para realizar esta práctica). Los sanadores en Tuxtla también tienen cierta cercanía con la iniciación del médico tradicional indígena en cuanto al proceso de identificación de síntomas para saber si tienen algún tipo de don: enfermedades y crisis vital. Al igual que los médicos indígenas, los curanderos en Tuxtla señalan que son personas que nacieron o aprendieron un “don”, la “luz”, que tienen “sombra”, que “saben rezar o curar”, que pueden trabajar espiritualmente con “seres”, y que atraviesan un complejo proceso performativo para “convertirse en curanderos”.¹⁸¹

La familia de Ernesto, por ejemplo, sospechó de su don cuando tenía siete años de edad, aunque para poder confirmarlo tuvo que pasar una serie de pruebas a lo largo de siete años:

Empecé triste mi vida, me enfermaba mucho, como que no progresaba, lloraba amargamente, tenía como ataques, luego me dio mucho dolor de cabeza y luego me quedaba dormido hasta 15 días seguidos. Eso fue lo último que llevó a mi mamá a buscar a un maestro de Huixtán [municipio de la región de Los Altos de Chiapas]. El viejito que me ayudó era un chingón,

¹⁸¹ Existe una amplia literatura antropológica sobre esta práctica en México que la vincula al mundo indígena mesoamericano (Gallardo y Lartigue, 2015). No obstante, la explicación de los rituales y las entidades anímicas que participan en la medicina nativa han ocasionado discusiones entre los especialistas por establecer los orígenes culturales. Como he indicado en diversos momentos de este trabajo, una de las perspectivas más aceptadas en México sobre el mundo religioso indígena (incluido los procesos de sanación a los que aquí me refiero) es la visión mesoamericanista que busca “adjudicar casi automáticamente los principios de las cosmovisiones prehispánicas a los pueblos contemporáneos” (R. Martínez, 2015:32). Fagetti (2015:9), por ejemplo, sostiene que “chamán se nace [...] la condición de la persona-chamán es inherente a su ser [...] es un devenir consciente y pleno en armonía con la cultura [indígena de tradición mesoamericana] de la que el individuo forma parte”. Frente a esta preservación cultural autocontenida, otra variante interpretativa bajo la idea de neochamanismo o neoindianidad (Costa, 2003:109-113; Galinier y Molinié, 2013:12), pone el acento en la fractura y transformación actual de los especialistas rituales. Sin embargo, la paradoja analítica de estas perspectivas es que se implican mutuamente: para poder construir explicaciones que agreguen el “neo”, hace falta una “tradicción ancestral ininterrumpida” externa al devenir del tiempo o a los procesos sociales dominantes. No hay intención de repetir los argumentos ofrecidos en los primeros capítulos; más bien parto de considerar al curanderismo como una configuración religiosa, y de aquí que no busque certificar ni autoctonías ni ensamblajes exclusivamente contemporáneos.

podía hacer operaciones invisibles para curar el corazón o el riñón. Luego supe que se murió de cáncer y dicen que el ser que lo acompañaba dijo que iba a sufrir porque hizo cosas malas. Me ponía en una mesa de madera sin clavos y me hacía palpar la madera para que la vibración pasara a la tierra. Siete años fue de palpar para que me declararan el ser que llevaba y me dieran mesa, ¡imagínate! [sic], ahí me tenían pasando seres y seres, hasta en los panteones me llevaba y me pasaban vidas”.¹⁸²

Del testimonio de iniciación que vivió Ernesto sobresalen las enfermedades como “signos de la elección” y su visita a un curandero de Los Altos de Chiapas para que lo “declararan” y le “dieran mesa”, pues corresponde a una región con una importante tradición en medicina tradicional indígena. Ahora bien, y tomando en cuenta la literatura clásica sobre etnomedicina en la región alteña de Chiapas, la cual enfatiza el carácter étnico de la práctica de sanación (Page, 2005:83-128); la semántica utilizada por Ernesto está más relacionada al esoterismo, la teosofía o la magia (como los siete años de pruebas iniciada a los siete años de edad), que a los elementos estructurales de las cosmovisiones indígenas mesoamericanas. Con todo, conviene señalar la existencia de vínculos interregionales en Chiapas que hacen circular creencias y símbolos en la práctica de la curación, pues al igual que Ernesto, otros dos curanderos tuvieron que acudir para sus propias “declaraciones” a centros de curación o templos católicos de otros municipios del estado: don Pedro, de 68 años y originario de Tuxtla, a quien siendo niño “se me apareció en mi sueños el señor Justo Juez y me dijo que él me iba a decir cómo podía sanar”,¹⁸³ le obligó a visitar el templo dedicado a esta advocación ubicado en San Cristóbal de Las Casas; y Freddy, de 30 años y originario también de Tuxtla, quien acudió a un centro de curación en el municipio de Villaflores, al poniente del territorio chiapaneco.¹⁸⁴ Aunado a esto, los vínculos se expanden por fuera del estado de Chiapas porque en los últimos años Ernesto ha servido como “maestro para declarar” a otros sanadores que residen tanto en Chiapas como en Oaxaca y Veracruz.

Para estos curanderos, la Santa Muerte es una hermana, un espíritu, un *ser* que puede entrar al cuerpo o caja. Puede curar o dañar; para unos el color de la imagen es lo que define

¹⁸² Entrevista realizada en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 12 de octubre de 2020.

¹⁸³ Entrevista realizada en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 15 de agosto de 2020.

¹⁸⁴ Entrevista realizada en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 20 de agosto de 2020.

la intención (blanca para sanar; roja o negra para dañar), para otros no importa de qué color sea la representación iconográfica ni el material del que esté hecho (bulto o estampa), lo importante es para qué se le llama y qué se le pide. No hay un esquema único para trabajar con ella, algunos la invocan de manera exclusiva y solamente de noche, otros la consideran igual a otros santos, vírgenes o seres del mundo del curanderismo y puede llegar a cualquier hora del día. En términos generales, cada uno de los seres del mundo del curanderismo en Tuxtla tiene “cosas en que son buenos”, como comenta Ernesto; es decir, son invocados para satisfacer alguna petición en particular. Estos seres provienen de dos ámbitos esenciales. El primero consiste en reelaboraciones de santos, cristos, vírgenes, arcángeles y demonios del panteón católico local y regional (como el Justo Juez que indicó Pedro). La segunda fuente de seres son personas provenientes de ámbitos locales, regionales, nacionales e internacionales que en vida tuvieron algún vínculo con el curanderismo: a) ya sea que ellos mismos hayan sido “curanderos poderosos” y ahora asistan a otros sanadores (como el caso de Antonio Morales, un indio zoque de Tuxtla que vivió a inicios del siglo pasado); o b) que la práctica de los especialistas rituales los haya incorporado por algún hecho en la vida de estos personajes que se considere relevante (como el hermano Enrique Verdi, un militar acusado de violación, ahorcado y enterrado en Chiapa de Corzo, o Jesús Malverde y Juan Soldado del norte de México, o el no menos conocido Maximón de Guatemala).

Otro elemento que llama la atención de la práctica de los curanderos es que los seres o espíritus “entran en el cuerpo”, como si se tratara de una “posesión”, una experiencia más asociada a la santería afrolatina y al espiritismo kardeciano decimonónico, pues “una vez que entró el ser, ya no sabés [sic] qué pasa, te tienen que contar qué dijiste porque no te acordás [sic] de nada”. En palabras de Pedro, los seres “entran por el cerebro, por la espalda, dan unos piquetazos en la cabeza, y cuando empiezan los mareos es que ya entró [...] es un descargue eléctrico que nos baja, por eso cuando hay rayos yo no hago trabajos”. Los seres, aseguran los entrevistados, no sólo hacen perder la conciencia de sí mismos; también imprimen el carácter o personalidad que cada uno de ellos tiene, especialmente cuando fueron personas que existieron, o que “caminaron en esta tierra” como le nombran ellos, al modo de los santos o los “curanderos poderosos” que se convirtieron en parte del panteón de espíritus.

Imagen 21

Curandero frente a su altar doméstico



Fuente: archivo personal, octubre de 2020

Cabe mencionar que los curanderos no tienen creencias rígidas en cuanto a la apariencia física y el carácter de los santos que se han convertido en seres. Para unos, San Miguel Arcángel no tiene apetencias carnales porque nunca “caminó por la tierra” y siempre ha sido espíritu, mientras que para otros cada que se hace presente pide cerveza y sexo (justamente por lo mismo, porque nunca ha sido carne y aprovecha su caja). A diferencia de otras experiencias espiritistas que consideran que estas características sólo están presentes en los llamados “santos pecadores y apócrifos” que no cumplen con los valores cristianos de virtud (como San Simón o Juan Soldado, A. García, 2019:60); para los entrevistados “todos los santos pueden pedir cigarro, cerveza o sexo porque ellos sí caminaron por la tierra y no son Dios. A mí, por ejemplo, [comenta Ernesto] cuando entra San José, ese siempre quiere

su cerveza”. El tratamiento analítico sobre los santos que he realizado a lo largo del trabajo ayuda a enfatizar la relación que establecen los creyentes con los santos y vírgenes (“oficiales” o no) en cada contexto ritual y devocional, más que partir de distinciones dicotómicas entre santos populares-apócrifos vs. oficiales-canonizados que nos hablen de imágenes sustancializadas en significados fijos y encerradas en espacios imaginariamente clausurados. Al mismo tiempo, esta precisión metodológica procura separar el análisis de cierta fascinación por el bandolerismo y la crisis, evitando caer en el “riesgo, nuevamente, de asimilar el culto de la Santa Muerte, y a través de ella al pueblo mexicano, a la imagen fantasmada del *Mauvais sauvage*” (Argyriadis, 2014:209, énfasis en el original).

Por otro lado, en palabras de Pedro, las “peticiones” que hacen los seres “necesitan cumplirse, si no, no dejan de molestarte [al curandero donde se hace presente] y no va a cumplir lo que se le pide [...] y tantito peor si todavía no se ha declarado bien al ser”; es decir, si el curandero todavía no ha pasado por la iniciación necesaria que le permita “trabajar con el ser”. Por ejemplo, Ernesto recordó el caso de un joven de 20 años que tenía un ser que no lo dejaba desenvolverse socialmente, pero no porque la personalidad del espíritu fuera tímida, sino porque no le daba lo que le solicitaba: sexo. “Su remedio [curación] fue ir a echarse un palo [relaciones sexuales] a la galáctica [zona de tolerancia]”. Otro tanto, continuó Ernesto, es el ser de “Yuri”, “un mampito [forma coloquial de nombrar a hombres con deseos homoeróticos] que le pide sobar hombres”. Entre estos miles de seres que pasan por el cuerpo de los curanderos se encuentra la Santa Muerte: “la Niña, así la declaro yo [Ernesto], es un ser que nunca tuvo sexo porque no estuvo nunca en la tierra, por eso le dicen la Niña. Es muy celosa, no deja que [el curandero] tenga mujer”.¹⁸⁵

¹⁸⁵ En uno de los encuentros sostenidos con curanderos, hubo una serie de preguntas sobre mi vida amorosa, inquiriéndome si estaba casado. Al contestar afirmativamente, el curandero me señaló que, si en algún momento quería hablar directamente con la Santa Muerte, era aconsejable que estuviera presente mi pareja (Adriela Pérez), para que vea que “ya tenés [sic] mujer”, sentencio mi interlocutor. No obstante, en otro altar y con la presencia de Adri, esta asociación y el tabú que trasluce no fueron tan significativos, e incluso el sanador se ofreció a realizarnos una suerte de “casamiento” con la bendición de la Niña Blanca. Algo que fue surgiendo espontáneamente a la par que avanzábamos en la conversación y a lo que accedimos sin mayores reparos. Al finalizar el “rito”, que consistió en “llamamientos” a la Santa Muerte sumados a un conjunto de oraciones católicas frente al altar doméstico del curandero, celebramos la unión con refrescos y frituras empaquetadas que compramos en ese momento, sumándonos la familia de nuestro anfitrión.

La forma, entonces, en que “se hace presente” la santa esquelética en algunos rincones domésticos de Tuxtla Gutiérrez, hace vibrar hilos muy diversos que fueron tejiéndose en la práctica cotidiana del curanderismo; asimilando corrientes indígenas, cristianas, teosóficas, espiritistas y esotéricas que hacen de este particular mundo ritual una compleja configuración religiosa. En este sentido, y a diferencia de considerar los altares domésticos de los curanderos provincianos como un elemento del “culto tradicional” (Vargas, 2016), éstos recogen una importante diversidad de tradiciones sagradas expresada en la imaginería religiosa, además de ser en sí mismos una muestra de cómo se estructuran materialidades y religiosidades a partir de la circulación de creencias comenzada con la expansión global del cristianismo misionero en el siglo XVI (incluidas las demás fuentes religiosas y culturales exportadas al lado, en medio o atrás del mensaje cristiano), adicionada con la no menos mundialización del espiritismo y la teosofía en los siglos XIX y XX, corrientes que no impactaron únicamente en la intelectualidad latinoamericana, sino que prontamente fueron articuladas a la práctica religiosa existente en las diversas capas sociales (A. García, 2019:60-61).¹⁸⁶

Para el caso de Chiapas, por ejemplo, existe evidencia documental generada por el clero católico desde 1876 (cartas, informes, alegatos y muestras de descontento), en las que señalan la presencia de grupos espiritistas o esotéricos en regiones sumamente diversas de la entidad. Todos los ejemplos “extrañan” por lo “alejado” de los centros urbanos de ambientes modernistas (Simojovel, Chilón, Cintalapa, Huixtla, Chiapa de Corzo y Tuxtla Gutiérrez).¹⁸⁷

¹⁸⁶ La investigación social tiene una deuda importante para reconstruir los procesos en que las ideas espiritistas ingresaron al campo religioso mexicano y centroamericano en los comienzos del siglo XX (o incluso antes). Esta corriente se formó a finales del siglo XIX en Europa y Estados Unidos como una nueva sistematización de las ideas que comenzaron a circular desde la globalización temprana del siglo XVI (especialmente las relacionadas con el africanismo). Como sostienen Chaves (2013) y A. García (2019), es común reconocer la influencia esotérica en autores de la llamada literatura modernista latinoamericana (por ejemplo, Jorge Castro en Guatemala; Rubén Darío en Nicaragua; y Amado Nervo en México). No obstante, hay un vacío importante en la reconstrucción histórica de los usos de estas creencias en diferentes espacios rituales y religiosos que sucedieron desde finales del XIX, y que aparecen en las etnografías contemporáneas como partes ya consolidadas de las religiosidades (cf. Bubello, 2018:85-87).

¹⁸⁷ AHDSC, Archivo Diocesano Parroquial, Ramo Correspondencia parroquial, Carpeta 838, Expediente 11, *Carta de Ildelfonso José Penagos al obispo Germán Ascencio Villalvaso para solicitarle su apoyo con un libro, el cual necesita para convencer a la gente de no fundar una asociación espiritista. Simojovel, 19 de abril de 1876.* AHDSC, Archivo Diocesano Parroquial, Ramo Parroquias, Carpeta 3310, Expediente 4, *Informe del estado moral y material de la parroquia de Tuxtla. Se menciona que*

Por otro lado, y sumado a lo anterior, la temporalidad de estos documentos es sumamente sugerente frente a las consideraciones del esoterismo moderno como fruto de un supuesto “reencantamiento” del mundo generado, principalmente, en los centros occidentales del Atlántico Norte por el “retorno” de lo reprimido, el colapso de las “tradiciones” religiosas hegemónicas y el quiebre de la “sociedad racional” que dictaminó el posmodernismo hacia la segunda mitad del siglo pasado. Todo de la mano del New Age, las religiones asiáticas, el noepaganismo, el ocultismo y las religiosidades contraculturales, lo cual muestra un centro no cuestionado de la narrativa triunfante de la tesis del desencantamiento occidental (Josephson-Storm, 2017:35-36). Lo anterior no niega los cambios acontecidos en las subjetividades globales en los últimos siglos, únicamente quiere llamar la atención en la necesidad de repensarlos en un proceso contemporáneo más prolongado.

Los mismos huesos: santos esqueléticos en Tuxtla

C. Navarrete (1982) ofrece un dato importante para analizar cómo los creyentes chiapanecos vincularon las imágenes de San Pascualito y la Santa Muerte desde mediados del siglo pasado, en el contexto del curanderismo:

San Pascualito y la Santita [Muerte] son el mismo hueso –me decía doña Romelia Liévano, médium de Tuxtla, a veces viene vestida de largo como mujer y hay que andarse con tientos

unas personas de Tabasco han intentado difundir el espiritismo. Tuxtla, 1 de octubre de 1876. AHDS, Archivo Episcopal, Ramo Gobierno, Carpeta 3423, Expediente 85, Carta de Domingo Besares al obispo Germán Ascencio Villalvaso para comunicarle que le han informado que en Chiapas han llegado algunos círculos espiritistas, pródigos del magnetismo animal, y que teme que la feligresía acepte esa superchería. Besares también informa que uno de los círculos espiritistas evocó la firma de los difuntos Lorenzo y Suazo Grajales. Chiapa de Corzo, 5 de agosto de 1876. AHDSC, Archivo Episcopal, Ramo Correspondencia, Carpeta 2431, Expediente 13, Carta de Daniel L. Escobar al secretario de Gobierno Eclesiástico en la que envía las cuentas del tercer trimestre, la cuarta episcopal, la pensión del colegio y el valor del libro de las indulgencias. Finalmente, el remitente pregunta si tiene algún ejemplar del libro del espiritismo. Huixtla, 7 de octubre de 1876. AHDSC, Archivo Episcopal, Ramo Gobierno, Carpeta 3427, Expediente 20, Carta de Francisco Eugenio Flores y Flores al obispo Germán Ascencio Villalvaso en la que informa que el espiritismo ha perdido fuerza en Chilón. Chilón, 28 de agosto de 1877. AHDSC, Archivo Diocesano Parroquial, Ramo Correspondencia parroquial, Carpeta 983, Expediente 5, Carta de Eligio Velasco al obispo Germán Ascencio Villalvaso. El remitente solicita nuevos ejemplares de “Breve instrucciones sobre diezmos”, vino y 200 ejemplares del opúsculo “Sobre espiritistas”. Cintalapa, 14 de octubre de 1878. AHDSC, Archivo Episcopal, Ramo Gobierno, Carpeta 972, Expediente 15, Queja del presbítero José Joaquín Castillejos contra los feligreses por asuntos como las Leyes de Reforma, el protestantismo, el espiritismo, el materialismo y demás ideologías. Año de 1881.

y miedo, y otras parece un padrecito que va a dar misa (C. Navarrete, 1982:97, énfasis en el original).

Como el mismo autor indica, el registro de este testimonio sucedió entre las décadas 1960 y 1970; es decir treinta o cuarenta años antes de que el culto a la Santa Muerte “saliera a la luz pública” y recibiera una intensa cobertura mediática, siendo la forma devocional más estudiada. Sin embargo, y tomando en cuenta el dato que ofrece C. Navarrete, otros estudiosos de la Santa Muerte han encontrado referencias aisladas de devoción hacia alguna santa osamenta desde finales del siglo XVIII, sin que esto signifique un vínculo evidente entre estos “antecedentes” con el culto contemporáneo, pues no se pueden establecer relaciones claras en las representaciones iconográficas, en las prácticas rituales, en los agentes religiosos o en los significados que se construyeron en cada una de estas experiencias.¹⁸⁸ En todo caso, y a falta de un estudio detallado que cruce diversas corrientes historiográficas y antropológicas para indagar la genealogía de las prácticas rituales en honor a representaciones esqueléticas, lo único que puedo señalar es una previa extensión de santas osamentas localizadas a lo largo de México y Centroamérica, que obliga a estudiar el culto contemporáneo a la Santa Muerte desde una mirada policéntrica, y en relación a sedimentaciones culturales con respecto a formas devocionales que implican a las santas osamentas previas, como a significaciones sociales e identitarias generadas alrededor de la iconografía esquelética (como el día de muertos, la mexicanidad macabra o la familiaridad ancestral hacia la muerte). De este modo, se evitaría establecer una forma cultural como la

¹⁸⁸ Entre los casos más interesantes sobresalen el de Guerrero, donde Aguirre Beltrán (1958:164-175) encontró en 1950 plegarias a la Santa Muerte echas por población afromexicana para cuestiones de amor; el de Tepatepec, Hidalgo, poblado otomí en el que rinden devoción a un San Bernardo de Claraval esquelético, el cual Perdígón (2008:125-129) data de finales del siglo XVIII; el de Amoles, Querétaro, donde se registró un Justo Juez esquelético en 1793, y que incluso ingresaba al espacio oficial del templo para que los franciscanos le dijeran misa (Gruzinski, 2016:162); y, por supuesto, el del Reino de Guatemala con el San Pascualito esquelético desde mediados del siglo XVII. A partir de lo anterior, a juicio de Taylor (2016:606), “La figura del esqueleto de la Santa Muerte es más que un santo popular contemporáneo”, pues una lectura modernocéntrica que enfatice únicamente el carácter no institucional y público del culto, borra de un plumazo redes pasadas y presentes de religiosidades procesuales, contingentes y relacionales, además de que continúa movilizándolo el fetiche de la “Iglesia” o la “religión” como exclusivamente “externas occidentales” (cf. capítulo III).

más “desarrollada”, viendo los otros casos como expresiones a medio andar de un proceso normativo del progreso de las formas religiosas.

Para el caso que me compete, y tomando en cuenta lo comentado hasta ahora, difícilmente operaría una explicación que conceda al aspecto mediático y público como lo más complejo (por su novedad y por el supuesto inicio de las más diversas combinaciones en agentes, espacios y rituales), pues no sólo tiene serios inconvenientes históricos y etnográficos, sino que desprecia un denso cuerpo de religiosidades, creyentes y espacios en donde la actual Santa Muerte ya tenía presencia. No por esto Lomnitz (2013:461 y 462-463) ha llamado la atención en cómo algunos devotos actuales de la Santa Muerte “ocasionalmente mencionan que [el culto] viene del sur de México o de Guatemala”; incluso sugiere “enteramente posible que el culto de la santísima Muerte, que llamó la atención del público de la ciudad de México aproximadamente en el año 2000, sea realmente una evolución de aquel [culto a San Pascualito o Rey Pascual]”. Esto establecería una orientación diferente a la que se ha construido sobre la “expansión” del culto: del sureste al centro y norte de México. No obstante, esta nueva direccionalidad temporal y espacial del culto, por atractivo que parezca para generar procesos unidireccionales, tampoco haría justicia a las demás experiencias previas que se han documentado (por muy escueta que sea la información). En resumen, el mundo religioso contemporáneo hacia la muerte y su comprensión, no puede realizarse cabalmente si se renuncia a tomar en cuenta temporalidades y experiencias disímiles.

En este amplio abanico de objetos de estudios, la relación entre San Pascualito y la Santa Muerte tiene aspectos que valen la pena considerar para avanzar en las explicaciones de cómo ha llegado a configurarse una devoción hacia la Santa Muerte tan particular como la que se vive en varias partes de México y Estados Unidos. En este sentido, y siguiendo el análisis de los espacios rituales en donde aparecen vinculados estos santos huesudos en Tuxtla; los altares domésticos de los curanderos son una ventana importante; además de que ofrecen otro de los rostros del culto a San Pascualito (el cual se suma a la faceta costumbrista y a la católica ortodoxa). En esta forma devocional, San Pascualito también es un *ser* que integra el panteón de espíritus con los cuales trabajan los curanderos. Un panteón que según

he comentado, tiene vínculos más allá del espacio local tuxtleco. Para el caso de San Pascualito, evidentemente los lazos apuntan hacia Guatemala. Arriola (2003:17), por ejemplo, propone una “geografía religiosa tapachulteca-guatemalteca” para estudiar cómo este santo se convirtió en espíritu. Debido a que el trabajo de campo de la autora fue realizado en la región fronteriza de Chiapas y Guatemala, Arriola hace énfasis en el modo en que los diferentes santos a los que acuden los curanderos

revelan las tensiones sociales y la inseguridad y violencia crecientes, además de los infortunios que representan las crisis económicas en esa zona fronteriza; los problemas de salud mental y física que ocasionan la pobreza, y, asimismo, los acercamientos de los santos indígenas o indígenas-ladinizados guatemaltecos al mundo de los mestizos mexicanos, independientemente de la nacionalidad (Arriola, 2003:17).

Sin renunciar completamente a la lectura que ofrece la autora, la cual señalaría la formación de estas religiosidades como fruto de la crisis social y económica de la región. Esta postura sobrestima la separación jurisdiccional de este contexto y su influencia en la generación de una zona caracterizada por la pobreza, el despojo y la intervención estatal, para desde ahí explicar “los acercamientos” sin importar las nacionalidades de las prácticas e imágenes, olvidando la historia compartida de un territorio previo que incluía el actual estado de Chiapas: la Capitanía General de Guatemala. La circulación de estos referentes (mas no sus contenidos concretos) hablan de un proceso anterior a esta situación de crisis que ofrece pistas para comprender lo que la autora considera “una modernidad popular que transforma las identidades locales y construye su articulación con la sociedad global” (Arriola, 2003:27). Desde la perspectiva que he propuesto a lo largo del trabajo, San Pascualito surgió en la tensión local de formas cotidianas de cohesión global. De aquí que desde el siglo XVII sea más que un “santo indígena” y aparezca en las religiosidades contemporáneas más allá de la frontera: Tuxtla Gutiérrez. Con todo, los mismos testimonios que obtuvo Arriola hablan de estos vínculos:

San Pascual es el que me está poseyendo ahorita. San Pascual era [...] un hombre muy guapo de familia y de condición humilde, pero él era noble, era una persona que le gustaba ayudar a otras personas [...] en ese entonces existía [...] un monasterio en el que él vivía [...] Él les hacía la comida a todos los frailes, les hacía la comida y todo, pero en ... de la comida hacía

obras de caridad, ayudaba a la gente que necesitaba. Por ejemplo, a los enfermos, a la gente que necesitaba comida él les proporcionaba a escondidas, y entonces esa gente, había gente que lo quería y gente que no lo quería, al grado que lo llegaron a apedrear una vez [...] El caso es que con el paso del tiempo llegó a ser fraile él también. Y entonces se llegó a transformar en un sacerdote ortodoxo [porque] está destituido de la Iglesia católica [...] San Pascualito fue un ser muy fuerte [...] es el mismo que [el Rey Pascual]. Lo que pasó es que después de que murió los brujos rescataron su esqueleto y lo canonizaron como rey de los brujos. [...] yo lo celebro cada día 16 de mayo. [...] Lo llevan como peregrinación, vienen cantando sus alabados, tiene su alabado él (Arriola, 2003:81-82).

Este interesante relato pasa lista de varios registros religiosos y culturales, los cuales no pueden comprenderse en etnografías que aíslen culturas o religiosidades. La elaboración libre en esta discursividad para traer de aquí y allá, muestra espacios a destacar que no son relacionados comúnmente con el curanderismo: la Iglesia Ortodoxa y el “costumbre”.

Formas devocionales cruzadas

En algunas casas costumbristas con sus altares característicos, también existen altares espiritistas de manera separada. En otros casos, los primeros se convierten del tipo de los segundos cuando hacen algún trabajo con los “seres”. En ambos ejemplos, y como he indicado con la Santa Muerte; San Pascualito adquiere la forma de espíritu, actuando directamente en el cuerpo del creyente. Uno de los casos más conocidos entre los costumbristas es don Cecilio; un polifacético personaje que transita entre el “costumbre”; la Iglesia Ortodoxa y las formas rituales del curanderismo (cf. el altar doméstico para trabajos de sanación que mantiene en su domicilio en la imagen 3, pagina 52). A lo largo de los capítulos he hecho mención de él, especialmente en los dedicados al “costumbre” y a los músicos tradicionales. Cecilio tiene 67 años de edad y ha sido carguero y albacea de la Mayordomía Zoque del Rosario; también es uno de los fabricantes del tambor tradicional de bejuco y cuero de venado, y considerado maestro de música ritual tanto de tambor y carrizo, como de guitarra y jarana (siendo uno de los dos últimos maestros de cuerda en Tuxtla); es además maestro candelero (velas de sebo) y ramilletero (flor costurada); y su domicilio es uno de los puntos desde el cual inician las danzas tradicionales del “costumbre zoque”, organizadas por el grupo de músicos y “bailes” al que me integré en trabajo de campo.

Es, por otro lado, una de las dos únicas personas que reciben pago económico por tocar música de cuerdas en los rituales zoques. Además, ha sido homenajeado en múltiples ocasiones por la administración municipal; y es un informante obligado para los promotores culturales y reporteros de lo más diversos medios de difusión, al momento de realizar sus registros sobre la “cultura zoque”. Por tal razón, y especialmente en los días en que se realizan los bailes tradicionales, cámaras y micrófonos inundan su pequeña estancia. No obstante, todas las alusiones públicas al “guardián de las tradiciones” que circulan en los medios, simplemente eluden el lado sanador de Cecilio. Y este esquivo no es por falta de conocimiento (más de un reportero ha entrado al cuarto en el que se encuentra el altar de la imagen 3, buscando fotografiar cómo los “bailes” se ponen los trajes para danzar); sencillamente es porque la parte del curandero-esotérico-espiritista no encaja en la cultura zoque como supervivencia indígena mesoamericana, una interpretación antropológica con amplia aceptación en los medios de comunicación en Chiapas.

Para el sentido común nostálgico (esté presente en académicos o creadores culturales) resulta incomprensible, hasta el extremo de invisibilizar, cómo un costumbrista puede estar atravesado por otras formas religiosas “no indígenas”, como expresa rotundamente la imaginería presente en el altar de Cecilio.¹⁸⁹ En la práctica sanadora de este maestro músico, San Pascualito “es poderoso y tiene mucho misterio”, y comparte lugar entre “muchos espíritus que me ayudan”: “En el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo. En el nombre de todos mis espíritus y de mi Santa Muerte, descíndanme sus bendiciones”. Esta es la fórmula ritual que utiliza Cecilio para iniciar cualquier trabajo espiritual, la cual pude escuchar el 20 de septiembre de 2018, durante un tratamiento que buscaba sanar “el espanto” que padecía una joven de 27 años, después de sufrir un asalto en las afueras de uno de los mercados de la ciudad. Este uso de la Santa Muerte en Tuxtla no resulta extraño si se considera lo que han reportado las etnografías desde mediados del siglo pasado hasta ahora:

¹⁸⁹ Cabe mencionar que para algunos músicos el papel de curandero de Cecilio es una imitación de los verdaderos sanadores que nacieron con el don de rezar y curar. Sin embargo, mi preocupación no radica en encontrar la práctica auténtica de la curación, fundamentada en la adecuación perfecta a los estándares de la tradición indígena o espiritista; sino en la histórica existencia de relaciones entre múltiples registros religiosos.

las peticiones más comunes hacia la Santa son por afecciones en el amor y en la salud (Aguirre Beltrán, 1958:164-175; Lewis, 1972:293; C. Navarrete, 1982:97-98).¹⁹⁰

Imagen 22

Cecilio explicando su trabajo como sanador (en el altar, Maximón, Malverde, y el Dr. Rosita)



Fuente: archivo personal, octubre de 2018

¹⁹⁰ Incluso los autores que asocian el origen del culto público al crimen aceptan esto: “Si solo nos concentráramos en el simbolismo de las velas votivas negras, que representa el lado oscuro de la devoción, ignoraríamos el de las veladoras rojas, blancas y doradas, *que son aún más populares* y que los devotos encienden con fines alejados del crimen y el castigo. [...] la veladora blanca ocupa los primeros lugares de ventas y abundan en los recintos sagrados [...] El rojo [...] figura como uno de los colores históricos del culto, y la veladora de este color se encuentra en primer lugar de ventas” (Chesnut, 2013:33 y 34, énfasis mío).

Con todo, para Cecilio ha sido habitual una familiaridad entre las formas rituales del “costumbre”, el curanderismo y la Iglesia Ortodoxa, pues como él dice acerca de las asociaciones entre santos esqueléticos (Santa Muerte, San Pascualito y Rey Pascual): “es porque son esqueletos, por eso los buscan en [el templo de] San Pascualito”. Otro punto de unión entre estos mundos religiosos y sus imágenes esqueléticas es el hermano Antonio Morales, a quien los curanderos lo señalan como alguien que fue indio zoque, oficial de cabildo tradicional y prioste de San Pascualito. Pese a esto, también hay puntos en los que se establecen diferencias, para Cecilio esto se resume así: “pero te voy a decir algo, para los curanderos es más sonado el Rey Pascual y la Santa Muerte, y [en cambio] la fiesta de costumbre es en honor a San Pascualito Camposanto Dichoso”. Es decir, las superposiciones frenan cuando Cecilio se coloca como parte de la tradición zoque, y desde ahí establece sus explicaciones, pues el enunciado anterior emergió justamente cuando pregunté acerca de la relación entre el *ser* de San Pascualito y la fiesta de “costumbre”. Aspecto que contrastó cuando él mismo exploraba su práctica sanadora y no dudaba en vincular los santos esqueléticos y los espacios tradicionales de la religiosidad tuxtleca.

En otras palabras, la identificación de Cecilio y de sus prácticas religiosas se establecen en un entramado situacional y relacional de devociones, a partir de usar una serie de recursos históricamente configurados y que refieren a múltiples instituciones, espacios, saberes y rituales. En lugar de enfatizar una pertenencia religiosa exclusiva o una libertad sustantiva del creyente hiperindividualizado que prescindiera de esquemas de sentidos, estos movimientos sutiles de Cecilio, como el de otros creyentes que he revisado en los demás capítulos, expresan las *relaciones devocionales* que son posibles de registrar en el detalle de la etnografía cruzada y como parte de las características de las configuraciones religiosas: relaciones entre agentes heterogéneos que se mueven en las fronteras porosas de las instituciones y las religiosidades, ocupando espacios, saberes y discursos de forma situacional, contingente y relacional. Siguiendo estas pautas, ahora es posible regresar al caso con el que abrí este capítulo, el *Oratorio* público a la santa esquelética.

Oratorio de la Santa Muerte

Desde hacía un par de años, Claudio sopesaba una y otra vez la idea de crear un espacio de devoción exclusiva y pública para la Santa Muerte. Teniendo en ese entonces 20 años, la empresa le parecía excesiva para sus recursos económicos y logísticos. La devoción a la santa esquelética ingresó en su práctica religiosa gracias tanto a su aprendizaje familiar como a la circulación que tiene la devoción a través de las formas religiosas más institucionalizadas presentes en Tuxtla. Como muestra la práctica del curanderismo, la Santa Muerte transita por medio de los espacios rituales de la ciudad junto con un cúmulo de creencias y prácticas que no están fuertemente articuladas en algún “sistema de creencias”, exclusivo de los especialistas rituales. Por tal motivo, tienen mayores posibilidades para acomodarse a las religiosidades más formales, sin que éstas se piensen como sistemas de prácticas cerradas y con fronteras rígidas (establecidas por cuestiones étnicas, sociales o culturales), más bien elaboraciones históricamente porosas, en permanente composición y con heterodoxias gestadas en su interior por sus propios creyentes.

Claudio, por ejemplo, fue socializado dentro del catolicismo romano (con la iniciación ritual típica de los sacramentos básicos del bautismo y la primera comunión), pero con una fuerte inclinación al complejo festivo local dedicado a los santos (incluida una devoción a la Santa Muerte por parte de sus padres): “a mí siempre me han llamado la atención las fiestas a los santos que hay aquí [en Chiapas], la que se hace en Chiapa de Corzo [durante el mes de enero], o todas fiestas de los zoques [en Tuxtla], y las peregrinaciones a la Virgen [de Guadalupe]”.¹⁹¹ A decir de Claudio, estas primeras referencias religiosas habían estado presentes, pero sin ocasionar compromisos ni pertenencias con alguna institución o grupo. Aún más, habían sido desatendidos una vez llegado a su vida, una suerte de conciencia religiosa: “me di cuenta de la Iglesia católica tiene mucho dinero y poder, así que comencé a ser un poco ateo”. Llama la atención esta faceta atea de Claudio, porque no afectó el gusto por los santos ni ocasionó ruptura alguna con la institución romana, porque sencillamente no sentía ningún compromiso con ella, ni tenía relación alguna. Más que una indagación personal por pensar su vínculo con la religión o el catolicismo, aparece como la integración

¹⁹¹ Entrevista realizada en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 20 de octubre de 2020.

del punto de vista hacia temas religiosos de quienes acompañaron su educación formal, con una marcada influencia de las consideraciones hacia el catolicismo que han sido construidas desde el siglo XIX, enfatizando la cuestión normativa e institucional: “ya en la prepa muchos de mis profes nos decían que eso de la Iglesia ya no tenía lugar, que había que pensarlo bien eso de ser católico”.

Sin embargo, su trayectoria religiosa no culmina ahí. A los 18 años comenzó a tener cercanía con la Iglesia Ortodoxa de San Pascualito y el mundo del catolicismo independiente, hasta adquirir las funciones de “acólito” dentro de la organización ortodoxa de Tuxtla, y asistir a los sacerdotes ortodoxos durante los oficios litúrgicos. Debido a los vínculos frágiles que construye esta Iglesia con sus integrantes (cf. capítulo VI), este “acolitado” no le implicó a Claudio observar un cuerpo de creencias o normas adyacentes, únicamente ubicar las precisiones litúrgicas preconciliares que siguen en esta Iglesia. En este espacio, más bien tuvo un nuevo acercamiento a las festividades de los santos, pues es habitual la presencia de costumbristas en el templo de San Pascualito. Aunado a lo anterior, los mismos sacerdotes ortodoxos promueven una devoción ritualista y festiva a los santos, rezando conjuros y recibiendo a los creyentes que son enviados por los curanderos como parte del algún trabajo espiritual. A pesar de que públicamente la Iglesia Ortodoxa “desapruebe” estas prácticas o se desentienda de cultos que consideran “ajenos a su cuerpo de creencias”, como el de la Santa Muerte o el mismo San Pascualito en calidad de espíritu, ser o materia, lo cierto es que la presencia y circulación de estas creencias animan buena parte de la vida cotidiana ritual del templo. Vale la pena mencionar aquí que durante las conversaciones que mantuve tanto con el obispo de la Iglesia Ortodoxa como con los demás sacerdotes independientes, se preocuparon por quitar cualquier tipo de vínculo con el curanderismo, el culto a la Santa Muerte o el tratamiento ritual de San Pascualito como espíritu –una relación que registró C. Navarrete (1982) y que juzgó comenzaba a desaparecer (C. Navarrete, 2009; 2017). Según el obispo, el mismo A. Chesnut llegó al templo en busca de estos vínculos: “pero le dije que aquí

no había nada de Santa Muerte y que somos una Iglesia católica que predica a Cristo bajo ritos tradicionales. Yo creo que se fue decepcionado por eso”.¹⁹²

En este ambiente “ambiguo” si se piensa en religiones, iglesias e instituciones cerradas y confeccionadas como sistemas permanentes en el tiempo y en el espacio, como regularmente se concibe a la “religión católica” o a la “tradición cristiana occidental”;¹⁹³ Claudio se acercó aún más a la devoción a la Santa Muerte. Allí escuchó una y otra vez los poderes que se le adjudican y comenzó su propia búsqueda para expresar su fidelidad. El resultado de sus inquietudes fue el *Oratorio de la Santa Muerte*. Un espacio que no busca ser Iglesia alguna, ni fundar una nueva asociación religiosa, pero que se compuso a partir de la presencia de múltiples religiosidades que le preceden en el tiempo y fueron llevadas por los creyentes de manera abierta o “soterrada”. A partir de este esfuerzo hecho por Claudio y los demás devotos a la Santa Muerte, el culto “salió a la luz pública” de manera permanente y como una expresión exclusiva, y no sólo como agregados en las procesiones anuales en honor a San Pascualito, donde se dejaban ver los creyentes y era posible constatar la presencia de la santa huesuda en Tuxtla. No cabe duda que este hecho y su posible continuación con la reapertura del Oratorio, intensificará los elementos que han estado estableciendo los creyentes a los santos esqueletos en Chiapas, además de que cancelará algunos y aparecerán nuevos, ahí donde hasta ahora no había o eran débiles. Pero se sobreestimaría si se le propone como confirmación del “reciente quiebre del monopolio católico” y como expresión de un momento de “gran novedad [en] que podemos observar [...] cómo nuevos y viejos devotos emprenden búsquedas espirituales y se alejan de las religiones tradicionales o devociones

¹⁹² Entrevista realizada en la oficina del templo de San Pascualito, 24 de junio de 2019. Al parecer Chesnut (2013) tomó al pie de la letra las palabras del obispo, pues en el libro resultado de su indagación etnográfica sobre el culto a la santa huesuda, no aparece ninguna mención de la relación contemporánea entre los santos esqueléticos en Tuxtla y sus múltiples vínculos con las religiosidades locales; concentrándose, en cambio, en las prácticas y espacios públicamente dedicados a la Santa Muerte.

¹⁹³ Una entelequia culturalista y eurocéntrica que se presenta como producto netamente europeo, originado en el prístino ancestro griego-romano y en los límites de una región que no tomó forma sino hasta finales del siglo XVI; ocultando las diversas tradiciones que se hacen presente en el interior del cristianismo, desatendiendo su propia construcción histórica como “religión universal” en el marco de la globalización temprana de los siglos XVII y XVIII, e invisibilizando la participación de actores no europeos en la formación de la religiosidad e institucionalidad católicas (Masuzawa, 2005; Lindenfeld, 2021).

heredadas por la familia” (A. Hernández, 2016:13). Al contrario, habrá que estudiarlos en el marco de las *formas elementales de la vida religiosa en Tuxtla* (a la cual se suma), con su histórica diversidad de agentes, espacios, grupos, instituciones, creencias y prácticas.

Mañana es 17 de mayo

Todos los tipos de creyentes analizados en este capítulo, cada uno desde su particular práctica devocional, al acercarse el 17 de mayo se preparan para acudir a la procesión que se realiza dentro de las festividades a San Pascualito. Sea para terminar una velación, un trabajo o un amarre en el caso de los curanderos y especialistas rituales; o para pedir una limpia o conjuro y ayudar a que los anteriores trabajos se logren, como lo buscan los creyentes que acuden a los sanadores; o bien como una práctica que va quedando en la “tradición personal” de cada creyente. En el ocaso del día 16 de mayo tienen presente que, al amanecer, el carretón con el esqueleto de San Pascualito saldrá a recorrer las calles de la ciudad y será ocasión de mezclarse entre otros creyentes que acuden anualmente para sumar sus intenciones, realidades y devociones. Para algunos de los devotos, esta participación es puntual y sin proporcionar elementos de agregación a colectivos religiosos; sin embargo, no puede desvincularse totalmente del resto de prácticas que se encuentran circulando por espacios devocionales pertenecientes a más de un registro religioso. Los creyentes de santos esqueléticos han generado un importante circuito devocional, y el 17 de mayo representa la fecha en que se juntan los puntos separados que pueden pasar desapercibidos por quienes únicamente observan a uno de los agentes religiosos que he revisado en este capítulo. De este modo, el día de la procesión al panteón municipal, los devotos a los santos esqueléticos llegan desde muy temprano al templo-catedral de San Pascualito...

VIII. Peregrinos mezclados

Al igual que el barroquismo estético de la imagería alegórica, caracterizado por combinaciones abiertas de fragmentos contrastantes que adquieren fijaciones accidentales y momentáneas (Botey, 2014:40); el culto a San Pascualito es una figuración cultural que sirve de catalizador para un diverso cúmulo de instituciones, religiosidades, prácticas, espacios, creencias, representaciones iconográficas y creyentes; todo esto articulado en devociones que se cruzan y se alejan. Tal constitución impide enfatizar sólo una de las anteriores dimensiones, o intentar una síntesis superadora entre “instituciones religiosas” y “creyentes”; más bien requiere un *enfoque relacional de devociones* para cruzar experiencias y sensibilidades religiosas, que van y vienen, de unas formas religiosas institucionalizadas a otras más individualizadas, sin prescindir de ninguna y sin preestablecer una por encima de la otra como la condición típicamente contemporánea de la vivencia de lo religioso. Aunque cada una de las devociones (vistas como configuraciones religiosas) que componen las expresiones contemporáneas del culto a San Pascualito, tienen espacios y momentos más o menos exclusivos; la procesión del 17 de mayo sirve de trama ritual que convoca a los diversos peregrinos y a las mezclas rituales sucedidas en lo íntimo de cada religiosidad.

La peregrinación se convierte, entonces, en la expresión más acabada de las características del culto a San Pascualito: un santo que se escurre entre las devociones y conecta el *pluralismo religioso relacional*.¹⁹⁴ No obstante, como expongo en este capítulo, la fiesta patronal no es un caos exótico de presencias y sumas desconcertantes de rituales y

¹⁹⁴ Al apuntar el carácter relacional del pluralismo religioso visto en el culto a San Pascualito quiero llamar la atención en las relaciones establecidas entre las diversas devociones formadas alrededor de este santo esquelético, que incluyen tanto creencias y prácticas menos formalizadas en “cuerpos de creencias”, como instituciones religiosas en constante unificación relativa. Por lo tanto, sumado a resaltar un pluralismo exclusivamente institucional, como ha sido la forma convencional a nivel jurídico y académico en México para expresar los cambios y transformaciones recientes en el paisaje religioso, a partir del llamado “declive del catolicismo” (cf. De la Torre y Gutiérrez, 2007:9; Gutiérrez y De la Torre, 2018:43-44); sostengo que mirar al interior del proceso histórico de lo que se ha considerado cerrado por el dogma religioso, permite desnaturalizar la existencia previa a las relaciones devocionales de grupos clausurados por estar homogéneamente integrados, para así registrar el pluralismo en las religiosidades que atraviesa tanto a los creyentes (en el contexto de múltiples pertenencias e identificaciones poco visibilizadas), como a las instituciones en sus fugas, vacíos y pactos con otras formas y tradiciones religiosas históricamente presentes en su interior.

creyentes; más bien son *formaciones históricas de religiosidades posibles*. Cada situación ritual y festiva que tiene lugar a lo largo de los tres días que duran las celebraciones (14-17 de mayo), adquiere una cadencia, un ritmo y un tono particular. Y estos sobresaltos que se observan en el sentido de las actividades religiosas, dependen de qué creyentes, rituales, espacios e instituciones tomen por momentos la direccionalidad y liderazgo de lo que se realiza, o en caso contrario, desentonen de quienes están dirigiendo para otorgar tonalidades matizadas al cuadro resultante de la fiesta. De todas las acciones que tienen lugar en estos días, la procesión al panteón municipal del 17 de mayo corona el “montaje de sus fragmentos, excesos y pliegues” (Botey, 2014:40). Por lo tanto, este pasaje ritual es el centro narrativo de los argumentos que siguen y complementan las entradas etnográficas que he colocado al final de los capítulos V-VII, dedicado a los diversos agentes religiosos presentes en el culto a San Pascualito. Con las siguientes líneas cierro entonces el abanico de devociones que se ha abierto a lo largo del trabajo y, no encuentro mejor manera para hacerlo que en la reconstrucción de la situación etnográfica en la que todos los cruces devocionales se hacen presentes.

Otro punto analítico que resalta en esta procesión es el tratamiento de los modelos de historicidad. El aspecto procesual de las temporalidades que componen los fenómenos religiosos que se dan cita en las festividades a San Pascualito, no encaja en un modelo de historicidad progresivo, ascendente, inevitable, teleológico y con un fuerte impulso evolucionista.¹⁹⁵ En este sentido, en lugar de sostener un “impulso creciente hacia...”;

¹⁹⁵ En una reciente contribución, Martuccelli (2020) ha llamado la atención en la complicidad del pensamiento sociológico con la narrativa de la “Modernidad occidental”; esto es, un relato autocumplido de la excepcionalidad europea-norteamericana que promulga una “ruptura histórica” en el siglo XVIII, operando por detrás de los modos en que se pregunta y explica la formación del “mundo moderno”. Ante tal situación, el autor invita a sacudirse ese lente fuertemente adherido a la teoría social, mediante la construcción colectiva de un nuevo “relato-mundo”: “una recomposición del telón de fondo histórico de los fenómenos sociales” (Martuccelli, 2020:20). El tratamiento de la temporalidad de las religiosidades en México que he puesto como problema teórico central en este trabajo es, de cierto modo, la incorporación de esta preocupación al campo religioso y se suma al cuerpo de reflexiones que buscan descentrar las narrativas triunfalistas del “acenso de Occidente” (Marks, 2007:26-35). En consecuencia, a la par de la propuesta contenida en la etnografía histórica, de retornar al pasado colonial para un análisis crítico de un catolicismo exclusivamente europeo y jerárquico, también considero importante desnaturalizar las “tendencias” religiosas contemporáneas que surgen como corolario de aquel relato único evidenciado por Martuccelli.

argumento que la fiesta y la procesión a este santo esquelético expresan “discordancias de temporalidades” (Corcuff, 2013:97) que trenzan “procesos asincrónicos” (F. Navarrete, 2018:37), no sólo por corresponder a tiempos diferentes sino, lo más importante, porque se consideran históricamente incompatibles. Es decir, en las relaciones que establecen los creyentes a San Pascualito convergen transformaciones basadas en desinstitucionalizaciones como en institucionalizaciones; también cruzan prácticas y rituales que llevan al ámbito público, al eclesial y, también, al doméstico; entrelazan agentes religiosos que se colocan en el lugar de los especialistas rituales o eclesiales, como entre los creyentes comunes sin afiliaciones fuertes o únicas; coinciden tradiciones religiosas que se presentan tanto de forma ancestral incólume como de recientes formas culturales hacia lo sagrado; combinan experiencias ritualizadas con momentos efímeros de gran contenido corporal; acercan imagerías esqueléticas con grados diferentes de circulación y mediatización. En otras palabras, el pluralismo religioso relacional nos lleva de una devoción a otra con temporalidades y ritmos diversos que pueden tener “regresiones”, “desviaciones”, “pausas”, “superposiciones” y no exclusivas “progresiones hacia...”.¹⁹⁶

Así, los encadenamientos temporales de las religiosidades contemporáneas se renuevan para colocar lado a lado en importancia y presencia actuante lo de hace mucho y lo de allá, con lo de ahora y lo de aquí (Taussig, 2015:21). Lo pasado, entonces, no aparece únicamente como “antecedente” muerto hace tiempo y sin importancia para el presente o futuro; más bien implica observar procesos vividos a “destiempo”, pero entrelazados y con influencia entre sí (los hechos de antes siguen modificando a los de ahora, justo en la misma proporción que lo de hoy afecta lo del ayer, Trouillot, 2017:13). Por ejemplo, la identificación de San Pascual Bailón con una representación esquelética refiere a un elemento “pausado” de larga duración que no ha sido modificado en su aspecto iconográfico, mas sí en sus

¹⁹⁶ La idea de tiempos múltiples accionando en los acontecimientos puede encontrarse de manera seminal en los trabajos de Braudel (1970:60-106), especialmente en la idea de modelos de duración variables –larga duración; mediana duración o coyuntura; y corta duración o acontecimiento. No obstante, la idea de temporalidades no lineales es una propuesta proveniente de las políticas de representación de la historicidad que buscan dialogar con formas socioculturales distintas en la relación que mantienen con la temporalidad, con sus fugas, curvas, ciclos, puntos ciegos, y, por supuesto, más allá del cronotopo moderno del “desarrollo de la sociedad hacia...”, justamente como sostienen Corcuff (2013:97) y F. Navarrete (2018:37).

significados. El sólo hecho de esta permanencia icónica obliga a referirnos a un proceso sucedido a mediados del siglo XVII, el cual marca las actuales expresiones devocionales hacia este santo esquelético, aun como una huella muda de memoria de los inicios del cristianismo global, imprimiendo el destiempo espectral de un proceso a medio morir, el cual todavía enuncia palabras por una lenta agonía cultural. Así, los creyentes, espacios, instituciones y sentidos contemporáneos que se dan cita en las celebraciones a San Pascualito, ya no son aquellos que convergieron hace más de tres siglos en la guardianía franciscana de Almolonga, en el Reino de Guatemala; sin embargo, todas las expresiones actuales convocan de muchas formas esos pasados contenidos en el cuerpo esquelético que descansa dentro de una caja, en lo más alto del templo de San Pascualito.

Los días previos

14 de mayo

Es el primer día de la fiesta patronal y está previsto un ritual de “costumbre”. Es más, todo el conjunto festivo inicia formalmente con este momento marcado por los rituales venidos del mundo indígena, pero confeccionados en sus formas y significados según las circunstancias contemporáneas. En esta fecha, poco antes de las cinco de la mañana, frente a las puertas cerradas del templo-catedral de San Pascualito, en el atrio adornado con ramilletes de flores y tiras de papel picado de varios colores, se enfilan el prioste de San Pascualito; el albacea de la Mayordomía Zoque del Rosario; los priostes mayordomos de las otras tres imágenes que componen la cofradía zoque (Virgen del Rosario, Santísimo Sacramento y el Señor San Marcos Patrón Evangelista); el maestro sastre lavandero; y los músicos tanto de tambor y carrizo (a quienes me uní con mi tambor) como de jarana y guitarra para iniciar el ritual de “limpia” de la imagen esquelética de San Pascualito.¹⁹⁷ Cada uno de los participantes acude a este ritual desde las funciones que están previstas en los rituales de la Mayordomía. El prioste de San Pascualito es aquí el más importante, porque es el encargado de hacer formalmente la invitación al resto de los cargueros y músicos tradicionales, así como prever los materiales que se utilizan durante la “limpia” (ungüento, lociones, algodones y flores). Este ritual es el

¹⁹⁷ Para un análisis detallado de los diversos cargos que integran a la Mayordomía del Rosario, cf. capítulo IV y Anexo III.

segundo del año que realizan los integrantes del sistema de cargos costumbrista dentro del templo de San Pascualito. El primero de ellos se lleva a cabo el 05 de enero, fecha en que el “costumbre” festeja a este santo esquelético.¹⁹⁸ En esta ocasión, actúan más como “invitados” de la Iglesia Ortodoxa, pues es esta institución la que funciona como organizadora principal de las celebraciones.

Así, en punto de las cinco de la mañana, los sacerdotes ortodoxos abrieron las puertas de la iglesia, el carrizo y los tambores iniciamos con la reverencia (la apertura que se escucha en todos los sonos tradicionales), y la fila de costumbreros ingresó en procesión solemne para dirigirse al altar principal, y honrar según sus formas a la imagen esquelética. El ritual que tuvo lugar consistió en cambiar de vestiduras a San Pascualito, y limpiar al esqueleto con perfumes y ungüentos aromáticos. Es un momento ritual exclusivo para hombres de la organización tradicional, sin presencia de clérigos de la Iglesia Ortodoxa ni de fieles. Tampoco las mujeres albaceas o priostas participan: “sólo los hombres pueden estar porque hombre es San Pascualito”. Ya en el interior del templo y con las puertas cerradas, a la par de algunos rezos, sacaron la imagen de la caja-carretón que la guarda, le quitaron el sayal franciscano y limpiaron al esqueleto. El trato hacia la imagen fue de suma solemnidad. Se le colocaron nuevas vestiduras, y se le dispuso un lugar frente al altar principal del templo, justo al comienzo de la nave mayor, para que pueda ser visitado por sus fieles. Una mesa con un gran mantel blanco hizo de soporte para la imagen, escondido de las miradas por un velo rojo de encajes, pétalos de rosas de varios colores, pequeños ramos de albaca y collares hechos con flor de mayo puestos encima que crearon un vívido escenario multicolor y de olor penetrante característico de las celebraciones religiosas tuxtlecas. En cuanto se cubre la imagen con el velo, junto con los músicos tradicionales, comenzamos con el son de pasión o también llamado son de San Pascualito, y el prioste del santo esquelético repartió con los asistentes los algodones utilizados en la limpia.

Como los mismos costumbreros señalan, este ritual se realiza para “cumplir con nuestros abuelos y abuelas que nos enseñaron cómo hacer costumbre con los santos”. A pesar de que no hay evidencia contundente para fechar los comienzos de este ritual, los creyentes

¹⁹⁸ Cf. capítulo V (pp. 197-201).

adjudican una temporalidad “antigua” a esta forma devocional a San Pascualito. Y por “antigua” refieren a tiempos prehispánicos o coloniales, los cuales le son significativos no tanto por conocer a detalle “el verdadero proceso histórico” de sus convenciones rituales, o por tener una “génesis lineal” con los creyentes anteriores y sus identificaciones religiosas y culturales; sino porque ha sido un modo de construir sentido étnico e identitario a partir del programa indigenista y culturalista de la primera mitad del siglo pasado. No obstante, en uno de esos años en que se realizaba este ritual “antiguo” según “acostumbran”, justo en medio del sistema de cargos que reclama ese pasado suspendido en el tiempo por presentarse bajo una relación directa con aspectos considerados únicamente indígenas; ingresaron al templo sentidos y temporalidades “desentonadas”; esto es, más “actuales” por venir de las experiencias pragmáticas e inmediatas del curanderismo. Todo de la mano de Ernesto, un creyente con doble sensibilidad devocional: curandero y prioste de San Pascualito. Según este creyente, el día en que se realizaría este ritual “iba bien emocionado, [porque] ahora sí iba a conocer a San Pascualito de frente, y no sólo en espíritu como se me había presentado”.¹⁹⁹ Después de un largo transitar por otros cargos menores de la Mayordomía Zoque, por fin Ernesto había conseguido el que corresponde a este santo esquelético. A su modo de ver, él ha sido el prioste que mejor ha llevado el cargo por la acción sensible y corporal del santo franciscano en el ámbito sanador de su altar doméstico: “yo sé lo poderoso que es, yo lo conozco más que otros porque lo he sentido, ha hablado en mí”.

Esta vívida experiencia previa de Ernesto con el *ser* de San Pascualito, no quedó ausente cuando tomó el compromiso de prioste, sino que marcó profundamente el modo afectivo en que asumió el cargo y el ritual de la “limpia”:

Cuando ya estábamos limpiando al señor, y estaba desnudito en la mesa, me acerqué a su cuerpo, agarré su cabeza con mis manos y puse mi frente encima de la de él. ¡Lo hubieras visto!, comencé a chorrear de sudor, ¡pero chorros vé [sic]! Fue un calor muy grande que empecé a sentir. Me empezó en la cabeza y luego en las manos y el cuerpo. Yo dije, ¡ay señor!, ¿qué es esto? Así que le hablé: ‘señor yo no vengo a juzgarte ni nada, ahora te veo y todos

¹⁹⁹ Ernesto, entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 12 de octubre de 2020. En la página que sigue omito indicar fecha y día de entrevista porque todas las referencias directas al testimonio de Ernesto provienen de esta misma charla.

seremos un día como tú [esqueletos], yo vengo con fe para hacer tu fiesta'. Y así le fui diciendo hasta que se me pasó [...] pero quedé todo mojado de mi camisa.

En este modo de sentir el ritual por parte de Ernesto, se articularon espacios, creencias y temporalidades que son parte de devociones diferentes: mientras se cumplía con la normativa “antigua” del “costumbre”, en el centro mismo del espacio eclesial de la Iglesia Ortodoxa; la forma doméstica del espíritu sanador de San Pascualito dejó sentir su presencia, esa que atiende peticiones inmediatas y pragmáticas: “yo tenía medio, qué tal si se apoderaba de mí el ser, iba a valer madre todo porque diría sus verdades a los que estaban ahí”. En este sentido, más que separaciones entre religiones o instituciones formales, atemporales y carentes de sensibilidad, frente a experiencias vívidas de presencias inmediatas, no institucionales y corporizadas; Ernesto muestra detalladamente cómo se engranan estos elementos para configurar formas relacionales de devoción al santo esquelético. Con todo, esta manera de vivir el ritual no alcanza un estatus suficiente para diferenciarse del conjunto de religiosidades a las cuales apela (es más, ni siquiera estuvo como preocupación en la mente de Ernesto), sino que pasa en medio de las devociones para modificarlas y, a la vez, fortalecerlas. No por esto Ernesto considera que ha sido el mejor prioste de San Pascualito (aunque no haya contado esta experiencia al resto de costumbreros presentes en aquel ritual), tampoco es casual que el obispo en aquel entonces, cuando Ernesto le comentó lo sucedido, le haya dicho: “sudaste porque [San Pascualito] te estaba pasando su poder”.²⁰⁰

Entre tanto, y al terminar este espacio íntimo entre los hombres del “costumbre” con la imagen de San Pascualito; los ayudantes de la Iglesia Ortodoxa abrieron las puertas del templo y los creyentes que habían estado congregándose durante la limpia de San Pascualito, entraron para acompañar ellos también al santo, al compás de mariachis que interpretaban “Las Mañanitas”. Una veintena de devotos con veladora en mano o imágenes en bulto de la

²⁰⁰ A diferencia de los argumentos que se basan en una perspectiva que supone un marco histórico progresivo del desarrollo religioso en el mundo moderno, del cual he hecho mención a lo largo de este trabajo, y ocasiona una confrontación teórica entre instituciones “a la usanza del pasado” y creyentes “de un mundo plural”, conviene resaltar aquí los cruzamientos relacionales y las articulaciones de temporalidades “discordantes” que se hacen presente no sólo en la vida práctica extraeclesial de los devotos, sino también en las entrañas mismas de las instituciones, justo como nos muestra el caso de Ernesto.

representación canónica del santo franciscano, ingresaron a la iglesia para gritar vivas, hacer peticiones personales, y dirigirse a los altares laterales para encender las veladoras que cada uno portaba. Una vez acomodada la gente en diversas actividades (compra de insumos rituales en la tienda a la entrada del templo, rezos frente a San Pascualito, o colocarse en la fila de espera para hacerse una limpia); con el conjunto de costumbreros nos dirigimos a la parte anexa del templo y compartimos el desayuno ofrecido por el obispo de la Iglesia Ortodoxa, consistente en tamales, café y una botella de tequila que comenzó a circular como parte del “costumbre”. Terminado este momento, la fiesta tradicional se trasladó a la casa del prioste en el que continuarían los rituales de “costumbre”, como la “lavada de ropa” que acaba de ser retirada del cuerpo de San Pascualito, además de seguir con las ofrendas de música ritual, acompañadas con comida y bebida. Mientras tanto, la Iglesia Ortodoxa retomaría la dinámica de la festividad, atendiendo a los devotos que comenzaron a llegar, tanto de Tuxtla como de otras partes de Chiapas y México.

15 y 16 de mayo

Una vez colocada la imagen de San Pascualito sobre la mesa que fue dispuesta frente al altar principal, esto durante el ritual inaugural del 14 de mayo; el esqueleto permaneció en este sitio hasta la noche del día 15, justo cuando regresó a su lugar habitual dentro de la caja-carretón, en lo alto del altar mayor del templo ortodoxo. Pero antes de que sucediera esto, desde la mañana del día 15 desfilaron por el templo docenas de devotos que asisten ya sea de forma individual; como integrantes de algún contingente de devotos fuereños que peregrinan anualmente al templo; o siendo parte de algún *somé* familiar o vecinal.²⁰¹ Si es de manera personal, el creyente generalmente busca los tan exitosos conjuros y limpiezas con albahaca (capitalizado por los ortodoxos en beneficio de su economía, gracias a la ofrenda que deja el devoto y a la veladora que se les pide adquirir en la tienda). Sentados en las bancas, estos creyentes esperan pacientemente su turno, mientras admiran la entrada de los enrames y peregrinos con las vivas por todo lo alto. En gran medida estos devotos acuden al templo de San Pascualito como parte de sus trayectorias rituales que conectan diversos espacios de culto e imágenes esqueléticas, especialmente aquellos que vinculan la Santa Muerte con San

²⁰¹ Para una descripción del *somé* tuxtleco, cf. capítulo IV, p. 159, n. 132.

Pascualito, u otros más que son enviados por los curanderos. Por lo tanto, las intenciones para solicitar los conjuros y limpieas responden a cuestiones pragmáticas y cotidianas con respecto al bienestar físico, económico o amoroso. Para estos sujetos, las festividades no representan momentos significativos para recrear o fortalecer identificaciones colectivas, más bien funcionan como refuerzos simbólicos para sus motivaciones personales, pues leen el tiempo festivo a San Pascualito en términos de aumento de poder espiritual o esotérico, convirtiendo la celebración en la situación más idónea para hacer sus peticiones.

Observando el conjunto de fieles que acuden por estos días al templo, la presencia de estos creyentes pasa por desapercibido (excepto por los sacerdotes ortodoxos quienes sí pueden conocer sus intenciones cuando solicitan los conjuros), pero coadyuva al proceso de reconstrucción sociocultural de los márgenes devocionales, conectando y desconectando ceremonias litúrgicas o culticas que permiten considerar cómo la “cohesión” de las devociones (con grados diversos de institucionalización) depende de permanentes interacciones situacionales en las que se negocian los límites y se pulsan las influencias mutuas. Esto no sólo por el hecho de usar momentáneamente los espacios y las formas rituales pertenecientes a religiosidades más delineadas, sino porque el préstamo ritual también consolida aquellos lugares de devoción que están por fuera del espacio eclesial ortodoxo. Ernesto, por ejemplo, cuando “declara” a un nuevo curandero con el ser de San Pascualito, envía al reciente sanador a las festividades del santo esquelético para agradecer y pedir su protección en los trabajos espirituales que vaya a realizar en su propio altar particular, junto con el espíritu del santo franciscano.

Si, por otro lado, los devotos que llegan en esos días lo hacen como parte de un *somé* o enrame con ofrendas, su participación se reduce a la caminata que realiza el contingente para llegar al templo, pues no se detienen en las bancas buscando los rituales ortodoxos de limpia con albahaca, ni pasan a decir algún rezo con los demás santos que se encuentran en el templo. Por lo general, tampoco portan veladoras ni otro insumo ritual, sino globos de colores o palmas adornados con luces. Una vez en las puertas del templo, son recibidos por algún integrante de la Iglesia, quien rápidamente reparte velos para las mujeres y les rocía agua bendita, mientras los peregrinos caminan hacia la imagen de San Pascualito puesta

frente al altar. Ahí se santiguan, entregan uno que otro ramo floral al custodio de la imagen, y abandonan el inmueble sin más, para después congregarse en el atrio, lugar donde comparten algún bocado ofrecido por la familia o representante vecinal que organizó el enrame (sándwiches, tamales o una pieza de pan, acompañados de café o refrescos embotellados).

Imagen 23

Peregrinos del barrio de San Pascualito



Fuente: archivo personal, mayo de 2019

Para estos devotos, el compromiso está dirigido hacia el ámbito familiar o vecinal (sin quitar las intenciones personales de cada peregrino), y de esta participación depende la reciprocidad del conjunto para con ellos, ya sea para festejar algún otro santo o para sortear una eventualidad personal. Entre los creyentes que caminan con los *somés* fue habitual encontrar testimonios que reducían su devoción a San Pascualito a esta participación y por invitación expresa de algún familiar o vecino. No obstante, la presencia de estos creyentes otorga a las festividades mayor diversidad y alcance entre personas que no pertenecen a ninguna de las religiosidades vistas a lo largo de los capítulos anteriores.

Asimismo, estos peregrinos muestran cómo pueden articularse estos momentos puntuales de ritualidad, con el resto de la práctica religiosa de los creyentes, asistiendo a rezos o *somés* dedicados a otros santos celebrados en diferentes espacios devocionales, tanto domésticos como eclesiales, ya sea ortodoxo o del mismo catolicismo romano. El perfil de estos devotos también habla del arraigo familiar que ha tenido el culto a San Pascualito entre los vecinos del barrio en donde se encuentra ubicado el templo. Doña Teresa, por ejemplo, de 76 años de edad, pertenece a una de las tantas familias que se acostumbraron a una devoción barrial y ven con cierta naturalidad los festejos patronales. Teresa fue testigo de la fundación, construcción y consolidación del templo. Ha asistido a innumerables bailes, vendimias, juegos, comidas y demás actividades que a lo largo de los años se han sumado a los festejos religiosos. Teresa también presencié el conflicto de la feligresía con el clero romanista, que ocasionó la llegada de los sacerdotes ortodoxos a Tuxtla para hacerse cargo del templo y los modos en que éstos se han acoplado a la ritualidad costumbrista zoque. De este modo, ella encarna a no pocos vecinos que, sin participar en ninguna forma devocional formal, ven como suyo el templo y al santo esquelético, además de que se ha convertido en representante de una de las familias que anualmente “meten *somé*” al templo, como se conoce al hecho de organizar peregrinaciones con ofrendas amarradas en un enrame, y animadas con cantos religiosos o música y danza de *parachicos*. A los devotos como Teresa, no les interesa las precisiones rituales, doctrinales o étnicas que distinguen las devociones hacia San Pascualito, sino que se refieren a ellos como recursos de significados socialmente acumulados y disponibles, y de los cuales echan mano para dar sentido a sus prácticas devocionales: “yo

soy verdadera tuxtleca, del barrio pascualitero [...] esta fiesta es de los zoques antiguos, mi mamá me la enseñó y mi fe por el señor San Pascualito es muy grande”.²⁰²

Otros contingentes de peregrinos que hacen acto de presencia durante los días previos a la procesión, provienen de las filas ortodoxas. Como mencioné en capítulos anteriores, la Iglesia Ortodoxa tiene presencia en varios municipios del estado chiapaneco.²⁰³ Así, chiapanecos de Zinacantán, Ocosingo o Comitán también acuden al templo para ingresar como peregrinos ortodoxos. Debido a que los sacerdotes ortodoxos no tienen pastoral alguna que los distinga, quienes integran las comunidades por ellos fundadas, recurren a los elementos de devoción comunes entre católicos para manifestar su pertenencia religiosa: peregrinación, cantos y rezos del padrenuestro. Al igual que los devotos del barrio de San Pascualito, estos peregrinos tampoco buscan los rituales del conjuro o de las limpias. Ingresan como fieles cristianos ortodoxos, fortaleciendo lazos institucionales entre el centro eclesial de su afiliación religiosa con las comunidades de las cuales provienen. Para estos devotos, San Pascualito es un santo hermano de sus santos patronales locales que esperan ser festejados en sus localidades, con asistencia de integrantes ortodoxos tuxtlecos, tanto clérigos como de algunos fieles laicos que se sienten correligionarios de la Iglesia Ortodoxa.

Por otro lado, y debido a los vínculos que han construido los ortodoxos de Tuxtla con otras organizaciones e Iglesias independientes de México, también asisten en peregrinación al templo de San Pascualito creyentes connacionales venidos de Puebla, el Estado de México o Veracruz. Cada uno de estos contingentes, acude al templo desde los intereses y situaciones que les son afines como Iglesias independientes. El aspecto más evidente es una suerte de patronazgo eclesial. Al ser la Iglesia Ortodoxa de San Pascualito la única con registro oficial de Asociación Religiosa entre las demás Iglesias que acuden a las celebraciones, ven este vínculo festivo como ejemplo para formar grupos de afiliados y modos de convocación de fieles para sus propias agrupaciones, esto como requisito indispensable para conseguir el ansiado registro legal. Justamente por estas relaciones eclesiales independientes, la festividad que se presenta de inicio como un fenómeno compuesto de elementos netamente locales o

²⁰² Teresa, entrevistada en el atrio del templo de San Pascualito, 15 de mayo de 2019.

²⁰³ Cf. capítulo VI, cuadro 3, p. 228.

regionales, adquiere tintes nacionales e incluso internacionales, pues también hay visitantes de Guatemala anunciados en los horarios de entrada de peregrinaciones (esto sin olvidar las históricas tramas globales que pueden rastrearse en los huesos de San Pascualito, por medio de las negociaciones coloniales que emergieron en la religiosidad post-pestilencia de los kaqchiqueles de la guardianía de Almolonga, a mediados del siglo XVII, cf. capítulo III).

En resumen, en los dos días previos a la procesión al panteón van apareciendo los diversos registros religiosos y devocionales que convoca el santo huesudo de San Pascualito. Cada uno desde sus propios recursos rituales, apelando a genealogías difusas y diversas, y con motivaciones y preocupaciones particulares. Así, estos devotos se acercan a la santa osamenta para celebrar, consultar, pedir, ofrecer o agradecer. Con todo, estos matices en los perfiles religiosos que se observan en estos días no desaparecerán, sino que también harán parte del gran día de celebración patronal.

“El mero día”

Como dicen en Tuxtla, el “mero día” de los festejos a San Pascualito es el 17 de mayo, fecha en que el santoral católico romano establece la celebración de este santo franciscano. Para el obispo, los sacerdotes y ayudantes de la Iglesia Ortodoxa, es un día que no tiene comienzo. Todos han velado los preparativos del gran día en que realmente toman visibilidad en la esfera pública de Tuxtla. Desde muy temprano comienzan a llegar camarógrafos y reporteros de muy diversos medios locales y regionales. La razón: la misa solemne en honor a San Pascualito y la procesión del templo-catedral al cementerio de Tuxtla, en la que se lleva a hombros la imagen del santo esquelético. Todo comienza con la recitación de “Las Mañanitas” al santo esquelético, el cual ha sido colocado dentro de su caja-carretón y puesto frente al altar, al frente del presbiterio, justo donde comienzan las bancas del templo. Las puertas del templo han sido abiertas desde las seis de la mañana y poco a poco han comenzado a ingresar fieles que buscan al santo. Después, en punto de las ocho de la mañana, “hora de Dios”,²⁰⁴ da inicio la misa de rito latino presidida por el obispo-patriarca de la Iglesia Ortodoxa de San Pascualito, y concelebrada por otros obispos y sacerdotes venidos de Iglesias

²⁰⁴ La Iglesia Ortodoxa de Tuxtla no sigue los cambios de horarios establecidos por el gobierno federal, cf. capítulo VI.

católicas tradicionales e independientes de México. Con todo, la liturgia eucarística que se realiza no es únicamente de tipo latino, sino que combina admoniciones y textos en latín y español. Debido a esto, el ritual dura cerca de dos horas. Justamente por los tipos de ornamentos, discursos y formas rituales tanto de los clérigos ortodoxos como de los fieles, la misa en San Pascualito es una combinación entre prácticas devocionales y modos litúrgicos previos al Concilio Vaticano II, con otros procedentes de las reformas litúrgicas posconciliares.

Por ejemplo, la procesión que encabezó el obispo para comenzar la misa, fue animada por una rondalla del municipio de San Cristóbal de Las Casas, la cual entonó el ya clásico canto “Venimos hoy a tu altar”, seguidos inmediatamente por los fieles asistentes. Asimismo, y más adelante en el ritual, mientras el patriarca de San Pascualito, de espaldas a los creyentes, hacía las oraciones del ofertorio en latín y sólo los sacerdotes y obispos respondían a tales admoniciones, los diversos creyentes que iban rápidamente llenando las bancas del templo, más interesados en sus peticiones personales, se acercaban frente al altar y ofrecía al carretón veladoras, ramos de albahaca y arreglos florales que tomaba rápidamente don Jesús, el custodio ortodoxo de la imagen, quien vestía la indumentaria tradicional zoque y portaba el gran escapulario que lo distingue en su cargo de protector. Don Jesús hacía grandes esfuerzos por mantener el orden durante la misa, debido a la insistencia de quienes buscan tocar el carretón y santiguarse. Así, de poco a poco el carretón fue quedando cargado de flores, ramos de albahaca y collares hechos de la aromática flor de mayo. Por lo tanto, entre los detalles ornamentales de los sacerdotes ortodoxos, sumada la cantidad creciente de flores y collares; el interior del templo iba adquiriendo un pronunciado colorido combinado con fragancias mezcladas de incienso, velas quemándose y el penetrante perfume de la albahaca y la flor de mayo. Aquella postal de colores, olores, rituales e intereses religiosos diversos se convirtió en una ventana que “reinvirtió” la temporalidad de la práctica devocional, demostrando la compleja articulación de significados y prácticas que componen las configuraciones religiosas construidas a partir de este santo.

Es decir, las características de las prácticas religiosas observadas durante la misa es un “retorno” a lo que seguramente era la dinámica típica de las celebraciones en honor a una

imagen patronal desde los inicios de la época Colonial hasta poco antes de la celebración del Vaticano II: abundancia de símbolos y emblemas, riqueza de colores y olores, arte efímero profuso, música fastuosa, centralidad festiva hacia los santos, clérigos ensimismados en liturgias meticulosas, y creyentes sumergidos en prácticas devocionales privadas y colectivas.

Imagen 24

Misa solemne a San Pascualito (una mujer encendiendo una vela frente al santo)



Fuente: archivo personal, mayo de 2019

Todo esto ahora mezclado en un templo católico independiente establecido al sur de México, que reclama un sentido de mexicanidad eclesial que sólo pudo formarse en el contexto nacionalista de inicios del siglo pasado; expresando las “fisuras” de cualquier proceso progresivo sobre la religiosidad que se piense como normativo. Para el momento litúrgico de la consagración del vino y del pan, el templo estaba completamente abarrotado. Una masa apretada de creyentes se acomodaba en las bancas y en los pasillos de la iglesia. El carácter polisémico del santo esquelético, su fiesta y su ritualidad también podía verse dentro del templo si prestaba atención a los asistentes.

En primera fila, justo del lado izquierdo del templo, sobresalían dos hombres de unos cuarenta años de edad, vestidos completamente de negro y portando gruesas cadenas plateadas. Entre las medallas que adornan los pechos de ambos se encontraban representaciones de la Santa Muerte de unos diez centímetros aproximadamente. Del lado contrario, en la parte derecha al templo y también en las primeras filas, hay una mujer con un collar de flor de mayo, una mantilla blanca de encaje en la cabeza, vistiendo un burdo hábito franciscano confeccionado en casa, a la usanza de las prácticas novohispanas de las cofradías y terceras ordenes fundadas por los frailes. Entre los creyentes también se encuentran ancianas como doña Teresa, que cuentan con 70 y 80 años de edad y son vecinas del barrio de San Pascualito, quienes asisten a estas celebraciones como parte de la vivencia religiosa aprendida en el hogar. También acudieron indígenas zinacantecos con sus típicas camisas floreadas que imprimían mayor colorido a una postal ya variopinta. A éstos se sumaron dos hombres más en la parte final del templo, quienes también decidieron asistir vestidos con el sayal café de San Pascualito. Uno de ellos cargaba una representación canónica de San Pascual de unos treinta centímetros, la cual estaba cubierta completamente por un pequeño velo rojo y enrollado con tiras de tela de colores rojas y azules. Apenas y podía verse la cabeza de la imagen. Por último, casi al final del templo y apretados en las puertas, se observaba a un grupo de jóvenes con variados tatuajes de la Santa Muerte y medallas de San Judas Tadeo.

A pesar de esta diversidad en las procedencias y pertenencias religiosas, sobresale el hecho de que todos eran en ese momento asistentes de una misa católica mayormente en

latín; es decir, un momento que se presupone está determinado por la hegemonía del orden ritual, con un fuerte sentido eclesial, controlado por clérigos, y con mensajes dogmatizadores. Todo lo contrario, la misa fue una amalgama de prácticas y sentidos diversos que se expresó aún en el momento de más predominio por parte de los ortodoxos: el sermón. Por ejemplo, en las festividades de 2019 el sermón fue realizado por un obispo procedente de Puebla, perteneciente a una de las iglesias independientes invitadas. El contenido de su mensaje estuvo compuesto de dos elementos. El primero de ellos hizo énfasis en la diferencia de las iglesias independientes con la católica romana, un ingrediente que está presente en cualquier oportunidad que los sacerdotes ortodoxos de Tuxtla toman la palabra y sirve para refrescar discusiones que fueron centrales en el conflicto posrevolucionario entre el Estado mexicano y la Iglesia, como la fuga de recursos nacionales a Roma y la posible “traición” por guardar fidelidad a una entidad política extranjera. El segundo aspecto importante del sermón fue una larga descripción de las prácticas celebrativas que este clérigo ha observado en los años que lleva asistiendo a las festividades, animando a los creyentes a continuar “las muestras de devoción tan bonitas que tienen en Chiapas a San Pascual”.

De este modo, y como sugieren Algranti, Mosqueira y Setton (2019:48), conviene no sustancializar los espacios, las materialidades, los símbolos, e incluso a los profesionales de éste o de cualquier otro cuerpo religioso, pues ninguna institución, agrupación o devoción formalmente constituida sostiene “funcionalidad”, “orden” o “coherencia” preexistente a las relaciones históricas (cf. Corcuff, 2013:71-72). Todos estos elementos, incluidos los lugares eclesiales como el templo católico ortodoxo de San Pascualito, por más evidentes, naturales o dados que se presenten, no garantizan sentido cultural religioso alguno, más bien adquieren significados a partir de las relaciones devocionales que suceden en su interior.²⁰⁵ En este

²⁰⁵ Observaciones similares merecen otros espacios devocionales como los del “costumbre” y la confección de altares domésticos divergentes del tipo de don Cecilio, o la capilla del catolicismo romano de El Señor del Calvario, adscrita a la parroquia a cargo de los religiosos Misioneros del Espíritu Santo, en la cual don Jesús (el custodio ortodoxo de la imagen de San Pascualito) es un animado agente de movilización de recursos devocionales y organizativos venidos de varios referentes religiosos (cf. capítulo VI, pp. 229-233). Otros espacios nacionales que pudieran arrojar aspectos importantes para constatar el carácter relacional y contingente de las instituciones religiosas y sus pactos con otros agentes religiosos, son el templo de San Hipólito (atendido por los religiosos Misioneros Claretianos y centro nacional de la devoción a San Judas Tadeo) y la basílica de Guadalupe (histórico lugar de un culto polisémico a cargo de la Arquidiócesis de México).

sentido, no es casual que durante los momentos en que tienen el liderazgo de las acciones, los sacerdotes ortodoxos promuevan una serie de prácticas que les garantice asistencia de fieles, aun cuando los creyentes no necesiten de este cuerpo de clérigos para realizarlas.

Devociones en tránsito

Las relaciones devocionales que establecen los creyentes entre las configuraciones religiosas generadas alrededor del culto a San Pascualito, hablan de la apertura simbólica, la plasticidad cultural y la histórica constitución plural de las religiosidades en Tuxtla. A lo largo del trabajo he procurado sortear las representaciones dicotómicas, puristas y exotizantes tanto de los creyentes como de los agregados religiosos, mostrando los cruces y contactos culturales que habitan en el interior de cada uno de ellos, pues no son “totalidades socioculturales que luego se relacionan, sino [... están] ya constituidos de ese modo, que pasan a integrar nuevas relaciones a través de procesos históricos de desplazamiento” (Clifford, 2008:18). Ahora bien, en la procesión del 17 de mayo esta histórica movilidad de la religiosidad hacia el santo esquelético Pascual, también se expresa literal y vivamente mediante el traslado y la caminata. Si en las primeras actividades de la fiesta, los diversos creyentes van sumándose en momentos y espacios diferentes, el día de la procesión al panteón se convierte en la situación devocional que los convoca a todos lado al lado. Si en este tránsito ritual cada creyente y grupo religioso se puede articular, es gracias a que el culto a San Pascualito constituye una trama simbólica en movimiento, un punto de anclaje y al mismo tiempo de pasaje, un lugar y un viaje, una localización y un desplazamiento.

La salida del templo

Entre las 10 y 11 de la mañana, al finalizar la misa solemne, todos los asistentes nos preparamos para comenzar la procesión que recorrerá buena parte del centro urbano. La ruta marca la visita al primer cementerio de Tuxtla ubicado en la parte suroriente de la ciudad, ahí se hace una pequeña parada, para después regresar al templo-catedral. El recorrido dura tres horas aproximadamente y la salida que realiza el contingente de la iglesia de San Pascualito es la antesala de la actitud festiva que caracteriza al resto de la procesión. En cuanto concluyó la bendición por parte de los obispos y sacerdotes ortodoxos e independientes, haciéndose paso entre una iglesia abarrotada, los ayudantes de la Iglesia Ortodoxa ingresaron

cargando el anda en la cual se llevaría la caja-carretón con el santo esquelético dentro. Esta estructura fue hecha de madera con un peso aproximado de 30 kilogramos. Fue confeccionada según la forma del cajón de una carreta, pero sin llantas, dejando gruesos barrotes en los cuatro extremos para servir de soporte y pueda ser llevada en hombros. También fue adornada con ramilletes y emblemas eucarísticos correspondientes a los atributos canónicos de San Pascual Bailón (patrón de los congresos eucarísticos).²⁰⁶ Llegada esta estructura al frente del altar, los integrantes de la Mayordomía zoque tomaron la caja-carretón en la que se guarda al santo y la colocaron dentro del anda, asegurándola con algunos lazos para evitar movimientos fuertes durante el trayecto que pudieran dañar a la imagen.

Mientras ocurría esto, junto con los músicos tradicionales rodeé el anda y esperamos atentos la señal del obispo Rogelio para comenzar con la reverencia. En este tiempo los acólitos y sacerdotes comenzaron a dejar parte de los ornamentos que utilizaron durante la misa solemne y que estorbarían durante la caminata. Entretanto, algunos creyentes aprovecharon para abandonar el templo y esperar unirse a la procesión en la calle; otros, más atentos a lo que sucedía con el santo, aguardaron dentro para salir detrás del anda. En cuanto estuvo asegurada la imagen de San Pascualito, el obispo Rogelio asintió con la cabeza y, Alexis, pitero del grupo, inició la música de apertura de todos los sonos tradicionales. En seguida nos unimos con los golpes del tambor, mientras mirábamos cómo el anda se levantaba por arriba de los hombros de los costumbreros de la Mayordomía zoque. Con los primeros pasos del incipiente séquito procesional, los devotos que permanecieron dentro del templo comenzaron con los vivas a San Pascualito, apretándose rápidamente en el pasillo principal de la iglesia, aventando pétalos de rosas o intentado tocar el anda con sus manos, o con los rosarios y ramos de albahaca que portaron celosamente durante el acto ritual de la misa. Mientras tanto, don Jesús, el infatigable custodio de la imagen se apresuraba para abrir

²⁰⁶ La festividad de 2019 fue la primera ocasión en que se utilizó esta estructura. Normalmente, para esta procesión salía a las calles una gran carreta de madera en la que se colocaba al santo esquelético. Se adornaba también con ramilletes, arreglos florales y signos eucarísticos. Sin embargo, debido a un accidente ocurrido en uno de los rituales de limpieza de la imagen que realiza la Mayordomía zoque (desprendimiento de uno de los pies del santo), el obispo de los ortodoxos decidió cambiar la forma de trasladar a San Pascualito, y así prever algún tipo de daño. Lo que no cambió fue la responsabilidad de los costumbreros por reunirse la tarde del 16 de mayo para realizar los adornos.

paso al santo. Sombrero en mano y haciendo cuanto ademán se le ocurría, gritaba una y otra vez: “¡abran paso al señor!, ¡abran paso!”.

Imagen 25

Inicio de la procesión



Fuente: archivo personal, mayo de 2018

La aglomeración de peregrinos que comenzó rápidamente a formarse hacía cada vez más difícil el tránsito, y nuestros golpes de tambor apenas se oían cuando salimos por fin del templo, en medio de aplausos, las vivas y porras de los devotos, el repique de campanas, y la música de mariachis, de banda de viento y *parachicos* que aguardaban a la entrada del templo. Todo esto dedicado a un santo que no se puede ver, que es posiblemente el único caso de devoción en México a un santo oculto, guardado diligentemente en una caja-carretón. No obstante, esta casi nula reproducción, circulación y mediatización de la iconografía de San Pascualito, no ha sido obstáculo para que el culto haya podido cobijar a lo largo de siglos a devotos, instituciones, prácticas y significados muy diversos.

Otros fieles asistentes, no tanto por devoción sino por la constante presencia en estos rituales, fueron los camarógrafos y reporteros, quienes en no pocas ocasiones se confundieron con la aglomeración de creyentes, y se peleaban con éstos para abrirse paso entre los cuerpos apretados y hacer una buena toma. Apenas habíamos dado unos pasos por fuera del templo, cuanto reportero había no perdió tiempo para abordar a uno que otro peregrino, hacerles preguntas y capturarlos en fotos o videos de algunos segundos. No obstante, los más buscados por los comunicadores fueron los clérigos y obispos ortodoxos e independientes. Rápidamente fueron rodeados, iluminados por cámaras e interrogados por el significado de la procesión. Incluso, avanzado un poco en el recorrido, hubieron capsulas en vivo de Televisa Chiapas dirigidas por “El chiquillo”, un conocido presentador de temas sociales y culturales. Con todo, estas rápidas entrevistas fueron abandonadas justo cuando cada uno de los presentes tomábamos el lugar previsto en el conjunto procesional.

Durante el camino

Al frente del contingente y a unos 50 metros de distancia, se colocaron los lanzadores de cohetes y bombas (cinco personas entre los quemadores y los cargadores de la pirotecnia). A continuación, los danzantes *parachicos* animados con música de tambor y carrizo, tradicionales del vecino municipio de Chiapa de Corzo. Después, se instalaron los clérigos de las Iglesias ortodoxas e independientes mexicanas. A sus espaldas, me coloqué junto con los maestros músicos tradicionales, que no habíamos dejado de tocar momento alguno y comenzábamos el son de Rosario, el más importante de toda la música tradicional en Tuxtla

y el que abre cualquier ritual zoque. Inmediatamente después de nosotros, el custodio de la imagen. Tras él, cargado en los hombros de seis integrantes de la Mayordomía zoque, el anda con la imagen oculta de San Pascualito. Atrás, tirada por unas seis personas más, la carreta que normalmente llevaba el cuerpo esquelético del santo en la procesión, haciendo alusión a las historias locales que mencionan el crujir de las llantas de la carreta como anuncio de la inminente muerte. A continuación, el grueso de los creyentes entre quienes se pueden distinguir a algunos tipos de devotos por aspectos externos, como los zinacantecos de las filas ortodoxas, los que van pagando una manda vestidos con el sayal franciscano, o los devotos de la Santa Muerte que cargan imágenes de la Niña Blanca. Pero entre ellos también se



Imagen 26
Zinacantecos ortodoxos
cargando a San
Pascualito

Fuente: archivo personal,
mayo de 2018

esconden curanderos o futuros sanadores que buscan al espíritu de San Pascualito, vecinos del barrio con el impulso de toda una vida como fieles del santo esquelético, y otros creyentes de la Santa Muerte que no son fácilmente identificables. Por último, cerrando la comitiva ritual con un toque secular, una banda de música de viento que amenizaba con cumbias y canciones tropicales el baile de botargas hechas con insumos de la cultura mediática: personajes de películas, de series televisivas, de cintas animadas, o expresidentes mexicanos caricaturizados.

Más de un centenar de personas participamos en la peregrinación aquella tarde. Bajo el intenso sol que caracteriza a los valles centrales chiapanecos en el mes de mayo, la caminata se desarrolló sin cantos, oraciones o algún tipo de plegaria en específico. Cada uno de los creyentes se sumó a este paso procesional desde los acervos religiosos y prácticas rituales que convergen en las devociones construidas alrededor de San Pascualito, ya sea que estén articulados en configuraciones más o menos estabilizadas, o concedan mayores desplazamientos y puntos de fuga. De este modo, mientras los clérigos hacían “enlaces en vivo” con los medios locales, resaltando el carácter “tradicional popular” de la fiesta; el custodio de la imagen de San Pascualito no se despegaba del anda y organizaba la rotación de hombros que cargaban al santo. Nosotros, los músicos tradicionales acompañábamos al santo con los sones de Candelaria y alabados asociados a Jesucristo.²⁰⁷ Por otro lado, algunas mujeres gritaban vivas para el santo, cuando otros creyentes más se pegaban con los ramos de albaca que previamente habían acercado al anda en un momento de descanso, justo cuando había rotación de hombros para cargar al santo. Unos pasos más atrás se encontraba Raúl,²⁰⁸ portando una imagen de la Santa Muerte, caminando sin mayores intervenciones y cargando en hombros a su hijo. Ningún peregrino se acercó a él o a otros que también llevaban representaciones de la santa esquelética. Todos continuaron acompañando a San Pascualito hasta su regreso al templo ortodoxo.

²⁰⁷ Aunque San Pascualito tiene un son propio, no se interpretó durante la procesión porque está reservado para el ritual de limpia que se lleva a cabo dentro del templo ortodoxo, esto como parte de un momento exclusivo entre los costumbreros y el santo esquelético. En el recorrido del 17 de mayo, lo que se procura es extender lo más posible los sones de Rosario y Candelaria para que no se tenga que recurrir a los alabados.

²⁰⁸ Capítulo VII, pp. 242-244.

Las semejanzas iconográficas que componen la semántica esquelética permiten la composición de asociaciones libres entre imágenes, prácticas y significados; estableciendo relaciones en espacios puntuales (cf. Michalik, 2016:100-101). Los huesos, la muerte, los muertos y el panteón es justamente uno de estos abanicos semánticos posibles. No es casual entonces que el lugar central de la procesión sea el camposanto tuxtleco, ni que el “costumbre” haya agregado este sitio como apellido del santo que festejan (San Pascual Bailón Camposanto Dichoso), ni menos aún que los devotos de la San Muerte tengan esta procesión como un momento más entre otros para adorar a la Muerte. La procesión de 2019 reflejó esta posibilidad relacional. De manera regular, la parada que hace la procesión en el panteón municipal no incluye ritual alguno. Más bien funciona como un momento de descanso en el cual la Iglesia Ortodoxa busca familias que vivan en las inmediaciones para ofrecer a los peregrinos agua y pozol. Justo en este contexto se fueron desdibujando los lugares asignados al inicio de la procesión y cada devoto buscó el ambiente que más se acercara a sus intereses. Por ejemplo, el grupo de jóvenes que se ubicaron al final del templo durante la misa, y que comenzaron en el conjunto de peregrinos, al llegar al panteón ya iban bailando con las botargas. Por lo que en este descanso aprovecharon para consumir cervezas y conseguir algunas más para el resto de la procesión.

Sin embargo, en 2019, junto con los músicos tradicionales ingresamos al panteón y tocamos algunos sonos para recordar al maestro Polo, quien penosamente había fallecido meses atrás. Cuando pregunté el por qué de tal situación, las respuestas mostraron cierto sobre entendimiento de una relación cultural internalizada: en el día de un santo de la muerte, es lógico que visitemos a nuestros muertos. Como todo aspecto que refiere al ámbito de la práctica cotidiana y del conocimiento que se da por sentado, en esta situación provocada por la procesión hacia un lugar en que descansan los muertos, los músicos tradicionales pusieron en acción representaciones construidas por muy diversos agentes sobre San Pascualito como un santo que algo tiene que ver con la muerte, ya sea una continuación de una deidad prehispánica del inframundo, una muestra de la familiaridad del mexicano con la muerte, un digno representante de la religiosidad barroca hacia lo funesto, o un santo que comienza a desindianizarse como zoque para salir al mundo moderno y asimilarse con la Santa Muerte. Todas las respuestas asumían una u otra de las asociaciones anteriores del santo con el mundo

de los muertos. Relaciones simbólicas que se construyen en situaciones concretas que reelaboran los discursos y las prácticas, justamente como la sucedida aquel día en que circularon entre las fronteras móviles de las devociones. Poco más de veinte minutos tardamos dentro del camposanto, suficientes para introducirnos en la melancolía de quien recuerda la partida de un ser querido. Fuera del panteón, apenas separados de nosotros por unos metros, nos aguardaba la música, el pozol, la cerveza. Cuando salimos, toda la procesión estaba lista para continuar el camino de retorno al templo de San Pascualito.

De regreso al templo

El regreso al templo-catedral fue posiblemente el momento más emotivo de la jornada. Después de tres horas que se tornaron eternas por la fuerza del sol y el peso del cansancio, por fin vimos la puerta del templo a unos cuantos pasos de distancia. Recibidos por el repique de las campanas en lo alto de las torres, la procesión ingresó a la iglesia entre vivas, música y danzas. Aquel estruendo confuso era el resultado de la sonoridad desbordada de las devociones a San Pascualito, quien fue levantado nuevamente por encima de los hombros para sortear a los creyentes que ingresaban rápidamente al templo. De aquí y de allá salía algún rumor, una euforia, una palmada. En un abrir y cerrar de ojos el templo se encontró nuevamente atiborrado de creyentes. Entre empujones y pasos apresurados, nuestros cuerpos agotados y enteramente sudados buscaban el mejor lugar para seguir con expectativa al santo que regresaba a su casa bañado en flores, recibiendo ofrendas insertas en tradiciones contemporáneas pero vividas como ancestrales, o escuchando peticiones para paliar agobios cotidianos y pragmáticos de sus devotos. De vuelta al espacio eclesial, el cual está abierto por puntos de fuga que quiebran al templo ortodoxo, la imagen de San Pascualito fue retirada del anda y colocada frente al altar mayor, sobre la mesa donde había estado en los primeros días de las celebraciones patronales.

Aún no se retiraban de la escena los clérigos ortodoxos ni los integrantes del “costumbre”, cuando se desbordaron las expresiones devocionales y los fieles se precipitaron sobre la caja-carretón, empujándose entre ellos para poder llegar al santo. Varias ancianas se esforzaban para tocar el carretón y, al alcanzarlo, comenzaban a llorar mientras rezaban en voz baja. De entre las muchas manos que se abalanzaban sobre el santo esquelético, sobresalió

la de una mujer transgénero con un tatuaje de la Niña Blanca en la espalda, colocando encima del carretón la pequeña imagen de San Pascualito que había estado cargando. Se aferraba a su santo y lo presionaba en el carretón, como si recargara energías. Recogió hábilmente pétalos de la mesa y los guardó con prontitud y recelo. Otros peregrinos, frotando el carretón con ramos de albaca comenzaban ellos mismos a ramearse. En este contexto de éxtasis ritual, estos devotos no esperaron a las limpias que comúnmente son realizadas por los ayudantes del templo ortodoxo o por algún especialista ritual local, sino que eran actos espontáneos para sí mismos o limpias improvisadas entre familiares y amigos.

Imagen 27

De vuelta al templo de San Pascualito (2018)



Fuente: archivo personal, mayo de 2018

Al cabo de unos minutos, cuanto más gente hacía el esfuerzo por tocar con las manos el carretón de San Pascualito, o rozarlo con flores, ramos de albahaca, rosarios y veladoras de colores que llevaron durante la procesión; menos quedaba de los pétalos de rosas, collares de flor de mayo y demás ramos florales que se habían colocado sobre la caja desde el inicio del recorrido.

Imagen 28

De vuelta al templo de San Pascualito (2019)



Fuente: archivo personal, mayo de 2019

Así, todas las flores terminaron por desaparecer entre las manos de los devotos para usarlos como “relique”, forma en que normalmente se conoce en Tuxtla a las reliquias, esos objetos que adquieren el poder milagroso de los santos al contacto con ellos y que son usados especialmente para el bienestar físico y emocional, dentro de los límites simbólicos de una pieza de culto cristiana, un amuleto y una fórmula mágica. Así me lo hicieron ver a quienes pregunté por el uso que les darían a las flores: “se las pasaré sobre el cuerpo de mi hermano que está enfermo”; “sólo la pondré en mi altar para que la bendición de San Pascualito también esté en mi casa”; “lo llevaré a mi negocio para que me vaya bien”.

Al igual que el “relique” y sus múltiples usos, los santos están insertos en lógicas ambiguas y más allá de las normativas eclesiales (sumado a que éstas no han sido las mismas a lo largo del tiempo y en no pocos casos han sido promotoras de prácticas contradictorias), pues desde los comienzos del cristianismo en América, las imágenes han sido claramente ambivalentes, dobles en sus atributos, y fuente tanto de beneficios como de daños. Las formas de relacionarse con ellos también han generado un amplio marco de posibilidades, juntando actitudes de reverencia como de desdén, pues del mismo modo en que se les podía alejar y cuidar en actitud de respeto, también era posible amenazarlos, insultarlos, amarrarlos, cambiarlos de posición, e incluso celarlos con otros santos en signo de descontento. En este sentido, manipular o tocar las imágenes de los santos (aunque sea el carretón para el caso de San Pascualito), es un aspecto en consonancia con los modos de conexión con lo sagrado que fueron generalizándose entre los cristianizados a partir de la *liturgia de la fiesta*, donde la línea divisoria entre lo ortodoxo y lo herético, lo trascendente y lo inmanente, no resultó muchas veces clara, ni para los creyentes comunes ni para los mismos clérigos (cf. Rubial, 2020:130, 214 y 224-237).

Ahora bien, el hecho de que los devotos no puedan ver el cuerpo esquelético de San Pascualito, pareciera que exagera la teatralidad ritual y la necesidad de experimentarlo por medio de otros sentidos como el tacto, el oído y el olfato, justo del modo en que se presenta esta postal del final del recorrido: personas arrojándose al carretón envueltas en un ambiente donde se respira el perfume mezclado de flores y resuenan los golpes de las rameadas, los murmullos de rezos y peticiones, y la música de *parachicos* que no deja de sonar al fondo del

templo. Tal como lo muestra esta última parte de la procesión, la conexión que buscan los peregrinos reside en la presencia de lo inmediato y acorde a un verdadero espacio emotivo e íntimo entre el santo y sus devotos. Aquí no hay intermediarios ni mediaciones ritualistas rígidas (si es que alguna de todas las que son realizadas en estos días de fiesta patronal puede recibir tal adjetivo), sólo una relación directa y abultada entre el santo que se oculta, pero que se deja tocar a manos llenas por sus fieles. Tampoco aparecen fórmulas dogmáticas o discursivas homogéneas para expresar la religiosidad, las frases y gestos que usan aquí los devotos, más bien son prácticas libres del repertorio cultural acumulado que tienen a su disposición. Por lo tanto, de todo el conjunto de prácticas y situaciones devocionales que componen la fiesta de San Pascualito, el final de la procesión es la experiencia más centrada en la sensibilidad, el cuerpo y la inmediatez del contacto con el santo esquelético. La cual no busca reivindicar sentidos colectivos de pasados étnicos, ni sumar esfuerzos para acrecentar el sentido de pertenencia a la Iglesia Ortodoxa, ni domina la búsqueda de continuar la práctica sanadora de los curanderos; más bien descansa en canalizar las vivencias cotidianas y los requerimientos pragmáticos, como sugirieron los devotos que abordé apenas terminado tan peculiar encuentro con el santo: “cuando me rameo pido al señor que me cuide a mí y a mi familia”; “aprovecho para agradecer todo lo que me da”; “yo sólo busco fuerza para continuar con mi negocio”.

Con todo, la centralidad del creyente común e individual en el cierre de la procesión no puede desvincularse del contexto de devociones cruzadas que componen el conjunto de rituales festivos patronales. Esta experiencia es fruto de un marco efímero de posiciones situadas y contingentes que desarrollan los devotos, pero en vinculación con otros creyentes y significados acumulados también colocados en algún punto del entramado de interrelaciones. De este modo, ningún sujeto religioso (sea clérigo, obispo, costumbrista o creyente común) antecede a las relaciones históricas ni porta sustancia alguna *a priori* (cf. Corcuff, 2013:120); más bien emerge de relaciones históricas concretas. Por lo tanto, este momento de gran sensibilidad es un modo más de relación devocional que se suma al conjunto de expresiones rituales que se encuentran en permanente tránsito alrededor de este peculiar santo esquelético. Como mencioné al inicio de este capítulo, las religiosidades que se movilizan hacia San Pascualito son producto de convergencias de procesos considerados

a veces como asincrónicos, por lo tanto, no corre en su interior alguna direccionalidad establecida que esté dominando y orientando el cambio religioso. Todos los devotos que protagonizaron este encuentro directo con el santo, llevaban horas relacionándose con San Pascualito: habían asistido a la misa solemne, habían caminado pacientemente al son de música ritual tradicional y de bandas de música, y, lo más importante, estaban utilizando recursos rituales pertenecientes a mundos religiosos de los cuales no se sienten fuertemente integrados, en un momento de amplia fugacidad, pero en las profundidades de un templo católico ortodoxo como el lugar vivencial. De este modo, en el conjunto de la fiesta patronal y, principalmente, en este día de procesión; este significativo momento de encuentro directo con el santo, está compartiendo importancia y presencia con rituales y significados de otros creyente y agregados religiosos. Separar a cada uno de estos en cajones inconexos no haría justicia a la complejidad cultural que dinamiza a este culto.

Al final, y después de que cada peregrino pasara frente al carretón para expresar su respeto y devoción, el templo fue desocupándose lentamente. En unos cuantos minutos, con la misma rapidez en que la iglesia se había inundado de devotos, así de pronto quedó vacía. Después de este remolino devocional, aquel caudal de personas dejaba sólo al santo, sumido en el denso lugar de significados que representa su cuerpo descarnado. Mientras tanto, todos nos congregábamos en el anexo del templo, un pequeño espacio en que se dispusieron bancas y una larga mesa. Ahí acabarían oficialmente las celebraciones patronales, acompañado de una refrescante jícara de pozol de cacao sin azúcar, y a la sazón del *wacasis caldú* o caldo de res tradicional (empleado en los rituales indígenas en Tuxtla), los cuales habían sido preparados desde la noche anterior por la familia de uno de los ayudantes de la Iglesia Ortodoxa, quienes además de su cercanía con el templo ortodoxo han sido por generaciones integrantes del “costumbre” y de la Mayordomía Zoque.

Y ahora, ¿quién es San Pascualito?

Las festividades que se desarrollan en honor a San Pascualito convocan diversas expresiones rituales y devocionales, tensionando las perspectivas dualistas sobre la religiosidad y los modelos de historicidad que naturalizan concepciones unidireccionales sobre el pasado y el presente religioso. Las interrelaciones y acomodos de sentidos que los diferentes agentes han

desarrollado en el culto a este santo esquelético, demuestran las características móviles del culto y la apertura simbólica de la iconografía esquelética. La trama religiosa que se forma de ellas es el marco común en que cada creyente y agregado religioso puede moverse y vincularse entre sí. De este modo, el rostro religioso y el tipo de devoción que toma San Pascualito depende de las situaciones, agentes, tiempos, espacios y significados acumulados que se pongan en juego. Resultando en este santo esquelético, un verdadero caleidoscopio de identidades: siendo uno y muchos a la vez. Las expresiones devocionales revisadas en este capítulo desestabilizan cualquier intento por presentar una imagen cerrada y totalitaria de los actores colectivos e individuales que participan en este culto. En lugar de esto, abren el camino para observar la manufactura alegórica del montaje, la unión, el cruce (cf. Botey, 2014:65).

No obstante, cada situación devocional tiene una determinada inclinación en cuanto al significado que le otorga al culto, esto a pesar de que el marco general en el que se desarrollen sea una fiesta patronal organizada por una institución católica independiente. Es decir, las formas devocionales no se reducen a los esquemas, contenidos y sentidos que pudieran otorgarle los sacerdotes ortodoxos. Por ejemplo, para aquellos que acuden como parte de su devoción a la Santa Muerte, San Pascualito representa una experiencia de gran sensibilidad corporal y afectiva, y tienen en la procesión el espacio para acercarse a un esqueleto que les evoca a su Niña, o que simplemente consideran es su misma Santa. Por otro lado, para los costumbreros San Pascualito es motivo de anclaje cultural e identitario, que recuerda y une generaciones de tuxtlecos en una “tradicción” que actúa como una maraña de usos circunstanciales o coyunturales de fuentes múltiples de sentido que tienen a mano. El hecho de que participen en este culto al lado de otros agentes y significados, tampoco muestra una posible “revitalización” del “costumbre” gracias al impulso que les vendría de fuera; más bien expresa la perenne invención de las prácticas en el marco de lógicas culturales largamente amasadas, cruzando instituciones, símbolos y espacios.

Estos cruces es lo que ha otorgado la posibilidad no sólo de articular creyentes e instituciones a partir de interacciones concretas, sino también permite apuntar lo inesperado en la configuración religiosa que representa el culto a San Pascualito. Es decir, en estas

relaciones devocionales hay vínculos aún incipientes de lo que todavía no es, pero que se está dando desde ahora. Acercando elementos que todavía no se diferencian ni se solidifican en expresiones temporalmente fijas, pero que muestran el aspecto abierto y creativo de la realidad social que es otorgado por la acción de los agentes en relaciones históricas concretas.

San Pascualito, el culto a los santos y la provincialización del “cristianismo occidental”: reflexiones finales

En el registro afectivo de la genealogía de San Pascualito se encuentra la respuesta cultural a la incertidumbre colectiva por la mortandad: un momento de gran vitalidad religiosa que expresa creatividad y movimiento más que resignación –un elemento que también se evidenció en la actual pandemia por COVID-19, en tanto catalizadora para la emergencia de creencias de la más variada manufactura, vinculando ciencia, religión, esoterismo y futurismos intergalácticos que buscaron dar sentido a nuestra vulnerabilidad (Lerma, 2021:153-157). La religiosidad construida hacia San Pascualito que he presentado en este trabajo demuestra justamente lo anterior por medio del exceso de significación de los huesos de este santo esqueleto, permitiéndole eludir sentidos únicos para escurrirse entre los entramados culturales y así abrigar a diversos agentes religiosos. Esto se expresa relacionando múltiples espacios devocionales y lógicas rituales a lo largo de sus más de trescientos años de existencia: de la peste a la religión, del duelo fúnebre a la fiesta religiosa, de Guatemala a México, de lo colonial a lo contemporáneo, de las cofradías de indios a los altares domésticos, de la calle a los templos, de las procesiones a los recintos sanadores esotéricos, de los indios kaqchiqueles a los músicos zoques, de los frailes ortodoxos a los creyentes de la Santa Muerte, de los católicos costumbristas a los buscadores de energías.

En fin, de un sitio y sujeto a otro, siendo unas veces un santo católico, otras un “ser espiritual”, y unas más una reliquia de “costumbre” o un amuleto esotérico, todo sin necesariamente establecer lógicas o lugares exclusivos en donde se expresen “primordialmente” las configuraciones religiosas del ambivalente culto a San Pascualito. La etnografía histórica de esta investigación tuvo que seguir el paso a este ir y venir tanto en el pasado como en el presente: el acontecimiento colonial requirió la desnaturalización de fórmulas dicotómicas y eurocéntricas para analizar el cristianismo colonial americano, y la inserción etnográfica contemporánea necesitó seguir las relaciones devocionales cruzadas que establecen los creyentes, y así acompañar ritos indígenas, procesiones ortodoxas, danzas de costumbre, curaciones, rameadas o “conjuros”. Tales desplazamientos analíticos fueron surgiendo por el contraste de los hallazgos etnográficos e historiográficos de este trabajo, con

dos conjuntos explicativos ampliamente movilizados en México: la antropología nostálgica del “costumbre” indígena y la sociología de la modernidad religiosa-vivida. Para esta investigación, ambas perspectivas fueron tanto necesarias como insuficientes, dando paso a un acercamiento desde la etnografía histórica y desde la noción de configuraciones religiosas, las cuales tienen como fin una articulación cronotópica que rechaza “continuidades ahistóricas” y “superaciones temporales”, además de centrar la observación en las cualidades contingente, relacional y procesual de la experiencia religiosa.

De este modo, fue posible re-colocar la observación etnográfica del culto a San Pascualito en una *prolongada historia contemporánea del tratamiento a los santos en México*, asomando consideraciones que problematizan las interpretaciones dominantes sobre el catolicismo colonial, la ritualidad indígena y el pluralismo religioso contemporáneo. En primer lugar, la emergencia del San Pascual descarnado expresa la íntima relación entre la religiosidad colonial y los episodios de sobremortalidad por peste, aspectos que redirigen la discusión sobre la “fundación del catolicismo” en América como un proceso en gran parte llevado a cabo por los propios indios y en tanto proyecto de futuro ante un presente incierto, construyendo significados ambivalentes para los dispositivos cristianos oficiales, y desestabilizando la “obligatoriedad occidental” del cristianismo, justamente como demuestra la utilización de las formas católicas entre los kaqchiqueles coloniales hacia San Pascual (sumado la amplia evidencia historiográfica de cultos a santos coloniales que visibilizan paradigmáticamente tal lógica). En este sentido, y desde muy temprano en la historia del catolicismo en México, los santos no pueden comprenderse si no es mediante situaciones de devoción concretas, objetando valoraciones preexistentes adjudicados a ellos ya sea por la institución o por la “mentalidad popular”.

En segundo lugar, y derivado de introducir el culto a San Pascualito en el marco de este histórico tratamiento a los santos (abierto, desplazado y no sustancializado), los resultados de esta investigación permiten reconsiderar la centralidad de la ritualidad indígena tanto pasada como contemporánea. Si bien los estudios históricos regresan constantemente a los agentes indios coloniales, es necesario considerarlos en tanto fundadores del cristianismo americano y no únicamente como víctimas de un proyecto pensado como

radicalmente externo a sus propios intereses y planes de aquel pasado presente. Aquí, y a semejanza de las revisiones de la historia militar y política de la Conquista, conviene replantar la vieja pregunta ¿quién evangelizó América y qué significados moviliza tal proceso para la religiosidad tanto pasada como presente? Lo anterior no puede seguir respondiéndose desde enunciados explicativos eurocéntricos que tienen por respuesta: fueron únicamente los frailes, agentes de una cultura y una religión asumidas como superiores, y en el contexto de una imposición ignominiosa que corona la expansión lógica de Occidente. Una respuesta que, si bien ha sido útil para elaborar críticas por demás necesarias al colonialismo, acepta este relato triunfalista y reafirma el lugar inferior concedido a los indios.

Como tercer punto, y siguiendo las posibles rutas que se abren con las consideraciones anteriores, también cabe la siguiente pregunta: ¿a partir de qué situaciones, bajo qué lógicas y desde cuándo se gesta el pluralismo religioso en México, más allá de visiones unívocas de adherencias institucionales a religiones autónomas? Si bien la pluralidad religiosa con énfasis en las adscripciones institucionales ha sido señalada desde hace más de tres décadas como parte constitutiva de la experiencia religiosa mexicana, la evidencia analizada en esta tesis apunta un elemento complementario: el pluralismo transversal religioso, que no marca binomios temporales y que en su expresión puede o no modificar adherencias e identificaciones tenidas como únicas, justamente como indica el modo de pensar acorde a la historia convencional del Atlántico Norte.

Con todo, no es mi intención repetir en estas últimas líneas los argumentos presentados en los capítulos precedentes, en su lugar y partiendo de los resultados etnográficos e historiográficos de esta investigación, me permito hacer un ejercicio de cierre en tres puntos teórico-metodológicos que me parecen centrales al momento de indagar sobre la religiosidad contemporánea en México: a) el lugar de la temporalidad en la investigación socioantropológica de las religiosidades; b) la ineludible coetaneidad/contemporaneidad de las religiosidades indígenas en las expresiones actuales de lo religioso; y c) la necesidad de “provincializar” el “cristianismo occidental” desde una mirada histórica y socioantropológica fincada en los actores latinoamericanos.

La temporalidad y el lugar de lo colonial en la religiosidad contemporánea

Preguntarnos por la complejidad de la religiosidad contemporánea mexicana o latinoamericana, más que un desentendimiento, es un acceso inmejorable al pasado colonial americano y los cruzamientos socioculturales globales sucedidos en el contexto de la temprana modernidad. Esta mirada temporal articuladora contiene dos implicaciones analíticas en las investigaciones del presente; ambas referidas al tratamiento teórico del pasado en las expresiones religiosas contemporáneas, especialmente aquellas de larga duración como el culto a San Pascualito. La primera y más apremiante de ellas consiste en visibilizar el vínculo entre lo colonial y lo contemporáneo, no únicamente en términos historicistas, sino conceptuales. Es decir, no basta con rastrear la genealogía colonial de formas religiosas, símbolos, imágenes o prácticas rituales desde el trabajo documental histórico para conectar la historicidad de expresiones pasadas y presentes (aspecto que resulta incuestionable en casos de largo aliento). A la par de esto es necesario preguntarse por el sentido de esas conexiones y el lugar teórico que tendrían esas experiencias reconstruidas en tanto procesos, con respecto a las vivencias actuales. Esta indagación más teórica que historiográfica sobre el pasado, resulta de gran valía para aquellas expresiones religiosas que no tienen precedentes tan tempranos en la historia religiosa latinoamericana, pero que, en cierto sentido, no escapan totalmente de los contextos históricos en los cuales se desarrollan (precisamente emanados de situaciones históricamente globalizadas), porque son imposibles de pensarlos más que como objetos temporalizados.

Como he señalado para el caso de San Pascualito, en la socioantropología del culto actual de esta santa osamenta, aproveché no dar por cancelada la investigación historiográfica sobre su origen y el significado atribuido a ese proceso desde el presente de ciertos actores (pasado suspendido en el tiempo que habla de un culto prehispánico inmortalizado por la “tradicición”; o pasado superado radicalmente por el nuevo culto contemporáneo que se desentiende justamente de esa “tradicición” suspendida). Así, haber volteado hacia ese acontecimiento desde los aportes recientes de la historia global, las sobremortalidades coloniales, las relaciones interétnicas en el valle guatemalteco y sus implicaciones para la construcción de la religiosidad, permitió superar pasados clausurados por explicaciones con

un tratamiento utilitarista de la historia, que la convoca solamente para anunciar su radical superación o para desatenderse de ella al establecer estructuras atemporales.

Por otro lado, reconsiderar teóricamente la “religiosidad colonial” (especialmente las formulaciones hacia el “cristianismo americano”), también implica reflexionar sobre las narrativas colonialistas del “cristianismo occidental” que establecen diferencias sustancializadas, y la naturaleza de las “marcas coloniales” de ese esquema heurístico actuando en un presente vivo, esto porque no existe un desarrollo lineal de la historia, ni los presentes posibles se reducen a la reproducción de lo anterior devenido teleológicamente. Para este punto vale la pena seguir las discusiones teóricas sobre el “cristianismo colonial” y sus formas de conceptualizarla: ¿es una época histórica en bloque?; ¿una forma predominantemente occidental?; ¿un contenedor de antecedentes?; ¿un marco genético de lógicas y procesos todavía abiertos? En términos generales, una consideración conceptual del cristianismo colonial no sólo como antecedente temporal sino como entramado de relaciones que se encuentran girando en la base de fenómenos presentes, nos envía a las discusiones sobre la emergencia de la experiencia moderna en general y religiosa moderna en particular, esto en la medida en que acontezca un descentramiento de lo moderno con lecturas policéntricas del desarrollo histórico de la modernidad. De este modo, será posible reconocer que las condiciones históricas de situaciones religiosas complejas no son propias de la vivencia contemporánea, sino que también representan las características de las experiencias religiosas coloniales, colocando, de este modo, la región latinoamericana en el corazón mismo de la modernidad.

La diversidad religiosa indígena y la coetaneidad/contemporaneidad religiosa

Otro de los aspectos importantes en la búsqueda de comprensión de los fenómenos religiosos contemporáneos para el caso mexicano es la *coetaneidad/contemporaneidad* de la diversidad religiosa indígena. Así como es imposible pensar el presente religioso sin el análisis histórico de su devenir, tampoco es posible hacerlo al margen de uno de los actores más importantes tanto en el pasado como en el presente: las religiosidades indígenas (ahora no sólo católica o de “costumbre”, sino también esotérica, evangélica, islámica o judaica). Aquí la contemporaneidad no significa únicamente lo “actual”, lo más reciente, o lo simultáneo, sino

la *co-implicación en la construcción del presente compartido* (un presente que, para el caso religioso mexicano, contiene un horizonte prolongado de globalización), pues cosas o sujetos pueden estar compartiendo lugar y tiempo, adjudicándoles simultaneidad, pero sólo cuando se pasa al análisis de su mutua dependencia se llega a lo “contemporáneo” antropológico (Agier, 2011:17). Para el caso del culto a San Pascualito, esto significó el reconocimiento tanto de la simultaneidad de diversas formas de devoción, como sus múltiples interacciones en la construcción de situaciones de expresión ritual. El “costumbre” y los modos rituales y sonoros que son puestos en relación por los costumbreros para convivir con los santos, son los elementos a resaltar en este sentido. El primer paso fue reconocer su presencia “actual”; es decir, estar compartiendo espacio-tiempo con otros agentes y lógicas rituales (un aspecto central si considero las nostalgias culturalistas de algunos autores que ponen al culto “indígena” de San Pascualito en las antípodas de la sociedad urbana de la Tuxtla contemporánea). El segundo paso, y más importante todavía, fue evidenciar la capacidad activa de la ritualidad de tradición indígena para posibilitar situaciones complejas de devoción hacia San Pascualito.

Así, y a diferencia de quienes renuncian al estudio de la relación de las religiosidades contemporáneas (entiéndase “actuales”) con las diversas formas de expresión de tradición indígena, por considerar a las últimas por fuera de la lógica moderna, se privan de atender procesos dinámicos de creatividad ritual, devocional e identitaria que caracterizan a quienes se asumen como indígenas. Más aún, este procedimiento niega contemporaneidad (entiéndase co-implicación) de las dinámicas que “actualmente” coexisten en no pocos contextos urbanos y rurales de México. Por supuesto, la mirada relacional hacia la ritualidad indígena y lo contemporáneo no subsume las desigualdades socioeconómicas y las diferencias generadas en la circulación de los símbolos religiosos, más bien los pone en contexto para atender las maneras concretas en que la ritualidad y religiosidad indígena se “contemporiza”.

Por otro lado, y derivado del planteamiento anterior, también resulta ilustrativo que, incorporar las religiosidades indígenas a lo “contemporáneo”, también incluye atender su histórica constitución plural, flexible y permanentemente ávida de actualización y cambio.

En otras palabras, implica considerar las formas en que las religiosidades indígenas se incorporaron a los procesos históricos tempranos en la configuración de la realidad religiosa global, no como “externos” sino en medio de los procesos más sentidos en la formación de la religiosidad colonial americana (como demuestra el análisis realizado de la experiencia visionaria del indio anónimo kaqchiquel, quien fungiera de mensajero a San Pascual en el siglo XVII). Justamente en sentido y contrario a como las etnografías indigenistas del siglo pasado representaron al indígena y al campesinado: ausentes de la modernidad, anclados en territorios locales desconectados y encapsulados en mundos detenidos en el tiempo. Si bien la antropología no puede renunciar al estudio de situaciones locales, reconocidas ahora como globalizadas (Agier, 2011:18), por lo comentado hasta ahora, conviene entonces transitar hacia la *etnografía de situaciones locales históricamente globalizadas*.

Esta forma de construir el campo etnográfico, y considerando casos de estudios en temas religiosos, la cuestión “contemporánea” de las religiosidades indígenas emerge con más visibilidad en fenómenos de larga duración. Así, la consideración histórica globalizada de los territorios chiapanecos y guatemaltecos impidieron retóricas tranquilizadoras o nostálgicas según el caso, de una “tradición” que naturalmente desaparece para dar paso a lógicas religiosas modernas o posmodernas. En cambio, abrieron el camino para reconocer la contemporaneidad del “costumbre” en la configuración del culto a San Pascualito, evidenciando conexiones y flujos multidireccionales tanto en el pasado como en el presente.

El cristianismo latinoamericano y la provincialización del “cristianismo occidental”

El punto de reflexión más general que se deriva de esta investigación que llega a su parte final, es lo tocante al concepto mismo de “religión” o “cristianismo occidental”. A mi juicio, las investigaciones sobre la historia del concepto de “religión” (incluido el cristianismo como religión universal) establecen convenientemente un proceso de desnaturalización del mismo, rechazando el supuesto dato universal que le sirve de base y el modo evolutivo de pensar su progreso. Sin embargo, no sólo colocan a los intelectuales europeos como únicos autores de la formulación histórica de las “religiones mundiales”, sino que también fechan tardíamente el inicio de su configuración como concepto moderno: de finales del siglo XVIII hasta inicios del XX (Masuzawa, 2005:22; Nongbri, 2013:10; Ramón-Solans, 2019:15). Como ha planteado

Maldonado-Torres (2017:547), quienes sostienen la anterior temporalidad para el surgimiento de las “religiones universales” y de la idea moderna de “religión” que la sustenta, tienen como punto de partida los proyectos coloniales principalmente de origen inglés en África y Asia. Para el caso del cristianismo esto deja intacto el centro de la narrativa hegemónica de “expansión europea” por una cierta “tradición europea-occidental” y, lo más importante, pasa por alto la experiencia colonial americana y la ambivalencia y contingencia históricas contenidas en el proceso de “implantación” del catolicismo en la América colonial.

Así, el armado teórico empleado para el culto a San Pascualito procuró distanciarse de asumir la realidad religiosa como transparentemente constituida, especialmente en su vertiente histórica. Es decir, el hecho de considerar la historicidad del concepto mismo de “religión” y del “cristianismo”, obligó a replantear la idea de encuentros y desencuentros entre religiones claramente demarcadas, ya sea en el presente como en el pasado. En cuanto al último punto, esto se traduce en reconsiderar la narrativa del “cristianismo occidental” y su exportación global como un proceso natural e inevitable de dominación. La derivación concreta para mi análisis de lo anterior, consistió en repensar la historicidad de la “Iglesia católica” y el “catolicismo americano”, en tanto procesos construidos con intervención “nativa” y sin obligatoriedad “occidental” intrínseca, demostrando las negociaciones y desplazamientos de sentidos sucedidos no únicamente por fuera de los entramados católicos del poder colonial, sino en el interior mismo de los dispositivos de devoción cristiana. De este modo, el rostro contemporáneo del cristianismo/catolicismo estudiado en el culto a San Pascualito, ya no se fundamenta exclusivamente en una permanente resistencia o externalidad de una oficialidad católica fetichizada, sino que demuestra un hecho debatido actualmente con profusión en los demás espacios del sur global postcolonial: *el cristianismo global contemporáneo (católico, evangélico, pentecostal o de cualquier versión) es más lo que han hecho los “no occidentales” con él, que el cumplimiento de un proyecto de hegemonía religiosa relatado en marcos eurocentrados, lineales y autorreferenciales* (cf. Jenkis, 2002; Hoskins, 2014; Van Klinken, 2015; Ming, 2015; Frederiks, 2021).

Frente a este panorama, los estudios sobre la historia colonial americana desde una mirada global, presentan perspectivas valiosas para pensar cómo incluir la realidad

latinoamericana a este debate (Barreto, 2021). El primer punto es avanzar en un esfuerzo por “provincializar el cristianismo” (Hoskins, 2014:S311), esto es, descentrar la emergencia de la actual idea de “religión” en general y del “cristianismo” contemporáneo en particular, vista exclusivamente desde Europa, para colocarlos en las redes transculturales globales de la temprana modernidad que le dieron forma (siglos XV-XVI). Para Rowe (2019), por ejemplo, es indudable la participación de múltiples actores en la cristianización global de los siglos XVI-XVII, como los afro-ibéricos, quienes co-crearon las formas devocionales que se trasplantaron a diversas regiones del globo. Otra posible clave estaría en el puente misionero en términos geográficos, logísticos y de planes de acción que representó la Nueva España para la conquista y evangelización de la China, experiencia en la que algunos autores mencionan el primer uso de la moderna distinción entre un ámbito secular y otro religioso (Cervera y Martínez, 2018:255). En cuanto a la evidencia etnográfica contemporánea proveniente más allá de Latinoamérica (algunos ejemplos citados en este trabajo), los grupos de investigación denominados antropología del cristianismo (*Anthropology of Christianity*), cristianismo mundial/global (*World/Global Christianity*) y catolicismo mundial/global (*World/Global Catholicism*) documentan por todo el orbe formas “no occidentales” de expresiones cristianas, las cuales hunden sus raíces culturales en procesos de larga data de invención religiosa. De este modo, el problema central no radica en relacionar la historia de la “religión” o del “cristianismo” en América con la experiencia contemporánea (como he insistido en varias ocasiones a lo largo de este trabajo, toda indagación etnográfica supone un pasado del fenómeno que estudia), sino en construir una consideración del pasado que promueva el descentramiento y extrañamiento de lo ya sabido.

Bibliografía

Fuentes primarias documentales

AGCA	Archivo General de Centro América (Ciudad de Guatemala, Guatemala)
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla, España)
AHAG	Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (Ciudad de Guatemala, Guatemala)
AHDSC	Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México)
AHECH	Archivo Histórico del Estado de Chiapas (Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México)

Fuentes primarias impresas

Alderete, Antonio de. (1650). *Sermón a las Honras que la Ilustrísima Congregación de San Pedro, en la Iglesia de la Santísima Trinidad, asistiendo el Santo Tribunal de la Inquisición tuvo a las Memorias del Ilustrísimo Señor Doctor Don Bartolomé González Soltero, del Consejo de su Majestad, obispo de la Ciudad de Guatemala*. En México por la Biuda de Bernardo Calderón.

Códice franciscano siglo XVI. (1889). Editado por J. García-Icazbalceta. Imprenta de Francisco Díaz de León.

De Espinosa, I. (1737). *El peregrino septentrional atlante. Delineado en la exemplarissima vida del Venerable Padre F. Antonio Margil de Jesús*. Joseph Bernardo de Hogal.

De la Torre, T. (1985). *Diario de viaje. De Salamanca a Chiapa, 1544-1545*. Editorial OPE.

Feria, P. (1899). Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristiano. *Anales del Museo Nacional de México* (pp. 479-487). Museo Nacional.

- Fuentes y Guzmán, F. (1932-1933). *Recordación florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*. 3 tomos. Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia.
- Pané, R. (1977). *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Siglo XXI Editores.
- Ramos, A. (2017). *Los prodigios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*. Tomo 3. Coordinación y estudio introductorio de G. Von Wobeser. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vásquez, F. (1937-1944). *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*. 4 tomos. Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia.
- Ximénez, F. (1992). *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Tomo 1. Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia.

Fuentes secundarias modernas

- Abbott, A. (2001). *Time Matters. On Theory and Method*. The University of Chicago Press.
- Abbott, A. (2016). *Processual Sociology*. The University of Chicago Press.
- Abélès, M. (2008). El campo y el subcampo. En C. Ghasarian (Dir.), *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas* (pp. 43-52). Ediciones del Sol.
- Abélès, M. y Baradó, M. (2010). *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Siglo XXI Editores.
- Agier, M. (2011). El giro contemporáneo de la antropología. *Tiempo Histórico*, 3: 15-24.
- Aguirre Beltrán, G. (1958). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre, R. (2010). Historia social de la Iglesia y la religiosidad novohispana. Tendencias historiográficas. *Fronteras de la Historia*, 15(1): 135-156.

- Aguirre, R. (2013). El clero de Nueva España y las congregaciones de indios: de la evangelización inicial al III Concilio Provincial mexicano de 1585. *Revista Complutense de Historia de América*, 39: 129-152.
- Alatríste, I. (2014). *Análisis iconográfico y del discurso sobre la Santa Muerte en tres escenarios: Ciudad de México, Tijuana y Los Ángeles* (Tesis de Maestría en Estudios Culturales). El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Alberro, S. (1992). *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.
- Alcántara, B. (2007). Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del “otro” en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún. En D. Levin y F. Navarrete (Coords.). *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (pp. 113-165). Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco/Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Algranti, J., Mosqueira, M. y Setton, D. (2019). Pensar sin Iglesias: el hecho institucional como problema de estudio. En J. Algranti, M. Mosqueira, y D. Setton (Eds.), *La institución en proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas* (pp. 29-58). Biblos.
- Alonso, M. (2018). *Los Otros Parachicos: Alteridades en la Fiesta Grande de Chiapa de Corzo Chiapas*. En Y. Jiménez de Báez (Ed.), *Fiesta y ritual en la tradición popular latinoamericana* (pp. 63-77). Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios-El Colegio de México.
- Altbach, C. (2010). *El concepto de Mesoamérica en el estudio de procesos históricos: el debate entre unidad y diversidad* (Tesis de Licenciatura en Historia). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Álvarez, C., Buxó, M. J. y Rodríguez, S. (1989). *La religiosidad popular. 3 volúmenes*. Anthropos.

- Álvarez, J. R. (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, Tuxtla Gutiérrez.
- Álvarez, S. (2019). Las crisis de subsistencia en el mundo europeo preindustrial: elementos estructurales. En C. Cramaussel (Ed.), *La incidencia demográfica de crisis de subsistencia, escasez y epidemias. Comparaciones entre el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo* (pp. 23-53). El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma del Estado de México.
- Ameigeiras, A. (2008). *Religiosidad popular. Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*. Biblioteca Nacional/Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Ammerman, N. T. (2007). Studying everyday religion: Challenges for the future. En N. T. Ammerman (Ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (pp. 3-18). New York University Press.
- Ammerman, N. T. (2014). Finding Religion in Everyday Life. *Sociology of Religion*, 75(2): 189-207.
- Amoroz, I. (2015). Zoques chimalapas. Reconfiguraciones identitarias para la defensa del territorio. *EntreDiversidades*, 1(4): 83-115.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Fondo de Cultura Económica/Trilce.
- Aramoni, D. (2004). Don Juan Atonal, cacique de Chiapa de la Real Corona. *Liminar*, 2(2): 131-142.
- Aramoni, D. (2014). *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes/Gobierno del Estado de Chiapas.
- Aramoni, D. (2016). El pueblo de Tuxtla: algunos datos coloniales. *Poblaciones. Pueblos indígenas de Chiapas*, 1: 1-8.

- Araujo, K. y Martuccelli, D. (2015). Las individualidades populares. Análisis de sectores urbanos en Chile. *Latin American Research Review*, 50(2): 86-106.
- Arenas, T. D. (2017). Tifo. Condiciones de vida e impacto demográfico en poblaciones mineras de Zacatecas durante el siglo XIX. En J. G. González Flores (Coord.), *Epidemias de matlazáhuatl, tabardillo y tifo en Nueva España y México. Sobremortalidades con incidencia en población adulta del siglo XVII al XIX* (pp. 103-120). Universidad Autónoma de Coahuila.
- Argyriadis, K. (2005). El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación del mercantilismo. *Desacatos*, 18: 29-52.
- Argyriadis, K. (2014). Católicos, apostólicos y no satánicos: representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte. *Cultura y Religión*, 8(1): 191-218.
- Argyriadis, K. (2016). Panorámica de la devoción a la Santa Muerte en México: pistas de reflexión para el estudio de una figura polifacética. En A. Hernández (Coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp. 33-63). El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis.
- Argyriadis, K., y De la Torre, R. (2012). Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad. En K. Argyriadis, S. Capone, R. De la Torre y A. Mary (Coords.), *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas* (pp. 13-26). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Arrijoja, L. A. (2019). *Bajo el crepúsculo de los insectos. Clima, plagas y trastornos sociales en el Reino de Guatemala (1768-1805)*. El Colegio de Michoacán/Universidad de San Carlos de Guatemala/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Universidad Nacional Autónoma de Honduras.
- Arriola, A. M. (2003). *La religiosidad popular en la frontera sur de México*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés Editores.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press.

- Asselbergs, F. (2018). *Los conquistadores conquistados. El Lienzo de Quauhquechollan. Una visión nahua de la conquista de Guatemala*. Plumsock Mesoamerican Studies/Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Axel, B. K. (2002). Introduction: Historical Anthropology and Its Vicissitudes. En B. K. Axel (Ed.), *From the Margins. Historical Anthropology and Its Futures* (pp. 1-44). Duke University Press.
- Baez, L. (2014). Cocinar para los dioses. Comida ritual y alteridad entre los otomíes orientales de Hidalgo (México). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Cuestiones del tiempo presente. Puesto en línea el 09 de abril 2014, consultado el 26 de abril 2018. DOI:10.4000/nuevomundo.66718.
- Báez-Jorge, F. (1988). *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2013). *¿Quiénes son aquí los verdaderos dioses? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Universidad Veracruzana.
- Báez-Jorge, F. (2015). Las hagiografías populares y la religiosidad en el México indígena. En A. Gámez y A. López-Austin (Coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 304-325). Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Barabas, A. y Bartolomé, M. A. (1999). *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para pensar las autonomías*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional Indigenista.
- Bárcenas, K. (2019). *Bajo el mismo cielo. Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. A. (2003). En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural. *Revista de Antropología Social*, 12: 199-222.

- Bartolomé, M. A. (2008). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI Editores.
- Barreto, R. (2021). Decoloniality and Interculturality in World Christianity: A Latin American Perspective. En M. Frederiks y D. Nagy (Eds.), *World Christianity. Methodological Considerations* (pp. 65-91). Brill.
- Bayart, J. C. (2010). *Los estudios poscoloniales. Un carnaval académico*. El Colegio de Michoacán/Fideicomiso “Felipe Teixidor” y Monserrat Alfau de Teixidor”.
- Behar, R. (1996). *The Vulnerable Observer. Anthropology That Breaks Your Heart*. Beacon Press.
- Behar, R. (2009). *Cuéntame algo, aunque sea una mentira. Las historias de la comadre Esperanza*. Fondo de Cultura Económica.
- Belaubre, C. (2013). Reformas borbónicas e Ilustración en Chiapas (1758-1808). En A. Pollack (Coord.), *La época de las independencias en Centroamérica y Chiapas. Procesos políticos y sociales* (pp. 61-96). Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/Instituto Mora.
- Benítez, F. (1989). *Los indios de México*. Era.
- Bensa, A. (2015). *Después de Lévi-Strauss. Por una antropología a escala humana*. Fondo de Cultura Económica.
- Bensa, A. (2016). *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*. El Colegio de Michoacán/Secretaría de Cultura.
- Benzecry, C. (2012). *El fanático de la ópera. Etnografía de una obsesión*. Siglo XXI Editores.
- Benzecry, C. y Winchester, D. (2019). Tipos de microsociología. En C. Benzecry, M. Krause e I. Reed (Eds.), *La teoría social, ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones* (pp. 59-94). Siglo XXI Editores.
- Benzecry, C. Krause, M. y Reed, I. (2019). Introducción. La teoría social, ahora. En C. Benzecry, M. Krause e I. Reed (Eds.), *La teoría social, ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones* (pp. 11-29). Siglo XXI Editores.

- Beriain, J. (2005). *Modernidades en disputa*. Anthropos.
- Bermúdez, L. (2012). Interpretaciones ante una tragedia: santos, demonios y la desaparición de pueblos de indios en Chiapas, siglos XVI-XVII. *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, 88(87): 45-67.
- Bieńko, D. (2018). El *impasse* de una beatificación. El proceso de sor María de Jesús Tomellín (1597-1637), monja concepcionista poblana. En B. Albani, O. Danwerth y T. Duve (Eds.), *Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX* (pp. 233-255). Max Planck Institute for European Legal History.
- Bloomer, K. C. (2019). *Possessed by the Virgin: Hinduism, Roman Catholicism, and Marian Possession in South India*. Oxford University Press.
- Bonialian, M. A. (2019). *La América española: entre el Pacífico y el Atlántico. Globalización mercantil y economía política, 1580-1840*. El Colegio de México.
- Borah, W. (1999). Introducción. En W. G. Lovell y N. D. Cook (Coords.), *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica Colonial* (pp. 17-30). Abya-Yala.
- Bosa, B. (2010). ¿Un etnógrafo entre los archivos? Propuestas para una especialización de conveniencia. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(2): 497-530.
- Botey, M. (2014). *Zonas de disturbio. Espectros del México indígena en la modernidad*. Siglo XXI Editores/Dirección General de Artes Visuales-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana/Palabra de Clío.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Gedisa.
- Bourgois, P. (2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Siglo XXI Editores.
- Brading, D. A. (2015). *La Nueva España. Patria y religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (1970). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza editorial.

- Broda, J. (Coord.). (2016). *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups. *European Journal of Sociology*, 63(2): 163-189.
- Bubello, J. P. (2018). Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX). La conformación de un “campo esotérico” en la Argentina del siglo XX. En J. P. Bubello, J. R. Chaves y F. de Mendonça (Eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina. Enfoques, aportes, problemas y debates* (pp. 39-96). Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.
- Butler, M. (2018). Catolicismos independientes en México. En R. Blancarte (Coord.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 94-100). Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Byrne, J. (2016). *The Other Catholics. Remaking America's Largest Religion*. Columbia University Press.
- Camelo, R. (2012a). Introducción. La historiografía colonial en Nueva España. En J. A. Ortega y Medina y R. Camelo (Coords.), *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo I: Historiografía civil* (pp. 17-38). Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Camelo, R. (2012b). Historiografía eclesiástica colonial. En J. A. Ortega y Medina y R. Camelo (Coords.), *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo II: Historiografía eclesiástica* (pp. 671-686). Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Canales, P. (2017). Historia natural del tifo epidémico: comprender la alta incidencia y rapidez en la transmisión de la *Rickettsia prowazekii* 11. En J. G. González Flores (Coord.), *Epidemias de matlazáhuatl, tabardillo y tifo en Nueva España y México*.

- Sobremortalidades con incidencia en población adulta del siglo XVII al XIX* (pp. 11-23). Universidad Autónoma de Coahuila.
- Cannell, F. (1999). *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge University Press.
- Cancian, F. (1976). *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema de cargos religiosos en Zinacantán*. Instituto Nacional Indigenista.
- Cantón, M. (2009). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel.
- Carmagnani, M. (2021). *Las conexiones del mundo y el Atlántico, 1450-1850*. Fondo de Cultura Económica.
- Carrasco, P. (1961). The Civil Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development. *American Anthropologist*, 63: 483-497.
- Castillo, N. A., Vázquez, N. Galicia, M. y Navarro, A. (2017). Los matlazahuatl, tifo y otras sobremortalidades en Huexotla: adultos y párvulos (1605-1737). En J. G. González (Coord.), *Epidemias de matlazáhuatl, tabardillo y tifo en Nueva España y México. Sobremortalidades con incidencia en población adulta del siglo XVII al XIX* (pp. 24-36). Universidad Autónoma de Coahuila.
- Castillo, N. A. y Herrera, M. C. (2020). *Cocoliztli. ¿Epidemia o enfermedad? Discusión entre la paleodemografía y la filología nahuatl*. En C. Cramaussel y T. D. Arenas (Eds.), *Causas de muerte. Aportes metodológicos a partir de fuentes preestadísticas y médicas* (pp. 261-272). El Colegio de Michoacán.
- Catelli, L., Rufer, M. y De Oto, A. (2018). Introducción: pensar lo colonial. *Tabula Rasa*, 29: 11-18.
- Cervera, J. A. y Martínez, R. (2018). Puebla de los Ángeles entre China y Europa. Palafox en las controversias de los ritos chinos. *Historia Mexicana*, 68(1): 245-284.

- Chaves, J. R. (2013). *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. Bonilla Arteaga Editores/Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Iberoamericana Vervuert.
- Chesnut, A. (2013). *Santa Muerte. La segadora segura*. Ariel.
- Chidester, D. (2014). *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion*. The University of Chicago Press.
- Christian, W. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea.
- Cipriani, R. (2011). *Manual de sociología de la religión*. Siglo XXI Editores.
- Clendinnen, I. (2003). *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. Cambridge University Press.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa.
- Clifford, J. (2008). *Itinerarios transculturales*. Gedisa.
- Comaroff, J. L. (1982). Dialectical Systems, History and Anthropology: Units of Study and Questions of Theory. *Journal of Southern African Studies*, 8(2): 143-172.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). Ethnography and the Historical Imagination. En *Ethnography and the Historical Imagination* (pp. 3-48). Westview Press.
- Cook, N. D. (1999). Enfermedad y despoblación en el Caribe, 1492-1518. En W. G. Lovell y N. D. Cook (Coords.), *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica Colonial* (pp. 31-61). Abya-Yala.
- Corcuff, P. (2013). *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*. Siglo XXI Editores.
- Cordy, D. y Cordy, D. (1988). *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*. Gobierno del Estado de Chiapas/Miguel Ángel Porrúa.
- Costa, J. P. (2003). *Los chamanes ayer y hoy*. Siglo XXI Editores.

- Cramaussel, C. (2019). Crisis de mortalidad y escasez en la villa de San Felipe el Real de Chihuahua entre 1715 y 1815. En C. Cramaussel (Ed.), *La incidencia demográfica de crisis de subsistencia, escasez y epidemias. Comparaciones entre el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo* (pp. 153-188). El Colegio de México/Universidad Autónoma del Estado de México.
- Craveri, M. E. (2007). *El Popol Vuh y su función poética. Análisis literario y estudio crítico del texto k'iche'* (Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Dabashi, H. (2019). *Europe and Its Shadows: Coloniality after Empire*. Pluto Press.
- Darnton, R. (2018). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Fondo de Cultura Económica.
- De la Cruz, S. (2007). Los zoques de Tuxtla: cosmovisión, sistemas de cargos y calendarios festivos. En VV. AA., *Zoques de Tuxtla* (pp. 202-254). Instituto Tuxtleco de Arte y Cultura.
- De la Garza, E. (2018). *La metodología configuracionista para la investigación*. Universidad Autónoma Metropolitana/Gedisa.
- De la Torre, R. (1995). *Los hijos de la luz. Discursos, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de Guadalajara.
- De la Torre, R. (1999). El catolicismo: ¿un templo en el que habitan muchos dioses? En P. Fortuny (Coord.), *Creyentes y creencias en Guadalajara* (pp. 101-131). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional para las Culturas y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- De la Torre, R. (2002). La recomposición de la vida y desregulación parroquial. *Revista Ciudades*, 56: 3-10.

- De la Torre, R. (2006a). *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De la Torre, R. (2006b). Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: new age y neomagia popular en Guadalajara. *Alteridades*, 32: 29-41.
- De la Torre, R. (2012a). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De la Torre, R. (2012b). La religiosidad popular como “entre-en medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas*, 12(3): 506-521.
- De la Torre, R. (2013). Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. En R. De La Torre, C. Gutiérrez y N. Juárez (Coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age* (pp. 27-46). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De la Torre, T. (2021). La religiosidad popular en América Latina: una bisagra para colocar *lived religion* en proyectos de descolonización. *Cultura y Religión*, 15(1): 261-300.
- De la Torre, R. y Argyriadis, K. (2008). Introducción. En K. Argyriadis, R. De la Torre, C. Gutiérrez y A. Aguilar (Coords.), *Raíces en movimientos. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 5-24). El Colegio de Jalisco/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Institut de Recherche pour le Développement/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2005). Presentación: mercado y religión contemporánea. *Desacatos*, 18: 9-11.
- De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (Coords.). (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de

Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Subsecretaría de Población/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Delanda, M. (2006). *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. Bloomsbury.

Delgado, J. L. (2018). *Laywomen the Making of Colonial Catholicism in New Spain, 1630-1790*. Cambridge University Press.

Delgado-Molina, C. (2020). *¿Y ahora qué podemos hacer? Habitus e intersecciones entre campo religioso y política frente a la violencia en Morelos*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México.

Delumeau, J. (1967). *La Reforma*. Editorial Labor.

Delumeau, J. (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Editorial Labor.

Di Cesare, D. (2020). *¿Virus soberano? La asfixia capitalista*. Siglo XXI Editores.

Di Stefano, R. (2013). El monopolio como espejismo. *Corpus*, 3(2): 1-6.

Domínguez, P. (2018). *La fiesta patronal de la Virgen de Candelaria en Acala, Chiapas: organización, religiosidad y performance* (Tesis de Maestría en Antropología Social). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, San Cristóbal de Las Casas.

Dube, S. (2011). Desencantamientos modernos y sus encantamientos: una introducción. En S. Dube (Coord.), *El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad* (pp. 10-48). Centro de Estudios de Asia y África-El Colegio de México.

Dube, S. (2018). *Modernidad e historia: cuestiones críticas*. Centro de Estudios de Asia y África-El Colegio de México.

Duhau, E. y Giglia, A. (2008). *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*. Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco.

Dussel, E. (1983). *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I: Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*. Ediciones Sígueme/Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe.

- Dussel, E. (2018). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Akal.
- Escalona, J. L. (2020). La etnografía, el presente y la idea de historia. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 18(1): 24-35.
- Escandón, P. (2018). La crónica provincial novohispana. En L. Barjau y C. Battcock (Coords.), *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España* (pp. 207-222). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Espinosa, G. (2015). Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión. En A. Gámez y A. López-Austin (Coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 121-138). Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Esquit, E. (2015). Rebeliones y motines: sobre la (in)visibilidad y la heterogeneidad de las identidades políticas mayas en la historia y en el presente. En A. L Carrillo (Ed.), *Motines y rebeliones indígenas en Guatemala. Perspectivas historiográficas* (pp. 115-154). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Guatemala.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press.
- Fadil, N. y Fernando, M. (2015). Rediscovering the “everyday” Muslim. *HAU: Journal of Ethnography Theory*, 5(2): 59-88.
- Fagetti, A. (2015). *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*. Siglo XXI Editores/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Farriss, N. (2020). *Lenguas de fuego en la evangelización de México (siglos XVI-XVIII)*. El Colegio de Michoacán/El Colegio de México/Universidad de Pennsylvania.
- Fassin, D. (2016). *La fuerza del orden. Una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*. Siglo XXI Editores.
- Faulkner R. y Becker, H. (2011). *El jazz en acción. La dinámica de los músicos sobre el escenario*. Siglo XXI Editores.

- Fernández de Rota, J. A. (2012). *Una etnografía de los antropólogos en EEUU. Consecuencias de los debates posmodernos*. Akal.
- Ferrándiz, F. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- Flores, L. (2016). *Sobre el homo religiosus y la música. El Apostolado de la Santa Cruz Xoxocotlán, Oaxaca* (Tesis de Licenciatura en Etnomusicología). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Frederiks, M. (2021). World Christianity: Contours of an Approach. En M. Frederiks y D. Nagy (Eds.), *World Christianity. Methodological Considerations* (pp. 10-39). Brill.
- Frigerio, A. (2008). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En M. Carozzi y C. Ceriani (Eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate* (pp. 87-113). Biblos.
- Frigerio, A. (2013). Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo. En R. De la Torre, C. Gutiérrez y N. Juárez (Coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age* (pp. 47-70). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco.
- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales*, 12(24): 51-95.
- Frigerio, A. (2021). Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión. *Cultura y Religión*, 15(1): 301-331.
- Frost, E. C. (1996). *Este nuevo orbe*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gallardo, P. (2012). *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

- Gallardo, P. y Lartigue, L. (Coords.). (2015). *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- García, A. (2019). *Restos del pasado y la imaginación salvadoreña. Estudios culturales del modernismo a hoy*. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- García, C. (2015). *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- García-Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Garibay, A. M. (2000). *Historia de la literatura náhuatl*. Porrúa.
- Garma, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés.
- Garma, C. (2006). Presentación al Dossier Antropología de las creencias. *Alteridades*, 32: 3-7.
- Garrido, A. (2013). *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- Ghasarian, C. (2008). Por los caminos de la etnografía reflexiva. En C. Ghasarian (Dir.), *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas* (pp. 9-42). Ediciones del Sol.
- Giménez, G. (2017). Introducción. En G. Giménez (Coord.), *El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales* (pp. 9-50). Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Giménez-Béliveau, V. (2016). *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.

- Ginzburg, C. (2016). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Ariel.
- Gilroy, P. (2014). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Akal.
- González, A. (2009). *La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión*. Anthropos.
- González, E. (2018). Trabajo de campo etnográfico en la tradición nacional: población y territorio. *Rutas de campo*, 4: 7-24.
- González, Y. (2018). Religión mesoamericana. En R. Blancarte (Coord.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 534-539). Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Good, C. (2004). Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua. En J. Broda y C. Good (Coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (pp. 307-320). Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Nacional de Antropología e Historia.
- Goody, J. (2011). *El robo de la historia*. Akal.
- Grafstein, J. V. (2003). Concepciones espaciales y visiones imperiales: el caribe en la época del reformismo borbónico. *Cuicuilco*, 10(29): 25-50.
- Greenleaf, R. (2017). *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*. Fondo de Cultura Económica.
- Grimson, A. (2015). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI Editores.
- Gruzinski, S. (1979a). Introducción a la historia de las mentalidades: culturas “populares” y culturas de las élites. En S. Alberro y S. Gruzinski (Coords.), *Seminario de historia de las mentalidades y religiones en el México colonial. Introducción a la historia de las mentalidades* (pp. 25-39). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gruzinski, S. (1979b). Los “venerables” (México colonial e Italia meridional en el siglo XVII). En S. Alberro y S. Gruzinski (Coords.), *Seminario de historia de las mentalidades y*

- religiones en el México colonial. Introducción a la historia de las mentalidades* (pp. 145-156). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (2015). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (2016). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (2021). *La máquina del tiempo. Cuando Europa comenzó a escribir la historia del mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores.
- Gudrún, K. (2014). *Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán.
- Gudrún, K. (2018). Bandoleros santificados en México. En R. Blancarte (Coord.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 27-34). Fondo de Cultura Económica.
- Guerrero, R. (1981). *El alabado. Canto religioso enseñado en la Nueva España por Fray Margil de Jesús*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gutiérrez, A. (2017a). Devoción a San Pascualito en la Mayordomía y Priostería de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México. *Fermentum. Revista venezolana de sociología y antropología*, 78(27): 290-297.
- Gutiérrez, A. (2017b). Paradojas de la reinención en la identidad zoque. *Ecos Sociales*, 5(15): 437-448.
- Gutiérrez, C. (1996). *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. El Colegio de Jalisco.
- Gutiérrez-Martínez, D. (2010). 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. (2016). El *eclesiocentrismo* de las definiciones sociológicas de la religión: hacia una sociología de las creencias. *Artículos y ensayos de sociología rural*, 11(21): 7-29.
- Hausberger, B. (2018). *Historia mínima de la globalización temprana*. El Colegio de México.
- Hausberger, B. y Pani, E. (2018). Historia global. Presentación. *Historia Mexicana*, 68(1): 177-196.
- Hermann, A. (2016). Distinctions of Religion: The Search for Equivalentents of 'Religion' and the Challenge of Theorizing a 'Global Discourse of Religion'. En A. Hermann, R. McCutcheon y K. von Stuckrad, *Making Religion. Theory and Practice in the Discursive Study of Religion* (pp. 97-124). Brill.
- Hernández, A. (Coord.). (2016). *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*. El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis.
- Hernández, M. J. (2005). Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación. *Desacatos*, (18), 15-28.
- Herrera, R. (2003). *Natives, Europeans, and Africans in Sixteenth-century Santiago de Guatemala*. University of Texas Press.
- Herrera, S. (1996). Algunas consideraciones sobre antropología de la muerte en Guatemala. *Estudios*, 3: 123-38.
- Herrera, V. (2014). *Las hechicerías de la bruja, las brujerías de la hechicera: Leonor de Isla, puerto de la Nueva Veracruz, 1622* (Tesina de Licenciatura en Historia). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Herder.
- Higuera, A. (2016). La religión transterrada: el culto a la Santa Muerte en Nueva York. En A. Hernández (Coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp. 229-250). El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis.

- Hill, R. M. (2001). *Los kaqchikeles de la época colonial. Adaptaciones de los Mayas del altiplano al gobierno español, 1600-1700*. Plumsock Mesoamerican Studies/Editorial Cholsamaj.
- Hobsbawm, E. (2002). Introducción: La invención de la tradición. En E. Hobsbawm, y T. Ranger (Eds.), *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Crítica.
- Hoskins, J. A. (2014). An Unjealous God? Christians Elements in a Vietnamese Syncretistic Religion. *Current Anthropology*, 55(Supplement 10): S302-S311.
- Hughes, J. S. (2010). *Biography of a Mexican Crucifix: Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*. Oxford University Press.
- Hughes, J. S. (2021). *The Church of the Dead. The Epidemic of 1576 and the Birth of Christianity in the Americas*. New York University Press.
- Ibarra, A. C. y Lara. G. (2010). La historiografía sobre la Iglesia y el clero. En A. Ávila y V. Guedea (Coords.), *La independencia de México: temas e interpretaciones recientes* (pp. 117-144). Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Inoue, D. (2006). Un nuevo movimiento japonés en México: la Soka Gakkia. *Alteridades*, 32: 43-56.
- Inoue, Y. (2007). *Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana*. En D. Levin y F. Navarrete (Coords.). *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (pp. 55-96). Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco/Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Instituto Ciudadano de Planeación Municipal. (2012). *Tuxtla 2030. La agenda estratégica de nuestra ciudad*. Instituto Ciudadano de Planeación Municipal/Consejo Consultivo Ciudadano de Tuxtla Gutiérrez.
- Jablonka, I. (2016). *La historia es una literatura contemporánea. Manifiesto pro las ciencias sociales*. Fondo de Cultura Económica.

- Jacorzynski, W. (2004). *Crepúsculo de los ídolos en antropología social. Mas allá de Malinowski y los posmodernistas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Miguel Ángel Porrúa.
- Jáuregui, J. (2008). ¿Quo vadis, Mesoamérica? *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 82: 3-31.
- Jenkins, P. (2002). *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Oxford University Press.
- Josephson-Storm, J. A. (2012). *The Invention of Religion in Japan*. The University of Chicago Press.
- Josephson-Storm, J. A. (2017). *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and Birth of the Human Sciences*. The University of Chicago Press.
- Josephson-Storm, J. A. (2021). *Metamodernism. The Future of Theory*. The University of Chicago Press.
- Juárez, E. (1995). *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón, Chiapas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Juárez Huet, N. (2014). *Un pedacito de Dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán/Universidad Veracruzana.
- Kingsbury, K. y Chesnut, A. (2020a). Not Just a Narcosaint: Santa Muerte as Matron Saint of the Mexican Drug War. *International Journal of Latin America Religions*, 4(1): 25-47.
- Kingsbury, K. y Chesnut, A. (2020b). Holy Death in the Time of Coronavirus: Santa Muerte, the Salubrious Saint. *International Journal of Latin America Religions*, 4(2): 194-217.
- Kirchoff, P. (1943). Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Acta Americana*, 1: 92-107.
- Kobayashi, J. M. (1974). *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*. Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

- Korsbaek, L. (Coord.). (1996). *Introducción al sistema de cargos*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Kozel, A. (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano*. José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea. Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.
- Kristense, R. (2015). La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities. *Journal of Latin American Studies*, 47(3): 543-566.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural. Entre utopía y ciencia*. Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa.
- Kuper, A. (2019). Deconstructing anthropology. First Annual Stephen F. Gudeman Lecture. *HAU: Journal of Ethnography Theory*, 9(1): 10-22.
- Lafaye, J. (2021). *Una plaga bíblica en la posmodernidad. Treinta siglos de epidemias y una más...* El Colegio de Jalisco.
- Lagarriaga, I. (1991). *Espiritualismo Trinitario Mariano. Nuevas perspectivas de análisis*. Universidad Veracruzana.
- Laqueur, T. (2015). *The Work of the Dead: A Cultural History of Mortal Remains*. Princeton University Press.
- Lara, G. (2015). *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatraría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leavitt-Alcántara, B. (2018). *Alone at the Altar. Sigle Women and Devotion in Guatemala, 1670-1870*. Stanford University Press.
- Lefebvre, H. (1983). *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, M. (1992). *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, M. (2012). *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*. Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional.

- Lerma, E. (2015). Algunas creencias relativas a la Santa Muerte en una cárcel de mujeres. En C. Garma y M. R. Ramírez (Coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales* (pp. 315-329). Juan Pablo Editores/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lerma, E. (2019). *Los otros creyentes. Territorio y teopraxis de la Iglesia liberadora en la Región Fronteriza de Chiapas*. Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lerma, E. (2021). *Los reptilianos y otras creencias en tiempos de covid-19: una etnografía escrita en Chiapas*. Coordinación de Humanidades/Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Levin, D. (2007). Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas. En D. Levin y F. Navarrete (Coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (pp. 21-54). Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco/Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Levin, D. (2014). La historia inscrita en una danza: los matachines, mapa del cosmos y la memoria. En M. Masera (ed.), *Mapas del cielo y la tierra. Espacio y territorio en la palabra oral* (pp. 277-297). Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lewis, O. (1972). *Los hijos de Sánchez*. Joaquín Mortiz.
- Leys, R. (2011). The Turn to Affect: A Critique. *Critical Inquiry*, 37(3): 434-472.
- Lindenfeld, D. (2021). *World Christianity and Indigenous Experience. A Global History, 1500-2000*. Cambridge University Press.
- Lisbona, M. (2004). *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas. Cambios, intercambios y enredos étnicos en Tapilula*. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

- Lisbona, M. (2008). *Persecución religiosa en Chiapas (1910-1940). Iglesia, Estado y feligresía en el periodo revolucionario*. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lisbona, M. (2009). La Iglesia Católica Apostólica Mexicana en Chiapas (1925-1934). *Relaciones*, 30(117): 263-308.
- Lisbona, M. (2011). Una indianidad aséptica: los zoques de la capital de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez. En *Anuario 2009 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (pp. 301-314). Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Lisbona, M. (2016). Historia peripatética, antropología documental: la osadía disciplinar en tierras chiapanecas y los nuevos retos de la institucionalización. En G. Marín y G. Torres-Mazuera (Eds.), *Antropología e Historia en México. Las fronteras construidas de un territorio compartido* (pp. 75-95). El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lizhu, F. (2003). Popular Religion in Contemporary China. *Social Compass*, 50(4), 449-457.
- Loaeza, S. (2013). *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*. Centro de Estudios Sociológicos-El Colegio de México.
- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. Fondo de Cultura Económica.
- Lomnitz, C. (2013). *Idea de la muerte en México*. Fondo de Cultura Económica.
- Lomnitz, C. (2018). La Santa Muerte: estigma e intercambio. *Revista M. Estudios sobre a morte, os mortos e o morrer*, 3(5): 103-113.
- López, O. (1998). Un ritual agrícola en la ciudad. En D. Aramoni, T. A. Lee y M. Lisbona (Coords.), *Cultura y etnicidad zoque* (pp. 137-142). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Autónoma de Chiapas.

- López, P. (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. Fondo de Cultura Económica.
- López-Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- López-Austin, A. (1999). *Tamoachan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica.
- López-Austin, A. (2015). Sobre el concepto de cosmovisión. En A. Gámez y A. López-Austin (Coords), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 17-51). Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- López-Austin, A. y López-Lujan, L. (2001). *El pasado indígena*. Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Losonczy, A. N. (2008). Del enigma recíproco al saber compartido y al silencio. Figuras de la relación etnográfica. En C. Ghasarian (Dir.), *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas* (pp. 75-88). Ediciones del Sol.
- Lovell, W. G. y Cook, N. D. (1999). Desenredando la madeja de la enfermedad. En W. G. Lovell y N. D. Cook (Coords.), *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica Colonial* (pp. 227-250). Abya-Yala.
- Lovell, W. G., Lutz, C. H. y Kramer, W. (2019). *Atemorizar la tierra. Pedro de Alvarado y la conquista de Guatemala, 1520-1541*. F&G Editores/Centro de Investigaciones regionales de Mesoamérica.
- Lutz, C. (1982). Historia de la población de la parroquia de San Miguel Dueñas, Guatemala: 1530-1770. *Mesoamérica*, 2: 64-82.
- Lutz, C. (2005). *Santiago de Guatemala. Historia social y económica, 1541-1773*. Editorial Universitaria-Universidad San Carlos de Guatemala.

- MacLeod, M. J. (1973). *Spanish Central America: A Socioeconomic History, 1520-1720*. University of California Press.
- Maldonado-Torres, N. (2017). Religion, Modernity, and Coloniality. En King, R. (Ed.). *Religion, Theory, Critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodologies* (547-554). Columbia University Press.
- Mallimaci, F. (2018). Catolicismo en Argentina. En R. Blancarte (Coord.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 49-55). Fondo de Cultura Económica.
- Mannheim, K. (1993). El problema de las generaciones. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (62): 193-242.
- Marín, G. y Torres-Mazuera, G. (2016). Antropología e historia. Las fronteras construidas de un territorio compartido. En G. Marín y G. Torres-Mazuera (Eds.), *Antropología e Historia. Las fronteras construidas de un territorio compartido* (pp. 9-52). El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Marks, R. (2007). *Los orígenes del mundo moderno. Una nueva visión*. Crítica.
- Martínez, A. (2015). La conformación de corrientes identitarias en el tradicionalismo católico en México en los años posteriores al Concilio Vaticano II. *Caleidoscopio*, 32: 19-42.
- Martínez, M. P., García, E. y García, M. R. (2005). El tercer Concilio Provincial mexicano (1585). En M. P. Martínez y F. J. Cervantes (Coords.), *Los Concilios Provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias* (pp. 41-70). Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Martínez, R. (2015). El poder de los curanderos en la antropología mexicanista. Una breve introducción. En P. Gallardo y F. Lartigue (Coords.), *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala* (pp.15-50). Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martuccelli, D. (2020). *Introducción heterodoxa a las ciencias sociales*. Siglo XXI Editores.

- Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religion: Or, How European Universality Was Preserved in the Language of Pluralism*. The University of Chicago Press.
- Matthew, L. (2017). *Memorias de conquista. De conquistadores indígenas a mexicanos en la Guatemala colonial*. Plumsock Mesoamerican Studies/Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Sociedad de Geografía, Historia, Estadística y Literatura del Estado de Tlaxcala/Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Matthew, L. y Oudijk, M. (Eds.). (2007). *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*. University of Oklahoma Press.
- Maxwuel, J. M. y Hill, R. A. (2006). *Kaqchiquel Chronicles. The Definitive Edition*. University of Texas Press.
- Mayablin, M., Norget, K. y Napolitano, V. (2017). Introduction: The Anthropology of Catholicism. En Norget, K., Napolitano, V. y Mayablin, M. (Eds.), *The Anthropology of Catholicism. A Reader* (pp.1-29). University of California Press.
- Medina, A. (2015a). La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma. En A. Gámez y A. López-Austin (Coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías* (pp. 52-120). Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Medina, A. (2015b). Antropología y geopolítica. La Universidad de Chicago en los Altos de Chiapas: el Proyecto Man in Nature (1956-1962). En A. Medina y M. Rutsch (Coords.), *Senderos de la antropología. Discusiones mesoamericanas y reflexiones históricas* (pp. 205-274). Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Megged, A. (1991). Accommodation and Resistance of Elites in Transition: The Case of Chiapa in Early Colonial Mesoamerica. *The Hispanic American Historical Review*, 71(3): 477-500.
- Megged, A. (2008). *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/University of Haifa.

- Meléndez, S. (2017). *Mujeres, huesos y sombras. Religiosidad de tradición africana en la Nueva España, siglo XVII* (Tesis de Licenciatura en Historia). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Méndez, S. (2013). Xalapa, Jilotepec y Naolinco: una ruta de contagio en el camino Veracruz-México, 1765-1820. En M. A. Magaña (Coord.), *Epidemias y rutas de propagación en la Nueva España y México (siglos XVIII-XIX)* (pp. 13-32). Gobierno del Estado de Baja California Sur/Universidad Autónoma de Baja California
- Menegus, M. (1999). El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XVI. Señores o cabildos. *Revista de Indias*, 59(217): 599-617.
- Mérida, A. (2000). *Cien años de evolución urbana en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas (1892-1992)* (Tesis de Maestría en Desarrollo Urbano y Ordenamiento del Territorio). Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- Metcalf, A. C. (2005). *Go-betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600*. University of Texas Press.
- Meyer, J. (2005). *La Iglesia católica en México, 1929-1965*. Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Michalik, P. (2016). Paradoja descarnada: el culto a la Santa Muerte desde la perspectiva semiótica. En A. Hernández (Coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp.85-107). El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis
- Millán, S. (2007). Unidad y diversidad etnográfica en Mesoamérica: una polémica abierta. *Diario de Campo*, (92): 88-97.
- Millán, S. y Robichaux, D. (Coords.). (2008). *El mundo nahua: parentesco y ritualidad*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Millones, L. y Limón, S. (Coords.). (2014). *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Centro de Investigaciones sobre América

Latina y el Caribe-UNAM/Centro de Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales-UNAM.

- Millones, L. y López-Austin, A. (Eds.). (2015). *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ming, P. (2015). Chinese Christianity. A “Global-Local” Perspective. En S. Hunt (Ed.), *Handbook of Global Contemporary Christianity. Themes and Developments Cultural, Political, and Society* (pp. 152-166). Brill.
- Mintz, S. W. (1996). *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. Siglo XXI Editores.
- Mintz, S. W. y Price, R. (2012). *El origen de la cultura afro-americana. Una perspectiva antropológica*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Morello, G. (2021). *Lived Religion in Latin American. An Enchanted Modernity*. Oxford University Press.
- Moreno, G. J. (1997). Investigaciones sobre el III Concilio Provincial (Pedro de Feria). *Anuario de Historia de la Iglesia*, 6: 421-430.
- Morris, B. (2014). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós.
- Muriel, J. (1991). *Hospitales de la Nueva España. Tomo II. Fundaciones de los siglos XVII y XVIII*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Cruz Roja Mexicana.
- Münch, G. (2012). *La magia tuxteca*. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navaro-Yashin, Y. (2009). Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(1): 1-18.

- Navarrete, C. (1974). La religión de los antiguos chiapanecas, México. *Anales de Antropología*, 11: 19-52.
- Navarrete, C. (1982). *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, C. (2009). San Pascualito Rey y la Santísima Muerte. Acercamiento y separación de dos imágenes. *Tradiciones de Guatemala. Centro de Estudios Folklórico*, 71: 121-146.
- Navarrete, C. (2017). San Pascualito Rey y la Santísima Muerte. Acercamiento y separación de dos imágenes. En E. Matos y A. Ochoa (Coords.), *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin* (pp. 311-334). Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Navarrete, F. (2007). Chimalpahin y Alva Ixtlixóchitl, dos estrategias de traducción cultural. En D. Levin y F. Navarrete (Coords.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (pp. 97-112). Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco/Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, F. (2015). *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, F. (2016). Las culturas indígenas después de la conquista: en la encrucijada entre historia y antropología. En G. Marín Gustavo y G. Torres-Mazuera (Eds.), *Antropología e historia en México. Las fronteras construidas de un territorio compartido* (pp. 149-172). El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, F. (2018). *Historias mexicas*. Turner Noema/Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.

- Navarrete, F. (2019). *¿Quién conquistó México?* Debate.
- Navarrete, F. (s/f). *Christianization and the Negotiation of Ethnic Identities in Colonial México*. Mimeo (facilitado por el mismo autor).
- Neurath, J. (2007). Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía. *Diario de Campo*, 92: 80-87.
- Newell, G. (2018a). *¡Jule, jule! El carnaval zoque coiteco, 2014-2016*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Newell, G. (2018b). Comunidad, costumbre e identidad: un ensayo visual de cuatro carnavales zoques del estado de Chiapas. *Pobacma*, 1(1): 66-77.
- Nielsen, J. y Sellner, T. (2015). Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la cosmología Mesoamericana. En A. Díaz (Coord.), *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas* (pp. 25-64). Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nongbri, B. (2013). *Before religion: a history of a modern concept*. Yale University Press.
- Nutini, H. G. (1976). Syncretism and Acculturation: The Historical Development of the Cult of the Patron Saint in Tlaxcala, Mexico 1519-1670. *Ethnology*, 15(3): 301-321.
- O’Gorman, E. (2018). *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olstein, D. (2019). *Pensar la historia globalmente*. Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz-Herrera, R. (2012a). *Lengua e historia entre los zoques de Chiapas. Castellанизación, desplazamiento y permanencia de la lengua zoque en la Vertiente del Mezcalapa y el Corazón Zoque de Chiapas (1870-1940)*. El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Ortiz-Herrera, R. (2012b). Uso de la lengua, identidad étnica y organización festiva de la Vertiente del Mezcalapa y el Corazón Zoque de Chiapas. En VV.AA., *Anuario de la*

- Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas* (pp. 134-150). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Oseguera, A. (2008). De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México. *Cuicuilco*, 15(42): 97-118.
- Oudijk, M. y Restall, M. (2008). *La conquista indígena de Mesoamérica. El caso de Don Gonzálo Mazatzin Moctezuma*. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de las Américas de Puebla/Gobierno del Estado de Puebla.
- Page, J. (2005). *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Palacios, Y. (2010). *El Santísimo como encanto. Vivencias religiosas en torno a un ritual en Suchiapa*. Universidad Intercultural de Chiapas/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Palacios, Y. (2016). *Niluyarilo. Paisaje ritual y memoria en el viaje de los floreros*. Universidad Autónoma de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Palma, G. (1993). El Valle Central de Guatemala en el siglo XVI: tierra, identidad y presión colonial. *Estudios. Revista de Antropología*, 93(2): 39-60.
- Palomo, M. D. (2009). *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (Siglos XVI al XIX)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica.
- Parker, C. (2010). El eclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental. En D. Gutiérrez-Martíenz (Coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual* (pp. 47-69). El Colegio Mexiquense.

- Pasquali, P. (2018). Combinar etnografía y sociohistoria: de la unidad de las ciencias sociales a la complementariedad de los métodos. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(1): 31-57.
- Perdigón, K. (2008). *La Santa Muerte. Protectora de hombres*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez, A. (2019). *Otras voces desde la frontera: praxis, teologías y mujeres católicas en Frontera Comalapa* (Tesis de Maestría en Antropología). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Pérez-Vejo, T. (2010). *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*. Crítica.
- Piazza, R. (2008). Los “mártires” de San Francisco Cajonos: preguntas y respuestas ante los documentos de archivos. *Historia Mexicana*, 58(2), 657-752.
- Piazza, R. (2016). *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca (Nueva España), siglos XVI-XVIII*. Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.
- Pinto, A. P. (2012). *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pinto, J. C. (1988). El Valle Central de Guatemala (1524-1821): un análisis acerca del origen histórico-económico del regionalismo en Centroamérica. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 14: 69-107.
- Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.
- Prem, H. J. (1999). Brotes de enfermedad en la zona central de México durante el siglo XVI. En W. G. Lovell y N. D. Cook (Coords.), *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica Colonial* (pp. 63-87). Abya-Yala.

- Quintal, E. y Castilleja, A. (2010). Introducción. En E. Quintal, A. Castilleja y E. Masferrer (Coords.), *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (pp. 15-40). Instituto Nacional de Antropología e Historia./Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rael, J. B. (1951). *The New Mexican Alabado*. University Stanford Press.
- Ramírez, M. (2006). *El patriarca Pérez. La Iglesia católica apostólica mexicana*. Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramírez, P. (2020). *Los millonarios de la guerra. El expediente inédito de García Luna y sus socios*. Grijalbo.
- Ramón-Solans, F. J. (2019). *Historia global de las religiones en el mundo contemporáneo*. Alianza Editorial.
- Ray, T. & Clanton D. W. (Eds.). (2012). *Understanding Religion and Popular Culture*. Routledge.
- Reff, D. (2004). *Plagues, Priests, and Demons: Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*. Cambridge University Press.
- Restall, M. (2012). The New Conquest History. *History Compass*, 10(2): 151-160.
- Restall, M. (2019). *Cuando Moctezuma conoció a Cortés*. Taurus.
- Restall, M. y Asselbergs, F. (2007). *Invading Guatemala: Spanish, Nahua and Maya Accounts of the Conquest Wars*. Penn State University Press.
- Ricard, R. (2010). *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Fondo de Cultura Económica.
- Ríos, J. (2001). *Persecución religiosa y construcción del Estado en Chiapas, 1930-1938*. Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Ríos, M. F. (2011). *La reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Marcial Pons.

- Rivera, C. y Lee, T. (1991). El Carnaval de San Fernando, Chiapas: los motivos zoques de continuidad milenaria. En *Anuario Instituto Chiapaneco de Cultura* (pp. 119-154). Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Rivera, C., García, M. A., Lisbona, M. y Sánchez, I. (2011). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste-UNAM/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rodríguez, A. (2017a). *Sujetos líquidos y placeres a oscuras: experiencias homoeróticas en un cine porno de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*. Universidad Autónoma de Chiapas.
- Rodríguez, A. (2017b). *Iniciación ritual y vida conventual contemporánea: el caso del noviciado franciscano de Tapilula, Chiapas* (Tesis de Maestría en Antropología). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Rodríguez, A. (2021). Por una etnografía histórica de las religiosidades católicas heterodoxas. *Sociedad y Religión*, 56(31): 1-23.
- Rodríguez, F., Ruiz, G., López, O. y Zea, O. (2007). *Los zoques de Tuxtla. Como son muchos dichos, muchas palabras, muchas memorias*. Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas/Gobierno del Estado de Chiapas.
- Rodríguez, M. A. (2009). *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense.
- Rosaldo, R. (2011). La narrativa en la etnografía. El imaginario asimétrico, el punto de vista y la desigualdad. En A. Grimson, S. Merenson y G. Noel (Comps.), *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad* (pp. 61-68). Siglo XXI Editores.
- Rowe, E. K. (2019). *Black saints in Early Modern Global Catholicism*. Cambridge University Press.

- Rubial, A. (1997). Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España de los siglos XVI y XVII. En N. Sigaut (Ed.), *La Iglesia Católica en México* (pp. 393-401). El Colegio de Michoacán.
- Rubial, A. (1999). *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. Fondo de Cultura Económica/Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rubial, A. (2002a). Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica. *Signos históricos*, 7: 19-51.
- Rubial, A. (2002b). *La evangelización de Mesoamérica*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rubial, A. (2002c). Las santitas del barrio. Beatas laicas y religiosidad cotidiana en la Ciudad de México en el siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos*, 59(1): 13-37.
- Rubial, A. (2003). El hábito de los santos. Construcción y recepción de la santidad de los laicos en la Nueva España del siglo XVII. En M. Ramos (Coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX* (pp. 346-363). Centro de Estudios de Historia de México-CONDUMEX.
- Rubial, A. (2004). Estrategias de impacto. La llegada de los padres apostólicos de *Propaganda Fide* a Querétaro. En A. Meyer y E. De la Torre (Eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España* (pp. 263-274). Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rubial, A. (2020). *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rubial, A. (Coord.). (2013). *La Iglesia en el México colonial*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ediciones Educación y Cultura.

- Rubial, A. y García, C. (2018). *Iglesia y religión. La Nueva España*. Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económica.
- Ruiz Medrano, E. y Kellogg, S. (Eds.). (2010). *Negotiation without Domination. New Spain's Indian Pueblos Confront Spanish State*. University Press of Colorado.
- Ruz, M. H. (1985). *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*. Centro de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas.
- Salazar, C. (2014). *Antropología de las creencias. Religión, simbolismo, irracionalidad*. Fragmenta Editorial.
- Sánchez, N. (1964). Carretilla de la Muerte. *Oaxaca en México*, 36: s/p.
- Sanchiz, P. (1989). Sincretismo e identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI. En C. Álvarez, M. J. Buxó y S. Rodríguez (Coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e historia* (pp. 387-398). Anthropos.
- Santos, B. S. (2021). *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*. Akal.
- Schiebeck, R. A. (2019). *Católicos posconciliares y tradicionalistas. Instauración y permanencia del rito romano extraordinario en la ciudad de Chihuahua* (Tesis de Licenciatura en Antropología Social). Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, Chihuahua, Chihuahua.
- Semán, P. (2001). Cosmológica, holística y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciências Sociais e Religião*, 3(3): 45-74.
- Semán, P. (2005). ¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los bestsellers. *Desacatos*, 18: 71-86.
- Steele, T. (2005). *The Alabados of New Mexico*. University of New Mexico Press.
- Strasser, U. (2007). A case of empire envy? German Jesuits meet an Asian mystic in Spanish America. *Journal of Global History*, 2(1): 23-40.
- Strathern, M. (2020). *Relations: An Anthropology Account*. Duke University Press.

- Suárez, H. J. (2008). Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales. *Archives de sciences sociales des religions*, 142: 87-111.
- Suárez, H. J. (2013). Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana. *Cuicuilco*, 20(57): 207-227.
- Suárez, H. J. (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. Instituto de Investigaciones Sociales/Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad-UNAM.
- Suárez, H. J. (2016). La fiesta religiosa popular en la ciudad. En E. Florescano y B. Santana (Coords.), *La fiesta mexicana. Tomo I* (pp. 319-347). Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Cultura.
- Suárez, H. J. (2017a). Por una sociología etnográfica. En V. Payá y J. Rivera (Coords.), *Sociología etnográfica. Sobre el uso crítico de la teoría y los métodos de investigación* (pp. 55-82). Juan Pablo Editores/Facultad de Estudios Superiores Acatlán-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Suárez, H. J. (2017b). La geografía de la práctica religiosa en una colonia popular en la Ciudad de México, *Sociedad y Religión*, 27(47): 7-11.
- Suárez, H. J. (2018a). *La paz en el torbellino del progreso: transformaciones urbanas en la era del cambio en Bolivia*. Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Suárez, H. J. (2018b). Agentes paraeclesiales. En R. Blancarte (Coord.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 13-19). Fondo de Cultura Económica.
- Suárez, H. J., Bárcenas, K. y Delgado-Molina, C. (2019). Introducción. En H. J. Suárez, K. Bárcenas y C. Delgado-Molida (Eds.), *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos* (pp. 9-30). Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

- Taboada, H. (2017). *Extrañas presencias en nuestra América*. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Taladoire, E. (2017). *De América a Europa. Cuando los indígenas descubrieron el Viejo Mundo (1493-1892)*. Fondo de Cultura Económica.
- Talavera, O. U. (2017). El tifo y las crisis de mortalidad de adulto en Valladolid, Pátzcuaro y Uruapan. En J. G. González (Coord.), *Epidemias de matlazáhuatl, tabardillo y tifo en Nueva España y México. Sobremortalidades con incidencia en población adulta del siglo XVII al XIX* (pp. 37-53). Universidad Autónoma de Coahuila.
- Taussig, M. (2015). *La magia del Estado*. Siglo XXI Editores/Dirección General de Artes Visuales-Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana/Palabra de Clío.
- Tavárez, D. (2012). *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Taylor, W. (2016). *Theater of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*. Cambridge University Press.
- Thomas, N. (1974). *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. Secretaría de Educación Pública.
- Torres, C. P. (2013). Epidemias y segundas nupcias en la villa de la Encarnación, 1778-1798. En M. A. Magaña (Coord.), *Epidemias y rutas de propagación en la Nueva España y México (siglos XVIII-XIX)* (pp. 211-239). Universidad Autónoma de Baja California/Instituto Sudcaliforniano de Cultura.
- Townsend, C. (2015). *Malintzin. Una mujer indígena en la Conquista de México*. Era.
- Traven, B. (2003). *Macario*. Selector.

- Trouillot, M. R. (2011). Universales nortatlánticos: ficciones analíticas, 1492-1945. En S. Dube (Coord.), *El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad* (pp. 49-72). Centro de Estudios de Asia y África-El Colegio de México.
- Trouillot, M. R. (2017). *Silenciado el pasado. El poder y la producción de la historia*. Editorial Comares.
- Turner, B. (2005). *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. Fondo de Cultura Económica.
- UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization). (2010). *Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage. Decisions*. UNESCO.
- Valdez-Bubnov, I. (2021). *La conquista y el mar: una historia global*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Valladares de la Cruz, L. R. (2017). El asedio a las autonomías indígenas por el modelo minero extractivo en México. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Huumanas*, 85(39): 103-131.
- Valverde, J. (2018). *La Congregación Nacional de la Santa Muerte (CNSM) como un sistema religioso del catolicismo mexicano* (Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas). Ciudad de México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Van Klinken, A. (2015). African Christianity. Developments and Trends. En S. Hunt (Ed.), *Handbook of Global Contemporary Christianity. Themes and Developments Cultural, Political, and Society* (pp. 131-151). Brill.
- Vanderwood, P. (2008). *Juan Soldado. Violador, asesino, mártir y santo*. El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán/El Colegio de la Frontera Norte.
- Vargas, G. (2016). De devoción tradicional a culto posmoderno: la Santa Muerte en el norte y sureste mexicano (Ciudad Juárez y Veracruz). En A. Hernández (Coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp. 111-136). El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis.

- Villacorta, M. (2013). *La disputa por el templo. Política, religión y etnicidad en un municipio del norte de Guerrero*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Villa-Rojas, A. (Coord.). (1975). *Los zoques de Chiapas*. Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista.
- Viotti, N. (2019). Institutionalization of Religion. En H. Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions* (pp. 601-605). Springer.
- Viqueira, J. P. (1995). Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712. En J. P. Viqueira y M. H. Ruz (Eds.), *Chiapas: los rumbos de otra historia* (pp. 103-144). Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad de Guadalajara.
- Viqueira, J. P. (1996). Una fuente olvidada: el Juzgado Ordinario Diocesano. En B. Connaughton y A. Lira (Coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México* (pp. 81-99). Universidad Autónoma Metropolitana/Instituto Mora.
- Viqueira, J. P. (1997). Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859). En N. Sigaut (Ed.), *La Iglesia Católica en México* (pp. 77-108). El Colegio de Michoacán
- Viqueira, J. P. (2017). Geografía religiosa del obispado de Chiapas y Soconusco (1545-1821). *EntreDiversidades*, 9: 147-208.
- Viqueira, J. P. y Obara-Saeki, T. (2017). *El arte de contar tributos. Provincia de Chiapas, 1560-1821*. El Colegio de México.
- Waldman, G. y Trejo, A. (2018). Bitácora de viaje. En G. Waldman y A. Trejo (Coords.), *Pasaporte sellado. Cruzando las fronteras entre ciencias sociales y literatura* (pp.7-18). Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Siglo XXI Editores/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.

- White, H. (2019). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica.
- Williams, P. (2014). *De eso no hablamos. Los vivos y los muertos entre los manuches*. El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán.
- Wobeser, G. (2016). *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Yannakakis, Y. (2008). *The Art of Being In-Between. Native Intermediaries, India Identity and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Duke University Press.
- Yannakakis, Y., Schrader-Kniffki, M., y Arrijoja, L. A. (Eds.). (2019). *Los indios ante la justicia local. Intérpretes, oficiales y litigantes en Nueva España y Guatemala (siglos XVI-XVIII)*. El Colegio de Michoacán/Emory University.
- Yilmaz, S. (2013). Cultural Muslims: Popular Religiosity among Teachers in Public Elementary Schools in Turkey. *Journal of History Culture and Art Research*, 2(3): 237-258.
- Yllescas, A. (2016). La Santa Muerte, ¿un culto en consolidación? En A. Hernández (Coord.), *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones* (pp. 65-84). El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis.
- Yllescas, A. (2018). Los altares del cuerpo como resistencia ante el poder carcelario. *Encartes antropológicos*, 1(1): 121-139.
- Zalpa, G. (2014). *Enciclopedia de las religiones en México*. Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Zavala-Pelayo, E. (2020). *Sociologies and the Discursive Power of Religions*. El Colegio de México.
- Žižek, S. (2020). *Pandemia. La covid-19 estremece al mundo*. Anagrama.

Páginas web, perfiles de Facebook y noticias online

BBC NEWS (28 de abril de 2021). India coronavirus: Round-the-clock mass cremations. *BBC NEWS*. <https://www.bbc.com/news/in-pictures-56913348> (recuperado el 12 de octubre de 2021).

Dirección General de Asuntos Religiosos. (2020). *Numeralia*. Disponible en: www.asociacionesreligiosas.gob.mx

Hennigan, W. J. (18 de noviembre de 2020). Lost in the Pandemic: Inside New York City's Mass Graveyard on Hart Island. *Time*. <https://time.com/5913151/hart-island-covid/> (recuperado el 12 de octubre de 2021).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2010). *Censo de Población y Vivienda*. Disponible en: www.inegi.org.mx

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Censo de Población y Vivienda*. Disponible en: www.inegi.org.mx

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2015). *Encuesta Intercensal*. Disponible en: www.inegi.org.mx

Movimiento Éxodo de los Misioneros del Espíritu Santo. (s/f). www.movimientoexodo.com (recuperado el 11 de agosto de 2019).

Oratorio de la Santa Muerte. (s/f). *Inicio* [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado el 28 de marzo de 2020. <https://www.facebook.com/Oratorio-de-la-santa-muerte-110089827276604>.

Organización Mundial de la Salud. (2020). *Cronología de la respuesta de la OMS ante el COVID-19*. <https://www.who.int/es/news/item/29-06-2020-covidtimeline>.

San Pascualito Rey. (s/f). www.sanpascualitorey.com (recuperado el 20 de febrero de 2019).

Sistema de Información Agroalimentaria y Pesquera. (2012). *Sistema de Información Agroalimentaria de Consulta*. Disponible en www.siap.gob.mx

Sociedad Genealógica Utah. Disponible en: www.familysearch.org

Watson, K. (04 de mayo de 2020). Coronavirus en Brasil: Manaus, la ciudad azotada por la pandemia que cava fosas comunes y reclama ayuda. *BBC NEWS*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-52530718> (recuperado el 12 de octubre de 2021).

Entrevistas

Alexis, entrevistado en una cafetería de Tuxtla Gutiérrez, 07 de agosto de 2019.

Alfredo, entrevistado en su domicilio particular, Tuxtla Gutiérrez, 21 de noviembre de 2019.

Cecilio, entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez y en bares de la ciudad, 10 de septiembre de 2018, 20 de septiembre de 2018, y 15 de enero de 2019.

Carlos J., entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 12 de agosto de 2019.

Claudio, entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 20 de octubre de 2020.

Daniel, entrevistado en el atrio del templo de San Pascualito, 08 de mayo de 2019.

Eduardo, entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 25 de septiembre de 2020.

Enoel, entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 22 de agosto de 2017 y el 12 de octubre de 2020.

Ernesto, entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 12 de octubre de 2020.

Freddy, entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 20 de agosto de 2020.

Jesús V. entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 15 de agosto de 2017.

Jorge, entrevistado en una cafetería de Tuxtla Gutiérrez, 15 de agosto de 2019.

Juan R., entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 30 de enero de 2019.

Obispo Rogelio Carrillo Hidalgo, entrevistado en la oficina del templo de San Pascualito el 13 agosto de 2017 y el 24 de junio de 2019.

Padre Mario Alberto Hernández González, entrevistado en la oficina del templo de San Pascualito el 26 de junio de 2019.

Padre Carlos Valentín García, entrevistado en la oficina del templo de San Pascualito el 02 de julio de 2019.

Pedro, entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 15 de agosto de 2020.

Raúl, entrevistado en un parque de Tuxtla Gutiérrez, 18 de febrero de 2020.

Rosbal, entrevistado en una cafetería de Tuxtla Gutiérrez, 18 de agosto de 2019.

Teodoro, entrevistado en el Mercado Sur 2 de Ciudad de Guatemala, 16 de abril de 2021.

Teresa, entrevistada en el atrio del templo de San Pascualito, 15 de mayo de 2019.

Tito, entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez, 10 de septiembre de 2019.

Víctor Manuel Velázquez, entrevistado en su domicilio particular de Tuxtla Gutiérrez y en bares de la ciudad, 19 de agosto de 2017, 02 de mayo de 2018, 11 de agosto de 2018 y 02 de agosto de 2019.

Anexos

I. Danzas del ciclo ritual en el “costumbre” de Tuxtla Gutiérrez²⁰⁹

Nombre	Características básicas	Tiempos en que se ejecuta
Carnaval	Una niña vestida de falda roja y cofia con espejo da vueltas junto con uno o dos danzantes ataviados con calzonera roja, algodón blanco y un sombrero rojo que hace de penacho con plumas de guacamaya. Alrededor de éstos, giran hombres vestidos de mujer a la usanza local: blusa blanca con tejidos en negro, nagüilla negra o gris, rebozo gris, y portan un bastón de madera. Nota: en las bajadas y subidas de las Virgencitas también aparecen mujeres con falda roja, blusa blanca y un sombrero negro de charro, a quienes se les conoce como <i>yomoetzé</i> .	* Fin de semana antes del inicio de la cuaresma * Bajadas y subidas de las Vírgenes de Copoya a Tuxtla
Santa Cruz	Danzantes con calzonera blanca, algodón blanco, saco negro, sombrero negro y la cara pintada de negro hacen de trapiches de hacienda ganadera que ayudan a capturar un torito (representación de madera) para venderlo al dueño de la casa en la que se baila.	* Fiesta de Santa Cruz
Corpus	Danzantes con pantalón negro, algodón blanco, sombrero negro, saco negro y la cara pintada de blanco bailan con una iguana y un garrobo que al final de la danza simulan que contraen matrimonio.	* Fiesta de Corpus

²⁰⁹ Todos los bailes tienen la misma estructura básica para su organización. En primer lugar, son “levantados” en una casa en la que se dispone un desayuno común para músicos y danzantes. Por otro lado, ningún baile comienza si antes no se ha rezado, pidiendo bendiciones para regresar con bien después del recorrido. La primera ejecución de la música y la danza se hace en la casa donde se “levanta” el baile y después se recorre la ciudad visitando casas de familias consideradas “costumbristas”, en donde se ejecuta nuevamente la danza. En algunas ocasiones también se busca bailar dentro de templos católicos, pero la mayoría de las veces se encuentran las puertas cerradas y se danza frente a ellas. Los recorridos duran de ocho a diez horas: comienzan entre las 9 a.m. y terminan pasadas las 7 p.m. Cada danza tiene un responsable que hace de “maestro” y es el encargado de convocar y asegurar la participación de los participantes. No hay restricción en el número de músicos y “bailes”. Al final del recorrido se regresa a la casa donde se “levantó” el baile, se hace nuevamente un rezo en agradecimiento de haber concluido el baile y se comparte algunos cartones de cerveza.

San Roque	Danzantes con calzonera roja, medias rojas, algodón blanco, saco negro y un sombrero que hace penacho con plumas de pavorreal. En la mano portan varas floreadas y chinchin. Durante los sones hacen una coreografía formando líneas y cruces.	* Fiesta de San Roque * Fiesta de San Jacinto
San Miguel	Danzantes que representa a San Miguel y demás arcángeles visten calzonera roja, camisa roja, espadas de madera. Un danzante más hace de Diablo y puede haber otros de demonios menores. Esta es un baile dramatizado como Corpus y Santa Cruz, pero con la particularidad de ser el único que utiliza máscaras de madera tanto para los ángeles como para los diablos.	* Fiesta de San Miguel
Pastores	Danzantes con calzonera roja, algodón blanco, saco negro y sombrero negro con plumas de pavorreal en el dorso. Durante los sones hacen una coreografía formando líneas y cruces.	24 de diciembre

Fuente: Elaboración propia a partir de trabajo de campo

II. *Windacoy* para floreada de prioste con entrega del *joyosoctó* (vara floreada)

¡Ay!, María Santísima, ¡paciencia!
tu soc ta cuy, octa cuy
principales priostes y mayordomos
osinaguat, tia toc,
tu *mo cuy* licencia, *wina* Dios.

Yopo santo *jama* jueves de Corpus
María Santísima del Rosario
Santísimo Sacramento
con mis priostes

Señor San Pascual Bailón camposanto dichoso

Señor San Marcos patrón evangelista
Cabildo santo, mozo santo y santísima
cofradía

Virgen Santísima de Copoyita-Rosario
Virgen Santísima de Candelaria
Virgen Santísima de Olachea María y
Señora

santísima bendición para tus hijos que en

este día vamos a salir a bailar...

Santísima bendición
Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu
Santo

Santísimo sacramento del altar
Señor San Pascual Bailón camposanto
Señor del Calvario
Señor San Roquito
Señor Santo Entierro
Padre Manuel del Niño Salvador
Señor Santo Domingo de Guzmán
Santa Bendición

Hay cuatro altares
Señor

Porque no es juguete ni mentira
Son doce meses que tengo que juntar
Estos cinco, estos dieces

Voy a ser tu fiesta y el “costumbre”

[...]

Como yo voy a juntar esos cinco, esos
dieces

Como son muchos dichos, muchas
palabras, muchas memorias
Hay un cura que hace misa,
Hay un Padre Nuestro
Hay un Ave María

Hay un maestro que hace candela
Hay nuestro sastre lavandero
Hay un maestro tamborero
Hay su candela, su estoraque
Señor

Aquí le estamos entregando su flor, su
nombramiento, su *joyosoctó*

III. Sistema de cargos de la Mayordomía zoque de Tuxtla Gutiérrez

Albacea
(responsable de toda la institución)²¹⁰

1er. Ayudante de albacea

2do. Ayudante de albacea

3er. Ayudante de albacea²¹¹

Maestro sastre lavandero²¹²

Cofradía
zoque

1er. Prioste mayor de la
Virgen del Rosario
(1er. domingo de octubre)²¹³

2do. Prioste mayor
del Santísimo
Sacramento
(día de Corpus
Christi, indefinido)

**3er. Prioste mayor
del señor San
Pascualito Bailón
Campo Santo
Dichoso
(5 de enero)**

4to. Prioste
mayor de San
Marcos
(25 de abril)²¹⁴

Prioste mayordomo de Copoyita-Rosario
(nueve días de fiesta indefinidos a su cargo)

1er. Mayordomo de la Virgen Santísima de Candelaria
(1 de febrero)

2do. Mayordomo de la Virgen Santísima de Olachea María
(2 de febrero)

1er. Madre Prioste de Espera
(30 de enero)²¹⁵

²¹⁰ Todos los cargos que aparecen aquí son “floreados”. Es decir, son designaciones institucionales con duraciones variadas que se hacen a personas que demuestran compromiso con la organización. El momento de la “toma del cargo” está simbolizado mediante un ritual en la que se entrega al nuevo miembro un “joyosotó”, una pequeña vara floreada.

²¹¹ Los ayudantes tienen la tarea de apoyar al albacea para buscar quiénes ocuparán los cargos de priostes y mayordomos, además de vigilar los preparativos para cada festividad.

²¹² Encargado de las vestiduras de las imágenes.

²¹³ En adelante y entre paréntesis, los días de la fiesta. Por otro lado, este prioste es el más importante de los tres siguientes y, junto con el albacea y sus ayudantes, está al pendiente de las demás fiestas de la cofradía y de los cargos que le siguen.

²¹⁴ Estos cuatro cargos componen la cofradía zoque y son la parte central de la Mayordomía. Cada uno de estos priostes tiene la responsabilidad de organizar la fiesta que le corresponde y requieren la participación de los demás miembros para tener cubierto las precisiones del ritual: música tradicional, flores, comida, bebida y candelas (velas). Unas semanas antes de cada fiesta, el prioste en cuestión invita a los maestros y maestras que se encuentran ubicados después del prioste de San Juan mediante una visita a domicilio en la que le regala cigarros, licor y pan.

²¹⁵ Primera casa que visitan las Vírgenes cuando llegan a Tuxtla.

2do. Madre Prioste de Espera
(31 de enero)²¹⁶

Prioste de la Virgen Doloritas (De los Dolores)
(5to. viernes de cuaresma)²¹⁷

Prioste de Santa Catarina
(25 de noviembre)

Prioste de San Juan
(24 de junio)

Maestro músico (carricero y tamborero)²¹⁸

Maestro ramilletero

Maestro candelero

Primer maestro “baile” (Carnaval)
(un fin de semana antes del inicio de cuaresma)²¹⁹

Maestro casitero

Maestro “pasa copita” de licor

Primera comidera

Segunda comidera

Tercera comidera

Maestra pozolera
(pozol: bebida hecha a base de maíz cocido)

Fuente: Elaboración propia a partir de trabajo de campo²²⁰

²¹⁶ Segunda casa que visitan las Vírgenes en Tuxtla.

²¹⁷ A partir de Doloritas y hasta San Juan, los cargos se consideran menores.

²¹⁸ A partir de este “maestro” no existe propiamente jerarquía.

²¹⁹ Las demás danzas del ciclo ritual (Anexo IV) no son parte formal de la Mayordomía, y a pesar de que su organización es paralela, hay importantes vínculos que refuerzan las fiestas de “costumbre”.

²²⁰ Para aspectos comparativos con otra propuesta de sistematización de la Mayordomía zoque, cf. Gutiérrez, (2017a:292).

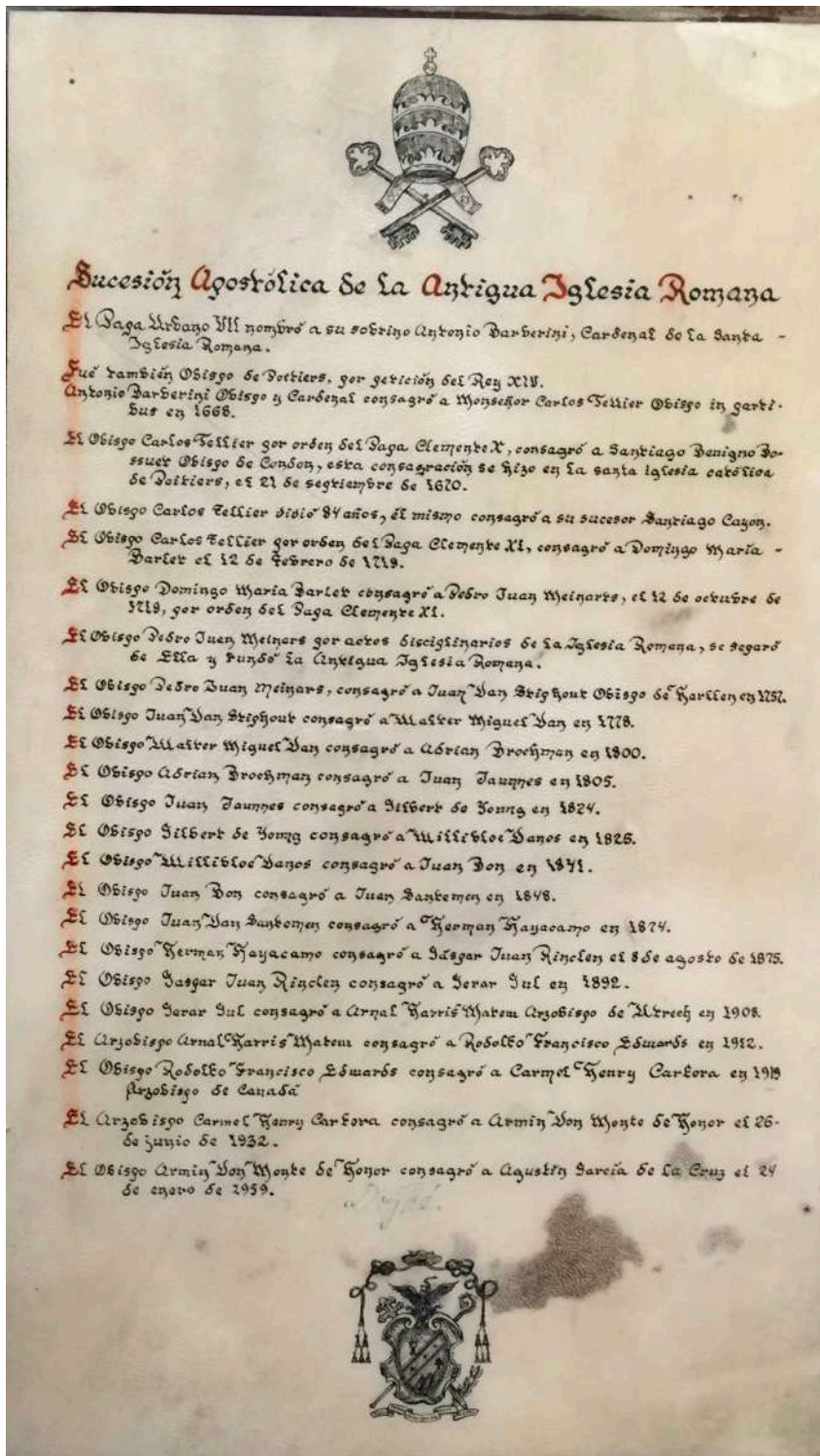
IV. Música tradicional de tambor y carrizo²²¹

Nombre del son	Núm. de misterios	Tiempos en que se tocan
Rosario	9	* Fiesta de la Virgen del Rosario * Al inicio de cada celebración del “costumbre” * Fiesta de la Inmaculada Concepción * Bajadas y subidas de las Vírgenes de Copoya a Tuxtla
Candelaria	5	* Fiesta de la Virgen del Rosario * Fiesta de la Virgen de Doloritas * Fiesta de la Virgen de Candelaria * Fiesta de la Inmaculada Concepción * Bajadas y subidas de las Vírgenes de Copoya a Tuxtla
Carnaval	9	* Carnaval * Bajadas y subidas de las Vírgenes de Copoya a Tuxtla
San Marcos	6	* Fiesta de San Marcos
Santa Cruz	4	* Fiesta de la Santa Cruz * Ritual de petición de lluvia
Corpus (Santísimo Sacramento)	9	* Fiesta de Corpus * Octava de Corpus * Semana Santa * Ritual de petición de lluvia
San Roque	8	* Fiesta de San Roque * Fiesta de San Jacinto * Fiesta de San Bartolomé * Fiesta de Santo Domingo * Fiesta de las Chabelitas
De Belén	7	* Fiesta de la Inmaculada Concepción * Fiesta de la nacida de los niños de Belén
Pasión (San Pascualito)	9	* Fiesta de San Pascualito * Semana Santa * Funerales
San Miguel Arcángel	6	* Fiesta de San Miguel

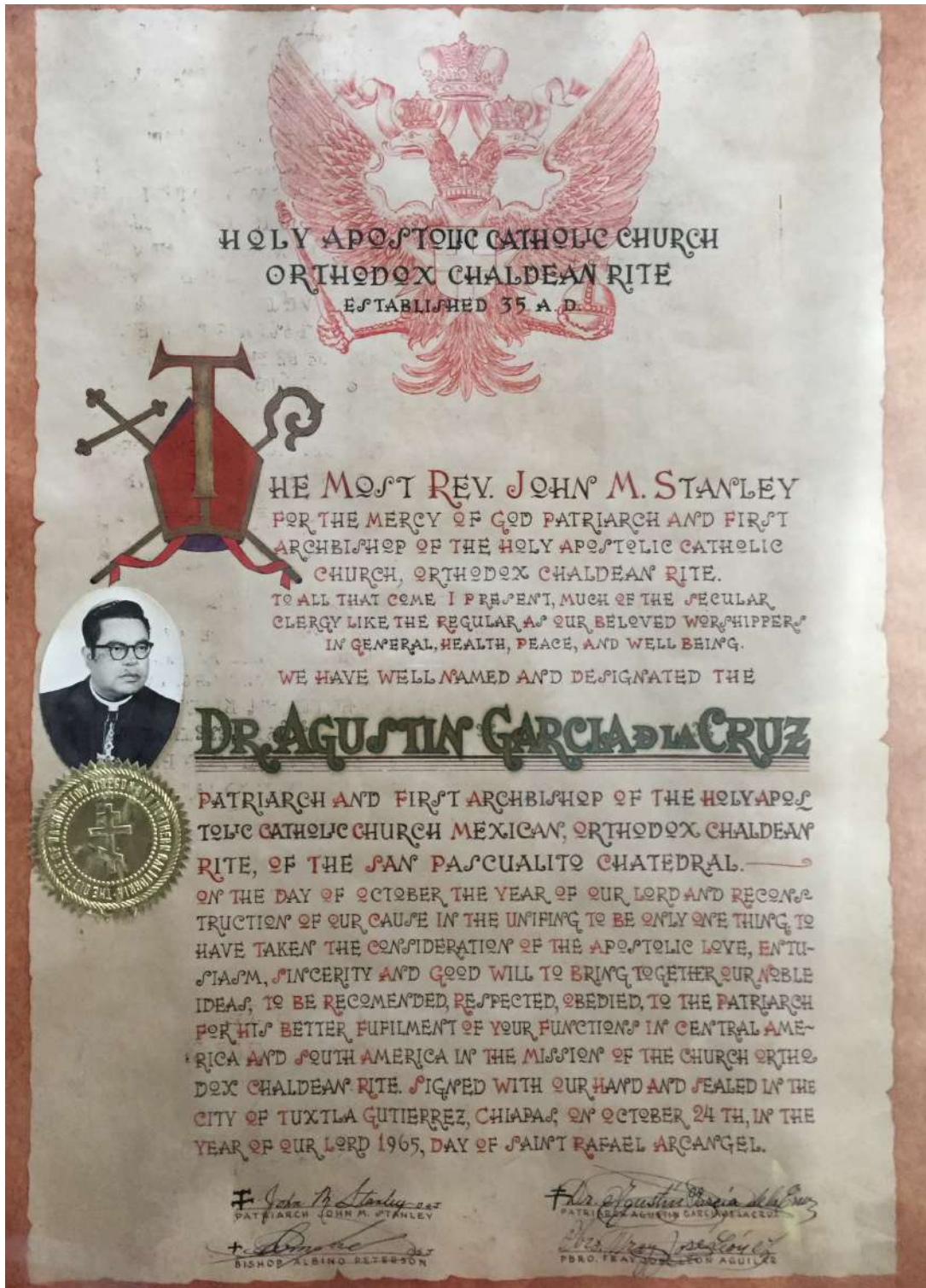
Fuente: Elaboración propia a partir de trabajo de campo y del fonograma *¡Viva el Mequé!* *Zoques de Tuxtla. Música y celebraciones* (2013)

²²¹ Por motivos de síntesis, he dejado fuera la música tradicional ejecutada con jarana y guitarra de seis cuerdas.

V. Sucesión apostólica de la Iglesia Católica Antigua, del papa Urbano VII a Agustín Leonardo García de la Cruz



VI. Acta de consagración de Agustín Leonardo García de la Cruz



Fuente: Archivo personal, junio de 2019