

Urdimbre y Trama, Revista Mexicana de Religiosidad Popular

Año 1, núm. 1, enero-junio 2023



Urdimbre y Trama, Revista Mexicana de Religiosidad Popular

Año 1, núm. 1, enero-junio 2023



RECTOR
ING. BERNARDO ARDAVÍN MIGONI

VICERRECTOR ACADÉMICO
MTRO. HUGO AVENDAÑO CONTRERAS

**DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN
Y FINANZAS**
MTRO. MARCO A. VELÁZQUEZ HOLGUIN

DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN INTEGRAL
P. RIGOBERTO COLUNGA HERNÁNDEZ

**DIRECCIÓN DIVISIONAL DE POSGRADOS
E INVESTIGACIÓN**
MTRO. JAIME ZÁRATE DOMÍNGUEZ

DIRECCIÓN DIVISIONAL DE CIENCIAS DE LA SALUD
DRA. GABRIELA MARTÍNEZ ITURRIBARRÍA

DIRECCIÓN DIVISIONAL DE NEGOCIOS
DR. SERGIO SÁNCHEZ ITURBIDE

DIRECCIÓN DIVISIONAL DE CIENCIAS SOCIALES
MTRO. CARLOS A. HERNÁNDEZ ZAMUDIO

INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE MISIONOLOGÍA
P. GERARDO LÓPEZ VELA

Correspondencia

Universidad Intercontinental | Instituto Intercontinental de Misionología | Urdimbre y Trama. Revista del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular UIC
Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, CDMX
Tels.: 5487 1300 y 5487 1400 ext. 4446
Fax: 5487 1356
E-mail: rarzapalo@uic.edu.mx

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Cuidado editorial | Eva González Pérez

Redacción: Karem Paola Danel Villegas y Cindy Alejandra Luna González

Portada y formación: Alejandro Gutiérrez Franco

Urdimbre y Trama. Revista del Observatorio de Religiosidad Popular UIC es una publicación semestral editada por la UIC Universidad Intercontinental, A.C., Av. Insurgentes Sur 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C. P. 14420, Alcaldía de Tlalpan, Ciudad de México. Tel. (55) 5487-1300, www.uic.mx. Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: En trámite | ISSN: En trámite | Número de Certificado de Licitud de Título, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas: En trámite | Número de Certificado de Licitud de Contenido otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas: En trámite | Responsable de la última modificación de este número: Editorial UIC, Camilo de la Vega Membrillo, Av. Insurgentes Sur 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, Ciudad de México. Fecha de última modificación: 5 de enero de 2023.

Urdimbre y Trama, Revista Mexicana de Religiosidad Popular

Vol. , núm. 1, ene-jun 2023

DIRECTOR ACADÉMICO | Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo
Dorantes

DIRECTOR EDITORIAL | Camilo de la Vega Membrillo

CONSEJO EDITORIAL

Dra. Johanna Broda Prucha (UNAM);
Dr. Félix Báez-Jorge (UV);
Dr. Pbro. Mauricio Beuchot Puente (emérito UNAM);
Dra. Alejandra Gamez (BUAP);
Dr. Gerardo González Reyes (UAEMéx);
Mtra. Magdalena Pacheco Régules (UAEMéx);
Dra. Alba Patricia Hernández Soc (UNAM);
Dra. María Elena Padrón Herrera (ENAH);
Dra. Alicia María Juárez Becerril (UNAM);
Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano Flores (UCLG);
Dr. Pbro. Luis Fernando Botero Villegas (Diócesis de Ríobamba, Ecuador);
Dra. María del Carmen Macuil García (Colegio de San Luis);
Dra. Karen Ivett Mejía Torres (El Colegio Mexiquense, AC);
Mtra. Ana Laura Vázquez Martínez (UNAM);
Mtro. David Sánchez Sánchez (UPAEP);
Dr. Ricardo Marcelino Rivas García (Universidad Anáhuac)

COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Pbro. Gerardo López Vela, M.G. (UIC);
Mtro. Pbro. José Alberto Hernández Ibañez (UIC);
Mtro. Jorge Luis Ortiz Rivera (UIC);
Mtro. Víctor Hugo González García (UIC);
Dr. Eloy Bueno De la Fuente (UIC);
Mtro. Pbro. Ulises Morales Contreras (UIC);
Dr. Arturo Rocha Cortés (UIC);
Mtro. Jesús Valle Torres (UIC).

ÍNDICE

Presentación 6

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Foro Académico

¿Tábula rasa o reformulación simbólica?

Procesos sincréticos: una perspectiva de análisis histórico alterna a la oficial 21

Claudia Bastida Cid

La cultura como concepción y manifestación religiosa 38

Patricia Robles

Nicanquimatizque (aquí se sabrá) 50

Jesús Mateo Cristino

Foro Litúrgico y Pastoral

La religiosidad popular para la iglesia católica 90

César Fernando Hernández Colín

Fiesta patronal san Francisco de Asís “El serafín llagado”.

Una propuesta de celebración litúrgica inculturada 116

Santos Ángel Villegas Gil

Foro de Difusión de Religiosidad Popular

- Obediencia, digitalización y esperanza. Testimonios
de una tradición que se detuvo 132
David Rico Rocha
- Fiesta de San Diego de Alcalá, un ejemplo de religiosidad popular
y organización social 152
Emanuel Cubias Ibarra
- Ritualidad y tradición. Ceremonial en la Cultura de Xochiojca, Veracruz 187
Óscar Osbaldo Méndez Méndez
- De canales, ríos y santos en San Juanico Nextipac, Iztapalapa 207
Fernanda Isabel Lara Manríquez
Alicia María Juárez Becerril
- Cristo, la Cruz y la Resurrección desde la cosmovisión indígena
expresada en su religiosidad popular contemporánea 223
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

PRESENTACIÓN

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante” (ORP) nace oficialmente el 31 de octubre de 2014 en la Universidad Intercontinental (UIC). El espíritu que nos motivó para fundar esta instancia académica —cobijada institucionalmente por la UIC y los Misioneros de Guadalupe (MG)— fue la interacción y conjunción de esfuerzos en derredor de un tema común: la religiosidad popular y los procesos socioculturales implícitos. Los trabajos que se han presentado en las diferentes actividades de este observatorio constituyen valiosos testimonios de la diversidad religiosa en México, tratados desde enfoques teóricos que coadyuvan a una comprensión intercultural de nuestro país y a una apertura del diálogo con agentes de pastoral, para buscar vías de comunicación con las comunidades donde desarrollan su trabajo eclesial. La procedencia de formación académica de los miembros del ORP es diversa, por lo que el abanico de posibilidades en la interpretación también lo es.

Este observatorio se ha erigido como un foro abierto para la discusión plural e interdisciplinar del diálogo intercultural e interreligioso. Las múltiples formas en los cultos populares posibilitan una infinidad de perspectivas y enfoques para nutrir este diálogo en muy variadas interpretaciones.

Desde la antropología, la etnografía, la historia, la etnohistoria, la psicología social, la sociología, la filosofía, la teología, la pastoral, la liturgia, el urbanismo, la pedagogía, los estudios culturales, la fenomenología de la religión, la literatura y el arte, cada participante de este colectivo ofrece un sugerente ángulo de interpretación en torno de los variopintos procesos socioculturales implícitos en las manifestaciones religiosas populares. No pretendemos reducir problemas tan amplios, extensos y complicados a una sola respuesta desde la parcialidad de una interpretación; más bien, buscamos resaltar su compleja constitución social y las numerosas posibilidades de análisis desde un horizonte abierto y plural. Conscientes de la dignidad inherente al ámbito de lo sagrado, aun cifrado desde

otras coordenadas culturales, queremos mantener esta calidad de apertura frente a la tremenda diversidad, siempre dinámica, de formas concretas de relación con la trascendencia y el misterio.

A casi una década de vida del ORP, lanzamos esta nueva revista, *Urdimbre y Trama*. Revista del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular-UIC, como órgano de difusión de las investigaciones de sus miembros y como un espacio de interacción dialógica abierta entre la Academia, los agentes de pastoral y las personas involucradas en la operatividad social de las devociones populares.

Urdimbre y Trama pretende ser un espacio de difusión y punto de encuentro para el diálogo intercultural e interreligioso en el que se den a conocer las investigaciones de los docentes, estudiantes y pastores que forman parte del ORP como miembros activos. Al mismo tiempo, esperamos que se integren los trabajos de estudiosos en el tema, provenientes de otros institutos, con proyectos y temas de estudio afines a la Religiosidad Popular y a los problemas sociales implícitos en ella. El nombre de la publicación alude a los hilos que se entrecruzan en un telar para formar un lienzo, unos de arriba a abajo (ámbito de la trascendencia; comunicación e interacción humano-divina) y otros de lado a lado (ámbito inmanente; comunicación e interacción entre seres humanos), alegoría idónea a la vocación del ORP en tanto instancia de encuentro, diálogo e interacción entre los distintos actores sociales que confluyen en las manifestaciones religiosas populares en Latinoamérica y particularmente en México.

La revista está dirigida a investigadores, docentes y estudiantes de nivel superior, así como a ministros consagrados y agentes de pastoral; además, debido a la especificidad temática, también al público interesado o involucrado en la vivencia de las diversas manifestaciones religiosas populares, como mayordomos, cargueros, fiscales y demás.

Los temas de la revista se distribuyen en las siguientes tres secciones:

Foro académico: Esta sección reúne los trabajos presentados como artículos de investigación académica, con un enfoque multidisciplinario; puede no partir de una descripción de caso, pero, en última instancia, no es meramente descriptiva, sino que ensaya interpretaciones, discusiones teóricas donde se posiciona y analiza críticamente el fenómeno observado. En esta sección, se privilegiarán textos provenientes de las siguientes disciplinas: antropología, etnografía, filosofía, historia, fenomenología de la religión, sociología y arte.

Foro litúrgico y pastoral: Es la sección dedicada a publicar tanto investigaciones del ámbito académico teológico, litúrgico o pastoral, como la valiosa descripción de experiencias en el terreno pastoral, dirigida a docentes y estudiantes de teología (licenciatura y posgrado UIC), a los miembros de las distintas casas de comunidad religiosa involucradas en las licenciaturas de filosofía y teología de nuestra universidad y a los Misioneros de Guadalupe, tanto en México, como en las misiones extranjeras.

Foro de difusión sobre Religiosidad Popular: La sección se dedica a presentar casos de expresiones de Religiosidad Popular en México, Latinoamérica o en cualquier otra parte del mundo. Pretende difundir el mosaico de manifestaciones concretas que asume la religiosidad popular en procesiones, rezos, fiestas, ferias, peregrinaciones, montajes escenográficos, danzas, piezas teatrales, mandas, agradecimientos, exvotos, entre otros. Asimismo, reunirá trabajos descriptivos de manifestaciones de religiosidad popular en contextos rurales, semiurbanos o urbanos, ya sea de raigambre indígena, mestiza o ultraurbanizada.

La disposición en estas tres secciones formaliza la interlocución de las ciencias sociales con la teología y la pastoral, por un lado, y con los actores de la religiosidad popular, por el otro. En este sentido, favorece la participación interactiva de especialistas académicos en diferentes áreas del saber y de estudiantes que atestiguan

expresiones de devoción popular en su trabajo pastoral o de campo. Muchos aportes que hemos tenido en el ORP provienen de alumnos que desde niños han atestiguado dichas expresiones de religiosidad popular en sus propios contextos culturales, pero nunca las habían apreciado hasta que, a partir de un conversatorio, exposición fotográfica, mesa plenaria, *podcast* o programa de radio, descubren la riqueza subyacente en estos fenómenos y, en consecuencia, se entusiasman por ver, comprender y profundizar en tales manifestaciones religiosas populares.

Así, el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante” es una respuesta históricamente acertada de la Universidad Intercontinental como institución educativa de inspiración cristiana. Explico: cuando inició el ORP, teníamos plena consciencia de la importancia de la religiosidad popular y sus fenómenos socioculturales implícitos en el proceso de identidad de las comunidades tradicionales de México, dada su configuración histórica en el derrotero histórico. Dicha configuración transitó de una vivencia religiosa indígena mesoamericana a la incorporación local de una versión cristiana asumida culturalmente desde el horizonte simbólico indígena, atendiendo a su propia sensibilidad religiosa y experiencia ritual en la concepción de lo Sagrado y las formas propias de aproximación al ámbito divino desde su singularidad cultural.

A pesar de esta conciencia y de haber asumido el reto que implicaba la interacción interdisciplinar, abierta y dialógica en derredor de estos fenómenos socioculturales-religiosos, nunca nos imaginamos en aquellos días el itinerario que la Iglesia católica transitaría en el futuro inmediato ni la clara toma de postura asumida en cuanto a los pilares fundamentales en los que el ORP ya venía cimentando su trabajo y aportes: la Religiosidad Popular, más allá de la mera devoción, como vivencia religiosa de origen y refuerzo cultural-identitario. Es decir, las expresiones religiosas populares vistas no sólo desde el mero ámbito piadoso devocional, a fin de reconocer en ellas un legado simbólico de experiencias sociales compartidas en la vida de un pueblo que acuña en dichas expresiones un itinerario real y concreto en su historia particular de su sentido de Dios aquí y ahora.

Cuando se fundó el ORP, no imaginamos el alcance que estos temas tendrían en el magisterio de la Iglesia en el desarrollo del pontificado del papa Francisco y a partir de la *Evangelii Gaudium* (publicada un año antes de la fundación del ORP) que asentó el recordatorio de que “la fe presupone la cultura”. El tema de la religiosidad popular, por medio de la nueva fórmula, la piedad popular, se haría un tema recurrente junto con la cuestión de la interculturalidad, la inculturación y la liturgia inculturada.

El aspecto de la nomenclatura y la preferencia o inclinación hacia la *piedad popular* no deben pasar inadvertidos. Recordemos que las expresiones de fe del pueblo creyente fueron acuñadas genéricamente bajo el concepto de *religiosidad popular* durante mucho tiempo. Desde los sesenta, la nomenclatura pareció deambular libremente en la ambigüedad conceptual entre religiosidad popular, religión popular, devoción popular, catolicismo popular y demás.

Parece que la insistencia en los documentos eclesiásticos recientes por referirse preferentemente a estas expresiones con el nombre de *piedad popular* es una mera cuestión nominal. Sin embargo, el matiz es mucho más profundo, pues en la catalogación de religiosidad popular quedaban comprendidas y explicitadas las prácticas o manifestaciones externas a las que los fieles recurrían para expresar su vivencia de fe, tales como rezos, cantos, novenas, procesiones, peregrinaciones, verbenas, paseos de imágenes de santos o representaciones teatrales (como pastorelas, viacrucis vivientes, loas a los santos y demás). Todas esas manifestaciones se veían como meras expresiones externas con poco o nulo nexos hacia la vivencia espiritual, es decir, como manifestaciones materiales con poca repercusión interna; como si las expresiones religiosas populares fueran exclusivamente una manifestación cultural, vivencia tradicional o repetición de costumbres que tienen que ver con el mundo práctico y no con la vida interna del espíritu que ha encarnado su fe en su cultura y visión propia del mundo como ente cultural encarnado en un contexto específico.

En la insistencia actual de referirse a estas manifestaciones como *piedad popular* está implícito el reconocimiento de la profunda espiritualidad presente en las manifestaciones religiosas populares que impulsan la fe en comunidad, y los espacios

de piedad popular que se convierten en auténticos lugares teológicos de revelación inculturada y mecanismos dinámicos de autoevangelización del propio pueblo.

Desde la Iglesia católica, hoy se reconoce la importancia de las expresiones populares de fe en tanto instancias socioculturales de intermediación entre el mensaje del evangelio y la cultura local donde anida ese mensaje. Con su abanico de manifestaciones de fe del pueblo creyente, la religiosidad popular es una real traducción cultural de la fe vivida en la intimidad de lo local. Es inculturación plena del evangelio en los recónditos recovecos de la vida ordinaria desde la sencillez cotidiana del día a día que ve irrumpir lo extraordinario en medio de su rutina: el milagro, la presencia divina, la esperanza, el anhelo de Dios y de Trascendencia.

En este sentido, la piedad popular se yergue como un lugar teológico. Esto mismo que en otros momentos y otras condiciones históricas fuera visto con cierto desprecio por algunos sectores de la institución eclesíástica, ahora se revalora como una muy buena posibilidad de recepción de la revelación divina. Es un espacio teológico en tanto lugar de encuentro, posibilidad de unión entre lo humano y lo divino en la historia concreta de un pueblo, barrio o colonia que, desde su singularidad cultural, conecta con Dios cristiano cifrado en su propio horizonte histórico, en su propia tradición y con la sensibilidad en su trato con el ámbito de lo Sagrado.

Estos temas no son nuevos en la escena, pero sí el impulso, la importancia y el reconocimiento de la particularidad cultural del otro en la confirmación de un camino compartido y una experiencia conjunta de fe. Los nuevos acentos en estos problemas apuntan a considerar la religiosidad popular como un patrimonio cultural, histórico, simbólico y religioso compartido entre la Iglesia y el pueblo de Dios en contextos particulares que deben ser vistos en la intimidad de su singularidad para reconocer, valorar y respetar sus expresiones concretas de fe, pues en ellas se resguarda la experiencia de fe y encuentro con Dios en singular; no como abstracción universal, sino como experiencia concreta, real e históricamente situada.

Laudato si' (2015) fue detonante de una especial inclinación antropológica descentrada de los parámetros tradicionales del occidente moderno y marcó el inicio

de una apertura a nuevas expresiones culturales y formas no occidentales de aproximación al prójimo y a la naturaleza. Esto culminó con fuerza en el sínodo especial para la región panamazónica que en sus diferentes documentos¹ sentó bases importantísimas de reconocimiento intercultural, diálogo interreligioso, inculturación cifrada como interculturalidad, la liturgia inculturada y, por supuesto, valoración positiva de la religiosidad popular, enunciada cada vez más como *piedad popular*.

Este sínodo especial para la Amazonía congregó por primera vez a la región panamazónica, pues, aunque ya habían existido esfuerzos de conjuntar varias diócesis, o bien, países involucrados, nunca se había hecho una reunión de este tipo con todo el trabajo de consulta que hubo detrás. Desde la aparición del primer documento preparatorio —antes incluso de que llegaran las respuestas del cuestionario diseminado por todas las diócesis involucradas a ese lugar—, llamó poderosamente la atención la decidida valoración de las culturas indígenas presentes en este territorio. Más aún, el enfoque fue del todo novedoso al reconocerse la tragedia occidental en materia ecológica posibilitada por una concepción pragmática, materialista e instrumental del mundo. Frente a esta situación, la revaloración de los grupos indígenas amazónicos en cuanto a sus cosmovisiones ancestrales y la respetuosa y responsable relación que mediante ellas han establecido con su entorno natural, irradia luz y llena de posibilidades al mundo occidental en su reconocimiento de la crisis ecológica en la que se encuentra inmerso y de la que difícilmente saldrá, con sus propios recursos intelectuales, puesto que tal concepción del mundo es la que propició el desequilibrio contemporáneo.

Uno de los puntos más valiosos en las líneas de reflexión que atraviesan todos los documentos en sus diferentes fases es acuñar la noción de una ecología cultural; esto es, una ecología antropocéntrica donde el ser humano sea el centro de gravedad y no los recursos naturales como bienes absolutos disociados del humano. Lo que hemos hecho con la naturaleza nos lo hemos hecho como seres humanos en nuestras deterioradas relaciones sociales, también instrumentalizadas, fugaces, utilitarias, convirtiendo al hombre en un ser de uso y desechable en cuanto no tiene qué aportar en

lo productivo desde el punto de vista económico. Se destaca la religiosidad popular como forma cultural impregnada de gestos y delicadezas con la tierra y el prójimo, es decir, con el contexto social y natural donde se sitúa la persona humana. En interacción por medio de las formas locales de expresión religiosa popular, se promueve no sólo la relación con Dios, sino la convivencia humana, el respeto y el cuidado del entorno natural. Los vecinos no humanos también son considerados como parte del patrimonio humano a ser cuidado y se incluyen en la relación con lo Sagrado.

El hecho de que los grupos indígenas hayan incorporado hasta la médula los planteamientos de la naturaleza y las relaciones humanas es una postura eclesial que dejó atónitos a varios sectores académicos. Hace tiempo, desde la antropología, se había destacado esa cualidad de los grupos indígenas americanos en su relación con el entorno natural, pues al personificar los elementos naturales que los circundan, la vecindad del mundo se prolonga más allá del humano, para incorporar a los animales, plantas, montañas, agua y minerales como vecinos no-humanos, pero partícipes de la casa común. Esto establece una relación ética con la naturaleza de la que el Occidente moderno carece por completo, y bien le vendría abastecerse de ese sentido de sacralidad en el entorno que habita.

En este contexto indígena, las relaciones humanas se extienden con la naturaleza y con Dios en una cosmovisión integradora que ha sido muy efectiva, culturalmente hablando, para lograr equilibrio ecológico y formas sustentables de producción local. Vale la pena anotar que esta característica ha sido registrada etnográficamente no sólo en la Amazonía, sino también en los Andes, en los grupos indígenas centroamericanos, en Mesoamérica, Oasisamérica, Aridoamérica y los grupos nativos estadounidenses y canadienses hasta Alaska.

Definitivamente, este sínodo ha mostrado una forma de hacer Iglesia en diálogo y compromiso. Esa sinodalidad se ve, incluso, en la consecución de documentos, especialmente en la forma suave e integradora de presentar la exhortación apostólica postsinodal, pidiendo la lectura íntegra del documento conclusivo y destacando que nada se priva de aquello por no enunciarse en lo otro, sino que es un

complemento y énfasis en algunas ideas. Dicha sinodalidad es ahora motivo de intensa reflexión y escrutinio en las realidades locales, pues se avecina el sínodo sobre la sinodalidad, y en ello va implícita la gama de posibilidades de interacción social y organizativa presente desde generaciones atrás en las formas concretas de religiosidad popular y los cargos laicos que implica la puesta en marcha de tales expresiones religiosas populares en la vida real y concreta.

Desde su ideario institucional, a la UIC no le son ajenas la interculturalidad, el respeto y promoción de la dignidad humana en todas sus esferas de acción, el diálogo intercultural e interreligioso y la convicción profunda de una cultura atravesada por la interacción histórica humano-divina. El ORP es una instancia que permite el juego de todos esos ideales en la concreción de la difusión, promoción reflexiva, discusión académica y la publicación por medios auditivos, visuales y escritos de la enorme riqueza real y concreta que hoy se vive alrededor de los fenómenos religiosos populares en México y Latinoamérica. Son auténticos testimonios de la diversidad de formas de expresar la interacción del hombre y lo sagrado; pero también, reconocemos que es una riqueza amenazada que, para ser protegida, primero requiere ser conocida y valorada en toda su complejidad cultural y profundidad de sentido.

Esta revista que inauguramos es el esfuerzo más reciente del ORP y la UIC por promover expresiones culturales y las culturas que las hacen posibles. El espíritu de esta publicación, más allá de la religiosidad popular, es el diálogo intercultural e interreligioso implícito en estos fenómenos cuya intención es abonar a nuestra fragmentada y monológica sociedad contemporánea la posibilidad de acceder a una riqueza humana inmensa al abrirnos a la alteridad, una riqueza inherente a la diversidad que no es amenaza, sino aporte humano de experiencias contextuales sugerentes para los problemas que todos enfrentamos en la existencia.

De esta manera, *Urdimbre y Trama* enfatiza, desde su título, la visión de un tejido social armónico en la disposición de sus hilos y en la diversidad de colores y texturas. Una vez que se conforma el todo, dicho tejido no puede privarse de ninguno de sus hilos sin desgarrar el conjunto. En ese mismo sentido entendemos que

las expresiones de religiosidad popular en las comunidades locales que las practican no pueden ser sometidas a visiones mecanicistas de corrección pastoral, donde se pretenda erradicar “lo malo”, ignorando la composición total del tejido. No es posible tirar de una fibra sin arruinar el conjunto.

Esta publicación cobijada institucionalmente por la UIC responde al ideario institucional y atiende a sus principios rectores:

- La orientación social en el Instituto Intercontinental de Misionología como parte de la UIC es parte inherente a su vocación de universidad, en lo general, y a su vocación misionera, en lo particular, pues denota un compromiso específico ya no sólo como una universidad de inspiración cristiana, sino que, yendo más allá, se define específicamente como universidad misionera. Esta apuesta implica una relación con la otredad y deberá definirse en términos de un humanismo cristiano contemporáneo, a tono con la interculturalidad y el respectivo diálogo intercultural e interreligioso; lo anterior conlleva un entorno social donde se exige una posición clara frente a los apremiantes problemas del ser humano contemporáneo, buscador incansable del sentido existencial en medio de condicionantes históricas adversas que encausan a la vacuidad, la inhumanidad y el sinsentido. Es decir, entendemos que la realización plena humana y la máxima manifestación del espíritu humano no se dan desde un mero individualismo solitario, sino en constante referencia, intercambio e interacción con el otro como posibilidad de realización conjunta. De manera concreta, el ORP entiende su misión como agente de unión en medio de la pluralidad de agentes en interacción conflictiva en la Religiosidad Popular entendido como problema intercultural.

Urdimbre y Trama será un foro constante que dará voz y resonancia a las diferentes aproximaciones a estos debates, desde las ciencias sociales y la actividad pastoral de la Iglesia; pero, sobre todo, dará voz a las expresiones de religiosidad popular narradas en primera persona por testigos de primera mano

que atestiguan dichos fenómenos y sus alcances en la vida social y cultural de un pueblo determinado.

- Inspiración cristiana. El florecimiento pleno de nuestra humanidad se da en el ser-con-el-otro y el ser-para-el-otro, lo cual no implica una renuncia patológica a la mismidad y a la propia identidad, sino la plenificación de un ser creado para la interacción y la convivencia. Desde la perspectiva cristiana, como humanos, fuimos creados por amor y convocados a la realización plena de nuestra existencia en el amor, un llamado que no puede concretarse desde el aislamiento, la apatía y la indiferencia por el prójimo. El entendimiento de la posibilidad intercultural de este cristianismo expresado en la llamada *inculturación del evangelio* coincide plenamente con lo que desde las ciencias sociales se acuña en el concepto de *religiosidad popular* como categoría de análisis para comprender fenómenos sociales que implican la fusión de más de una raíz cultural, en una síntesis operativa de originalidad cultural local que permite la interacción social entre dos o más grupos sociales posicionados desde sus diferencias culturales e identitarias.
- Alto nivel académico. La revista *Urdimbre y Trama* se une al esfuerzo de compilación, registro, preservación y difusión de casos, interpretaciones e investigaciones en productos académicos de calidad y de muy amplio espectro, dada la interacción interdisciplinar e interinstitucional implícitas en ellas. Así, en el contexto actual del ORP, se une a los logros acuñados en once reuniones plenarios, quince conversatorios virtuales, cuatro exposiciones fotográficas, tres catálogos publicados de esas exposiciones, diez libros, dos números especiales en la revista *Intersticios*, otros dos en la revista *Voces*, cuatro sesiones extraordinarias, tres cápsulas informativas, tres eventos de interacción colegiada, tres temporadas de *ORPcast*, vía *Spotify*, y el naciente proyecto de Radio ORP “Encuentros con la Religiosidad Popular”. En estos esfuerzos colegiados entre los miembros del ORP, hemos contado con el total apoyo de la UIC, especialmente de Editorial UIC, Comunicación Institucional y la División de Ciencias Sociales y

Humanidades, en lo concerniente a los *podcasts* y la radio. Hasta el momento, estas actividades, a las que felizmente se une *Urdimbre y Trama*, han congregado a más de 130 investigadores de muy variadas disciplinas provenientes de más de 90 instituciones educativas, tanto públicas, como privadas, de México, Guatemala, Ecuador, Perú, Argentina, Camerún, Filipinas, Estados Unidos y Canadá.

Después de ubicar al Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular en el marco general institucional de la Universidad Intercontinental y el Instituto Intercontinental de Misionología y a esta naciente publicación semestral en su seno, damos formalmente la bienvenida al consejo editorial, conformado por académicos de renombre, externos a la casa de estudios sede. Aprovecho para agradecer, nuevamente, su disposición y generosa aceptación a colaborar en este proyecto editorial. El consejo se conforma por los doctores Johanna Broda Prucha (UNAM), Félix Báez-Jorge (UV), Mauricio Beuchot Puente (emérito UNAM), Alejandra Gámez (BUAP), Gerardo González Reyes (UAMex), Alba Patricia Hernández Soc (UNAM), María Elena Padrón Herrera (ENAH), Alicia María Juárez Becerril (UNAM), Luis Fernando Botero Villegas (Diócesis de Riobamba, Ecuador), María del Carmen Macuil García (Colegio de San Luis), Karen Ivett Mejía Torres (El Colegio Mexiquense, A. C.), Ricardo Marcelino Rivas García (Universidad Anáhuac) y los maestros Magdalena Pacheco Régules (UAMex), Alejandro Gabriel Emiliano Flores (UCLG), Ana Laura Vázquez Martínez (UNAM) y David Sánchez Sánchez (UPAEP).

De igual manera, saludamos y damos la bienvenida al comité de redacción conformado por académicos de la Universidad Intercontinental, especialmente y *motu proprio*: doctor Gerardo López Vela, MG, director divisional del Instituto Intercontinental de Misionología, IIM; maestro José Alberto Hernández Ibáñez, director de la Licenciatura en Teología; maestro Jorge Luis Ortiz Rivera, director de la Licenciatura en Filosofía; maestro Víctor Hugo González García, director de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura; doctor Eloy Bueno de la Fuente, director de la Maestría en Misionología; maestro Ulises Morales Contreras, direc-

tor de *Voces*, revista de teología; doctor Arturo Rocha Cortés, secretario Ejecutivo del Colegio de Estudios Guadalupanos y editor del boletín guadalupano *Coleg*, y al maestro Jesús Valle Torres, docente de tiempo completo del IIM.

Finalmente, cabe señalar que el observatorio reconoce teóricamente que el análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo. La peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traducándose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo con el horizonte de sentido propio de las culturas indígenas las cuales, de esta forma, se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico, logrando integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Por supuesto, no nos cerramos a las expresiones religiosas populares urbanas, pues este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas y florecen, también, en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos de periferia existencial encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro, pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa, validada no por la oficialidad, sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a tal manifestación religiosa específica, la cual le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular. Desde este punto de vista, el Observatorio de la Religiosidad Popular pretende ser una instancia catalizadora de las fuerzas plurales que, desde los pro-

pios centros de adscripción institucional de los miembros activos, ya trabajan temas afines a la religiosidad popular y a los problemas socioculturales implícitos.

Así, pues, esta revista que ahora presentamos es una muestra más de los alcances fructíferos de un trabajo colegiado constante sobre temas comunes con respeto a las procedencias institucionales y disciplinares de cada miembro participante del ORP. Asimismo, es testimonio fehaciente del largo aliento que puede lograrse en proyectos conjuntos con la buena fe, disposición y colaboración de los involucrados y el apoyo institucional que hemos recibido de la Universidad Intercontinental, desde la fundación, hasta este último logro compartido que ahora presentamos en la forma de esta publicación semestral: *Urdimbre y Trama*.

Ducit et Docet

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Director del Observatorio de la Religiosidad Popular

NOTAS

- ¹ Red Eclesial Panamazónica (Repam), *Documento preparatorio del Sínodo para la Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*, Roma, Editora Vaticana, 2018; Repam, *Instrumentum Laboris. Documento de trabajo para el Sínodo de los Obispos para la región panamazónica. Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*, Roma, Editora Vaticana, 2019; Repam, *Documento final de la asamblea especial para la región panamazónica. Amazonía: Nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral*, Roma, Editora Vaticana, 2019; Francisco, *Querida Amazonía, Exhortación apostólica postsinodal*, Roma, Editora Vaticana, 2020.

FORO ACADÉMICO

¿Tabula rasa o reformulación simbólica? Procesos sincréticos: una perspectiva de análisis histórico alterna a la oficial

Tabula Rasa or Symbolic Reformulation? Syncretic Processes: An Alternate Perspective of Historical Analysis to the Official One

Claudia Bastida Cid *

RESUMEN

El presente artículo tiene como finalidad abordar el proceso de aculturación y el sincretismo complejo en México; para ello, tomaré como punto central los elementos metodológicos que pueden facilitar un acercamiento y una comprensión acerca de estos fenómenos culturales. Partiré de la premisa de que toda manifestación cultural es el resultado de transformaciones y adaptaciones creativas que cada sociedad lleva a cabo con la finalidad de atender problemáticas o situaciones inherentes a su propio contexto. La relevancia de esta temática radica en la necesidad de abrir vías de acceso para la comprensión de los diversos fenómenos culturales que se dan en México, como las festividades de Día de Muertos, las fiestas patronales, la visita a la basílica de Guadalupe, entre otras, que conjugan religión, cosmovisiones originarias, formas de organización económica y social de las comunidades. Estos fenómenos culturales muestran el gran mosaico de tradiciones y costumbres que hay en México, el cual es el resultado de la historia y la transformación de cada comunidad al interior de este país.

ABSTRACT

This article addresses the dialectic and complex cultural syncretism process in Mexico. This paper will depart from the premise that every cultural manifestation results from transformations and creative adaptations each society carries out to address problems or situations inherent to its context. The relevance of this theme lies in the need to unlock access routes to understanding diverse cultural phenomena that occur in Mexico, such as the Day of the Dead, patron saint festivities), the pilgrimage to the basilica of Guadalupe), among others manifestations that combine religion, indigenous worldviews, forms of the economic and social organization of communities. All these cultural phenomena show the great mosaic of traditions and customs in Mexico, which are the result of history and the transformation of each community within this country.

PALABRAS CLAVE

Sincretismo, cultura, métodos interpretativos, etnocentrismo, religiosidad popular, cosmovisiones

KEYWORDS

Syncretism, culture, interpretive methods, ethnocentrism, popular religiosity, worldviews

La estructura de este trabajo es simple. Primero, presentaré una introducción general al tema de la conquista y recepción de nuevas creencias por parte de los pueblos originarios, donde problematizaré la cuestión del etnocentrismo. Después, hablaré del concepto de *sincretismo e historia* y ejemplificaré algunas situaciones de religiosidad popular. Finalmente, argumentaré en breve la necesidad de utilizar un método interpretativo adecuado a la naturaleza de estos fenómenos culturales.

ETNOCENTRISMO Y EL PROCESO DE CONQUISTA

El encuentro entre la cultura europea y las culturas mesoamericanas está atravesado por un proceso de conquista que implicó resistencias, adaptaciones, renunciaciones y creaciones por parte de las culturas originarias. Se sabe que la

Llegada de los europeos a tierras americanas tuvo diversos objetivos: hacerse de nuevos territorios, rutas comerciales y recursos, así como la evangelización y propagación de ideales culturales. Esta llegada también tuvo varios efectos: la irrupción de culturas ajenas en modelos de vida ya consolidados política y socialmente, el choque de cosmovisiones totalmente diferentes, una regida por la creencia en un solo Dios y la otra de naturaleza politeísta, la imposición de valores, costumbres y normas por parte de la cultura dominante sobre los sistemas vigentes en los pueblos americanos, y un proceso adaptativo y creativo.

La conquista y posterior colonización de los pueblos americanos tiene que entenderse como un proceso histórico donde hay una interacción dialéctica entre dos culturas sumamente distintas; y hablo de un proceso dialéctico en la medida en que la cultura dominada no es un receptor pasivo e inmóvil. Por el contrario, estas culturas comenzaron a configurar una identidad propia a partir de la negación que ejercen los conquistadores. Las culturas americanas participan de dos procesos: el de receptores de un nuevo sistema de creencias que fue impuesto, pero también del proceso creativo implicado en la apropiación de esas creencias para fusionarlas con los valores, creencias y prácticas prehispánicas, adaptando esta fusión al nuevo contexto y a las necesidades sociales.

De esta manera, queda claro que los distintos grupos indígenas no renunciaron a sus creencias y prácticas, sino que supieron adaptar dos sistemas a una nueva realidad; con esto me refiero al tema religioso, es decir, la oposición entre cristianismo y las religiones y cultos prehispánicos. Hay que precisar que, respecto de las religiones prehispánicas, las funciones y los vínculos que los hombres tenían con sus deidades eran de un tipo práctico y recíproco, pues, al ser sociedades cuya actividad principal era la agricultura, mantenían una relación estrecha con las fuerzas de la naturaleza, las cuales eran gobernadas e intervenidas por las deidades. De tal modo que el culto

necesariamente estaba orientado a procurar ese vínculo con los dioses, lo que facilitaba la tarea agraria y, por tanto, la reproducción y el mantenimiento de las condiciones de vida.¹

En este punto, es imperante introducir la problemática del etnocentrismo que caracterizaba la visión de los conquistadores frente a los nativos. Pues bien, la tarea evangelizadora partía de las siguientes premisas: 1) la religión cristiana es la única verdadera y de ella derivaban los valores y las prácticas relativas a lo “humano”; 2) algunos europeos se concebían a sí mismos como los portadores de la verdad y la razón, asumiéndose como los representantes de la cultura que preservaba y difundía el verdadero sentido de civilización y estos valores debían ser difundidos en otras culturas; 3) las culturas americanas eran totalmente diferentes de la cultura europea y esta diferencia se tradujo en inferioridad y barbarie, volviéndose necesaria la tarea civilizatoria por parte de los europeos.

El etnocentrismo que caracterizó a la sociedad europea se explica como un rechazo a la diferencia, que parte de la creencia de la centralidad del mundo europeo, mientras que las demás culturas eran precisamente “otras” culturas periféricas, las cuales existían de manera imperfecta e inacabada. Esta visión concluye que, de entre todas las culturas existentes, sólo una puede considerarse como soporte de los valores auténticos o verdaderos, mientras que las otras culturas tienen el deber de adaptarse a este referente.

Los europeos que llegaron a América trajeron consigo la religión cristiana, que se consideraba a sí misma como la verdadera y desde la cual resultaba sumamente problemático aceptar otras deidades, cosmovisiones y valores. La mayoría de los frailes y clérigos veían en la cosmovisión y prácticas indígenas formas bárbaras, paganas y sin sentido, más que un sistema de creencias valioso y funcional para los nativos. Esto habla de una total incompreensión ante aquello que rompía con sus esquemas de hombre y Dios, acompañado

del poco esfuerzo para interpretar aquellas prácticas por parte de algunos representantes de la iglesia cristiana.

Tal como reconstruye Gómez Arzapalo, algunos de los frailes involucrados en el proceso evangelizador consideraban al nativo como un infante frente al cual cumplían el rol de tutores; su responsabilidad era sacar de esa minoría de edad a los nativos, hacerles ver su posición errónea y renunciar a las creencias y cultos paganos que no facilitaban la enseñanza de la verdad cristiana. Para otros frailes, como fray Tomás Ortiz, el asunto era más complejo, pues los nativos eran vistos como infrahumanos, bestias salvajes que no podían ser tratadas más que por medio de la fuerza y la esclavitud:

Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos [...] son bestiales en los vicios; ninguna obediencia y cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni de castigo [...] inimicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden [...] son cobardes como liebres, sucios como puercos [...] no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses.²

Nombrar *bestia*, *inferior* o *inhumano* al nativo facilitó la conquista y justificó el proceso de demolición de las creencias y valores originarios, lo cual era condición necesaria para la adquisición de los valores cristianos. El otro, el indígena, debía ser como una *tabula rasa*, pues los valores cristianos eran incompatibles con las tradiciones y costumbres existentes. Sin embargo, esa renuncia no se logró a pesar de los múltiples esfuerzos por hacer de las cultu-

ras originarias una pizarra en blanco; éstas conservaron lo propio y lo adaptaron a la situación histórica que vivían.

Los procesos de conquista siempre implican un intento de negación y absorción del Otro en la identidad de lo Mismo, lo Mismo que se designa, así como lo único, lo bueno, lo civilizado, lo racional, frente a lo Otro, lo malo, diabólico, salvaje, irracional y bárbaro. ¿Pero no es más bárbaro aquel que con el uso de la fuerza pretende la purga de lo diferente? Puedo precisar que no sólo lo indígena encarnó la otredad; la historia muestra cómo a lo tártaro, lo asiático, lo árabe o lo africano se le designó de la misma manera, justificando así la conquista, la guerra y la esclavitud de dichas culturas. La negación de la diferencia es siempre la bandera con la cual se justifican las guerras, las conquistas y la aniquilación del otro, pues no se le reconoce en su dignidad, sino solamente en la medida en que éste refleje y se asemeje en ciertos aspectos a lo Mismo.³

SINCRETISMO: CREATIVIDAD E HISTORIA

Es claro que las civilizaciones originarias no eran una pizarra en blanco y que tampoco serían dóciles ante la llegada de los europeos. Este encuentro implicó un proceso de resistencia con el cual los pueblos originarios lograron reestructurar su orden social, incorporando en sus rituales, costumbres y cosmovisión propias parte de los símbolos cristianos. Fray Jacinto de la Serna, en su *Manual de ministros de indios*, señala:

Nos damos cuenta de que los ídolos no están olvidados como creíamos; por el contrario, están tan vivos que los nativos, a pesar de creer que existe un Dios, creen al mismo tiempo que las cosas del mundo operan por la acción de sus ídolos. Y por eso se entienden con ellos, como si los tuvieran presentes, y les rinden adoración y les temen más que al verdadero Dios que les ha sido enseñado, y los veneran más que

a Él. A ellos les piden ayuda en sus necesidades, en sus cosechas, en sus trabajos, y los ponen en sus cargas de maíz y en sus envoltorios, y van con sus ídolos o con el equivalente del ídolo, creyendo que así se incrementarán y conservarán sus creencias [...] y veneran también las aguas, los ríos, los lagos, a los que invocan cuando labran la tierra o cosechan [...] en general invocan a sus dioses en todas sus tareas.⁴

La situación descrita por fray Jacinto pone de manifiesto la dinámica que los diversos pueblos adquirieron frente a la llegada de la religión cristiana. La persistencia de las cosmovisiones originarias refleja una tensión con lo diferente, pero también un proceso de asimilación en el cual los indígenas se apropiaron de ciertos elementos —los que resultaban más congruentes con el sistema de creencias existente y propio—, considerando las funciones que las deidades tenían dentro de las culturas. En otras palabras, esta adaptación obedecía de igual forma a fines prácticos de organización social, ya que, desde sus inicios, la religión guardaba relación con las diversas actividades productivas y sociales.

Este proceso de incorporación, resignificación y refuncionalización de la esfera religiosa muestra el movimiento dialéctico implicado en la historia, el cual tiene impacto tanto en la esfera simbólica, como en la reproducción material de la vida social. Además, se le designa como sincretismo y se entiende como “la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza sobre todo en un contexto multiétnico.”⁵

Sobre este punto, Johanna Broda sostiene que este proceso sincrético no es una combinación arbitraria de elementos de dos culturas distintas, sino un proceso creativo de resignificación de lo propio y lo ajeno, el cual no se da de manera libre, pero sí de forma creativa y pertinente para el desarrollo y continuidad de la vida dentro de la comunidad. Estas nuevas prácticas que integran elementos prehispánicos y coloniales responden a un escenario

concreto en el que era necesario hacer frente a la conquista, pero también a la continuidad de la vida cotidiana. En esta medida, la capacidad para responder a los nuevos conflictos y retos es lo que marca la creación de nuevos valores y sentidos.

Si bien es cierto que la conquista implicó violencia y una renuncia a ciertas prácticas habituales en diversas civilizaciones, una característica de las culturas es que están sometidas al cambio; no hay manera de que alguna permanezca hermética y pura en sus creencias, valores y prácticas. Lo interesante de los procesos de colonización y conquista es cómo las diversas comunidades hacen frente a esas situaciones, logrando fusionar elementos culturales para responder a nuevos contextos. Las conquistas y colonizaciones implican siempre una herida, son lacerantes para los conquistados, y la respuesta del vencido, del otro, del subalterno, es la que constituye una riqueza creativa y de resistencia admirable. Es así como el motor de la historia lo articulan los vencidos, aunque el relato lo cuenten, en su mayoría, los vencedores.

Afortunadamente, la riqueza de los fenómenos sincréticos se expresa en una multiplicidad de rituales, fiestas y conmemoraciones, las cuales, en su carácter simbólico, siempre deben ser interpretadas en su contexto. De allí que los fenómenos como la religiosidad popular de tradición indígena —muy característicos en México— entrañen significados complejos que a simple vista no se muestran, por lo que se hace necesario un método específico que facilite su comprensión.

DE ORGANIZACIÓN, RITUALES, FIESTAS Y COSMOVISIONES

Nuevas identidades, rituales y costumbres derivaron de la colonización y eventual independencia de los diversos países latinoamericanos. El proceso es complejo, pues implica hacer frente a la historia de dominio y explotación para, desde allí, resignificar y generar nuevas prácticas. Respecto de las

comunidades indígenas, la mayoría ha conservado la agricultura como actividad económica primaria; por ende, la religiosidad de raíces prehispánicas que fomentaba un vínculo entre dioses, fuerzas de la naturaleza y hombres se mantiene vigente.

Así, cuando se habla de religiosidad popular en las regiones que tienen o tuvieron como actividad central la agricultura, se encuentra también una concepción de reciprocidad entre los actos humanos y las fuerzas e intervenciones de los dioses para la correcta ejecución de la vida cotidiana, tomando como eje central los rituales asociados a los ciclos agrícolas. De esta manera, la religiosidad conforma una realidad social —todavía en uso para muchos pueblos— donde se cruzan cosmovisiones prehispánicas, la presencia de algunos elementos simbólicos de la religión cristiana y la organización comunal para la realización de rituales que sirven o encarnan una función dentro del pueblo.

Al respecto, Broda explica que en los siglos xv y xvi los mexicas hicieron una síntesis de elementos culturales que derivaron de antiguas tradiciones de la cosmovisión mesoamericana y la percepción de la naturaleza. Éstos eran necesarios para comprender la estructura calendárica del pueblo, así como la ideología del estado mexica, donde los ritos representaban cierta jerarquía; desde aquellos que correspondían a los guerreros y nobles, hasta los que ocupaban a la gente común que destinaba los rituales a los procesos de producción, fertilidad y fuerzas de la naturaleza. La estructura ritual no se mantuvo frente a la llegada de los españoles; sin embargo, como ya argumenté, el encuentro derivó en una síntesis, en la cual —siguiendo a Gómez Arzapalo— afirmaré que se comparten símbolos, pero no significados.

Actualmente, la religiosidad popular se mueve entre la consolidación de la oficialidad de un Estado, de un sistema religioso católico —que no siempre reconoce el sentido del rito— y lo no oficial; esto es, entre la tradición, la costumbre y la historia. De acuerdo con el concepto de *sincretismo* ya ex-

puesto, he destacado el talante creativo y funcional en las resignificaciones que llevan a cabo las culturas, que, tras el proceso de conquista, configuraron identidades nuevas.

Esta creatividad permitió que la apropiación de los elementos simbólicos del catolicismo y lo propio de las prácticas originarias derivara en una pluralidad cultural indígena que nada tiene de azarosa o improvisada. Más bien, es una respuesta social que atiende a las nuevas condiciones materiales (cambios geográficos y climáticos) e históricas, producto de la conquista y del intento de imposición de un nuevo sistema de creencias ante lo que difícilmente accederían los nativos de la nueva tierra.⁶

La religiosidad se expresa en el rito, el cual unifica los contenidos abstractos-simbólicos, mientras que la parte material del rito pone de manifiesto la organización humana, juegos de poder dentro de las comunidades y la tensión entre lo propio y lo ajeno.⁷ Las expresiones concretas de esta religiosidad popular hacen presentes en las fiestas patronales y las festividades destinadas de los santos, incluso, la festividad del día de Muertos exalta la diversidad de creencias y formas de organización social.

Gómez Arzapalo señala que el papel de los santos en la religiosidad popular difiere de esa función mediadora y del virtuosismo que caracteriza a los santos dentro del catolicismo. En la religión popular, los santos tienen una función práctica y un vínculo estrecho con la comunidad. Así, las fiestas patronales y los rituales que se dan en torno a la figura de los santos son de naturaleza participativa entre los pobladores, los santos y una figura adicional, el mayordomo, que se encarga de dar cierta materialidad al Santo en cuestión: “son los mayordomos los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo. Los mayordomos se convierten en una especie de ‘brazos y piernas’ del santo, pues es él es quien ‘oye la misa’, o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en acompañante del santo, pero el protagonista es este último.”⁸ De modo

que ser elegido como mayordomo representa una tarea frente al santo y frente al pueblo, pues su mediación facilita la interacción y comunicación entre ambos.

Regularmente las fiestas de los santos implican moverse en ambos espacios, tanto en la celebración de la liturgia (misa bajo los parámetros católicos), como en la celebración que suele poseer una diversidad de momentos, desde la preparación, la peregrinación, la recepción del santo en diferentes viviendas, el ofrecimiento de alimentos cuya gastronomía tradicional hace de las fiestas un verdadero festín para el pueblo, la música, los bailes y ornamentos que embellecen espacios y al santo mismo.

Un ejemplo de estas fiestas se da en Xochimilco (Ciudad de México), región que conserva los cultos referidos a los ciclos agrícolas, pues gran parte de su población aún depende de esta actividad para vivir. La fiesta de Niñoapa, que es el Niño Dios católico y quien nació el 24 de diciembre, es un fenómeno cultural que conjuga la tradición del cristianismo medieval y las raíces mesoamericanas; se celebra el 2 de febrero (Día de la Candelaria) y también cuenta con la intervención de las mayordomías. Este día la gente lleva a bendecir al niño ornamentado o “vestido” (elemento litúrgico de la fiesta) en canastas o en charolas con maíz o frijol, pues también es la fiesta de la bendición de las semillas.

La festividad del Niñoapa es importante en el centro de México porque se remonta al inicio del año mesoamericano. Esta celebración fusiona el culto hacia el Niño Dios y al maíz⁹ como deidad —elemento central en la cosmovisión mesoamericana—, de allí que la tradición también marque el consumo de atole de maíz y tamales como parte de la festividad. La fiesta tiene más implicaciones simbólicas de las que puedo mencionar aquí; pero basta señalar que el ciclo comienza con las festividades guadalupanas y con las posadas, donde participan “los nueve posaderos”, quienes son elegidos por el mayordomo y se ocupan de la organización de las posadas junto con los padrinos

del Niño Dios. El 24 de diciembre culmina el ciclo de las posadas con el nacimiento del niño y los padrinos se encargan de preparar una celebración para recibir al pueblo que, en su mayoría, fue partícipe del ciclo de posadas.¹⁰

Esta festividad permite señalar cómo la figura del santo Niñoopa no es una simple imagen, sino un personaje. En este, caso un niño que vive y participa de la vida del pueblo y el cual debe ser procurado como tal por la familia del mayordomo que asume el cargo del cuidado del santo durante un año. La familia tiene la obligación de generar un santuario para que habite el santo, vestirlo de manera adecuada y, como si fuese un niño, cuidar de sus horarios de vista y salidas al pueblo. Niñoopa es uno de los personajes más emblemáticos de Xochimilco, pues conjuga un elemento simbólico de gran presencia en la tradición católica y la festividad del maíz y las semillas.

La relación de reciprocidad entre el pueblo y el santo es fundamental, pues “el hecho de que se les imagine como habitantes del pueblo, crea en el santo ciertas responsabilidades hacia el pueblo [sus vecinos], de quienes recibe en abundancia a lo largo de todo el año.”¹¹ Dicha práctica social entraña un ejercicio religioso que implica la cohesión de la comunidad, la cual es fundamental para el cuidado del santo. Al respecto, me parece fundamental apuntar lo valioso que resultan tales prácticas para la estructura organizativa del pueblo y la manera como atraviesan diversas esferas, por ejemplo, la política, la económica y la social, gestionando la participación de los individuos en ejercicios colectivos.

Finalmente, el concepto de *religiosidad popular* es una respuesta a la conquista y evangelización, acontecimientos en los que los sujetos no son pasivos. Al contrario, la religiosidad popular, vigente en muchas regiones de nuestro país, es parte de un proceso histórico en el que se juega el cruce de dos maneras distintas de significar el fenómeno religioso y el rol activo de las culturas prehispánicas frente a la imposición de un nuevo sistema de creencias. La síntesis de estos elementos da como resultado prácticas que generan

identidad en los pueblos y de alguna manera permiten que las raíces y la historia no sean olvidadas.

SOBRE LOS MÉTODOS INTERPRETATIVOS, DESCRIPTIVOS E HISTÓRICOS

Lo dicho hasta aquí confirma la tesis de que las culturas operan con procesos creativos que permiten hacer frente a los nuevos contextos y desafíos sociales desde distintas configuraciones culturales. Pero ahora hablaré brevemente acerca de los posibles caminos que tenemos para comprender tales dinámicas sociales. En primer lugar, quiero argumentar que la aproximación a estos fenómenos culturales debe ser de tipo interpretativa. La razón estriba en que los elementos que constituyen toda religión popular son de índole simbólica, lo cual implica que su lectura no es unívoca ni cerrada.

Ante la pregunta ¿cómo interpretaron los indígenas, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio?, Broda sugiere que la observación del ritual es fundamental, ya que en éste se expresan visiblemente los contenidos abstractos de ambas cosmovisiones, así como la resignificación que se da a lo largo del tiempo.¹² La interpretación de las cosmovisiones viene facilitada por medio de las manifestaciones materiales: la fiesta, la misa, las interacciones entre la figura del santo y los pobladores, elementos que hacen posible acceder al sentido que los participantes de dicha comunidad desean transmitir. Este aspecto me parece fundamental, pues se puede pasar por alto que cada uno de los objetos y momentos de la fiestas o celebraciones patronales tienen un significado que forma parte de una trama más compleja.

Entonces, apuntaré que la comprensión acerca de las religiones populares parte de la idea de que la cultura es dinámica y diversa, lo cual ya exige un modo de ver particular, el interpretativo. Clifford Geertz nos recuerda que

el hombre es un animal inserto en tramas de significado que él mismo ha tejido, proponiendo así que “la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.”¹³ Considerar el dinamismo de las culturas y la creatividad en la trama de significados hace necesaria una perspectiva histórica y una mirada antropológica social que facilite la lectura de los elementos simbólicos que contienen más de lo que puede ser apreciado a simple vista.

Frente a la multiplicidad de elementos involucrados en rituales como la fiesta de Niñopa, encontramos que se ha tejido un sentido en torno a este personaje: la presencia del santo niño en la comunidad representa el vínculo entre la tradición católica y las creencias prehispánicas acerca del maíz. Además, la fiesta como tal está cargada de estructuras conceptuales complejas que atraviesan explícita o implícitamente a los participantes de dicho ritual en Xochimilco. De esta manera, la interpretación que haga un individuo que desconozca la historia y los principales significados presentes en la celebración del Niñopa podría ser bastante pintoresca, pero limitada respecto de la historia, sentidos y funciones del santo en una comunidad agrícola como Xochimilco.

Aproximarse a fenómenos culturales del tipo religioso invita a preguntar por el sentido y valor dentro de las comunidades, así como interrogar qué quieren decir las sociedades con esas prácticas. Desde luego, este tipo de comprensión implica la observación hacia lo que no es lo propio, pero no como si se tratara del observador neutro, que mira y describe desde la distancia un fenómeno, garantizando con ello su conocimiento; más bien, se piensa en una interacción en la que haya un reconocimiento de la otredad y una disposición para dejarse interpelar por ella, pues esto es fundamental para la comprensión de estas manifestaciones culturales.

Por otro lado, hay que agregar que comprender la religiosidad popular implica un salto al pasado y a los sentidos tradicionales de dichas prácticas. Por ello, la línea hermenéutica permite no sólo tener un método interpretativo, sino una forma de posicionarse frente a la historia que encarnan estas culturas, reconociendo el carácter interpretativo y simbólico de la condición humana, el cual se manifiesta en las sociedades nativas que interpretaron y resignificaron los elementos simbólicos provenientes del catolicismo, hasta el papel interpretativo que uno adquiere al interactuar con estas nuevas configuraciones culturales.

REFLEXIONES FINALES

A lo largo del texto, he argumentado que las culturas son dinámicas y se encuentran sometidas al cambio y a la influencia de otras. La creatividad es un elemento central para comprender los procesos de transformación y de incorporación de nuevos sentidos al horizonte de creencias existente. Así, el proceso sincrético describe que esa creatividad responde a escenarios de dominación donde las culturas no son receptores pasivos de lo que se les ha impuesto; más bien, adaptan diferentes estrategias frente a las imposiciones y configuran nuevos sentidos sin renunciar a las tradiciones y creencias más arraigadas que conforman lo propio.

El intento de borrar la cosmovisión originaria para implantar desde cero un nuevo sistema de creencias fracasó parcialmente, pues lo que se observa en muchas prácticas religiosas de México es la lealtad a las creencias más profundas de las culturas originarias, lo que obedece a que la religión implicaba funciones concretas en las civilizaciones. La estructura de las sociedades originarias se fundamenta en la agricultura; esto lleva a que los cultos se relacionen con la intervención por parte de los dioses en las fuerzas naturales y el correcto funcionamiento de los ciclos y periodos fértiles.

La comprensión de las religiones populares implica observación y escucha atenta de las voces vivas que encarnan las tradiciones. Es decir, sólo a partir del contacto con las culturas seremos capaces de comprender los elementos que constituyen el sentido de dichas prácticas, desde las raíces prehispánicas, los significados integrados, la organización social y cada elemento material que es parte del rito; por ejemplo, la imagen del santo, los alimentos, los altares y, desde luego, la participación comunitaria que mantiene viva la historia propia.

NOTAS

- ¹ Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo señala que con la divinidad se tejía una red de intercambio y reciprocidad entre lo material, lo humano y lo divino. Esta red respondía a las necesidades y ritmos de vida de las comunidades: “en los pueblos campesinos de origen indígena es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo.” *Vid.* Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, *De dioses perseguidos a Santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena* [en línea], Granada, Universidad de Granada, núm. 27, 2, artículo 29, 2011, <http://hdl.handle.net/10481/18596>
- ² Fernando Mires, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1989, pp. 49-50.
- ³ *Cfr.* Enrique Dussel, *Cultura Imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular*. Conferencia en la IV Semana Académica de la Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1973.
- ⁴ Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de Indias (1656)”, *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 263-480.

- ⁵ Johanna Broda, “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* [en línea], núm. 2, 2003, pp. 14-27, <https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Graffylia/2/14.pdf>
- ⁶ Broda explica que, a pesar de la irrupción violenta de los europeos en las tradiciones indígenas autóctonas, los ritos más íntimamente ligados con la vida de los campesinos sobrevivieron como parte coherente dentro de un universo cultural fragmentado que fue expuesto a fuertes presiones de cambios sociales e ideológicos. *Cfr. idem.*
- ⁷ *Cfr.* R. Gómez Arzapalo, “Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México”, *Gazeta de Antropología* [en línea], Granada, Universidad de Granada, núm. 24, 1, artículo 19, 2008, <http://hdl.handle.net/10481/6994>
- ⁸ *Ibidem*, p. 6.
- ⁹ Broda apunta que “los niños tenían una íntima relación con las lluvias, pero también con el maíz. En cierta forma, los niños eran el maíz”. Además, indica que “el cultivo del maíz, producto de la milenaria tradición americana, formaba un conjunto integrado con el ciclo climático y con el paisaje circundante. La división básica del año era entre la estación de secas y de lluvias”. *Vid.* J. Broda, *op. cit.*, p. 22.
- ¹⁰ *Cfr.* Andrés Median, “La fiesta del Niño pan, tradición de Xochimilco”, *Boletín UNAM-DGCS-753* [en línea], 2013, https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2013_753.html
- ¹¹ R. Gómez Arzapalo, *Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular...*, p. 7.
- ¹² *Cfr. ibidem*, p. 11.
- ¹³ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (trad. Alberto Bixio), Barcelona, Gedisa, 1973, p. 20.

La cultura como concepción y manifestación religiosa

Culture as a Religious Conception and Religious Manifestation

Patricia Robles *

¿Los otros todos que nosotros somos?, soy otro cuando soy,
los actos míos son más míos si son también de todos,
para que pueda ser he de ser otro, salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia,
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros, la vida es otra, siempre allá,
más lejos, fuera de ti, de mí, siempre horizonte, vida que nos desvive y enajena,
que nos inventa un rostro y lo desgasta.

Octavio Paz

RESUMEN

La cultura vista como una formación humana genera estructuras de interacción social donde se manifiesta la individualidad en sus diversas y múltiples formas.

Pensar en lo humano como una estructura geográfica social abre el camino a pensar en lo religioso como carácter constituyente de creencias y formas simbólicas llamadas *ritos*, que se reflejan en lo que llamaremos *cultura*.

ABSTRACT

The culture view as human formation generate social interaction structures, where the individuality can be seen as a manifestation a diverse and multiply forms.

Think in the concept of human as a geographic and social structures open a door to think on religiosity as a constituent form of believes and symbols called *rituals*, those can be reflected in what we are gone to call *culture*.

PALABRAS CLAVE

Cultura, social, hombre, estructura, manifestación, realidad, lenguaje

KEYWORDS

Culture, social, man, structure, manifestation, reality, language

Cuando Octavio Paz habla de los otros que todos somos, se pinta un reconocimiento que va en dos sentidos; esos otros que todos somos es lo que nos reconoce como humanos, nos hace históricos y nos evidencia como seres que vivimos en la cultura y, al mismo tiempo, valida nuestro ser individual inmerso en un mundo codificado. Entonces, en cierto sentido, la cultura nos da individualidad y sentido de pertenencia a un grupo social.

Se puede hablar de culturas particulares a raíz de las vivencias y lo heterogéneo del hombre o sólo existe como tal una cultura humana, que se acepta ya sea como algo discursivo occidental o como algo múltiple de la experiencia de lo humano. Esta múltiple experiencia nos permite pensar en lo religioso como una forma constituyente de lo humano social, especialmente en Latinoamérica, gracias al sincretismo cultural existente en las manifestaciones que dan identidad a las comunidades.

Ahora bien, una de las definiciones de la palabra *cultura* tiene que ver con la formación del hombre, que se refiere a su mejoramiento o perfeccionamiento, mientras que en una segunda definición tenemos el producto de esta formación. Es decir, el conjunto de modos de vivir y pensar cultivados, que dan origen al lenguaje y, en consecuencia, a la civilización humana.

Así tenemos que la cultura organiza la vida social del hombre y el individuo da sentido común a un grupo. De reconocerse este doble sentido de la cultura, se produce una autonomía y nos da la posibilidad de evolucionar, reconociendo lo múltiple dentro de las prácticas religiosas minoritarias, frente a las hegemonías llamadas *occidentales*. “Gracias a esa capacidad de aprendizaje puede adaptarse a todos los medios, y puede adaptar los medios a sí mismo, lo cual significa que las modalidades del cumplimiento de su ciclo vital son también ilimitadas”.¹

Gracias a su capacidad de aprender y cultivarse, el hombre puede adaptarse al medio donde vive y ser parte de la historia como algo evolutivo, mientras que las funciones de los diferentes individuos cumplen y constituyen a la sociedad como un grupo (ponen al individuo en un contexto significativo de símbolos).

LA CULTURA COMO CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Según Jacinto Choza, en su libro *Filosofía de la cultura*, las formas de estudiar a la cultura se dividen en tres grandes temas:

- a) Aquel que consiste en una clasificación natural. Esta característica pone al hombre como un ser biológico, que cumple un ciclo y que está determinado por los cambios del lugar que habita. Dichas variaciones abren la posibilidad de adaptación por medio del aprendizaje.
- b) Otro más, que tiene que ver con la cultura como un método funcionalista que hace posible la supervivencia del grupo y la definición del individuo. El hombre ya está en un contexto significativo de símbolos y signos que le proporcionan lo necesario para su desarrollo individual y existencial. “Las funciones que los diferentes tipos de individuos (mujeres, jóvenes, ancianos, etcétera) cumplen en la sociedad, en

- todas las sociedades, constituyen el procedimiento para satisfacer las necesidades de cada individuo”.²
- c) El último trata del estudio de la filosofía de la cultura y del pensamiento antropológico y filosófico de la palabra. Históricamente, aparece la cultura como algo que estudian los humanistas o filósofos en tres fases. La primera explica la dominación del fuego como algo configurativo de lo humano que da pie a la creación de herramientas, a la construcción de casas y a la arquitectura de las ciudades. Esto tiene que ver con la *poiesis* griega, es decir, con la creación o producción de algo. La segunda tiene que ver con el orden de la organización política, moral y de costumbres, con la *praxis*, la acción o práctica. La tercera va con el orden de las ideas, los mitos y los relatos del hombre, del pueblo y del cosmos. La *theoria*, observar, contemplar o estudiar —pensamiento especulativo—. Según los griegos, la cultura tiene tres estatutos: la creación, la práctica y el estudio o conocimiento que se cumplen en el interactuar humano diario. Para los romanos, esta teoría se mantiene, con una diferencia entre trabajo y ocio. El trabajo se refiere a todas las actividades humanas que se realizan con el cuerpo (de servicio), mientras que el ocio son todas las actividades que tienen una actitud contemplativa que abre la puerta a la ciencia y a las bellas artes. Mientras que en la Ilustración el saber y la cultura tienen que ver con una reflexión crítica que busca fundamentar la ciencia tanto en la vida (actuar-moral), como en un pensar crítico; aquí lo último se entiende como todo lo que es reflexivo.

Para el siglo xx, con Hobbes y Montesquieu se formula el concepto de *sociología* como algo que estudia al hombre y sus formas de conocer y actuar en el mundo que lo rodea. Por su parte, Nietzsche y Dilthey basan el análisis de la cultura en la filología y la poesía, es decir, en la interpretación humana

de la palabra y de sus símbolos. Ahora, las palabras son lo que representa al hombre en el cosmos donde vive y lo sitúa en el pensamiento histórico e interpretativo. Por ello, la hermenéutica surge como un puente para entender a lo humano como algo diverso, lleno de signos y de representaciones históricas y culturales, en términos de manifestación. Las palabras se convierten en lo que dicen y manifiestan un pensamiento individual que se expresa de maneras distintas. Existe siempre un contexto que sitúa al pensamiento individual dentro de un marco social históricamente aprendido.

LA CULTURA COMO TEMA FILOSÓFICO

Adorno afirma que, respecto de la filosofía y su estudio es necesario pensar e interiorizar cada vez que se piensa. Es decir, se le debe considerar actual y dinámico en la historia, donde el hombre se reconoce a sí mismo como ser individual capaz de conocer y como sujeto del pensamiento crítico que busca libertad. No puede haber pensamiento sin crítica, pues éste es una búsqueda de espacios de posibilidad histórica y de libertad.

Por su parte, Cassirer considera al hombre como un *animal simbólico*, como el que interpreta y genera la esfera de la cultura a partir de la imaginación y la creación. Cuando la filosofía estudia a la cultura junto con el lenguaje y la hermenéutica, se considera a la cultura como un medio necesario para pensar y resignificar al hombre dentro de una esfera humana.

Cada época requiere una nueva redacción, por lo tanto, una nueva interpretación. “Todas las épocas históricas implican una situación nueva y una posición inédita y por eso requieren una reedición completa de la autoconciencia humana. La novedad actual respecto a las épocas anteriores es, conviene insistir, que abarca la especie en toda su amplitud”.³

PENSAR EN LA CULTURA

Cuando me cuestiono *pensar en la cultura*, me viene a la mente la cultura como algo específico y heterogéneo que no se llama de una forma particular; por ejemplo, cultura occidental, mexicana o africana. Pero es posible que el hombre se considere como algo independiente a un sistema con maneras diversas de pensamiento y de estructura. Consideramos al hombre un ser finito capaz de captar o entender conceptos generales o *universales*, como se nombran en filosofía. Esta capacidad nos da aprendizaje significativo y real, es decir, un aprendizaje que se basa en una construcción reflexiva y plural de la experiencia que es capaz de comunicar (hacer símbolos).

En ese sentido, hay varios teóricos que hablan de una teoría de la liberación, para encontrar identidad dentro de toda esa pluralidad humana y la historia que se identifica desde occidente. La identidad se relaciona con un grupo humano que se expresa, vive, habla y entiende al mundo de una manera determinada y, al mismo tiempo, es capaz de comunicarse con el exterior entendiendo sus fronteras. “Me gustaría decir algo acerca de la identidad de las culturas, porque si bien me parece que es obvio que existen las culturas y que las que existen en México son distintas de las que se encuentran en otros lados, me parece que la cultura mexicana —así, en singular— no existe”.⁴

Entonces, la identidad se encuentra en una práctica cotidiana de cuestionamiento constante y no en una identificación “particular” geográfica, como explica Bonfil:

No cuenta con un patrimonio cultural exclusivo. La propuesta yace en compartir la riqueza de los significados a través de un diálogo, compartir las distintas visiones del mundo aceptando la diversidad de patrimonios culturales y, desde nuestro punto de vista, la clave con la que se pretende dejar abierto no tanto el debate, sino el reto de iniciar ese proyecto es atender a la necesidad de actualización de los distintos rasgos culturales para liberar las potencialidades creativas de la persona humana.⁵

Por lo tanto, es necesario dejar de pensar lo humano o al lenguaje como una “mancha” homogénea que se va comiendo todo lo diferente para hacerlo propio y entenderlo desde ese punto de vista. Hay que aprender a buscar el silencio del otro, para volver a la comunidad como un conjunto de formas constituido por lo humano y distinto. Es decir, todos los hombres tenemos las mismas cualidades de aprendizaje y de crítica, pero todas esas formas de crítica y de aprendizaje se hacen distintas en la práctica social y particular.

Como lo explica Xavier Zubiri con el concepto de *inteligencia sentiente*, además de necesitar a los sentidos para conocer y sentir al mundo en el que vivo, es necesario que lo ligue con la inteligencia para darle una interpretación.

El pensamiento cultiva; es un proceso de búsqueda constante de conocimientos e interpretaciones del saber práctico y la posibilidad de hacerlo crítico a partir de las realidades que se nos presentan. Es ahí donde se manifiesta y vive la cultura.

Desde este punto de vista, el término *cultura* resulta útil, al tratar de englobar una realidad social total que cada uno de sus componentes no da por sí mismo. El arte, el lenguaje, la tradición, la política, la organización social, la economía, la religión, son partes que interactúan indisolublemente unidas en el ámbito de la realidad humana, cada una da cuenta de la actividad y creatividad humanas, pero solas son incapaces de dimensionar la compleja totalidad que el término *cultura* trata de expresar en la conjunción de todas estas partes del quehacer humano.⁶

La idea de la infinita vastedad y plenitud del cosmos es el resultado de la mezcla, llevada al extremo, de la laboriosa creación y libre autorreflexión.

Franz Kafka

Definiremos la religión como la formación humana de creencias de un dogma, en relación con algo divino o sobrenatural que aclara y da carácter a la vida humana en el mundo. Ésta se basa en prácticas rituales de veneración y manifestaciones morales, como normas que guían al hombre en la vida diaria en cuanto conducta y lo ponen en contacto con la divinidad y con una estructura social y política compleja que se reinterpreta y reformula de manera constante.

Ahora bien, las manifestaciones religiosas son tanto un símbolo de la cultura, donde el hombre se conecta con un vínculo divino e intenta encontrar respuestas a cualquier cuestionamiento acerca del mundo y de la realidad en la que vive, mediante un ritual (acción repetitiva y significativa), como el sentimiento que se tiene acerca del entorno y sus ciclos. Dichas manifestaciones se acompañan de las vivencias sociales, normativas y políticas de la época, como algo múltiple y diverso, donde, además de realizarse un encuentro con Dios, hacemos reconocimiento de una vivencia, cultural, plural y distinta. Dentro de la religiosidad, también encontramos la diferenciación entre lo propio y lo ajeno. Es decir, se lleva a cabo una selección de símbolos o significados pasados con los presentes, que dan como resultado un cuerpo de representación social específico y creativo. En esta representación creativa, se

hace evidente la estructura humana. “La religiosidad de los pueblos, es decir, que la fe y la religión no se dan en estado puro, sino que también ellas participan de la ambigüedad de todo lo humano. Por lo tanto, requiere la Iglesia una actitud pastoral de continua pedagogía en su lenguaje y sus estructuras para que la evangelización se haga transparente; uno de los medios sería la conexión de las devociones populares con la liturgia, ya que ésta debe adaptarse a las culturas de los pueblos.”⁷

Cuando hablamos de rituales, nos referimos a las formas en las que se manifiesta ese comportamiento social o espiritual que da lenguaje o sentido a la figura de lo trascendente y lo conductual. Un rito es una manifestación de culto o veneración religiosa. El culto tiene que ver, al igual que la cultura, con el cultivo, es decir, son los actos sociales que se realizan constantemente dentro de la religión de manera repetitiva y de celebración en grupos. En dichos actos, existe la posibilidad de unir la vida material, económica y estructural con las prácticas religiosas que, a su vez, representan la vida y sus ciclos.

En este sentido, la espiritualidad y la religión humana ayudan al hombre en tanto individuo a reconocerse como perteneciente a una comunidad, donde se deben seguir ciertas actividades legítimas para estar en contacto con la divinidad y encontrar una razón de ser respecto de la vida y la muerte. Cuando se encuentra el sentido que se busca gracias a los ritos o lenguajes de la comunión de lo humano con lo divino, es posible entender a la mística como algo contemplativo que se manifiesta en el lenguaje de la vivencia religiosa y sagrada, permitiendo ver al hombre como un ser místico.

Todo intento de entender el fenómeno religioso y de manifestación espiritual tiene que ver con un entendimiento de lo histórico junto con la modernidad y el contexto geográfico social y político de lo humano simbólico. Dicha comprensión dinámica y estructurada analiza las variantes de los individuos y cómo es que éstos actúan ante una búsqueda constante del sen-

tido y entendimiento del mundo. Estas formas de entendimiento mezclan elementos históricos y religiosos para dar sentido y existencia a lo humano.

La forma de clasificar los nuevos movimientos religiosos ha sido objeto de un vivo debate en el ámbito de la sociología de las religiones. Consideramos que el sistema de clasificación más esclarecedor y pedagógicamente más válido es el que proponen el sociólogo italiano Massimo Introvigne y el sociólogo estadounidense Rodney Stark [Introvigne, 2003; Stark, 2015]. Para estos autores, la multiplicación de los nuevos movimientos religiosos se puede entender a partir de las diversas matrices que los constituyen. Algunos de ellos toman elementos de las tradiciones religiosas históricas y los transforman añadiendo elementos nuevos, a veces en contradicción con las doctrinas de las religiones históricas.⁸

La mezcla de las diferentes formas de religión y entendimiento de lo divino busca encontrar una unión armónica y creativa donde se mantengan elementos esenciales dentro de la tradición y las “nuevas” enseñanzas occidentales. Esto abre paso entre una religiosidad subjetiva o colectiva, alejada de las instituciones y del conflicto existencial, a fin de confirmar una necesidad humana inherente de creer, conformada por especificaciones geográficas, espirituales y globales. “A partir de estos conceptos, podemos delinear el fenómeno del sincretismo. En la Colonia tiene lugar una reinterpretación simbólica [Bartolomé y Barabás, 1990] y la configuración de nuevas tradiciones populares; a la vez se conservan elementos antiguos que se articulan con la nueva religión impuesta por los españoles. Por lo tanto, un aspecto fundamental son las propiedades retentivas de las ideologías religiosas.”⁹

El nivel cultural de lo simbólico se construye a partir de la dimensión social que abarca las costumbres, los ritos, la conducta colectiva y el reconocimiento de lo técnico dentro del discurso. El comportamiento colectivo y de representación del mundo contiene una dimensión verbal y del aparato

simbólico, lo cual es parte de la cultura en tanto comportamiento colectivo y de reflexión de los símbolos que encontramos en los mitos, los ritos y sus manifestaciones.

Los mitos, ritos y cultos están involucrados con el presente y se intenta resignificar dentro del contexto en el que se vive, pero al mismo tiempo se recuerda su origen apelando a la historia. A ello le podemos llamar *religiosidad popular*, es decir, del pueblo en tanto cultura, en sentido de lo cotidiano y vivencial.

CONCLUSIONES

El destino que llamamos *común* es particular, vivencial y geográfico y tiene múltiples manifestaciones que se dan de manera dinámica dentro de la historia y su cultura. Lo que nos permite llamarlo *común* es lo humano y vivencial. Retomando a Gómez Arzapalo, “una “distinción de los ámbitos humano y divino no opera; de hecho, no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común”.¹⁰

NOTAS

- ¹ Jacinto Choza, *Filosofía de la cultura*, Sevilla, Thémata, 2014, p. 28.
- ² *Ibidem*, p. 29.
- ³ *Ibidem*, p. 39.
- ⁴ Guillermo Hurtado, “Dos mitos de la mexicanidad”, *Revista de Filosofía Diánoia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 40, 40, 1994, p. 284.

- ⁵ Manuel López Forjas, “¿Pensar nuestra cultura mexicana? Breve reflexión sobre una historia de la filosofía de la cultura en México”, *Revista Historia Autónoma*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2015, p. 170.
- ⁶ Ramiro Gómez Arzapalo, “Santo señor don Diablo... ruega por nosotros. Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano”, *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, Granada, núm. 25, 1, 2009, pp. 3-10.
- ⁷ Conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano, 1978, *Documento de consulta para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, p. 687.
- ⁸ Joan-Andreu Rocha, “Panorama de la diversidad religiosa en el mundo en el contexto de una sociedad cambiante”, *Educació Social. Revista d’Intervenció Socioeducativa*, Universitat Ramon Llull, Barcelona, núm. 69, 2018, pp. 43 y 44.
- ⁹ Johanna Broda, “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, *Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* [en línea], núm. 2, 2003, p. 17, <https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Graffylia/2/14.pdf>
- ¹⁰ R. Gómez Arzapalo, “De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana”, *Gazeta de Antropología*, Granada, Universidad de Granada, núm. 27, 2, 2011, pp. 14-17.

Nican quimatizque (aquí se sabrá)

Nicanquimatizque
(here it will be known)

Jesús Mateo Cristino *

*Tlacaço nican nemi; ye nicaqui
in ixochicuicatzin iuhquin tepetl quinnahnauquilia.*

En verdad aquí viven, ya escucho su canto florido.

Es como si les respondiera la montaña.

Cuicapeuhcayotl

RESUMEN

En este texto abordaremos como fuente comparativa para el entorno literario del *Nican Mopobua* la fuente indígena náhuatl de los *Cantares Mexicanos*, haciendo una analogía con el *Nican Mopobua*. Nos vamos a enfrentar con textos explícitos y palabras clave que tienen puntos de contacto con ambos textos literarios, revelando un contexto literario con ciertas convenciones en el manejo del lenguaje y la transmisión de ideas sublimes. Veremos la importancia que tienen para hacer observaciones sobre el contexto cultural y, sobre todo, para tener ojo crítico respecto del contexto histórico-cultural náhuatl de la época en que se circunscribe el Acontecimiento Guadalupano.

* Universidad Pontificia de México, México. Sacerdote de la diócesis de Chilapa, Guerrero.

ABSTRACT

In this text we will approach to the Nahuatl indigenous source of the *Mexican Songs* as a comparative source for the literary environment of the *Nican Mopohua*, making an analogy with it. We are going to deal with explicit texts and key words that have points of contact between these two literary texts, revealing a literary context with certain conventions in language management and the transmission of sublime ideas. We will see the importance that they have to make observations of the cultural context and to have a critical eye regarding the Nahuatl historical-cultural context of the time in which the Guadalupan Event is circumscribed.

PALABRAS CLAVE

Guadalupe, Nican Mopohua, cantares mexicanos, flor y canto, Tloque Nahuaque, Ipalnemohuani, Tilma

KEYWORDS

Guadalupe, Nican Mopohua, mexican songs, flower and song, Tloque Nahuaque, Ipalnemohuani, Tilma

LOS CANTARES MEXICANOS

En la armonía del encuentro con la Señora, todo empieza con cantares;¹ *Concac in icpac tepetzintli cuicoa, yuhquin nepapan tlazototome cuica; cacahuani in intozqui, iuhquin quinananquilia tepetl.*² “Oyó cantar sobre el cerrito, como el canto de muchos pájaros finos; al cesar sus voces, como que les respondía el cerro”. En Guadalupe, todo es belleza, todo es cantar. Juan Diego canta silenciosamente, en cada uno de los que la buscan y llaman.

Se trata de los cantares de María de Guadalupe, que habla al mensajero con palabra blanda y cortés de quien atrae y estima mucho; cantares del mismo Juan Bernardino, que recibe en su casa la visita de María de Guadalupe y conversa con ella y recibe la salud plena. Son cantares de rosas de Castilla en la loma del Anáhuac; cantares del sol sobre el que se pintó María; cantares de su figura hermosa, humilde, amable, hecha con colores del cielo.

La magna obra de Sahagún en el libro VI se elaboró a partir de los llamados *buehuetlatolli*, o pláticas antiguas, que no eran otra cosa que fórmulas discursivas aprendidas de memoria por los sacerdotes. En ellas se reunían conceptos religiosos, morales, sociales o filosóficos que, curiosamente, defendían una doctrina moral muy parecida a la cristiana, por lo que tuvieron pronta aceptación entre los misioneros. La temática de las pláticas era de contenido variado, desde las que tienen los padres con sus hijos y descendientes, hasta las de los centros educativos.

Por lo tanto, “tenemos una de las fuentes más fidedignas para el conocimiento del alma indígena. Y como texto estrictamente literario, solamente se puede comparar el contenido del lenguaje con los cantares mexicanos”.³ Con sagaz visión contiene una de las pruebas de autenticidad, es decir, la misma excelencia del contenido: “lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está”.⁴ No es fácil falsificar textos que apenas pueden alcanzarse en su total comprensión; aquí, como en los *Cantares*, es garantía suficiente de la genuinidad de estos textos. El texto de Sahagún en su libro IV en castellano es valiosísimo para la información y el texto náhuatl del que depende, sumamente más digno de tomarse en cuenta.

Un dato interesante para el último tercio del siglo XVI es que quienes se educaban en el *calmecac* (escuelas) o en el *telpuchcalli* (escuelas para jóvenes) tenían que saber de memoria estos textos, los *Huehuetlatolli*, a fin de transmitirlos de generación a generación para perpetuar la doctrina social y familiar de aquel pueblo. Por lo tanto, “cualquier mexicano del siglo XVI que guardara su lengua estaba en posesión de la riqueza idiomática y popular imaginaria de su propio modo de expresarse”.⁵

Literariamente hablando, sólo hay dos obras que pueden compararse en valor con el libro sexto de Sahagún: una es la colección de pláticas de los ancianos; es decir, los *Huehuetlatolli*, y la otra son los *Cantares mexicanos*. Que-

dará este libro VI como una de las empresas más dignas de conocimiento, no sólo de México, sino del mundo entero. Este libro aborda tres disciplinas fundamentales: retórica, filosofía moral y teología de la gente mexicana. La mayoría de los cronistas o historiadores del siglo XVI (Toribio de Benavente Motolinía, Jerónimo de Mendieta, Juan de Torquemada, el dominico Diego Durán, el jesuita Juan de Tovar, los mestizos texcocanos Juan Bautista Pomar y Fernando de Alva Ixtlilxochitl) coinciden en la importancia testimonial que debe concederse a estas composiciones.

De igual manera, hay que decir que existen otros escritos muy valiosos que aducen a antiguos cantares, como son *Anales de Tlatelolco* de 1519 y *Anales de Cuauhtitlán* de 1559. De Nezahualcóyotl, al cual Fernando de Alva Ixtlilxóchitl dedica mucha atención y alaba como poeta, llegó a afirmar que, retirado en una ocasión durante cuarenta días en su palacio de Tetzcotzincó, compuso más de sesenta cantos. Testimonios independientes permiten documentar la procedencia de los cantares. Por consiguiente, en el *Nican Mopohua* hay expresiones semejantes de los cantares mexicanos. Esto indica que quien lo compuso tenía cierta familiaridad con esos cantos. Los *Cantares mexicanos* es uno de los más valiosos legados literarios del universo cultural de Mesoamérica.

Una de las autoras novohispanas que tuvo acceso a *Cantares mexicanos* fue sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), pues alude a ellos y en ellos se inspira. Entre otras cosas, aduce el vocablo no léxico “tocotín” (indica el modo como debe sonar la métrica), que aparece acompañando a varias de esas antiguas composiciones para indicar el ritmo con que los atabales debían acompañar al canto.

Esta forma de expresión literaria es de vital importancia en nuestro trabajo de investigación, ya que en ella encontramos un grupo heterogéneo, recogido en un manuscrito anónimo (*Chimalpahin*), concluido en 1597,⁶ entre los que destaca el *Teponazcuicatl*, o *Pregón del atabal*.⁷ Para que estos

cantares no se perdieran con el tiempo y el olvido, un fraile y su discípulo se dedicaron a coleccionarlos en el último tercio del siglo xvi. Fue a partir de 2009 que especialistas de la Universidad Nacional Autónoma de México, con León-Portilla al frente del proyecto, comenzaron a hacer estudios sobre los *Cantares mexicanos*. Son éstos a los que recurriremos para este trabajo ya hecho por los grandes conocedores de la cultura náhuatl, sin hacer a un lado al padre Ángel María Garibay con su *Historia de la literatura náhuatl* ni a fray Bernardino de Sahagún con su *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Tal es el manuscrito de los *Cantares mexicanos*, cuyo original se encuentra en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de México. Una reproducción heliográfica de todos estos cantares fue publicada por don Antonio Peñafiel en 1904.⁸ De acuerdo con el padre Francisco de Florencia, S. J., el cántico que compuso don Francisco Plácido, señor de Azcapotzalco, se cantó el mismo día que, de la casa del señor obispo, Zumárraga se llevó a la ermita de Guadalupe la sagrada imagen en 1535.⁹ Aunque otros dicen que fue el 26 de diciembre de 1531 o 1533.¹⁰ Don Francisco Plácido no sólo compuso cantares, sino también cantares cristianos; específicamente, guadalupanos.

Cada uno ha tomado diferentes posturas respecto de la traducción: “Se le ha traducido de diferentes maneras, o con excesos [como es la versión del padre Mariano Cuevas, S. J. en su *Álbum Histórico Guadalupano del IV Centenario*], él considera que es contemporáneo a los sucesos de la aparición o con omisiones [como en la versión del padre Garibay, quien eliminó todas las que juzgó interpolaciones cristianas en el texto, como por ejemplo ‘Santa María’, ‘Obispo’, entre otros]”.¹¹

Estos cantares nos permiten acercarnos a la compleja visión del mundo predominante, tan ajena a nosotros y, sin embargo, tan nuestra, y nos permite ver cómo esta poesía filosófica era vivida e interiorizada por la comunidad entera por medio del canto, la música y el baile colectivos. Algunos cantares tienen una temática netamente prehispánica, aunque el manuscrito que se

conserva, de finales del siglo XVI, incluye en estos cánticos algunas combinaciones cristianas: Dios, Santa María, obispo, ángeles; otros fueron compuestos en el curso del siglo XVI y se refieren a la conquista militar, la cristianización y otros episodios, lo cual “es una prueba de que la creatividad de los poetas y de los cantantes no se interrumpió con la Conquista española”.¹² Son cantos cívicos y religiosos de los antiguos mexicanos, con los que se comunicaban los sucesos notables, de generación en generación.

El lingüista Luis Becerra Tanco (1603-1672), en su libro *Nuestra Señora de Guadalupe y origen en su Milagrosa Imagen* (1666), afirma: “el modo que observaban los naturales, para que no se perdiese la memoria de los casos memorables y que fuesen pasando de padres a hijos por dilatados siglos, era por medio de los *Cantares* que componían los mismos sacerdotes”,¹³ y los cantaban en sus festividades, al son de instrumentos musicales, que algunos llamaban *teponaztli*. Por medio de estos cantares, pasaron, de uno a otro siglo, tradiciones y acontecimientos de quinientos mil años de antigüedad.

Ningún manuscrito presenta el nombre del autor o los autores de los textos, por lo que se supone que se trata de composiciones líricas extraídas de una antigua tradición oral. Es difícil decir que sean de un solo autor; más bien, son de varios y, sobre todo, de autores desconocidos. Recordemos que Sahagún tenía varios informantes. “Los *Cantares* se componen de 85 folios [hojas escritas en ambas caras sin numeración], donde aparecen textos poéticos que tratan de una amplia variedad temática, incluyendo aspectos de la naturaleza, la vida cotidiana, la guerra, la existencia, la muerte, la belleza del canto y de las flores”.¹⁴

Respecto de los géneros, según los aportes de Garibay: “Uno es el de la celebración de los gobernantes, héroes y guerreros, al igual que sus hazañas y otras realizaciones. Empleando una designación europea, diríase que integran una poesía épica. El segundo género comprende la lírica, teñida con gran frecuencia de ideas y sentimientos religiosos. En estos *Cantares* afloran

expresiones personales de alegría y tristeza, amistad y honda reflexión. El tercer género va más allá y en él se da entrada a preocupaciones que angustian al hombre, sentimientos de orfandad y especulaciones que tocan cuestiones que bien pueden calificarse de metafísicas o, más ampliamente, filosóficas”.¹⁵

Las apariciones guadalupanas pronto fueron tema de los cantares. Dice el mismo Becerra Tanco (único testigo de las *informaciones de 1666* que presentó su testimonio por escrito): “En cuanto al modo que tenían los naturales para que no se olvidasen las cosas memorables, que era por medio de los cantares, afirmo y certifico haber oído cantar a los indios ancianos en sus mitotes y fiestas, que solían hacer antes de la inundación de esta ciudad de los naturales [...] danzando en círculo muchos danzantes, y en el centro de él cantaban, puestos en pie, dos ancianos al son de un *teponaztli*, a su modo, el cantar en que se refería a la milagrosa aparición de la Virgen Santísima”.¹⁶ Se comenzó entre los habitantes autóctonos, *tlamatinime*, es decir, los sabios, los filósofos, en quienes ya existía una reflexión histórico-teológica.¹⁷ Se aprecia así la gran importancia de estos poemas religiosos, ya sea como un arte lírico primitivo e independiente, o bien, como una estación esencial de los pueblos indígenas de la Nueva España en su marcha espiritual hacia la adquisición del pensamiento cristiano; asimismo, dichos *Cantares* son reconocidos como un requisito indispensable para la comprensión y clasificación histórica del *Nican Mopohua*.

Los *Cantares* fueron legados en un manuscrito de la segunda mitad del siglo XVI, que probablemente sea una copia de una colección más antigua. Estas piezas son un conjunto de poemas y cantos de los pueblos de México, especialmente de los nahuas, que contienen profundas visiones filosóficas y religiosas, y que después de la conquista fueron impregnados por las concepciones cristianas.¹⁸

Un dato interesante que nos da el padre Garibay es que “la adiestración en el canto y en el baile eran una institución oficial: en todas las ciudades

había junto a los templos unas casas grandes, donde residían maestros que enseñaban a bailar y a cantar. A dichas casas se les llamaban *cuicacalli*, que quiere decir ‘casa de canto’; donde no había otro ejercicio, sino enseñar a cantar y bailar”.¹⁹

Así como había una casa donde se enseñaba a los buenos oradores, el *cal-mecac*, había una casa especial para la música y el canto. Es decir, en la cultura náhuatl verdaderamente se instruía a los jóvenes en una gama de artes para que la población tuviera el arte de aprender.

Debemos decir que “esta cultura náhuatl tenía una formación integral, porque se les enseñaba la poesía religiosa, lírica, poemas otomíes, poesía épica, dramática, prosa en general, discursos didácticos, prosa histórica, prosa imaginativa, el teatro catequístico, literatura didáctica, histórica”.²⁰

Ahora bien, abordaremos tres cantares con la finalidad de acercarnos a textos literarios en náhuatl: el *Pregón del atabal*; el *Cuicapeuhcayotl*, que es muy parecido al *Nican Mopohua* en su estilo de redacción y tiene el mismo lenguaje, y el *Nican ompehua Huehue cuicatl*.

PREGÓN DEL ATABAL (1597)

Se presenta el famoso y bellissimo cantar o *Pregón del atabal*, de don Francisco Plácido, del cual, Noguez dice que es “importante pieza en lengua náhuatl, considerada como de información guadalupana temprana”.²¹

Pregón del atabal

*yn tlapallan aya mochieloca monahuatiloa, ye
cochiztla o anca ca çanio ayao ayayo etc.
çan ti ya olinca ye noteuc ycihuitimali [sic],
ti nahuatilo yaye xicalanco,
o anca çacanco, etc.
Ay yanco ayyanco ayemo aya a yhuiya ayanco ay
yanco ayyanco a yhuiya quen ye mamaniz*

Primera traducción

Es en Tlapala, aya, donde eres esperado, es el lugar al que se te manda ir, ayao ayayo, etc. es allí el lugar de tu reposo, allí sólo. Ya te pones en movimiento, mi rey Ihuitimalli, se te manda a ir a Xicalanco, y a Zacanco, etc. Ay yanco ayyanco ayemo aya a yhuiya, Ay yanco ayyanco ayemo aya a Yhuiya,

mochan moquiapana, o que ye mahmaniz moteuccalla, tic ya ycnocauhqui nican tollan nonohualco, ya yya yyao ay.

In ye quintichoc[a], aya, teuctl on timal on, que[n] ye mamaniz mochan etc. In tetl in quabutli [sic] on timicuilotehuac nachca tollan y yn o'ca' in otontlatoco Naxitl topiltzin y ayc polihuiz ye motoca, ye ic ye chocaz in momacehual, ayyo.

Can can xiuhcalli ya cabuacalla ya yn oticma'tehuac, nachca' tollan y in oncan yn otontlatoco Naxitl topiltzin etc. tico toco toco tiquiti tiquiti. çan ic mocueptiuh y' tlapapal xochicentli niyol aya nepapa' tonacaxochitl moyahu aya on cuepontimoquetzaco ya anaya aya

ye teoya ixpan tonan a Santa Maria ayyo. Atlayacuie aya çan quetzalaxihuitl tomolihuiyan aya ye n[i] itlachibual icelteotl y ye dios aya ni ytlayocol aoya yehcocya etc.

çan ca tlacuilolpa' nemia moyollo amoxpetlatl ypan toncuic[a] ya tiquimon ya itotia in teteuctin aya in obispo ya ça' catotatzin aya onca' titlatoa atlitempa' ayyo. yehuan Dios mitz yocox aya xochitla ya mitz tlatatili yancuicatl mitz icuiloa Santa Maria in obispo ya etc.

Tolteca ibcuilhuia aba aya ha. on tlantoc amoxtli ya. moyollo ya on aya moch on abciticac, oo toltecayotl a ica ya ninemiz yenica' ayyo. ac nech cuiliz ac ye nobuan o[n]yaz, on nicaz a anniibcuibuan, ayayyan cuicanitl yyehtl y noxochiuh mo'cuicayhuitequi on teixpa' ayyo.²²

¿cómo quedarán desolados tus patios y entradas?, ¿cómo quedarán desolados tus palacios? ¡Ya los dejaste huérfanos aquí en Tula Nonoalco!

Ya yya yyao ay. Tú mismo los lloras, aya, príncipe Timal. ¿Cómo quedarán desolados tus palacios?, etc. En madera, en piedra te dejaste pintado. Y allá en Tula vamos a gritar: Oh, Nácxitl, príncipe nuestro, jamás se extinguirá tu renombre, ¡pero por él llorarán tus vasallos!, ayyo. ¡Sólo queda allí en pie la casa de turquesas, la casa de serpientes que tú dejaste erguida! Y allá en Tula vamos a gritar: oh Nácxitl, príncipe nuestro, etc. tico toco toco tiquiti tiquiti. Sólo así se va dando la vuelta. Nací yo la mazorca de tintes policromos, aya. En medio de varias flores de tonacaxóchitl ya vino a abrir sus corolas, en presencia del dios que hace el día, Santa María, aya.

En la región de la lluvia y la niebla, donde las preciosas flores acuáticas abren su corola, aya, Yo soy la hechura del único dios, soy su creación, aoya yehcocya, etc.

Tú alma está viva en la pintura, cantas en la estera de musgo, aya, haces bailar a los reyes, aya, al obispo, nuestro padre, aya, predica allí, en la orilla del agua, ayyo.

Dios te creó, aya, entre abundantes flores, y te pintó de nuevo, Santa María, [ante] el obispo, etc. Escribían los artesanos, aha ayaha, se acabaron los libros, ya, pero tu corazón, ya onaya, llegó a ser perfecto, oo, por el arte yo viviré aquí siempre, ayyo. ¿Quién tomará mi ejemplo? ¿Quién irá conmigo? Aquí estoy en pie, amigos míos, ayay-yan. Yo soy un cantor, desde el fondo del pecho mis flores y mis cantos desgrano ante los hombres, ayyo.

El padre Mariano Cuevas, S. J., en su *Álbum Histórico Guadalupano*, presenta la paleografía y traducción del *Cantar mexicano*, conocido como *Teponaxcuicatl*, y que él considera que es “contemporáneo a los sucesos de la Aparición”.²³ Aunque el padre Cuevas no se atreve a asegurar que se trate del mismo cantar que menciona Francisco de Florencia en *La estrella del norte de México*.²⁴

Se puede ver que hay presencia de varias sílabas que carecen de contenido léxico y que ostentan el carácter de exclamaciones o interjecciones. Sílabas no-léxicas como *aya, iya, huiya, ohuaya, a, ah, ya, ahuaya, ahue, ohue, ayao* y otras se incluyen al final de las llamadas *unidades de expresión*. También se puede interpretar como de índole métrica. “Con respecto a las anotaciones del tipo de *tiqui toco, toco tiquiti*, indican el modo como debía hacerse sonar a los *ahuehuetl*”.²⁵

Presentamos la traducción anterior con la finalidad de advertir algunos cambios que se dieron durante la traducción. Por ejemplo, aparecen mucho los *ayas*; en cambio, en la siguiente traducción desaparecieron. Además, no hay numeración y se omiten algunas palabras; también está más ordenada. Finalmente, la letra “y” es la que prevalece a lo largo del texto.

Ahora bien, la siguiente traducción, elaborada por don Mariano Rojas y el licenciado Manuel Moreno, se publicó en el *Álbum Histórico Guadalupano* del padre Cuevas. En forma literaria, este cantar es colateral al *Nican Mopohua*, con temas relevantes de la tradición guadalupana, como el conjunto de variadas flores (verso 1), la estampación de la imagen de la Virgen de Guadalupe en la tilma (verso 4) y la edificación del templo (verso 8):²⁶

1. Yo me recreaba con el conjunto policromado de varias flores de tonacaxóchitl que se erguían, sobrecogidas y milagrosas, entreabriendo sus corolas en presencia tuya. ¡Oh Madre Nuestra Santa María!

2. Junto al agua cantaba (Santa María). Soy la planta preciosa de escondidos capullos; soy hechura del único, del perfecto Dios: soy la mejor de sus criaturas.
3. Tu alma está viva en la Pintura. Nosotros los Señores le cantemos junto al Libro Grande y le bailamos con perfección; y tu Obispo, nuestro único Padre, predica allí, en la orilla del agua.
4. Dios te creó ¡Oh Santa María! Entre abundantes flores; y nuevamente te hizo nacer, pintándote en el Obispado.
5. Artísticamente se pintó. ¡Oh! En el venerado lienzo tu alma se ocultó; todo allí es perfecto y artístico; ¡Oh! Yo aquí de fijo habré de vivir.
6. ¿Quién tomará mi ejemplo? ¿Quién conmigo irá? ¡Oh! Postraos en torno suyo. ¡Oh! Cantad con perfección; que mis flores y mis cantos se desgranen en presencia tuya.
7. Lloro y digo y advierto a mi alma que observe la verdadera razón de mi canto; ¡Oh! Que se funde, que prontamente sea hecha su casa terrenal;
8. Allí morarás, alma mía, flor distinguida que su aroma difunde mezclándolo al de nuestras flores. ¡Oh! Vibrantemente brotan mis cantares en loor del venerado y tierno fruto de nuestras flores que son su perenne adorno.
9. La flor del cacao su perfume va esparciendo; difundiendo su aroma la flor po-yoma los caminos perfuma; allí viviré yo el cantor. ¡Oh! ¡Oh! Oíd mis cantos que brotan tiernamente.

Hay una palabra de vital importancia en este cantar: *tonacaxóchitl*, que significa “flor de nuestro sustento”, el maíz tierno, el fruto de la vida, una flor muy especial. En el *Nican Mopohua*, folio 191v, y en la versión del padre Mario Rojas Sánchez, versículo 10, dice: *in xochitlalpan in tonacatlalpan*, que se traduce como “en la tierra de las flores”, “en la tierra del maíz, de nuestra carne, de nuestro sustento”.

Se puso este texto a fin de observar que, efectivamente, existen otras obras literarias que tienen consonancia con el *Nican Mopohua* y que Francisco Plá-

cido era un buen *cuicapicque*, es decir, buen “cantor” y “compositor”. De igual manera, encontramos este *Pregón del atabal* en la obra *Testimonios Históricos Guadalupanos*,²⁷ de Ernesto de la Torre.

Se observa cómo guarda mucho parecido con el *Nican Mopohua* y que es anterior a 1597. Aparecen palabras como *tonacaxóchitl*, Dios perfecto o verdaderísimo, el obispo y, por supuesto, la figura de la madre de Dios, santa María. Según algunos autores, como el padre Mariano Cuevas y Ángel María Garibay, este cantar se cantó entre 1531-1535; por lo tanto, es anterior al *Nican Mopohua*.

Los indios no cesaban de prorrumpir en exclamaciones de júbilo: ¡*Cihuapilli, Cihuapilli, Cihuapilli Tonantzin, Cihuapilli Tonantzin*: noble indita, noble indita nuestra Madre! Y así llegaron a *Tepeyacac*, frente a la ermita que se acababa de construir, en cuyo altar depositaron la sagrada Imagen, que tomó entonces posesión perenne de nuestra heredad. Celebró el señor Zumárraga misa solemne y continuaron después los indios festejando con música, danzas y poesías a su Madre, la muy noble y celestial indita.²⁸

Cuicapeuhcayotl

Éste es uno de los cantares mexicanos (principio de los cantos) que verdaderamente tiene paralelismos con el manuscrito del *Nican Mopohua*; es decir, coincidencias en los segmentos a nivel sonido, gramática, lenguaje y significado. En cuanto a la fecha del cantar, León-Portilla explica: “Para precisar, hasta donde sea posible, la fecha en que se concibió este poema, es necesario recordar hacia qué tiempo parece haberse concluido la redacción del manuscrito de *Cantares mexicanos*. Como fecha probable se le asignó una cercana a 1575”;²⁹ sin embargo, en el folio 42, había dado otro dato cronológico, 1564,³⁰ que coincide con el folio de este cantar, que va del 1r al 42r.

El *Nican Mopohua* fue escrito en Tlatelolco entre 1560-1570; por lo tanto, ambos escritos se escribieron en el mismo contexto histórico, cultural y literario. Eso significa que ambos escritos son contemporáneos e incluso anteriores al *Nican Mopohua*.

Ahora analizaremos el *Cuicapeuhcayotl*, “principio de los cantos”:

<p>Ninoyolnonotza, ¿campa niccuiz yectli auiaxochitl? ¿Ac nictlahtlaniz? ¿Manoço yehuatl nictlatlani in quetzalhuitzitziltzin, in chalchiuhhuitzitzicatzin? ¿Manoço ye nictlatlani in çacuanpapalotl? <i>Ca yehuantin in machiço, mati campa cueponi in yectli, abuiac Xóchitl.</i>³¹</p>	<p>Hablo con mi corazón, ¿dónde tomaré bellas, fragantes flores? ¿A quién le preguntaré? ¿Tal vez debo preguntar al colibrí precioso, al colibrí color de jade? ¿Acaso a la mariposa color de ave <i>zacuán?</i> Porque de ellos es el saber, conocen dónde brotan las bellas, las fragantes flores.</p>
--	--

Lo resaltado es del mismo estilo del *Nican Mopohua*, es decir, fragantes flores, que aparecen dos veces en este párrafo; colibrí precioso, y *zacuán*, que es un tipo de ave, son elementos que nos dan y precisan el mismo lenguaje.

Continuando con nuestro texto, analizaremos lo siguiente, que es donde verdaderamente tiene peso y, sobre todo, repercusión. León-Portilla afirma que el escrito conocido como *Cuicapeuhcayotl* tiene una secuencia bastante parecida a la que ostenta el *Nican Mopohua*.³²

Cuicapeuhcayotl

ye niccaqui in inxochicuicatzin, iuhquin tepetl
quinnahanquilia. Tlachāço itlan in meya
quetzalatl, xiuhtotoameyalli.

Oncan mocuicamomotla, mocuicanananquilia
in centzontlatoltoçoh; quinnananquilia in
coyoltototl.

Ayacachicahuacatimani

*in nepapan tlaçocuciani totome, oncan quiyectenehua
in Tlalticpaque, huel tetozcatemique.*³³

ya escucho su canto florido.

Es como si el cerro les respondiera. En verdad
junto a ellas mana el agua preciosa,
la fuente del *xiuhtototl*.

Allí lanza sus cantos,

así mismo se responde con cantos
el *centzontle*, ave de cuatrocientas voces;
le contesta el *coyoltototl*.

Hay música de sonajas, variados, preciosos
pájaros cantores
allí alaban al Dueño de la Tierra, bien
resuenan sus voces.

Nican Mopohua

Concac in icpac tepetzintli cuicoa, yuhquin
nepapan tlaçototome cuica.

Cacahuani in in tozqui, iuhquin
quinnanquilia tepetl.

*Huel çenca teyolquima, tehuellamachtli, in incuic
quiçenpanabuia in coyoltototl, in tzinitzcan ibuan
in oççequin
tlaçototome in cuica.*³⁴

Allí escuchó: cantaban sobre el cerrito,
era como el canto de variadas aves preciosas.

Al interrumpir sus voces, como que el cerro
les respondía.

Muy suaves, placenteros,
sus cantos aventajaban a los del pájaro cascabel,
del *tzinitzcan* y otras aves preciosas que cantan.

Se trata de un párrafo muy poético desde el punto de vista lingüístico literario y encontramos en él mucha similitud con el *Nican Mopohua*. Nos enfrentamos con este maravilloso cantar expresado en forma de poesía. Si atendemos las primeras líneas, son muy similares el verbo “escuchar”, *caqui*, y el “canto”, *cuicatl*. Tal parece que se copiaron ambos autores; es decir, existe una conexión literario-lingüística. Esa forma de expresión del *Nican Mopohua* se conoce como *tecpillahtolli*, “lenguaje noble”, y está perfectamente estructurado de manera que al autor no se le pasa ninguna idea.

Sería falso decir que ambos textos no incidían en el ámbito cultural, poético y literario. Lo que sí podemos afirmar es que, en cuestión literaria, son muy similares y eso nos lleva a pensar que el evento guadalupano no es sólo una historieta o una invención, pues algunos autores, sobre todo los antia-

paricionistas, dicen que es simplemente un cuento o que el padre Miguel Sánchez lo inventó.

En ambos textos se habla de que se escuchó un canto, *cuicatl*. En el *Nican Mopohua*, el que escucha es Juan Diego y el canto viene del cerrito de *Tepeyácac*. Sale a la luz, también, que el canto era de variadas aves preciosas; en el cantar refiere a un ave de cuatrocientas voces, y éstos evidentemente tienen muchas analogías. Se ve claramente la poesía con el pensamiento del *Nican Mopohua*. Hay que agregar que, en muchas ocasiones, las referencias a las aves en los cantos nahuas de tiempos antiguos son de carácter simbólico, por lo que en su mención son frecuentes las libertades poéticas.

Otro dato que encontramos en ambos textos es que el cerro les respondía *iuhquin quinananquilia tepetl*; éste corresponde a Antonio Valeriano y el otro a los *Cantares mexicanos iuhquin tepetl quinnahnanquilia*.

Si nos fijamos en la escritura, en los *Cantares* se agrega la letra hache, mientras que el *Nican Mopohua* no la tiene. Fonéticamente se escucha diferente, pero es mínima la diferencia. La hache se utiliza para indicar un sonido parecido a la jota: *táhtli*, “padre o papá”; *cihtli*, “abuela”; *amameh*, “papeles”.³⁵

Se nota la presencia de tales acentos en un cierto número de palabras de los *Cantares*, así como el empleo esporádico de otros grafemas introducidos por los jesuitas como la *o*, *u* y *v* sin *h* para representar la semivocal *waɥ*; también *uc* al final de sílaba en vez de *hui ub/* para representar *k^w/* y la *i* en lugar de la *i* larga [*j*] denotan una posible influencia del jesuita Rincón. Pero en cuestión gramatical está perfectamente bien escrito. También aparece otro dato fundamental: el cerro *tepetl*, que en el pensamiento indígena era realidad sagrada donde habitaba el dios que con sus aguas hace germinar y da vida a cuanto brota en la tierra.³⁶

Lo que se busca es expresar la semejanza de ambos textos del siglo xvi. También encontramos la presencia de aves, como el *coyoltototl*, el pájaro de

casabel y otras aves preciosas. En el cantar de la antigua tradición indígena el colibrí precioso, que se aparece a quien busca las flores, es un ser divino. “Recordemos que el dios protector de los mexicas se representa en muchos códices como un colibrí. Él, con las otras aves cuyos nombres coinciden con aquellas de que habla el *Nican Mopohua*, muestra dónde se encuentran en abundancia las flores”.³⁷

La naturaleza se manifiesta en aquella mañana en los primeros momentos del alba, lo hace con dulzura, con tacto, con ternura, de tal manera que todo lo envuelve. Juan Diego escucha cantos que superan a los de los pájaros finos con los que él está familiarizado. “Nos queda claro, sin embargo, en el *Tepeyac* Juan Diego está escuchando canto de aves o algo que parece como el canto de aves. Lo único que sabemos, es que supera al del *coyoltototl* y del *tzinitzcan*, dos aves muy finas. Sus cantos son algo suave, deleitoso, no es un trueno, hay belleza; la naturaleza está actuando”.³⁸

Otro dato que aparecen en ambos textos es el siguiente: *niman cactimotlalique*, “enseguida guardaron silencio”. El silencio es muy importante, no está dicho, pero sí está dicho; es el texto oculto que no aparece nominalmente, pero sale en los verbos; el silencio existe, aunque explícito al decir “y cuando cesó de pronto el canto”.

Evidentemente, los lenguajes literarios y lingüísticos ya estaban en la retórica. Por lo tanto, podemos afirmar que el *Nican Mopohua* contiene la esencia gramatical de lo que verdaderamente el autor quiso manifestar. Tiene todos los requisitos para decir que es un texto bien escrito, pensado y, sobre todo, bien proyectado a la cultura.

“Antonio Valeriano, a los trece años, entró al Colegio de la Santa Cruz Tlatelolco. Entre los estudiantes fundadores, según Sahagún, podemos señalar los siguientes: Marín Jacobita [amigo de Valeriano], Pedro de San Buenaventura, Andrés Leonardo; de ellos salieron: *Códice de Chimalpopoca*, *Anales de Cuauhtitlan*, *Anales*, los himnos de los dioses, el Relato de las Apariciones

de la Virgen de Guadalupe”.³⁹ Mariano Cuevas, historiador eminente e investigador incansable y autoridad indiscutida en estos estudios de Guadalupe, dice que Valeriano era sobrino del emperador Moctezuma.

Ahora analizaremos otro fragmento de ambos textos que tienen mucha semejanza. Hay que aclarar que estamos haciendo esta comparación con el siguiente texto del *Cuicapeuhcayotl*.

Cuicapeuhcayotl

in nepapan tlaçoahuiax xóchitl,
tlaçoahuelic xóchitl, ahahuachquequentoc,
ayauhcozamalotonameyotimani.

Oncan nechilhuia:

xixochitetequi,
in catlehuatl toconnequiz ma melelquiza,
in ticuicani, tiquinmacataciz
in tocnihuan, in teteuctin,
*in quelelquixtizque in Tlalticpaque.*⁴⁰

Al interior de las montañas, a Tonacatlalpan,
a la tierra florida, me introdujeron; allí donde
el rocío resplandece con los rayos del sol.

Allí vi las variadas, preciosas, perfumadas flores,
las amadas y aromáticas flores vestidas de rocío,
con los resplandores del arco iris.

Allí, me dicen: corta, corta flores, las que
prefieras, alégrate, tú, cantor,
llegarás a entregárselas
a nuestros amigos, los señores,
a los que darán contento
al Dueño de la tierra.

Nican Mopohua

onoc nepapan xóchitl. xictetequi, xicnechico,
xicçentlali,
niman xic-hualtemohui, nican nixpan
*xic-hulhuica.*⁴¹

Sube, tú el más pequeño de mis hijos,
a la cumbre del cerrito
y allí donde tú me viste y donde te di
mi mandato,
allí verás extendidas flores variadas.
Córtalas, júntalas, ponlas todas juntas,
baja en seguida,
tráelas aquí delante de mí.

Como podemos ver, el *Nican Mopohua* enfatiza mucho las palabras: *tepetl*, *xóchitl*, entre otras. El contexto es, nuevamente, en la misma naturaleza, aparece otra vez la montaña o cerrito, el lugar donde abundan flores variadas, preciosas y sobre todo perfumadas. El autor de los *Cantares* parece tener los mismos sentimientos que Valeriano. Uno es más terrenal y el otro divino. Sin

embargo, nos damos cuenta de que coinciden mucho, sobre todo, al final de los párrafos. Los *Cantares* mencionan: *abí me dicen*; en cambio, en el *Nican Mopohua* la que habla, la que pronuncia, es la Madre de Dios *Inantzin Teoltl*. De igual manera, aparece la idea de que el que corta debe entregar a los señores en la tierra y, sobre todo, agradecer a los amigos, los príncipes, águilas, tigres. En el caso del *Nican Mopohua*, el destinatario es el obispo.

La señal serán flores. Flores que tienen carácter de símbolo. Se trata de un gesto muy delicado, muy femenino. Es todo un lenguaje para la cultura náhuatl tan refinada en su poesía y en su cosmogonía. Esta señal recibe toda la atención. En ella se concentra el desenvolvimiento del relato. Es clave para cerrar el ciclo de comunicación que se abrió entre la Virgen y el obispo. La Virgen recibirá a Juan Diego con las flores para enviarlo luego al palacio.⁴²

Otro rasgo por destacar es el empleo en el manuscrito de la letra ce, acompañada de cedilla. Como en muchos otros textos de los siglos XVI, XVII y parte del XVIII, se usa el grafema *ç* para representar el fonema /s/ en palabras como *çoquitl*, “barro”; *çan*, “sólo”; *tlaçocamati*, “gracias”. Además, el mismo grafema *ç* se usa en el manuscrito, en vez de una simple *c*, en las sílabas *çe* y *çi*.⁴³ Citaré como ejemplo los vocablos *çenca*, “mucho” y *çihuapilli*, “noble señora”. Este uso puede documentarse en algunos manuscritos e impresos nahuas del siglo XVI y principios del XVII, si bien es menos frecuente que el de la simple *e*, como sería en *çenca* y *cihuapilli*.

Ya en pleno siglo XVII se abandonó el uso de la *ç* antes de *e*, *i* y sólo se conservó delante de la *a* y la *o* y, ocasionalmente, la *u*. Confirma esto la antigüedad del manuscrito del *Nican Mopohua* conservado en la Biblioteca Pública de Nueva York.⁴⁴ Finalmente, Léon-Portilla expresa: “Ciertamente los exámenes lingüístico y filológico realizados por Primo Feliciano Velázquez y los editores de la versión al inglés, confirman que el relato del *Nican Mopohua* se

halla en un *náhuatl* muy cuidado que bien puede representar la forma como se escribía por sus mejores conocedores hacia mediados del siglo XVI”.⁴⁵

Nican ompehua huehue cuicatl

Este cantar se escribió alrededor de 1564; “algunos, según se dice, se dieron a conocer en 1536, 1550 y 1553.”⁴⁶ Recordemos que el *Nican Mopohua* data de entre 1560 y 1570, mientras que otros de entre 1550 y 1560,⁴⁷ sobre papel hecho de pulpa de maguey como los antiguos códices aztecas. Eso significa que son textos colaterales, que tiene mucha incidencia en el aspecto cultural, literario y lingüístico.

Cabe mencionar nuevamente que sólo se están considerando los tres cantares que ya mencioné: *Pregón del atabal*, *Cuicapeuhcayotl* y *Nican ompehua Huehue cuicatl*, que significa “aquí empieza el canto viejo”.

Nican ompehua Huehue cuicatl	Traducción
Yehuan tlatcatl obispon cuica oztocalitic mimilintoc in teponazzochihuehuetl comonticac. Nicuicanitl tihuehuetque ac yehuatl ye copoaz ytlatol Ycelteotl yn iamox yn itlacuilol in cuicatl huehuetl teponaztl ayacachtli tetzilacatl ayotl ye chichahuaztli cueponqui cocahuic xóchitl cahuilia xóchitl tlalticpac can tonyaz <i>can taciz can tinemiz.</i> ⁴⁸⁴⁸	Él, el señor obispo, canta en el interior de la cueva; allí están y resuenan con fuerza el teponaztli y el atabal florido Yo soy el cantor; nosotros somos ancianos, ¿quién es aquel que dará a conocer la palabra del Dios único, sus libros, sus pinturas, cantos, tambores, atabales, sonajas, cascabeles, conchas de tortuga, resonador? Brotan flores amarillas, flores que lo alegran en la tierra. ¿A dónde irás? ¿A dónde llegarás? ¿Dónde vivirás?

Así como en los otros cantares, hay presencia de palabras conocidas, similares a las del *Nican Mopohua*. En este cantar sale a la luz el sustantivo *obispo*. Otro cantar dice: “comienzo a cantar: elevo a la altura el canto de aquel por quien todo vive. Canto festivo ha llegado, viene a alcanzar al Sumo Árbitro: oh príncipes, tómense en préstamo valiosos flores”.⁴⁹

En términos religiosos y culturales, “flor y canto” era la poesía; entre las artes, la más sublime para los naturales, como en tantos cantares indígenas nos lo recuerdan siempre con gran trascendencia: “gocemos, oh amigos, haya abrazos aquí. Ahora andamos sobre la tierra florida. Nadie hará terminar aquí las flores y los cantos, ellos perduran en la casa del Dador de Vida”.⁵⁰ En este cantar aparece once veces la palabra “canto”, dos veces “obispo” y dieciocho veces “flores”.

Al final de este pequeño párrafo se habla de quién será el mensajero que llevará el atabal, la música, las pinturas y los libros; es decir, toda su cultura para que no se vaya a perder. Este mensajero es Juan Diego, y la preocupación de los ancianos es que no se acabe ni termine su fundamento, su raíz, su filosofía.

PALABRAS COMUNES EN NÁHUATL

Las flores

Un dato bastante interesante es que estos manuscritos resaltan el tema de las flores. *Xóchlitl*, para nuestro estudio, adquiere un significado bastante trascendente. La palabra aparece en el *Nican Mopohua*, pero también en varios cantares, como los siguientes:

- *Canto a las mujeres* (1536). “Flores de colores de mazorca tierna se agitan con variados matices, son tus flores” (núm. 825).

- *Aquí empieza el canto antiguo.* “En el patio florido vengo a reblandecer vuestro enojo, en el patio florido”, “brotan flores amarillas, flores que lo alegran en la tierra”, “envuelto en flores está entrelazándose en la estera florida”, “ancianos florecidos yo lo veo” (núm. 236-238, 242, 245 y 252).
- *Canto de aves.* “Escucha, señor *Tecayehuatzin*, mucho admiramos la hermosa sementera de flores, allá está el señor *Axayácatl*, allá también las flores doradas, las flores de los valientes se están abriendo con fuerza”, “allí lo vimos en la orilla del agua florida”, “sus cantos, sus flores, los pinta dorados cual ave *xiuhótótl*”, “hace ofrenda de flores a la nobleza, a los señores”, “aquí con flores del escudo esparció a las variadas aves el Marqués” (núm. 1661, 1662, 1676, 1677 y 1684).
- *Canto florido.* “Se marchitan las flores”, “habremos de dejar las bellas flores”, “echan renuevos las flores reverdecen, se entretejen, brotan. De tu interior brota la flor del canto”, “hágase el baile en la casa de las flores”, “con esto sean libadas las flores”, “sólo un poco las bellas, fragantes flores ante nosotros aparecen”, “dador de la vida ¿cuáles son tus flores?”, “con ellos das color a tu atabal en la tierra, sólo flores son tu riqueza”, “flores *xiloxochitl* se esparcen, el ave *eloquéchol* sobre las flores”, “donde se extiende el agua florida, en la casa de flores color de jade, ha llegado ya la preciosa flor que alucina”, “donde están los árboles de flores olorosas”, “llegaron las flores, las flores de la primavera brillan con el sol”, “¿quién quiere tus flores, Dios, Dador de la vida?”, “sólo vengo de su casa, yo, preciosa flor que alucina”, “que sean libadas las preciosas flores del tabaco; se esparcen, sus flores reparte Dios, sólo en su casa toma las flores, entre otros más manuscritos” (núm. 725, 628, 630, 631, 635, 638, 639, 647, 649, 651, 652, 656, 757, 658 y 659).⁵¹

Éstos son sólo algunos ejemplos donde aparece la palabra *xóchil*. Recordemos que Juan Diego recoge flores y las presenta ante el Obispo; además,

en la *tilma* o *ayate* aparecen flores abundantes, desde el cuello hasta más debajo de los pies. Según Boturini, es “como encarnado y bordado con diversas flores que por todas las orillas están bordeadas”.⁵² La flor, para los aztecas, era no sólo elemento de belleza, sino también símbolo de la verdad. Al respecto, el padre Sahagún escribe una tradición prehispánica aludiendo a la fiesta de *xochipaina*:

Aquel sátrapa ponía la penca de maguey cabe la troje, y luego pegaba fuego a la troje y otros sátrapas que allí estaban, al punto arrancaba de huir por el cú arriba a porfía: a esta ceremonia llamaban *xochipayna*, y estaba arriba una flor que llamaban *teoxochitl*; y el que primero llegaba tomaba aquella flor, y los que habían subido descendían trayendo la flor y arrojábanla en el *quauhxicaco*, a donde estaba ardiendo la troje; hecho esto, luego se iban todos. El día siguiente comenzaban el juego que llaman *nechichiquauilo*. Para este juego todos los hombres y muchachos que querían jugar hacían unas taleguillas o redcillas llenas de *flor de las espadañas* o de algunos papeles rotos: ataban ésta con un cordelejo o cinta de media braza de largo, de tal manera que pudiese hacer golpe; otros hacían a manera de guantes las taleguillas, y henchían las de lo arriba dicho, o de hojas de maíz verde. Ponían pena a todos éstos, que nadie echase piedras, o cosa que pudiese lastimar, dentro de las taleguillas.⁵³

Recordemos que esta práctica ritual coincide con Juan Diego, pues es quien recoge las flores y baja del monte del Tepeyac y las lleva ante el obispo. Por lo tanto, esta práctica ritual se cumple en Juan Diego. Evidentemente, el tema de las flores sustenta la cultura náhuatl. Este vocablo va unido al término *cuicatl*, “canto”, y en el *Nican Mopohua* aparecen ambos términos, que son fundamentales en el conocimiento náhuatl, *in xóchitl in cuicatl*,⁵⁴ o también *xochicuicatl*. Se traduce como “flor y canto” o también “cantos floridos”. En la lengua náhuatl se conoce como *difrasismo*; es decir, estructura particular

consistente en dos lexemas que, mediante la yuxtaposición, construyen una unidad de significado diferente de la que enuncia cada término.

Esta expresión es del más hondo contenido. Incontables veces se repite en los poemas nahuas, particularmente, en los cantares mexicanos, que “flor” y “canto” es lo más elevado que hay en la tierra. Las flores y los cantos son el único camino para decir lo verdadero en la tierra.⁵⁵ Esta intuición poético-mística-analógica capaz de penetrar lo impenetrable es a lo que ellos llamaban “flor y canto”.⁵⁶

Llega a tanto esta afirmación de que el “conocer poético, venido del interior del cielo”, es la clave para penetrar en el ámbito de la verdad, que puede sostenerse que todo el pensamiento náhuatl se tiñó del más puro matiz de la poesía. Fueron los *tlamatinime* (los sabios, los filósofos) los descubridores del carácter poético del pensamiento “flor y canto”.⁵⁷

Es el caso de la palabra *xóchitl*, que aparece en el *Nican Mopohua* diecinueve veces⁵⁸ en todo el texto, y la palabra *cuicatl*, seis veces. El canto es la mitad del difrasismo de la verdad, la belleza y la filosofía.⁵⁹ Por lo tanto, nos da una buena referencia de que el autor Valeriano considere estas palabras aludiendo a que, en otros textos colaterales, como los *Cantares mexicanos*, es verosímil en el texto. En el caso del *Cuicapeuhcayotl*, *xóchitl* aparece diecisiete veces y *cuicatl*, once. Nuestro juicio respecto de las flores es de origen sobrenatural. Además, ya en el *Huei Tlamahuizoltica*,⁶⁰ documento guadalupano, base de toda nuestra historia y tradición de las apariciones, se habla de dichas flores. La palabra “flor” (*xóchitl*) llega a significar “verdad”, “belleza”, “autenticidad”, “filosofía”. Finalmente, Sahagún, en su *Historia general*, aborda este tema mencionando muchos tipos de flores como: *xochilhuitl*, *xochitototl*, *omixóchitl*, *cuetlaxóctil*, *acocoxóchitl*, *huitzitzilocoxóchitl*, *tepecempoalxóchitl*, *nextamalxóchitl*, *tlacoxóchitl*, *oceloxóchitl*, *cacalaxóchitl*, *ocoxóchitl*, *xiloxóchitl*, *yollloxóchitl*, *tlalcacaloxóchitl* y *tempoalxóchitl*.⁶¹

Cerro

Otro de los elementos o signos de suma importancia que aparece en el relato del *Nican Mopohua* es *tepetl*, “Auh in acico in inahuac tepetzintli, in itocayocan Tepeyacac, ye tlatlalchipahua”,⁶² “y al llegar cerca del cerrito llamado Tepeyacac ya amanecía”. Aparece esta palabra veinte veces en el *Nican Mopohua*. Un dato característico es la terminación “tzin”, que alude a un diminutivo; es decir, *cerrito*, con reverencia. Al agregar el posfijo “tzintli”, el sustantivo pierde su terminación (-tl, -tli, -li o -in). *Tzintli* se puede traducir como “-ito” en español y su significado indica, más bien, reverencia que pequeñez. Su sentido se aproxima al del diminutivo en el español de México: “un cafecito”, “una tortillita”, “dos pesitos”.⁶³

En uno de los cantares, *Cuicapehucayotl*, aparece una vez “iuhquin tepetl quinnahnanquilia”. “Es como si les respondiera la montaña”. Se percibe, pues, la importancia de este *tlabtolli* (palabra), muy presente en los textos antiguos; además, adquiere mucha relevancia lo que significa el cerro como tal. Recordemos que aparece veinte veces en el texto de Valeriano, lo que nos da a entender que es una palabra clave para entender el contexto histórico del Acontecimiento Guadalupano. Aquí tenemos un difrasismo: *altepetl*. *Atl* significa “agua”, y *tepetl*, “cerro”, “montaña” o “colina”. Ambas palabras significan “pueblo”, “aldea” o “ciudad”. Efectivamente, el mensaje de Guadalupe es para la nación mexicana.

Cantos

Los cantos también son formas de expresión cultural y literaria. Encontramos en nuestro texto que aparece seis veces en el *Nican Mopohua*. Es muy significativa en la cultura náhuatl esta expresión. Esta palabra aparece incontables veces en los *Cantares mexicanos*. Por ejemplo, en “cuicapehucayotl”,

“canto de primavera”, “canto florido”, “canto de aves”, “canto de guerra” e “icnocuicatl”. Esto significa que es muy importante esa *tlatolli*. León-Portilla dice que “queda al descubierto un trasfondo de pensamiento y expresión perceptible en muchos de los *cuicatl*, cantos, himnos y poemas; y *tlatolli*, palabras, discursos, relatos y relaciones históricas que, con múltiples variantes, integran el gran conjunto de la que el padre Ángel María Garibay llamó *la literatura náhuatl*”.⁶⁴

Por lo tanto, “son varios los manuscritos del siglo xvi que incluyen transcripciones de diversos *cuicatl*. Los principales son los *Cantares mexicanos* [Biblioteca Nacional de México, ms. 1668 y siguientes], así como en el *Códice Florentino* [Biblioteca Medicea Laurenziana, Colección Palatina, ms. 218-220], *Unos anales históricos de la nación mexicana* [Biblioteca Nacional, París, ms. 22] y *Anales de Cuautitlán*”.⁶⁵ Los *cuicatl* que en ellos se incluyen aparecen distribuidos en unidades o agrupamientos que se separan entre sí por medio de puntos y aparte. Finalmente, los *cuicatl*, son producciones poéticas metafóricas que poseen ritmo y medida. En su *Destino de la palabra: de la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, capítulo IV, León-Portilla aborda perfectamente las formas de expresión, así como la estructura, los rasgos, los géneros y las diversas formas de *cuicatl*. Para terminar con el tema del difrasismo *in xóchbil in cuicatl*, citaré a León-Portilla cuando se refiere al diálogo de la poesía flor y canto.

Precisamente con el fin de esclarecerlo, tuvo lugar, hacia 1490, en casa del señor Tecayehuatzin, rey de Huexotzinco, una reunión y diálogo de sabios, llegados de diversos lugares. La preocupación fundamental de quienes allí hablaron fue la de aclarar el más hondo sentido de la poesía y el arte que son “flor y canto”. Le responde Motenehuatzin, príncipe teupil, esforzándose por disipar la que considera actitud pesimista de Cuauhtencoztli. En realidad, son las flores y cantos lo único que puede ahuyentar la tristeza. Vuelve a tomar la palabra el señor Tecayehuatzin para

exhortar de nuevo a los poetas allí congregados a alegrarse. Motenehuatzin hace eco a sus palabras insistiendo en que flor y canto es la riqueza y alegría de los príncipes. Tecayehuatzin, que ha sido el huésped generoso de esta reunión, así como le dio principio, le da también fin. Presenta una última idea acerca de lo que es la poesía, “flor y canto”. Cada uno ha dado su propia opinión, tal vez no sea posible ponerse de acuerdo. Pero, al menos, sí estarán todos anuentes en reconocer que las flores y los cantos son precisamente lo que hace posible la reunión de los amigos. Éste es “el sueño de una palabra”; gracias a la flor y el canto, “sabemos que son verdaderos los corazones de nuestros amigos” [...] Y valorando una vez más las posibilidades que ofrece el arte y la poesía, flor y canto, para adentrarse en la meditación de los eternos problemas, afirma el sabio náhuatl, esta vez Nezahualcóyotl, que nada hay tan valioso como dar con un símbolo: Hasta ahora lo comprende mi corazón: Escucho un canto, contemplo una flor, ¡ojalá no se marchite! La búsqueda de flores y cantos, la confianza de encontrar respuestas por el camino del arte y la poesía, llevó a los sabios nahuas a una nueva concepción del mundo, del hombre y de Dios. El ser humano aparece a sus ojos con un nuevo sentido y misión sobre la tierra. Lo que se ha dicho de los artistas, puede repetirse ahora: el buscador de flores y cantos aprenderá a dialogar con su propio corazón, luchará por introducir a la divinidad en su propio corazón, hasta transformarse luego en un corazón endiosado, capaz de enseñar a mentir a las cosas, introduciendo en ellas el mensaje de la divinidad. La suprema misión del hombre náhuatl será descubrir nuevas flores y cantos. El simbolismo de su arte habrá de llegar hasta los más apartados rincones del universo, hasta lo más oculto de los rostros y los corazones, hasta acercarse a todos los enigmas, sin excluir al enigma supremo de Dios.⁶⁶

En este diálogo con los señores principales sabedores de su época, el gran poeta y sabio Nezahualcóyotl discutía el significado de flor y canto. Naturalmente, los *tlatiminime* (sabios) reflexionaban estos dos conceptos que adquieren un significado trascendente. Los llevó a adquirir una nueva

concepción del mundo, del hombre y de Dios. Por lo tanto, son palabras que sobrepasan todo entendimiento humano. Lo que significa flor y canto es, precisamente, interiorizar la divinidad en el corazón (*yolotl*), del hombre náhuatl.

Pájaros

Otra de las expresiones conocidas en varios de los cantares es el pájaro, o ave. Y lo encontramos en “el canto de la primavera”, “canto florido”, “canto de aves”, entre otros. Recordemos que Juan Diego “oyó cantar sobre el cerrito como el canto de muchos pájaros finos”.⁶⁷

En el caso del *Nican Mopohua*, las aves sólo aparecen dos veces. El padre Sahagún, en su *Historia General*, aborda el tema de las aves de pluma rica.⁶⁸ Menciona aves como el *quetzaltótotl*, *tzinitzcan*, *tlauhquéchol*, *xiuhquéchol*, *chalchiuhtótotl*, *xuihtótotl*, *xólotl*, *quetzalhuitzitzilin*, *yollotótotl*, *tecuciltótotl*, *ixmatlatótotl*, *xochitótotl* y el *coyoltótotl* (Valeriano menciona esta ave). Los pájaros que cantan son: *cuitlacohtótotl*, *zentzontlatole*, *chiquimollin* y *chachalacémetl*.

ANALOGÍA DE TÉRMINOS DE LOS CANTARES MEXICANOS

In Tloque Nahuaque

Vamos a analizar *in Tloque in Nahuaque*, “el Dueño del cerca y del junto”. Esta expresión aparece en ambos textos literarios. En el *Cantar*, aparece en dos ocasiones y en el *Nican Mopohua*, una vez. Sin embargo, lo que debemos observar es el mismo lenguaje que se utiliza, lo cual es un indicador de que ambos textos tienen credibilidad y, sobre todo, que gramaticalmente están

bien escritos. Podemos afirmar que el *Nican Mopohua* tiene contexto cultural, literario y lingüístico porque aparecen palabras conocidas que la propia tradición oral ya tenía. Es muy importante saber el contexto en el cual se escribió este Acontecimiento. Recordemos que Valeriano estudió en el Colegio de Tlatelolco y que conocía la gramática; es decir; escribía en náhuatl y sabía de retórica, lógica, aritmética, geometría, rudimentos de astronomía y música.

Para entender cabalmente el término de vital importancia para nuestro estudio, nos permitiremos citar largamente al maestro Miguel León-Portilla, quien hace un inmejorable análisis:

Comenzando por el difrasismo *In Tloque In Nahuaque*, diremos que es una substantiación de las dos formas adverbiales: *tloc* y *nahuac*. La primera [*tloc*] significa cerca [...] el segundo término *náhuac*, quiere decir literalmente “en el circuito de” o, si se prefiere “en el anillo” [...] sobre la base de estos elementos añadiremos ahora el sufijo posesivo personal -e, que se agrega a ambas formas adverbiales *Tloq* [-e] y el *nahuaqu* [-e], da a ambos términos la connotación de que el estar cerca, así como el “circuito” son “de él”. Podría, pues, traducirse *in Tloque in Nahuaque* como “el dueño de lo que está cerca y de lo que está en el anillo o circuito”. Fray Alonso de Molina en su *diccionario* vierte este difrasismo náhuatl, que es auténtica “flor y canto”, en la siguiente forma: “cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas”. Clavijero, por su parte, al tratar en su *Historia* de la idea que tenían los antiguos mexicanos acerca del ser supremo, traduce *Tloque Nahuaque* como “aquel que tiene todo en sí”. Y Garibay, a su vez, poniendo el pensamiento náhuatl en términos cercanos a nuestra mentalidad, traduce: “el que está junto a todo, y junto al cual está todo”.⁶⁹

Por lo tanto, la cultura náhuatl tenía la concepción de esta divinidad que es *Tloque Nahuaque*. “En todos esos casos se nombra al único dios *Tloque-Nahuaque*, dueño del cerca y del junto, invisible como la noche e im-

palpable como el viento”.⁷⁰ La Virgen de Guadalupe toma precisamente la raíz y fundamento de esa idea. Por esta razón, aparece en el escrito del *Nican Mopohua*. Además, los conocedores del náhuatl nos aseguran que Valeriano nos ha dejado, en candoroso lenguaje del más refinado estilo náhuatl con caracteres latinos, no sólo la crónica, sino la vivencia del mundo indio o cultura náhuatl. Para los indios, el canto y las flores, los colores y las figuras, no sólo eran poéticos, sino instrumento precioso para comunicar el mensaje.

El *Nican Mopohua* pone en escena personajes divinos y humanos con la sencillez clásica, pero sin gran elocuencia en la forma y estilo. En lo tocante a la más bella cualidad del clasicismo, que han llamado *luminosidad espiritual*, ésta brilla de tal manera en el *Nican Mopohua* que la narración íntegra parece envuelta por los esplendores de una mañana celeste en una naturaleza ideal, con un trasunto de la luz de lo eterno. Es la más bella narración que jamás trazó mano humana en el Continente de María de Guadalupe.

Hay otras palabras que también refieren al texto de don Valeriano, sólo que en este otro cantar, el *Ycnocuitatl*, o canto de privación, la gramática es totalmente diferente y dice:

TiTloque tiNahuaque
timitzabuilitia nican antle mocnopilhuia
monahuac.
 Ypalnemohua *can ihui xochitl*
ypan
 titechmatia *can*
 toncuetlahui
 timocnihuan.⁷¹

“A ti, Dueño del cerca y del
 junto, te damos aquí contento.
 Nada es tu recompensa a tu lado,
Dador de la vida,
 sólo como una flor nos estimas,
 sólo nos marchitamos nosotros,
 tus amigos”.

Se puede ver que ese pequeño fragmento es muy diferente del escrito de Valeriano. Por ejemplo, aquí encontramos la palabra *TiTloque*; *ti* es un sufijo que significa “tú”; de igual manera en *tiNahuaque*, que se puede traducir como “tú del junto”. En el *Nican Mopohua* aparece como: *in Tloque Nahuaque*.

En el caso del canto mexicano *Yaocuicatl*,⁷² o canto de guerra, se aborda mucho la palabra *Ipalnemohuani*, “dador de vida”. Aparece cuatro veces. Dicha expresión es muy utilizada en los poemas, ya que es una idea bastante usual y conocida en la cultura náhuatl. Por ello, no es extraño que aparezca en el vocabulario de Antonio Valeriano. Todo esto nos lleva a pensar que, efectivamente, se utilizaba esa *tlahtolli* (palabra).

Otra palabra sobresaliente en el *Cantar* se titula “Otro al mismo tono, de modo llano”, donde aparecen cinco veces seguidas las palabras *in Tloque in Nabuaque*, “Dueño del cerca y del junto”. Sorprende en realidad el lenguaje que utiliza este autor desconocido, pues claramente nos damos cuenta de la presencia gramatical del náhuatl en este cantar; además, está plagado de palabras muy conocidas para nosotros: flor y canto, que aparecen más de cinco ocasiones.

En el cantar *Mexica otoncuicatl*, “canto otomí-mexica”, también se hace presente el *in Tloque in Nabuaque*, “Dueño del cerca y del junto”, acompañado nuevamente del canto y de la flor.

El relato de Antonio Valeriano es, ciertamente, una obra literaria magnífica, pero se desenvuelve en una atmósfera de fe. Por lo tanto, creemos que la misteriosa acción de Dios no sólo estuvo actuante en las apariciones a Juan Diego y en la impresión de la imagen, sino que también asistió a Valeriano para que pudiera transmitir por escrito, con la verdad necesaria, la narración de esta historia de carácter salvífico. Todo esto viene desde la concepción indígena respecto de sus dioses, como *Ometéotl*, que para León Portilla “es dueño de la cercanía y la proximidad”, *Tloque Nabuaque*.⁷³

Tloque Nabuaque, “Dueño del cerca y del junto”, es la afirmación explícita de la omnipresencia de la divinidad suprema. Se trata de un nuevo símbolo, flor y canto, en el que aparece el dios dual como dueño de la cercanía (*tloc*) y del anillo inmenso que circunda al mundo (*náhuac*). En otras palabras, que,

siendo el dueño del espacio y la distancia, estando junto a todo, todo está también junto a él.⁷⁴

El sabio señor de Texcoco, Nezahualcóyotl (1402-1472), conocedor de las doctrinas toltecas, de igual manera hizo objeto de su meditación el tema de *Tloque Nahuaque*, el Dueño del cerca y del junto, que es también *Moyocoyatzin*,⁷⁵ el que se está inventando a sí mismo, expresando su imposibilidad de acercarse a él:

Sólo allá en el interior de cielo, tú inventas tu palabra,
 ¡Dador de la vida!
 ¿Qué determinarás?
 ¿Tendrás fastidio aquí?
 ¿Ocultarás tu fama y tu gloria en la tierra?
 ¿Qué determinarás? Nadie puede ser amigo del Dador de la vida...
 ¿A dónde pues iremos...?
 Enderezaos que todos tendremos que ir al lugar del misterio.⁷⁶

In Ipalnemohuani

Ipalnemohuani es otro interesante término que, “analizado desde el punto de vista de nuestras gramáticas indoeuropeas, es una forma participial de un verbo impersonal: *nemohua* (o *nemoa*), se vive, todos viven. A dicha forma se antepone un prefijo que connota causa: *ipal-*, por él o mediante él. Finalmente, al verbo *nemohua* (se vive) se añade el sufijo participial *-ni*, con lo que el compuesto resultante *Ipal-nemohua-ni*, significa literalmente “aquel por quien se vive”. Se atribuye, pues, con este título, al dios dual el carácter de vivificador de todo cuanto existe, plantas, animales y hombres.⁷⁷

Toma lo bueno de la cultura, la raíz.

En este apartado vamos a considerar más textos de los *Cantares* que tienen palabras semejantes con el *Nican Mopohua*. Primero, abordaremos uno de estos Cantares que se titula: *Aquí empieza el canto antiguo Nican ompehua Huehue cuicatl*.

Yebuan tlacatl obispon cuica oztocalitic mimilintoc

*in teponazxochihuehuatl comonticac.*⁷⁸

Él, el señor obispo, canta

en el interior de la cueva; allí están y resuenan con fuerza el *teponaztli*

y el atabal florido.

Nuevamente, encontramos que existe un mismo lenguaje y, además, puntos de contacto con este cantar mexicano. Observemos la palabra explícita *obispo*; además, el canto, las flores y el *teponaztli* o *atabal*, que es un instrumento que se usaba para el baile, lo cual nos arroja mucha información literaria y poética.

En este cántico aparecen muchísimas veces las palabras *cuicatl* y *xóchitl*, es decir, el canto, la música y la flor; por lo tanto, hay cierta analogía con el *Nican Mopohua*. Además, se usa la palabra *obispo*, y recordemos que en la concepción náhuatl es muy raro que se use este adjetivo; sin embargo, como ya lo mencioné, puede que alguien lo haya introducido.

En la mayoría de los cantares mexicanos la palabra *flor* está adornada con diversas expresiones, que ya hemos mencionado: “agua florida”, “flores doradas”, “ave florida”, “sol cual florida”, “tierra de las flores”, “canto”, “aves”, “dueño del cerca y del junto”, “luz”, “dador de vida”, entre otras expresiones.

Encontramos dichas palabras en “canto florido”, “aquí empieza el canto antiguo”, “canto de aves”, “canto a las mujeres”, “canto señorial”, “*Teponaz-cuicatl*”, “canto otomí-mexica”, “xochicuicatl”, “*Otro mexicatlamelauhcacuica-*

yotl, “*Mexicaxopancuicatl tlamelaubcayotl*”, “*Huexotzincayotl*”, “*Xopancuicatl*” y “*Yaoxochicuicatl*”.

Cabe resaltar que los textos prehispánicos son la llave maestra que ayudará a “abrir un poco el arca, el secreto” de la *huehuetlamatiliztli*, “sabiduría antigua del mundo náhuatl”, pues existen en ella no pocos temas y preocupaciones de los *tlamatinime* o sabios, que podrán hallar resonancia en el pensamiento y en la vida del hombre universal y contemporáneo.

Podemos afirmar, entonces, que los cantares mexicanos son un recurso más que sirve de apoyo al *Nican Mopohua*. Los cantos expresan palabras, ideas y la riqueza de la cultura náhuatl; esto se ve reflejado en la gramática, la fonética, la sintaxis y lo poético. Así, descubrimos la importancia de los cantares para fundamentar el Acontecimiento Guadalupano; además, el mismo estilo de escritura y sobre todo el pensamiento filosófico que trasciende y que, evidentemente, está bien enraizado en los *Cantares* y en el *Nican Mopohua*.

El hueco de la tilma

Nuevamente citamos este cantar donde lo novedoso en los siguientes párrafos es *el hueco de mi manto o tilma*.

Cuicapeuhcayotl

*Aub nicnocuecuxantia in
nepapan abuiac xochitl, in huel
teyolquima, in huel
tetlamachti.⁷⁹*

yo pongo en el hueco de mi
manto las variadas,
fragantes flores, las gustosas,
las que dan contento,

Nican Mopohua

*Niman ic peuh in quitetequi,
huel moch quinechico,
quicuixanten.⁸⁰*

En seguida comenzó a cortarlas,
todas las vino a juntar
en el hueco de su tilma.

En el *Nican Mopohua*, aparece tres veces casi continuas. Primer acto: Juan Diego sube al cerro, observa y se maravilla de tan *xochime* —plural—, “flores variadas”. Comenzó a cortarlas y las juntó en el hueco de su *tilma*. Segundo acto: *Juantzin* bajó y le enseñó las variadas flores a la Virgen de Guadalupe; cuando ella las vio, con sus reverenciadas manos las cogió y las puso de nuevo en el hueco de su *tilma*. Tercer acto: el obispo se maravilló al ver la señal que había pedido y extendió su blanca *tilma*, en cuyo hueco estaban las variadas flores como las de Castilla.

El tema de la *tilma* ha trascendido a lo largo de la historia porque es ahí donde la Madre de Dios se quiso quedar como muestra de amor para nuestro México; incluso, la Virgen de Guadalupe es símbolo de nuestra religión católica y ha acompañado nuestra nación por más de 489 años. En esa pequeña tela de ixtle, tan sencilla, pero tan grande a los ojos de la Madre de Dios, *Inantzin Teotl*. La segunda expresión: *Niman ye ocçepa icuexanco quihualmotemili quimolhuili*,⁸¹ “luego la puso de nuevo en el hueco de la tilma de Juan Diego”.

NOTAS

- 1 Cfr. Xavier Escalada, *Enciclopedia Guadalupeana. Temática histórica-onomástica*, vol. III, México, Enciclopedia Guadalupeana, 1995, p. 385.
- 2 Cfr. Antonio Valeriano, *Nican Mopohua* (trad. náhuatl-español Mario Rojas Sánchez), México, Grupo Macehual Guadalupeño, 2011, v. 8. En el cuerpo del trabajo sólo lo citaré como *Nican Mopohua* y especificaré el versículo.
- 3 Cfr. Ángel María Garibay Kintana, “Introducción al libro sexto”, en Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 2006, p. 278.
- 4 *Ibidem*, p. 278.
- 5 Cfr. *ibidem*, p. 280.

- 6 Cfr. Fidel González, Eduardo Chávez y José Luis Guerrero, *El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*, México, Porrúa, 1999, p. 342.
- 7 Cfr. Mariano Cuevas, *Congreso Nacional Guadalupeño. Discursos, conclusiones, poesías, México 1531-1931*, México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1932, p. 105.
- 8 Cfr. F. González, E. Chávez y J. L. Guerrero, *op. cit.*, p.343.
- 9 *Idem.*
- 10 Cfr. Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 23.
- 11 Cfr. Arturo Rocha, *Monumenta guadalupensia mexicana: colección facsimilar de documentos guadalupanos del siglo XVI custodiados en México y el mundo, acompañados de paleografías, comentarios y notas*, México, Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe, 2010, p. 181.
- 12 Cfr. Á. M. Garibay Kintana, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 2007, p. 21.
- 13 Cfr. X. Escalada, *op. cit.*, p. 123.
- 14 Cfr. Á. M. Garibay Kintana, *Historia de la literatura náhuatl...*, p. 28.
- 15 *Ibidem*, p. 59.
- 16 Cfr. X. Escalada, *op. cit.*, p. 178.
- 17 Cfr. Richard Nebel, *Santa María Tonantzín, Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 228.
- 18 *Ibidem*, p. 229.
- 19 Cfr. Á. M. Garibay Kintana, *Historia de la literatura náhuatl...*, p. 337.
- 20 *Ibidem*, pp. 925-926.
- 21 Cfr. Xavier Noguez, *Documentos guadalupanos, un estilo sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México, El Colegio Mexiquense y Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 179.
- 22 Cfr. Ms. del año 1628 de la Biblioteca Nacional de México (Sección: Manuscritos, Benavides, Fondo Reservado), folio 27r.

- 23 Cfr. M. Cuevas, *Álbum Histórico Guadalupano del IV Centenario*, México, Escuela Tipográfica Salesiana, 1930, p. 21.
- 24 *Ibidem*, p. 32.
- 25 Cfr. Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio Nacional, 1996, p. 275.
- 26 Cfr. F. González, E. Chávez y J. L. Guerrero, *op. cit.*, p. 344.
- 27 Cfr. E. de la Torre Villar y R. Navarro de Anda, *op. cit.*, p. 23.
- 28 Cfr. Bernardo Bergöend, *La nacionalidad mexicana y la Virgen de Guadalupe*, México, Patricio Sanz, 1931, p. 113.
- 29 Cfr. M. León-Portilla, *Toltecáyotl: Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 407.
- 30 *Ibidem*, p. 407.
- 31 Cfr. M. León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nicanmopohua"*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 2000, p. 162.
- 32 Cfr. *ibidem*, p. 45.
- 33 *Ibidem*, p. 164
- 34 Cfr. A. Valeriano, *op. cit.*, v. 8.
- 35 Cfr. Fernando Horcasitas Pimentel, *Náhuatl práctico. Lecciones y ejercicios para el principiante*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992, p. 13.
- 36 Cfr. M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, p. 52.
- 37 Cfr. M. León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe...*, p. 54.
- 38 Cfr. Pedro Alarcón, *El amor de Jesús vivo en la Virgen de Guadalupe*, Bloomington, Palibrio, 2013, p. 99.
- 39 Cfr. X. Escalada, *op. cit.*, p. 49.
- 40 Cfr. M. León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe...*, p. 166.
- 41 Cfr. A. Valeriano, *op. cit.*, vv. 125-126.

- 42 Cfr. P. Alarcón, *op. cit.*, p. 100.
- 43 Cfr. M. León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe...*, p. 78.
- 44 *Ibidem*, p. 79.
- 45 Cfr. *ibidem*, p. 82.
- 46 Cfr. M. León-Portilla, Miguel, *Toltecáyotl: Aspectos de la cultura náhuatl...*, p. 407.
- 47 Cfr. M. Cuevas, *Congreso Nacional Guadalupeano...*, p. 104.
- 48 M. León-Portilla, Cantares Mexicanos I [en línea], México, Universidad Nacional Autónoma, 2011, <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm01.html>.
- 49 Cfr. M. León-Portilla (ed.), *Cantos y crónicas del México Antiguo*, Madrid, Dastin, 2002, p. 116.
- 50 *Ibidem*, p. 170.
- 51 *Idem*.
- 52 Cfr. X. Escalada, *op. cit.*, p. 385.
- 53 Cfr. B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 146.
- 54 Cfr. M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes...*, p. 395.
- 55 Cfr. *ibidem*, p. 396.
- 56 Cfr. José Luis Guerrero, *Congreso Mariológico 1531-1981*, Insigne y Nacional Basílica de Santa María de Guadalupe, México, 1983, p. 349.
- 57 Estos difrasismos son muy utilizados en la lengua *náhuatl*, como *in tonan in tota*, “nuestra madre”, “nuestro padre” o el dios dual *Ometeotl*, *in topan in mictlan*, “lo que nos sobrepasa”, “la región de los muertos”, *in tlilli in tlapalli*, “el color rojo y negro”, “el saber”, “la sabiduría”. Existen otros más en el vocabulario *náhuatl*. Tenían a un dios que se llamaba *Xochipilli*, que significa “el príncipe de las flores”, “el joven de las flores”. Por lo tanto, esta expresión va más allá.
- 58 Como ya se mencionó anteriormente, dichas palabras aparecen en varios cantares; por lo tanto, son colaterales. Además, coincide en la lingüística-literaria.

- 59 Cfr. Clodomiro Siller, “Anotaciones y comentarios”, en VV. AA., *Commemoración Guadalupeana, Commemoración Arquidiocesana, 450 años*, México, Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, 1984, p. 146.
- 60 Cfr. Luis Lasso de la Vega, *Hvei tlamabvũçoltica omonexiti in ilbvicac tlatoca çibvũpilli Santa Maria totlaçonantzín Gvadalvpe in nican hvẽi altepenabvũc Mexico itocayocan Tepeyacac*, México, Imprefso, en la imprenta de Iuan Ruyz, 1649. Esta obra, de importancia capital para el guadalupanismo, durante muchos años fue una rareza bibliográfica, por lo que la Academia Mexicana de Nuestra Señora de Guadalupe publicó en 1926 una versión facsimilar con una traducción al español realizada por Primo Feliciano Velázquez.
- 61 Cfr. B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 123.
- 62 Cfr. A. Valeriano, *op. cit.*, v. 7
- 63 Cfr. F. Horcasitas Pimentel, *op. cit.*, p. 17.
- 64 Cfr. M. León-Portilla, *El destino de la palabra...*, p. 238.
- 65 Cfr. *ibidem*, p. 266.
- 66 Cfr. M. León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 139, 140 y 150.
- 67 Cfr. A. Valeriano, *op. cit.*, v. 8.
- 68 Cfr. B. de Sahagún, *op. cit.*, pp. 609-611, 271 y 623.
- 69 Cfr. M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes...*, p. 167.
- 70 Cfr. M. León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas...*, p. 199.
- 71 M. León-Portilla, *Cantares Mexicanos I...*
- 72 *Idem*.
- 73 Cfr. M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes...*, p. 308.
- 74 Cfr. M. León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas...*, p. 155.
- 75 *Mo* es un pronombre posesivo, está en segunda persona del singular y significa “tuyo”; además, termina en *tzin*, es decir, diminutivo. Por ejemplo: *mopiltzin*, aquel que es tu hijito, o, *mocaltzin*, tu casita. Algo similar a la doctrina cristiana-tomista respecto del Dios Creador Trascendente y subsistente en sí. El término *yocoya*, se refiere a un privilegio de los dioses, en general; por ejemplo, Tláloc crea la lluvia, de los reyes que deciden de la

guerra, y de los hombres, lo que significa determinar su destino (*teyocoyani*). Además, es el único dios para quien se utiliza el verbo en su forma pronominal, porque “se crea a sí mismo”, lo que tiene un significado preciso. Por ello, recibía la apelación de *moyocoya*: lo que decide/lo que piensa, lo hace de inmediato; nadie decide en su lugar/nadie se lo impide; en lo que se refiere a todos los habitantes del cielo y de la tierra, al que quiere enriquecer, lo enriquece; al que quiere hacer ver lo doloroso/lo penoso, le hace ver.

⁷⁶ Cfr. M. León-Portilla, *Humanistas de Mesoamérica*, México, El Colegio Nacional, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017, p. 35.

⁷⁷ Cfr. M. León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares...*, p. 155.

⁷⁸ M. León-Portilla, *Cantares Mexicanos I...*

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ Cfr. A. Valeriano, *op. cit.*, v. 131.

⁸¹ Cfr. *ibidem*, v. 13.

FORO LITÚRGICO Y PASTORAL

La religiosidad popular para la iglesia católica

Popular religiosity for the Catholic Church

César Fernando Hernández Colín *

RESUMEN

En el caminar de la Iglesia encontramos diferentes maneras de vivir la fe, y en el recorrido, de manera constante, se encuentran nuevas expresiones de fe que no necesariamente siguen el rigor de lo prescrito por tal institución. Eso no quiere decir que van en su contra, sino que, en el caminar histórico del magisterio, se ha comprendido que son expresiones de Dios, quien vive y camina en medio de su pueblo. El magisterio episcopal ha tratado de reflexionar y responder ante dichas revelaciones. Concretamente, en la historia de la Iglesia en Latinoamérica se ha reflexionado sobre el tema para dar luces sobre tales expresiones populares de fe. En el presente escrito, partimos de una reflexión general de valoración positiva de la religiosidad popular y presentamos un extracto de lo que las conferencias generales del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) han expresado en cuanto a la religiosidad popular o términos afines.

ABSTRACT

In the history of the Church we find different ways of living the faith, in that constant path the Church itself encounters new expressions of Faith that do not necessarily follow the rigor of what is already prescribed by the same Church. This doesn't mean that they go against it, but rather that, in the historical journey of the magisterium, it has been understood that these are expressions of God who lives and walks in the midst of his people. The magisterium has tried to reflect and respond to these new revelations. Specifically, in the history of the Church in Latin America, this topic has been reflected upon to shed light on these popular expressions of faith. In this paper we start from a general reflection of positive assessment of popular religiosity and we present an extract of what the general conferences of Celam have expressed regarding popular religiosity or related terms.

* Seminarista Misionero de Guadalupe, Perú.

KEYWORDS

Popular religiousness, catholic Church, Celam, Puebla, Santo Domingo, Aparecida

Sin duda, en el caminar de la Iglesia encontramos diferentes maneras de vivir la fe, en tanto que muchas son las maneras en que el Espíritu de Dios se nos revela. En su labor misionera de ir y hacer discípulos a todos los pueblos, bautizándolos para consagrárselos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo (*Mt*, 28, 19), la Iglesia se encuentra con nuevas expresiones de fe, que no necesariamente siguen el rigor de lo ya prescrito por ésta. La piedad popular o religiosidad popular (RP) es una de estas nuevas expresiones de la fe en que Dios se revela a los pueblos en medio de su cultura y sus expresiones naturales de religiosidad. Durante muchos años, los papas, teólogos y sobre todo el magisterio episcopal han intentado reflexionar y responder ante estas nuevas revelaciones. En la historia de la iglesia en Latinoamérica se ha reflexionado sobre el tema para dar luces acerca de estas expresiones de fe. El magisterio de la Iglesia no se ha quedado atrás y en la actualidad contamos con innumerables documentos que dan pauta para la comprensión y reflexión de este fenómeno de la Iglesia Universal. El documento conclusivo de Medellín en su número 6.2 define a la religiosidad popular en los siguientes términos:

Fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana.

Esta religiosidad, más bien de tipo cósmico, en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre. Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral, donde la tradición ejerce un poder casi tiránico; tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelan un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intercesión de seres más próximos al hombre y de expresiones más plásticas y concretas. Esas manifestaciones religiosas pueden ser, sin embargo, balbuceos de una auténtica religiosidad, expresada con los elementos culturales de que se dispone.

Entonces, encontramos que, para Medellín, la RP es fruto de la Conquista, es decir, del sincretismo, de la unión de las creencias y culturas locales y de lo que trajeron los conquistadores. Asimismo, es una fe vivida por medio de los sacramentos y sacramentales, enriquecidos con signos, símbolos y rituales, que busca converger en un mismo lugar y que tiene como sentido la apropiación. Otro punto importante son las advertencias, pues ya se tomaba como peligroso que algunos ritos se vieran como prácticas supersticiosas o mágicas que partían de una necesidad de sentir a un Dios más humano y tangible. Siguiendo en esta línea de documentos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, toca el turno al de Puebla, donde los números 444 y 450 dicen lo siguiente.

Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular. La religiosidad popular no solamente es objeto de evangelización, sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra

de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo.

Es notorio el cambio de actitud ante la RP. Mientras que para Medellín eran un conjunto de expresiones que rayaban en lo mágico y supersticioso, para Puebla ya son creencias reveladas por Dios, que nacen de la unión cultural y religiosa y que expresan la fe católica; es decir, ya hay una asimilación de la RP como parte de la Iglesia y no como un fenómeno separado de la oficialidad. Además, es fruto de la evangelización y tiene como fin evangelizar, ya que en ella está la presencia de Dios a través de su palabra. Encontramos otra visión de la RP en el número 452, que expresa:

La religiosidad popular, si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados. Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y hermandad solidaria. Valores estos que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio. De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación.

La RP comienza a ser vista como un cambio de la realidad que vive el pueblo; es Dios quien responde a las súplicas de los que sufren, de los olvidados, de los que no tienen voz para transformar su realidad. En ese sentido, el documento de Santo Domingo, en el número 36, define a la RP del siguiente modo:

Una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata sólo de expresiones religiosas, sino también de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz

cultural. Esta celebración de la fe, tan importante en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe, está presente en nuestra preocupación pastoral. Las palabras de Pablo VI [Cfr. EN 48], recibidas y desarrolladas por la Conferencia de Puebla en propuestas claras, son aún hoy válidas [Cfr. DP 444 ss.]. Es necesario que reafirmemos nuestro propósito de continuar los esfuerzos por comprender cada vez mejor y acompañar con actitudes pastorales las maneras de sentir y vivir, comprender y expresar el misterio de Dios y de Cristo por parte de nuestros pueblos, para que, purificadas de sus posibles limitaciones y desviaciones, lleguen a encontrar su lugar propio en nuestras iglesias locales y en su acción pastoral.

Para esta tercera conferencia, la RP comienza a ser valorada y vista como una fuente donde se dan valores, criterios, conductas y actitudes que no están alejadas de la oficialidad de la Iglesia. Por primera vez, se le ve como fruto de la revelación del magisterio y de la evangelización de los pueblos; su origen es la consecuencia del encuentro del catolicismo ibérico y las culturas americanas. Tal es la relevancia de la RP, que se pide que sea acompañada pastoralmente, pues se le ve como una expresión del misterio de Dios y de Cristo, que se ha revelado en medio de la cultura y la vivencia diaria del pueblo. Parece que hasta este punto todo va bien, pero aún no se puede borrar el miedo por desviar el camino y el sentido en el que camina la RP; se mantiene vivo ese temor de caer en lo mágico o supersticioso del que habla la conferencia de Puebla, por lo que se pide que los pastores purifiquen estas vivencias. La última conferencia que se llevó a cabo en Latinoamérica es la de *Aparecida*, donde el número 264 expresa lo siguiente:

La piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda. Es parte de una “originalidad histórica cultural” de los pobres de este continente, y fruto de “una síntesis entre las culturas y la

fe cristiana”. En el ambiente de secularización que viven nuestros pueblos, sigue siendo una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un canal de transmisión de la fe. El caminar juntos hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones de la piedad popular, también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia.

El cambio de paradigma reflejado en *Aparecida* es impresionante, pues se quitan las etiquetas negativas sobre la RP. Mientras que en las conferencias anteriores se veía con miedo y se comenzaba a asimilar, en esta última se ve una transformación, pues ya no se le ve sólo como una expresión de la fe, sino como una herramienta de evangelización del misionero; incluso, como un canal de la fe por el cual el pueblo es evangelizado y evangeliza. La gran diferencia es que ya no se habla de algo fuera de la oficialidad, sino como algo que ya es parte de la Iglesia. Es un giro eclesiológico donde la RP deja las sombras de la exclusión para ser protagonista en el anuncio del evangelio. Ya no se queda como una expresión de fe, sino que se convierte en un instrumento para la misión, la vida espiritual y la pastoral de la Iglesia de América Latina y en una propuesta del pueblo para el mundo, especialmente donde la religión converge con las culturas, tanto originarias, como las ahora nacidas, producto de la secularización. Otro documento del magisterio de la Iglesia que nos puede dar luces es el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, el cual dice en el número 61:¹

Según el Magisterio, la piedad popular es una realidad viva en la Iglesia y de la Iglesia: su fuente se encuentra en la presencia continua y activa del Espíritu de Dios en el organismo eclesial; su punto de referencia es el misterio de Cristo Salvador; su objetivo es la gloria de Dios y la salvación de los hombres; su ocasión histórica es el “feliz encuentro entre la obra de evangelización y la cultura”. Por eso el Magisterio

ha expresado muchas veces su estima por la piedad popular y sus manifestaciones; ha llamado la atención a los que la ignoran, la descuidan o la desprecian, para que tengan una actitud más positiva ante ella y consideren sus valores; no ha dudado, finalmente, en presentarla como “un verdadero tesoro del pueblo de Dios”. La piedad popular tiene un sentido casi innato de lo sagrado y de lo trascendente. Manifiesta una auténtica sed de Dios y “un sentido perspicaz de los atributos profundos de Dios: su paternidad, providencia, presencia amorosa y constante”, su misericordia.

Este número del directorio nos refleja el caminar de la RP en la Iglesia, nos invita a reflexionar y valorar estas nuevas expresiones de fe de nuestros pueblos. La RP no nace como una manifestación de rebeldía o como una manera de resistencia ante la conquista y la evangelización, sino como fruto del amor de Dios y de las semillas del Verbo que se encarnan en el corazón de nuestros pueblos que buscan expresar, vivir y compartir su fe. No son producto de la magia o de la superstición; son fruto del Espíritu Santo que ilumina, revela y anuncia al Dios vivo, creador del cielo y la tierra, un Dios que vive y camina con su pueblo y que el pueblo, al tener una experiencia de Él, lo acoge en su vida, en su cultura, en su arte como una necesidad de sentir a un Dios cercano.

Indudablemente, la RP es una realidad que congrega a miles de personas para vivir y expresar su fe, y a quienes vivimos esta piedad popular no nos interesa ser reconocidos por la oficialidad de la Iglesia. No nos interesa que nos priven de realizar nuestras liturgias inculturadas en los lugares sagrados, porque hemos encontrado a Dios en su creación. Porque nos basta la gran bóveda celeste para elevar en el humo del copal nuestras súplicas, nuestros dolores. Porque a lo largo de la historia hemos comprendido que lo más importante es amar y servir a Dios, cumplir nuestras promesas, procesiones y rezos para mantener un equilibrio entre Dios y el hombre y que ese equilibrio se vea reflejado en bendiciones. Para nosotros, la mayor bendición de

Dios son nuestros campos y animales y, sobre todo, nuestra unión como pueblo que camina hacia Dios; por ello, nuestra vida es una peregrinación que inicia con Dios y termina en su sagrado cielo junto a nuestros ancestros que se han adelantado a la morada eterna.

Dado que el concepto de *religiosidad popular* ha tenido un desarrollo dinámico en el Magisterio Episcopal Latinoamericano, consideramos oportuno recordar lo que las cinco conferencias generales apuntan acerca de la RP. A continuación, presento la transcripción —a manera de apéndice de consulta— de los fragmentos de las cuatro conferencias donde aparece el concepto de RP: Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida, pues la de Río de Janeiro no la menciona.

SEGUNDA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, MEDELLÍN (1968)²

Aparece siete veces:

6.2. La expresión de la *religiosidad popular* es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, los cuales tienen más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana.

Se advierte en la expresión de la *religiosidad popular* una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas, especialmente en orden a la caridad, aun cuando muestre deficiencias su conducta moral. Su participación en la vida cultural oficial es casi nula y su adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa.

Esta religiosidad, más bien de tipo cósmico, en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre, puede entrar en crisis, y de hecho ya ha comenzado a entrar, con el conocimiento científico del mundo que nos rodea.

6.3. Tal situación pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí, a aquellos hombres que se expresan con ese tipo de religiosidad. Por ser Iglesia y no secta deberá ofrecer su mensaje de salvación a todos los hombres, corriendo, quizás, el riesgo de que no todos lo acepten del mismo modo y en la misma intensidad.

Los grados de pertenencia en toda sociedad humana son diversos; las lealtades, el sentido de solidaridad, no se expresan siempre del mismo modo. En efecto, los distintos grupos de personas captan de modo diverso los objetivos de la organización y responden de distintas maneras a los valores y normas que el grupo profesa. Por otra parte, la sociedad contemporánea manifiesta una tendencia aparentemente contradictoria; una inclinación a las expresiones masivas en el comportamiento humano y, simultáneamente, como una reacción, una tendencia hacia las pequeñas comunidades donde pueden realizarse como personas.

Desde el punto de vista de la vivencia religiosa, sabemos que no todos los hombres aceptan y viven el mensaje religioso de la misma manera. Aun a nivel personal, un mismo hombre experimenta etapas distintas en su respuesta a Dios y, a nivel social, no todos manifiestan su religiosidad ni su fe de un modo unívoco. El pueblo necesita expresar su fe de un modo simple, emocional, colectivo.

6.4. Al enjuiciar la *religiosidad popular* no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que tiene en el contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginados.

Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral, donde la tradición ejerce un poder casi tiránico;

tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelan un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intercesión de seres más próximos al hombre y de expresiones más plásticas y concretas. Sin embargo, esas manifestaciones religiosas pueden ser balbuceos de una auténtica religiosidad expresada con los elementos culturales de los cuales se dispone.

En el fenómeno religioso, existen motivaciones distintas que por ser humanas son mixtas y pueden responder a deseos de seguridad, contingencia, importancia y, simultáneamente, a una necesidad de adoración y gratitud hacia el Ser Supremo.

Dichas motivaciones se plasman y expresan en símbolos diversos. La fe llega al hombre envuelta siempre en un lenguaje cultural y por eso en la religiosidad natural pueden encontrarse gérmenes de un llamado de Dios.

En su camino hacia Dios, el hombre contemporáneo se encuentra en diversas situaciones. La Iglesia reclama, por una parte, una adaptación de su mensaje y, por lo tanto, diversos modos de expresión en la presentación de éste; por otra, exige a cada hombre, en la medida de lo posible, una aceptación más personal y comunitaria del mensaje de la revelación.

6.5. Una pastoral popular se puede basar en los criterios teológicos que a continuación se enuncian.

La fe y, por consiguiente, la Iglesia se siembran y crecen en la religiosidad culturalmente diversificada de los pueblos. Esta fe, aunque imperfecta, puede hallarse aun en los niveles culturales más bajos. Precisamente, corresponde a la tarea evangelizadora de la Iglesia descubrir en esa religiosidad la “secreta presencia de Dios”, el “destello de verdad que ilumina a todos”, la luz del Verbo, presente ya antes de la encarnación o de la predicación apostólica y hacer fructificar esa simiente.

Sin romper la caña quebrada y sin extinguir la mecha humeante, la Iglesia acepta con gozo y respeto, purifica e incorpora al orden de la fe los diversos “elementos

religiosos y humanos” que se encuentran ocultos en esa religiosidad como “semillas del Verbo” y que constituyen o pueden constituir una “preparación evangélica”.

6.10. Que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre *la religiosidad popular* y sus manifestaciones, sea en universidades católicas y en otros centros de investigación sociorreligiosa.

6.12. Que se impregnen las manifestaciones populares, como romerías, peregrinaciones, devociones diversas, de la palabra evangélica. Que se revisen muchas de las devociones a los santos para que no sean tomados sólo como intercesores, sino también como modelos de vida de imitación de Cristo. Que las devociones y los sacramentales no lleven al hombre a una aceptación semifinalista, sino que lo eduquen para ser cocreador y gestor con Dios de su destino.

8.2. La renovación catequística no puede ignorar un hecho: que nuestro continente vive en gran parte de una tradición cristiana y que ésta impregna, a la vez, la existencia de los individuos y el contexto social y cultural. A pesar de observarse un crecimiento en el proceso de secularización, la *religiosidad popular* es un elemento válido en América latina. No puede prescindirse de ella, por la importancia, seriedad y autenticidad con que es vivida por muchas personas, sobre todo, en los ambientes populares. La religiosidad popular puede ser ocasión o punto de partida para un anuncio de la fe. Sin embargo, se impone su revisión y estudio científico, para purificarla de elementos que la hagan inauténtica no destruyendo, sino, por el contrario, valorizando sus elementos positivos. Así, se evitará un estancamiento en formas del pasado, algunas de las cuales aparecen hoy, además de ambiguas, inadecuadas y nocivas.

TERCERA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, PUEBLA (1979)³

101

Aparece 14 veces; tres son parte de un subtítulo. Del 454-459, son procesos que vive la religiosidad popular.

6. La generación de pueblos y culturas es siempre dramática, envuelta en luces y sombras. La evangelización como tarea humana está sometida a las vicisitudes históricas, pero siempre busca transfigurarlas con el fuego del Espíritu en el camino de Cristo, centro y sentido de la historia universal, de todos y cada uno de los hombres. Acicateada por las contradicciones y desgarramientos de aquellos tiempos fundadores y en medio de un gigantesco proceso de dominaciones y culturas, aún no concluido, la evangelización constituyente de América Latina es uno de los capítulos relevantes de la historia de la Iglesia. Frente a dificultades tan enormes como inéditas respondió con una capacidad creadora, cuyo aliento sostiene viva la *religiosidad popular* de la mayoría del pueblo.

109. La revalorización de la *religiosidad popular*, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la evangelización. Las grandes devociones y celebraciones populares han sido un distintivo del catolicismo latinoamericano, mantienen valores evangélicos y son un signo de pertenencia a la Iglesia.

234. Diez años después, la Iglesia de América Latina se encuentra en Puebla en mejores condiciones aun para reafirmar gozosa su realidad de pueblo de Dios. Después de Medellín, nuestros pueblos viven momentos importantes de encuentro consigo mismos, redescubriendo el valor de su historia, de las culturas indígenas y de la *religiosidad popular*. En medio de ese proceso, se descubre la presencia de este otro pueblo que acompaña en su historia a nuestros pueblos naturales, y se co-

mienza a apreciar su aporte como factor unificador de nuestra cultura, a la que tan ricamente ha fecundado con savia evangélica. La fecundación fue recíproca, lo que logró que la Iglesia se encarnara en nuestros valores originales y desarrollara nuevas expresiones de la riqueza del Espíritu.

368. Finalmente, ha llegado para América Latina la hora de intensificar los servicios mutuos entre iglesias particulares y de proyectarse más allá de sus propias fronteras *ad gentes*. Es verdad que nosotros necesitamos misioneros, pero debemos dar desde nuestra pobreza. Por otra parte, nuestras iglesias pueden ofrecer algo original e importante: su sentido de la salvación y de la liberación, la riqueza de su *religiosidad popular*, la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base, la floración de sus ministerios, su esperanza y la alegría de su fe. Ya hemos realizado esfuerzos misioneros que pueden profundizarse y deben extenderse.

444. Por religión del pueblo, *religiosidad popular* o *piedad popular* entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano en su forma cultural más característica es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular.

450. La *religiosidad popular* no sólo es objeto de evangelización, sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo.

452. La *religiosidad popular*, si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados. Por ello, deja un espacio para lo que S. S. Juan Pablo II ha vuelto a denominar *estructuras de pecado* (Juan Pablo II, *Homilía Zapopán 3: AAS 71*, p. 230). Así la brecha entre

ricos y pobres, la situación de amenaza que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren contradicen radicalmente los valores de dignidad personal y hermandad solidaria, que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio. De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación. Ésta es una exigencia aún no satisfecha. Por su parte, el pueblo, movido por esta religiosidad, crea o utiliza dentro de sí, en su convivencia más estrecha, algunos espacios para ejercer la fraternidad, por ejemplo: el barrio, la aldea, el sindicato, el deporte. Y, entre tanto, no desespera, aguarda confiadamente y con astucia los momentos oportunos para avanzar en su liberación tan ansiada.

454. Como elementos positivos de la piedad popular se pueden señalar: la presencia trinitaria que se percibe en devociones y en iconografías, el sentido de la providencia de Dios Padre, Cristo, celebrado en su misterio de Encarnación (Navidad, el Niño), en su Crucifixión, en la Eucaristía y en la devoción al Sagrado Corazón; amor a María: Ella y “sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular” (Juan Pablo II, *Homilía Zapopán 2: AAS* 71 p. 228), venerada como Madre Inmaculada de Dios y de los hombres, reina de nuestros distintos países y del continente entero; los santos, como protectores, los difuntos, la conciencia de dignidad personal y la fraternidad solidaria, la conciencia de pecado y de necesidad de expiación, la capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos (canto, imágenes, gesto, color, danza), la fe situada en el tiempo (fiestas) y en lugares (santuarios y templos), la sensibilidad hacia la peregrinación como símbolo de la existencia humana y cristiana, el respeto filial a los pastores como representantes de Dios, la capacidad de celebrar la fe en forma expresiva y comunitaria, la integración honda de los sacramentos y sacramentales en la vida personal y social, el afecto cálido por la persona del Santo Padre, la capacidad de sufrimiento y heroísmo para sobrellevar las pruebas y confesar la fe, el valor de la oración y la aceptación de los demás.

455. La religión popular latinoamericana desde hace tiempo sufre por el divorcio entre élites y pueblo. Eso significa que le falta educación, catequesis y dinamismo, debido a la carencia de una adecuada pastoral.

456. Los aspectos negativos son de origen diverso. De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de la catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios. Amenazas: secularismo difundido por los medios de comunicación social, consumismo, sectas, religiones orientales y agnósticas, manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas, mesianismos políticos secularizados, desarraigo y proletarianización urbana a consecuencia del cambio cultural. Podemos afirmar que muchos de estos fenómenos son verdaderos obstáculos para la evangelización.

457. Como toda la Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo. En América Latina —después de casi 500 años de la predicación del evangelio y del bautismo generalizado de sus habitantes—, esta evangelización ha de apelar a la “memoria cristiana de nuestros pueblos”. Será una labor de pedagogía pastoral, en la que el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el evangelio. Esto implica en la práctica reanudar un diálogo pedagógico, a partir de los últimos eslabones que los evangelizadores de antaño dejaron en el corazón de nuestro pueblo. Para ello, se requiere conocer los símbolos, el lenguaje silencioso, no verbal, del pueblo, con el fin de lograr, en un diálogo vital, comunicar la Buena Nueva mediante un proceso de re-información catequética.

458. Los agentes de la evangelización, con la luz del Espíritu Santo y llenos de *caridad pastoral*, sabrán desarrollar la *pedagogía de la evangelización* (EN, 48). Esto exige, antes que todo, amor y cercanía al pueblo, ser prudentes y firmes, constantes y audaces, para educar esa preciosa fe, algunas veces tan debilitada.

459. Las formas concretas y los procesos pastorales deberán evaluarse según esos criterios característicos del Evangelio vivido en la Iglesia; todo debe hacer a los bautizados más hijos en el Hijo, más hermanos en la Iglesia, más responsablemente misioneros para extender el reino. En esa dirección ha de madurar la religión del pueblo.

462. b) Dinamizar los movimientos apostólicos, las parroquias, las Comunidades Eclesiales de Base y los militantes de la Iglesia en general, para que sean en forma más generosa *fermento de la masa*. Habrá que revisar las espiritualidades, las actitudes y las tácticas de las élites de la Iglesia respecto a la *religiosidad popular*. Como bien lo indicó Medellín, “esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí a aquellos hombres que se expresan con ese tipo de religiosidad” (Pastoral popular 3). Debemos desarrollar en nuestros militantes una mística de servicio evangelizador de la religión de su pueblo. Esta tarea ahora es más actual que entonces: las élites deben asumir el espíritu de su pueblo, purificarlo, aquilatarlo y encarnarlo en forma preclara. Deben participar en las convocatorias y en las manifestaciones populares para dar su aporte.

466. f) Buscar las reformulaciones y reacentuaciones necesarias de la *religiosidad popular* en el horizonte de una civilización urbano-industrial. Este proceso que ya se percibe en las grandes urbes del continente, donde la piedad popular se expresa espontáneamente en modos nuevos y se enriquece con nuevos valores madurados en su propio seno. En esa perspectiva, deberá procurarse que la fe desarrolle una personalización creciente y una solidaridad liberadora. Fe que alimente una espiritualidad capaz de asegurar la dimensión contemplativa, de gratitud frente a Dios y de encuentro poético, sapiencial, con la creación. Fe que sea fuente de alegría popular y motivo de fiesta aun en situaciones de sufrimiento. Por esta vía pueden plasmarse formas culturales que rescaten a la industrialización urbana del tedio opresor y del economicismo frío y asfixiante.

904. La *religiosidad popular* del hombre latinoamericano posee rica herencia de oración enraizada en culturas autóctonas y evangelizada después por las formas de piedad cristiana de misioneros e inmigrantes.

109. La revalorización de la *religiosidad popular*, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la evangelización. Las grandes devociones y celebraciones populares han sido un distintivo del catolicismo latinoamericano, mantienen valores evangélicos y son un signo de pertenencia a la Iglesia.

CUARTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, SANTO DOMINGO (1992)⁴

Aparece ocho veces; sólo la encontraremos una vez como subtítulo.

18. Como consecuencia del encuentro del catolicismo ibérico y las culturas americanas, se dio lugar a un proceso peculiar de mestizaje, que, si bien tuvo aspectos conflictivos, pone de relieve las raíces católicas, así como la singular identidad del continente. Dicho proceso de mestizaje, también perceptible en múltiples formas de *religiosidad popular* y de arte mestizo, es conjunción de lo perenne cristiano con lo propio de América, y desde la primera hora se extendió a lo largo y ancho del continente.

La historia nos muestra “que se llevó a cabo una válida, fecunda y admirable obra evangelizadora y que, mediante ella, se abrió camino de tal modo en América la verdad sobre Dios y sobre el hombre que, de hecho, la evangelización misma constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos abusos de colonizadores a veces sin escrúpulos” (Juan Pablo II, Discurso inaugural, 4).

36. La *religiosidad popular* es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata sólo de expresiones religiosas, sino también de valores, criterios, conduc-

tas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz cultural. Esta celebración de la fe, tan importante en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe, está presente en nuestra preocupación pastoral. Las palabras de Pablo VI (EN, 48) recibidas y desarrolladas por la Conferencia de Puebla en propuestas claras, hoy aún son válidas (DP, 444 y *ss*). Es necesario que reafirmemos nuestro propósito de continuar los esfuerzos por comprender cada vez mejor y acompañar con actitudes pastorales las maneras de sentir y vivir, comprender y expresar el misterio de Dios y de Cristo por parte de nuestros pueblos, para que purificadas de sus posibles limitaciones y desviaciones lleguen a encontrar su lugar propio en nuestras iglesias locales y en su acción pastoral.

38. Las consideraciones arriba hechas, acerca de la santidad de la Iglesia, de su carácter profético y de su vocación celebrativa, nos llevan a reconocer algunos desafíos que parecen fundamentales, a los que es preciso responder para que la Iglesia sea plenamente en América Latina y el Caribe el misterio de la comunión de los hombres con Dios y entre sí.

En la Iglesia se multiplican los grupos de oración, los movimientos apostólicos, formas nuevas de vida y de espiritualidad contemplativa, además de diversas expresiones de la *religiosidad popular*. Muchos laicos toman conciencia de su responsabilidad pastoral en sus diversas formas. Crece el interés por la *Biblia*, lo cual exige una pastoral bíblica adecuada que dé a los fieles laicos criterios para responder a las insinuaciones de una interpretación fundamentalista o a un alejamiento de la vida en la Iglesia para refugiarse en las sectas.

39. Entre nuestros mismos católicos, el desconocimiento de la verdad sobre Jesucristo y de las verdades fundamentales de la fe es un hecho muy frecuente y, en algunos casos, esa ignorancia va unida a una pérdida del sentido del pecado. Frecuentemente, la *religiosidad popular*, a pesar de sus inmensos valores, no está purificada de

elementos ajenos a la auténtica fe cristiana ni lleva siempre a la adhesión personal a Cristo muerto y resucitado.

53. Hemos de promover una liturgia que en total fidelidad al espíritu que el Concilio Vaticano II quiso recuperar en toda su pureza busque, dentro de las normas dadas por la Iglesia, la adopción de las formas, signos y acciones propias de las culturas de América Latina y el Caribe. En esta tarea se deberá poner una especial atención a la valorización de la piedad popular, que encuentra su expresión especialmente en la devoción a la santísima Virgen, las peregrinaciones a los santuarios y en las fiestas religiosas iluminadas por la Palabra de Dios. Si los pastores no nos empeñamos a fondo en acompañar las expresiones de nuestra *religiosidad popular* purificándolas y abriéndolas a nuevas situaciones, el secularismo se impondrá más fuertemente en nuestro pueblo latinoamericano y será más difícil la inculturación del Evangelio.

240. Favorecer la formación permanente de los obispos y presbíteros, de los diáconos, de los religiosos, religiosas y laicos, especialmente de los agentes de pastoral, conforme a la enseñanza del magisterio. La liturgia debe expresar más claramente los compromisos morales que conlleva. La *Religiosidad popular*, especialmente en los santuarios, debe dirigirse a la conversión. Hay que fomentar y facilitar el acceso al sacramento de la reconciliación.

247. Como lo ha señalado vigorosamente el *Documento de Puebla*, en los pueblos que son fruto del mestizaje racial se ha desarrollado una particular cultura *mestiza*, donde está muy vigente la *religiosidad popular*, como forma inculturada del catolicismo. Sin embargo, coexisten el incumplimiento de deberes cristianos al lado de admirables ejemplos de vida cristiana y un desconocimiento de la doctrina junto a vivencias católicas enraizadas en los principios del Evangelio.

En las expresiones culturales y religiosas de campesinos y suburbanos se reconoce gran parte del patrimonio cristiano del continente y una fe arraigada de los valores del reino de Dios.

QUINTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, APARECIDA (2007)⁵

Se presenta ocho veces.

7. La fe en Dios amor y la tradición católica en la vida y cultura de nuestros pueblos son sus mayores riquezas. Se manifiesta en la fe madura de muchos bautizados y en la piedad popular que expresa: “el amor a Cristo sufriente, el Dios de la compasión, del perdón y la reconciliación [...] el amor al Señor presente en la Eucaristía [...] el Dios cercano a los pobres y a los que sufren, la profunda devoción a la Santísima Virgen de Guadalupe, de *Aparecida* o de las diversas advocaciones nacionales y locales”.

Se expresa también en la caridad que anima por doquier gestos, obras y caminos de solidaridad con los más necesitados y desamparados. Está vigente también en la conciencia de la dignidad de la persona, la sabiduría ante la vida, la pasión por la justicia, la esperanza contra toda esperanza y la alegría de vivir aun en condiciones muy difíciles que mueven el corazón de nuestra gente. Las raíces católicas permanecen en su arte, lenguaje, tradiciones y estilo de vida, a la vez dramático y festivo, en el afrontamiento de la realidad. Por eso, el Santo Padre nos responsabilizó más aún, como Iglesia, en “la gran tarea de custodiar y alimentar la fe del pueblo de Dios”.

37. Ésta es la razón por la cual muchos estudiosos de nuestra época han sostenido que la realidad ha traído aparejada una crisis de sentido. Ellos no se refieren a los múltiples sentidos parciales que cada uno puede encontrar en las acciones cotidianas que realiza, sino al sentido que da unidad a todo lo que existe y nos sucede en

la experiencia, y que los creyentes llamamos *el sentido religioso*. Habitualmente, este sentido se pone a nuestra disposición a través de nuestras tradiciones culturales que representan la hipótesis de realidad con la que cada ser humano puede mirar el mundo en el que vive. En nuestra cultura latinoamericana y caribeña, conocemos el papel tan noble y orientador que ha jugado la *religiosidad popular*, especialmente la devoción mariana, que ha contribuido a hacernos más conscientes de nuestra común condición de hijos de Dios y de nuestra común dignidad ante sus ojos, no obstante, las diferencias sociales, étnicas o de cualquier otro tipo.

43. La realidad social que describimos en su dinámica actual con la palabra *globalización* impacta, por tanto, antes que cualquier otra dimensión, nuestra cultura y la manera como nos insertamos y nos apropiamos de ella. La variedad y riqueza de las culturas latinoamericanas, desde aquellas más originarias hasta aquellas que, con el paso de la historia y el mestizaje de sus pueblos, se han ido sedimentando en las naciones, las familias, los grupos sociales, las instituciones educativas y la convivencia cívica constituyen un dato bastante evidente para nosotros y que valoramos como una singular riqueza. Lo que hoy día está en juego no es esa diversidad, que los medios de información tienen la capacidad de individualizar y registrar. Lo que se echa de menos es más bien la posibilidad de que esta diversidad pueda converger en una síntesis, que, envolviendo la variedad de sentidos, sea capaz de proyectarla en un destino histórico común. En esto reside el valor incomparable del talante mariano de nuestra *religiosidad popular*, que, bajo distintas advocaciones, ha sido capaz de fundir las historias latinoamericanas diversas en una historia compartida: aquella que conduce hacia Cristo, Señor de la vida, en quien se realiza la más alta dignidad de nuestra vocación humana.

92. Ya, en Santo Domingo, los pastores reconocíamos que “los pueblos indígenas cultivan valores humanos de gran significación”, valores que “la Iglesia defiende [...] ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad

moderna”; “son poseedores de innumerables riquezas culturales, que están en la base de nuestra identidad actual”; y, desde la perspectiva de la fe, “estos valores y convicciones son fruto de ‘las semillas del Verbo’, que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados”.

93. Entre ellos podemos señalar: “Apertura a la acción de Dios por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana, la valoración de la familia, el sentido de solidaridad y la corresponsabilidad en el trabajo común, la importancia de lo cultural, la creencia en una vida ultraterrena”.

Actualmente, el pueblo ha enriquecido estos valores ampliamente por la evangelización y los ha desarrollado en múltiples formas de auténtica *religiosidad popular*.

99. b) La renovación litúrgica acentuó la dimensión celebrativa y festiva de la fe cristiana centrada en el misterio pascual de Cristo salvador, particularmente en la Eucaristía. Crecen las manifestaciones de la *religiosidad popular*, especialmente en la piedad eucarística y la devoción mariana. Se han hecho algunos esfuerzos por inculturar la liturgia en los pueblos indígenas y afroamericanos. Se han ido superando los riesgos de reducción de la Iglesia a sujeto político, con un mejor discernimiento de los impactos seductores de las ideologías. Se ha fortalecido la responsabilidad y vigilancia respecto a las verdades de la fe, ganando en profundidad y serenidad de comunión.

258. El santo padre destacó la “rica y profunda *religiosidad popular*, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos”, y la presentó como “el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina”. Invitó a promoverla y a protegerla. Esta manera de expresar la fe está presente de diversas formas en todos los sectores sociales, en una multitud que merece nuestro respeto y cariño, porque su piedad “refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer”. La “religión del pueblo latinoamericano es expresión de la fe católica. Es un catolicis-

mo popular”, profundamente inculturado, que contiene la dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana.

261. La piedad popular penetra delicadamente la existencia personal de cada fiel y, aunque también se vive en una multitud, no es una “espiritualidad de masas”. En distintos momentos de la lucha cotidiana, muchos recurren a algún pequeño signo del amor de Dios: un crucifijo, un rosario, una vela que se enciende para acompañar a un hijo en su enfermedad, un padrenuestro musitado entre lágrimas, una mirada entrañable a una imagen querida de María, una sonrisa dirigida al Cielo, en medio de una sencilla alegría.

262. Es verdad que la fe que se encarnó en la cultura puede ser profundizada y penetrar cada vez mejor la forma de vivir de nuestros pueblos. Pero eso sólo puede suceder si valoramos positivamente lo que el Espíritu Santo ya ha sembrado. La piedad popular es un “imprescindible punto de partida para conseguir que la fe del pueblo madure y se haga más fecunda”. Por ello, el discípulo misionero tiene que ser “sensible a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables”.

Cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica. Simplemente, deseamos que todos los miembros del pueblo fiel, reconociendo el testimonio de María y también de los santos, traten de imitarles cada día más. Así procurarán un contacto más directo con la *Biblia* y una mayor participación en los sacramentos, llegarán a disfrutar de la celebración dominical de la Eucaristía y vivirán mejor todavía el servicio del amor solidario. Por este camino se podrá aprovechar aún más el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular.

263. No podemos devaluar la espiritualidad popular o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios. En la piedad popular, se contiene y expresa

un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente, sino de la acción interna de la gracia. Por ello, la llamamos *espiritualidad popular*. Es decir, una espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera.

264. La piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda. Es parte de una “originalidad histórica cultural” de los pobres de este continente, y fruto de “una síntesis entre las culturas y la fe cristiana”. En el ambiente de secularización que viven nuestros pueblos, sigue siendo una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un canal de transmisión de la fe. Caminar juntos hacia los santuarios y participar en otras manifestaciones de la piedad popular, también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia.

300. Debe darse una catequesis apropiada que acompañe la fe presente en la *religiosidad popular*. Una manera concreta puede ser ofrecer un proceso de iniciación cristiana en visitas a las familias, donde no sólo se les comunique los contenidos de la fe, sino que los conduzca a la práctica de la oración familiar, a la lectura orante de la palabra de Dios y al desarrollo de las virtudes evangélicas, que las consoliden cada vez más como iglesias domésticas. Para este crecimiento en la fe, también es conveniente aprovechar el potencial educativo que encierra la piedad popular mariana. Se trata de un camino educativo que, cultivando el amor personal a la Virgen,

verdadera “educadora de la fe”, nos asemeje cada vez más a Jesucristo y provoque la apropiación progresiva de sus actitudes.

549. Para convertirnos en una Iglesia llena de ímpetu y audacia evangelizadora, tenemos que ser de nuevo evangelizados, fieles discípulos y conscientes de nuestra responsabilidad por los bautizados que han dejado esa gracia de participación en el misterio pascual y de incorporación en el Cuerpo de Cristo bajo una capa de indiferencia y olvido. Se necesita cuidar el tesoro de la *religiosidad popular* de nuestros pueblos, para que resplandezca cada vez más en ella “la perla preciosa” que es Jesucristo, y sea siempre nuevamente evangelizada en la fe de la Iglesia y por su vida sacramental.

Hay que fortalecer la fe “para afrontar serios retos, pues están en juego el desarrollo armónico de la sociedad y la identidad católica de sus pueblos”. No hemos de dar nada por supuesto y descontado. Todos los bautizados estamos llamados a “recomenzar desde Cristo”, a reconocer y seguir su presencia con la misma realidad, pero también novedad y con el mismo poder de afecto, persuasión y esperanza, que tuvo su encuentro con los primeros discípulos a las orillas del Jordán, hace 2000 años, y con los Juan Diego del Nuevo Mundo. Sólo gracias a ese encuentro y seguimiento, que se convierte en familiaridad y comunión, por desborde de gratitud y alegría, somos rescatados de nuestra conciencia aislada y salimos a comunicar a todos la vida verdadera, la felicidad y esperanza que nos ha sido dado experimentar y gozar.

NOTAS

- ¹ Vaticano, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*, Ciudad del Vaticano [en línea], 2002, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html

- 2 Cfr. “Documentos finales de Medellín”, *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* [en línea] Medellín, 1968, https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf.
- 3 Cfr. “Carta del Santo Padre a los obispos diocesanos de América Latina”, *Documento de Puebla, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* [en línea], 1979, https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- 4 Cfr. *Celam: Documento de Santo Domingo (1992)*, Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano [en línea], 1992. <http://vincentians.com/es/celam-documento-de-santo-domingo-1992/>
- 5 Cfr. “Documento de Aparecida”, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo* [en línea], 2007 <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

Fiesta patronal de san Francisco de Asís “El serafín llagado”. Una propuesta de celebración litúrgica inculturada

Patronal Festival Saint Francis of Assisi “The Wounded Seraph”. A Proposal for an Inculturated Liturgical Celebration

Santos Ángel Villegas Gil *

RESUMEN

Este aporte es una propuesta de ceremonial para la fiesta patronal de san Francisco de Asís. La comunidad existe, la celebración también. Con base en el trabajo pastoral realizado desde hace años en dicha comunidad, se propone esta celebración de liturgia inculturada rescatando los elementos más valorados por el propio pueblo de origen maya y que ya se utilizan en la vida ceremonial local. Se trata de una propuesta de acercamiento práctico a un ceremonial en el contexto creativo de la liturgia inculturada.

ABSTRACT

This contribution is a ceremonial proposal for the patronal feast of *san Francisco de Assis*. The community exists, the celebration also. Based on the pastoral work carried out for years in this community, this celebration of inculturated liturgy is proposed, rescuing the elements most valued by the people of Mayan origin and that are already used in local ceremonial life. It is therefore a proposal for a practical approach to a ceremonial in the creative context of the inculturated liturgy.

PALABRAS CLAVE

Liturgia inculturada, san Francisco, fiesta patronal, mayas, Yucatán, religiosidad popular

KEYWORDS

Inculturated liturgy, san Francisco, patron saint festival, Mayans, Yucatan, popular religiosity

* Sacerdote de cultura maya peninsular, adscrito a la Arquidiócesis de Yucatán, México.

En la población de Hocabá —a 60 kilómetros al sur de Mérida, la capital del estado de Yucatán, México—, en el profundo y místico sonido de los caracoles, nos reunimos en el lugar al que fuimos convocados, una plazoleta al poniente de la población. La comunidad llega: hombres y niños vestidos de blanco, las mujeres y niñas luciendo sus coloridos hipiles (hui-piles). Es la fiesta patronal; los músicos están listos, traen sus timbales, trompetas, tambores, su trombón y hasta un sax; los voladores (cohetes) truenan en el cielo, se acerca el momento de comenzar; las ofrendas están preparadas, la comida es abundante y sabrosa: hay horchata, atoles, tamales, chachachujes, empanadas, chayitas, “piedras”, polcanes, panuchos; para las ofrendas está listo el relleno negro, el sackol, el escabeche y la cochinita pibil.

Se trajo la imagen del santo patrono, san Francisco, del siglo XVIII, de 1.50m de altura, tallada en madera con hermoso y fino acabado. Es el *Serafín llagado* luciendo su traje azul de gracia tachonado de dorados, desde su andacuidosamente adornada con muchas flores de distintos colores. Su rostro apacible contempla a la comunidad, viendo muchas caras felices, a niños inquietos y a uno que otro borrachito en representación de todo el gremio. La música de la charanga se deja oír animando el momento. Llega doña Martina, una abuelita que, junto con su esposo, don Juanito, trae el copal cuyo agradable aroma se deja sentir. Los jóvenes traen flores y velas al igual que toda la gente; se hacen presentes los monaguillos, quienes traen velas de diferentes colores (rojas, negras, amarillas, blancas, verdes y azules) y acompañan al sacerdote que viene revestido con alba y estola con motivos indígena-cristianos y trae un cirio encendido. Suenan, de nuevo, los caracoles hacia los cuatro puntos cardinales y se hace silencio, pues cesan la música y los murmullos.

Entonces, se escucha la voz clara y fuerte de la monitora que en el idioma propio dice: “Hermanas y hermanos, sean bienvenidos a la celebración en honor de san Francisco nuestro patrono. Nos hemos reunido aquí, de donde saldremos en procesión hasta el lugar de la celebración. Iniciaremos en un

momento, por lo que recordamos el orden en el que iremos: los monaguillos van primero, los servidores enseguida, los proclamadores de la Palabra, después; sigue el sacerdote, luego, una pareja de caracoleros, atrás, los abuelos encargados del sahumero; siguen los cargadores con la imagen; la otra pareja de caracoleros; los abuelos de la comunidad; la charanga con la música; los jóvenes y adultos; al final, los coheteros.

Al finalizar las indicaciones, el sacerdote y sus acompañantes se ubican delante del santo patrono y, tras hacer reverencia a la sagrada imagen, pide a los abuelos que lo inciensen. Los cargadores, que están en sus puestos, al sonar los caracoles, suben el anda; la charanga entona el canto “Viva Cristo Rey”, que acostumbra para estas ocasiones. Los monaguillos avanzan por delante abriendo camino para iniciar la procesión hacia el atrio del templo parroquial. El sacerdote lleva el cirio encendido, mientras que los abuelos inciensen con el copal cerca de san Francisco; van los caracoles como se les había indicado: dos mujeres y dos hombres se encargan de hacerlos sonar. Aproximadamente, son trescientos metros de camino.

Al llegar al centro del atrio, que es amplio, hay un espacio señalado para asentar el anda, el cual se deposita con la imagen mirando al oriente. Los cargadores, que son cuatro jóvenes, se mantienen en su sitio; los caracoleros también ocupan el suyo en los cuatro rumbos, haciendo sonar tres veces sus instrumentos convocando al cielo, la tierra y el inframundo. Para ese momento, los jóvenes ya depositaron sus flores alrededor, formando un círculo amplio y dejando suficiente espacio. Los monaguillos han ocupado su lugar: cuatro velas rojas al oriente, cuatro negras al poniente, cuatro amarillas al sur y cuatro blancas al norte, abriendo un círculo más amplio que el de las flores. Las velas verdes y azules se ubican dentro del círculo de las flores; las verdes, una al sur y otra al norte, y las azules, una al oriente y otra al poniente. El cirio se coloca en un lugar especial, en una base adornada ubicada en el lado oriente, pero un poco más adentro.

PROPUESTA DE CEREMONIAL PARA LA FIESTA PATRONAL DE SAN FRANCISCO DE ASÍS

Monitora: Hermanas y hermanos, iniciemos este momento de oración en honor de san Francisco nuestro patrono, rindiendo culto a Dios Padre-Madre de la creación, y de todos los pueblos, el Señor de la historia.

Sacerdote: En el nombre de Dios Padre-Madre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Todos: Amén.

Sacerdote: El Señor Jesús, Hijo de Dios Padre-Madre, que ha querido tomar nuestra carne, para compartir nuestra historia, ser compañero de camino en las penas y alegrías, vivir nuestra vida y morir nuestra muerte, para darnos vida en abundancia, esté con todos ustedes.

Todos responden: Amén.

Sacerdote: Oremos. Atiende, Dios Padre-Madre, las voces de tus hijas e hijos que celebran a su patrono san Francisco de Asís; mira con misericordia sus corazones que, aun marcados por el dolor, el sufrimiento y las penas, se presentan rebosantes de gratitud y alegría por las gracias recibidas. Sana sus heridas, fortalece su espíritu ante las adversidades y renueva siempre su esperanza en Jesucristo tu Hijo, que vive y reina por los siglos de los siglos.

Todos responden: Amén.

Monitora: Al sonar los caracoles, todos giramos del lado del corazón mirando hacia el oriente. Guardemos silencio y prestemos atención a la Palabra de Dios (*Mt*, 28, 1-10; *Mc*, 16,1-8; *Lc*, 24,1-12; *Cfr.* *Jn*, 20, 1-10).

(Desde un lugar preparado para la ocasión, se proclama la Palabra de Dios en el propio idioma.)

Proclamadora: “Pasado el sábado, al alborar el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro. De pronto se produjo un gran terremoto, pues un ángel del Señor bajó del cielo y, acercándose, hizo rodar la piedra, y se sentó encima de ella. Su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve. Los guardias, atemorizados ante él, se pusieron a temblar y se quedaron como muertos. El ángel se dirigió a las mujeres y les dijo: ‘Ustedes no teman, pues sé que buscan a Jesús, el crucificado; no está aquí, ha resucitado como lo había dicho. Vengan, vean el lugar donde estaba. Y ahora vayan enseguida a decir a sus discípulos: Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de ustedes a Galilea; allí le verán. Ya lo he dicho’. Ellas partieron a toda prisa del sepulcro, con miedo y gran gozo, y corrieron a dar la noticia a sus discípulos” (*Mt*, 28, 1-10). Palabra del Señor a su pueblo.

Una abuela de la comunidad: Gracias. Dios Padre-Madre, por el amanecer glorioso que nos ofreces con la Resurrección de tu amado Hijo, pues así renuevas las esperanzas de tus hijas e hijos; gracias por las oportunidades y bendiciones; gracias porque eres fiel a tu Palabra, y tu Hijo, el Príncipe de la Paz. Dios con nosotros, camina a nuestro lado compartiendo nuestras alegrías, penas y esperanzas.

Todos responden: Gracias, Dios Padre-Madre.

Monitor: Al sonar los caracoles, todos giramos del lado del corazón hacia el poniente, en silencio prestando atención a la Palabra de Dios (*Mt*, 27, 57-66; *Mc*, 15, 42-47; *Lc*, 23, 50-56. *Cfr. Jn*, 19, 38-42).

Proclamador: "Al atardecer, vino un hombre rico de Arimatea, llamado José, que se había hecho también discípulo de Jesús. Se presentó a Pilato y pidió el cuerpo de Jesús. Entonces, Pilato dio orden de que le entregase. José tomó el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia y lo puso en su sepulcro nuevo que había hecho excavar en la roca; luego, hizo rodar una gran piedra hasta la entrada del sepulcro y se fue. Estaban allí María Magdalena y la otra María sentadas frente al sepulcro". Palabra del Señor para su pueblo (*Mt*, 27, 56-66).

Un abuelo de la comunidad: Ante el sepulcro de tu amado Hijo, nuestro Salvador, te pedimos perdón, Dios Padre-Madre, por todas las injusticias, por las guerras, por tanta sangre derramada, por tus hijas e hijos maltratados, por quienes son humillados, por los marginados, por los desplazados, los forzados a migrar, los desaparecidos, las víctimas de la trata de personas y el tráfico de órganos, por las envidias y las ambiciones que han enfermado el corazón de las mujeres y hombres de nuestro tiempo. Por nosotros, que estamos muy lejos de ser perfectos como tú, Dios Padre-Madre, eres perfecto. Líbranos de todo mal y fortalece nuestro corazón ante las adversidades y culturas de muerte que nos amenazan hoy.

Todos responden: Perdón, Dios Padre-Madre, y escúchanos.

Monitora: “Al sonar los caracoles de nuevo, todos giramos del lado del corazón hacia el sur, guardamos silencio y prestamos atención a la Palabra de Dios” (*Gen*, 1, 26-28).

Proclamadora: Y dijo Dios, “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra” (*Gen*, 1, 26-28).

Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios, macho y hembra los creó.

Y los bendijo Dios con estas palabras: “Sean fecundos y multiplíquense, y llenen la tierra y sométanla; manden en los peces del mar, y en las aves del cielo y en todo animal que reptan sobre la tierra”. Palabra de Dios a su pueblo.

Una niña de la comunidad: Gracias, Dios Padre-Madre, porque eres siempre fiel a la vida y nos sigues bendiciendo con niñas y niños para poblar la tierra, para brindar nuevas esperanzas a la humanidad; ayúdanos a seguir valorando este don con el que nos bendices, protégenos de todas aquellas fuerzas que ponen en peligro la vida de los nacidos y de los abuelos. Te lo pedimos a ti, Dios Padre-Madre de la vida.

Todos responden: Te lo pedimos, Dios Padre-Madre.

Monitor: Suenan otra vez los caracoles y giramos del lado del corazón hacia el norte, guardamos silencio y escuchamos con atención la Palabra de Dios (*Ap*, 7, 9-12).

Proclamador: Miré y había una muchedumbre inmensa, que nadie podría contar, de toda nación, razas, pueblos y lenguas, de pie delante del trono y delante del Cordero, vestidos con vestiduras blancas y con palmas en sus manos y gritaban con fuerte voz: "La salvación es de nuestro Dios, que está sentado en el trono, y del Cordero". Y todos los ángeles que estaban en pie alrededor del trono de los ancianos y de los cuatro vivientes, se postraron delante del trono, rostro en tierra, y adoraron a Dios diciendo: "Amén. Alabanza, gloria, sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fuerza a nuestro Dios por los siglos de los siglos. Amén" (*Ap*, 7, 9-12). Palabra de Dios a su pueblo.

Un niño de la comunidad, con voz clara y fuerte: Evoquemos a nuestras abuelas y abuelos: bíblicos unos, como Abraham, Isaac, Jacob, Joaquín, Ana, Juan el Bautista; otros de nuestro tiempo y de nuestro pueblo: Margarita Santos, Jesús Melchor y María Natividad y muchos otros de aquí; al igual que nuestros pastores: Juan Valles, Norberto Verhagen M. M., don Samuel Ruiz, y tantos otros que dieron su vida al servicio del Reino desde, con y para los pueblos originarios, y de las comunidades indígenas.

Por estas abuelas y abuelos te damos gracias, Dios Padre-Madre de la historia y de los pueblos, porque nos han enseñado el camino, porque nos han dado ejemplo y se han adelantado a nosotros, pero hoy nos siguen acompañando. Padre-Madre, que nos has dado la

vida, ilumina nuestra mente y fortalece nuestro corazón y nuestro espíritu, para que, como nuestras abuelas y abuelos, sepamos andar por tus caminos, sepamos dar la vida por los hermanos, sepamos ser buenas hijas y buenos hijos tuyos.

Todos responden: Dios Padre-Madre, escúchanos.

Monitora: Los caracoles suenan una vez más, damos vuelta del lado del corazón y giramos hacia el centro; en silencio dirigimos nuestra atención al corazón de la tierra, a la naturaleza; escuchamos la Palabra de Dios (*Gen*, 1, 11-13).

Lectora: Dijo Dios, “produzca la tierra vegetación: hierbas que den semillas, y árboles frutales que den fruto según su especie, con su semilla dentro, sobre la tierra” (*Gen*, 1, 11-13). Y así fue, la tierra produjo vegetación: hierbas que dan semillas según sus especies, y árboles que dan fruto con semilla dentro según sus especies; y vio Dios que estaba bien.

Dijo Dios: “Bullan las aguas de animales vivientes, y aves que revoloteen sobre la tierra frente al firmamento celeste”. Y creó Dios los grandes monstruos marinos y todo animal viviente que reptaba y hacen bullir las aguas según sus especies, y todas las aves aladas según sus especies; y vio Dios que estaba bien.

Dijo Dios: “Produzca la tierra animales vivientes según su especie: bestias, reptiles y alimañas terrestres según su especie.” Y así fue. Hizo Dios las alimañas terrestres, y las bestias según su especie. Y los reptiles según su especie; y vio Dios que estaba bien. Palabra de Dios a su pueblo.

Una joven de la comunidad: Padre-Madre, gracias por la creación tan hermosa que has puesto en nuestras manos, por la tierra, por el agua, los mares y los ríos, por las plantas los árboles y los bosques, por los animales, por las aves y los peces, por la luz, la luna, el sol y las estrellas, por el aire que respiramos, gracias. Perdónanos, porque no hemos sabido cuidar tus regalos para nosotros, no hemos cuidado nuestra casa común. Santo Francisco, ayúdanos a cuidar a nuestras hermanas las criaturas; ayúdanos a vivir en armonía con ellas; ayúdanos a ser mejores hermanos.

Todos responden: Santo Francisco, serafín llagado, intercede por nosotros.

Monitor: Al sonido de los caracoles, giramos de nuevo del lado del corazón mirando al centro y guardando silencio para dirigir nuestra atención al Corazón del Cielo y escuchar la Palabra de Dios (*Mt*, 11, 25-27).

Proclamador: En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra dijo: "Yo te bendigo, Padre, Señor del Cielo y de la Tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu voluntad. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (*Mt*, 11, 25-27). Palabra de Dios a su pueblo.

Un joven de la comunidad: Nuestros padres nos han dicho que sus abuelos les enseñaron que Tú has sido siempre Padre-Madre, de quien recibimos la vida, el Señor-Señora de nuestra historia, quien ha creado todo lo que existe en la tierra y en el cielo; que eres Padre-Madre

de todos los pueblos de toda raza, lengua y nación. Por eso, hoy que celebramos a san Francisco nuestro patrono, te damos gracias a ti, que eres el corazón del cielo, que habitas en la eternidad, en compañía de tus ángeles, de tus santas y santos; porque nos sostienes y fortaleces en el camino; porque no nos dejas solos. Gracias por san Francisco que nos acompaña e intercede por nosotros. Concédenos imitarlo en el amor a tus criaturas; que sepamos cuidar y proteger la casa donde vivimos todos; que tus hijas e hijos nos amemos siempre. Amén.

Sacerdote: Hermanas y hermanos, hagamos juntos la oración de san Francisco:

Oh, Señor, hazme un instrumento de Tu Paz.

Donde haya odio, que lleve yo el Amor.

Donde haya ofensa, que lleve yo el Perdón.

Donde haya discordia, que lleve yo la Unión.

Donde haya duda, que lleve yo la Fe.

Donde haya error, que lleve yo la Verdad.

Donde haya desesperación, que lleve yo la Alegría.

Donde haya tinieblas, que lleve yo la Luz.

Oh, divino Maestro, que yo no busque tanto ser consolado, sino consolar; ser comprendido, sino comprender; ser amado, como amar.

Porque:

Dando es que se recibe; perdonando, que se es perdonado.

Y muriendo, que se resucita a la Vida Eterna. Amén.

Monitora: Dispongamos nuestros corazones para este momento hermoso; dancemos todos, que nuestra danza es oración y fuente de bendición.

(En este momento, los cargadores salen del centro donde está la imagen de san Francisco, tras hacerle reverencia. Doña Martina y don Juanito inciensen la sagrada imagen que está mirando hacia el oriente. Los caracoles suenan, la charanga inicia la música para danzar y todos comienzan a girar en torno al altar hacia la derecha; serán cuatro vueltas a la derecha y tres a la izquierda. Al finalizar la danza, los cargadores regresan a su lugar, truenan los voladores (cohetes) en el cielo; enseguida, hay un espectáculo de pirotecnia; después, suenan los caracoles y todos guardan silencio.)

Monitora: hermanas y hermanos, hemos concluido nuestra danza. Ahora, para quienes gusten acompañar a san Francisco al templo parroquial, lo haremos de la siguiente manera: los monaguillos primero, los servidores enseguida, los proclamadores de la Palabra después, sigue el sacerdote, va una pareja de caracoleros, después los abuelos encargados del sahumero; los cargadores con la imagen, inmediatamente la otra pareja de caracoleros, los abuelos de la comunidad que gusten, la charanga con la música, los jóvenes y adultos que gusten, y al final quienes presentan las ofrendas; los coheteros se mantendrán aquí.

(Tras el sonar de los caracoles, todos guardan silencio: los que quieren acompañar la sagrada imagen están listos en sus lugares; los abuelos encargados reverencian e inciensen a san Francisco; los caracoles dan de nuevo la señal e inicia la procesión con la música de la charanga que entona "Viva Cristo Rey"; al llegar la imagen a la entrada del templo, suenan tres veces los caracoles. Entra san Francisco a su casa y se dirige al altar preparado para él; muchas flores lo adornan, también están las ofrendas [diferentes comidas], así como veladoras de colores. Se le ve contento tras haber compartido con su pueblo y haber sido festejado.)

Sacerdote: Hermanas y hermanos, concluyamos este momento de oración llenos de alegría, unidos en familia diciendo juntos con Jesucristo nuestro hermano y Señor:

Dios Padre-Madre que estás en el cielo, santificado sea tu nombre, Venga a nosotros tu Reino, hágase tu voluntad en la tierra, como en el cielo;

Danos hoy nuestro pan de cada día y perdona nuestras ofensas
Como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden,
No nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal.

Sacerdote: Saludemos a nuestra Madre Santísima, pidiéndole que nos mire siempre con amor y nos acompañe en el caminar.

Dios te salve María, llena eres de gracia, el Señor es contigo,
Bendita eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús.

Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores
ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.

Sacerdote: Amadas hermanas y hermanos, dispongámonos a recibir la bendición. Nos inclinamos y respondemos “amén” después de cada frase:
Que el Señor te bendiga y te guarde. Amén.

Que te muestre su rostro y otorgue su gracia. Amén.

Te mire benignamente y conceda la paz. Amén.

Que la bendición de Dios Padre-Madre, del Hijo y del Espíritu Santo descienda y permanezca sobre ustedes, su familia, su trabajo y los acompañe siempre. Amén.

(Las rezadoras de la comunidad entonan el himno al Serafín Ilgado. La gente hace fila para expresar su devoción a san Francisco; le hacen reverencia; rozan

ligeramente la imagen con sus flores y ruda y se persignan con ellas, las besan; reverencian de nuevo, y se retiran pasando de nuevo al atrio para el momento festivo.)

CONCLUSIÓN

A pesar de que la inculturación de la liturgia ha estado presente en nuestra historia, incluso desde el Pueblo de Israel, y la Iglesia vivió su proceso desde sus inicios con los apóstoles y en las primeras comunidades cristianas, se continuó el camino con los Padres de la Iglesia; hemos encontrado elementos de pastoral y liturgia inculturadas en algunos de los primeros misioneros que llegaron a nuestro continente. Con dolor y tristeza podemos ver que, hoy en día, se perdió mucho de lo que se había avanzado.

Actualmente, encontramos varios esfuerzos en diferentes pueblos y culturas, unos mejor logrados y con un camino más recorrido que otros. Esta propuesta tiene la intención de animarnos a dar pasos en este camino necesario en la Iglesia, aprovechando este Kairós que nos toca vivir.



Foto: San Francisco de Asís.

FUENTE: Biblia de Jerusalén.
Latinoamericana, Bilbao, Desclée
De Brouwer, 2016.

FORO DE DIFUSIÓN

Obediencia, digitalización y esperanza. Testimonios de una tradición que se detuvo

Obedience, Digitization and Hope. Testimonies of a tradition that stopped

David Rico Rocha *

RESUMEN

Este texto es parte de un proyecto integral sin fines de lucro de aproximación, documentación y difusión sobre la Semana Santa en San Pedro Cuajimalpa, cuyos objetivos son dar voz a los habitantes de esta comunidad; mostrar algunos testimonios de obediencia, reflexión, esperanza y fe, ante la suspensión de las actividades en 2020 por la aparición del virus SARS-Cov2; compartir parte del desarrollo de algunas de las actividades que se realizaban antes de la pandemia, y poner en tela de juicio la existencia de una comunidad religiosa digital.

ABSTRACT

This text is part of a comprehensive non-profit project to approach, document and disseminate Holy Week in San Pedro Cuajimalpa, and its objective is to: Give a voice to the inhabitants of this community. Show some testimonies of obedience, reflection, hope and faith, given the suspension of activities in 2020 due to the appearance of the SARS-Cov2 virus. Share part of the development of some of the activities that were carried out before this pandemic. Question the existence of a digital religious community.

PALABRAS CLAVE

Semana Santa, celebración religiosa, Cuajimalpa, Pandemia, Comunidad religiosa digital

KEYWORDS

Holy Week, religious celebration, Cuajimalpa, Pandemic, Digital Religious Community

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ANTECEDENTES

Según la oralidad, la Semana Santa en San Pedro Cuajimalpa se había realizado desde hace más de cien años sin interrupción; sin embargo, la aparición de la pandemia por SARS-COV2 orilló a esta y a otras comunidades a detener la realización de sus tradiciones. Lo anterior sucedió apenas doce días antes de que comenzaran las actividades públicas correspondientes al Viernes de Dolores, día en que se realiza la procesión del señor del santo entierro en Cuajimalpa.

EL COMUNICADO

El 20 de marzo de 2020 la parroquia de San Pedro Apóstol emitió un comunicado mediante sus redes sociodigitales y en una lona colgada en la fachada de templo, dirigida a toda la feligresía, incluyendo las capillas de San Pablo Chimalpa, Santa Cruz de Cristo y Santísima Trinidad. El comunicado decía: “Dadas las circunstancias que atravesamos a nivel mundial por la crisis sanitaria tras el brote de COVID-19 y en apego a los lineamientos eclesiales y civiles, informamos lo siguiente”.¹

En el punto 1, se recomienda suspender los encuentros para grupos numerosos, según sugerencia emitida por la Conferencia del Episcopado Mexicano. En el punto 2, entre otras cosas, menciona que la Arquidiócesis Primate de México “durante el tiempo que dure la contingencia sanitaria dispensa de asistir a la Santa Misa los domingos y fiestas de guardar a aquellos fieles que, en conciencia, consideren inoportuno asistir de forma presencial a las celebraciones litúrgicas [...] Por lo anterior, se sugiere participar de la misa a través de los medios de comunicación y difusión masiva (televisión, internet, radio)”.² En su punto 3, suspende temporalmente la catequesis infantil, los retiros espirituales, los talleres y los encuentros organizados por laicos. En su

punto 4, dice: “Haciendo frente a la crisis sanitaria, la alcaldía Cuajimalpa de Morelos manifiesta que es necesario suspender la representación y procesión de Semana Santa, así como cualquier feria o romería asociada a estas fechas. Suspender toda actividad masiva de orden religioso, cultural, social o deportivo hasta nuevo aviso.”³

Dicho comunicado finaliza al reiterar la importancia de mantener las medidas sanitarias; sobre todo, la distancia sugerida entre cada persona, con serenidad, sabiduría y responsabilidad, como manifestación de solidaridad en el cuidado de la sociedad civil. Además, aconseja mantenerse informados en medios de comunicación oficiales, como la Arquidiócesis Primada de México, la Conferencia del Episcopado Mexicano, la Secretaría de Salud, así como en las páginas de *Facebook* de la Parroquia y de la alcaldía Cuajimalpa.

Dos días después, el 22 de marzo, la jefa de Gobierno de la Ciudad de México, Claudia Sheinbaum, anunció en conferencia de prensa el cierre de actividades en la capital del país diciendo: “A partir de mañana, quedan cerrados o no podrán realizarse eventos masivos en las iglesias —quiero decir que estamos ya en coordinación con distintas iglesias, particularmente la iglesia católica—, hoy sí, pero a partir de la próxima semana ya no”.⁴

Por ello, la comunidad de San Pedro Cuajimalpa dejó de llevar a cabo sus prácticas populares de fe, las cuales cumplen su función de integración, solidaridad y cohesión social. Son un momento ideal donde se reproducen significados culturales propios, que tienen que ver con la historia, la memoria y la tradición de este pueblo al sur poniente de la capital del país.

Dada la proximidad del cierre de actividades con las fechas establecidas por la Iglesia a nivel global, en Cuajimalpa ya habían comenzado algunos de los preparativos. El tiempo de Cuaresma comenzó el miércoles 26 de febrero y un día después se detectó el primer caso de SARS-COV2 en México, según la línea del tiempo COVID-19 presentada por el director de información, Christian Arturo Zaragoza Jiménez.⁵

Para el 8 de abril de 2020, el alcalde de Cuajimalpa, Adrián Rubalcava Suárez, emitió un mensaje videograbado en la página de *Facebook*⁶ de dicha alcaldía, donde reconoce que para los cuajimalpenses la Semana Santa representa un momento histórico y de gran tradición, y que entiende “lo que significa no tener en esta semana lo que se ha tenido por más de cien años”.⁷ Añade: “quiero contarles que en el Vaticano se está analizando la posibilidad de hacer que las procesiones que corresponden a Semana Santa se realicen en septiembre, concretamente los días 14 y 15. Lo anterior, siempre y cuando las condiciones sanitarias en México nos lo permitan”.⁸ Finalmente, pide que las personas se resguarden en su domicilio.

Quizá este tipo de declaraciones obedeció a alguna estrategia política, para evitar cualquier muestra de malestar colectivo por parte de los habitantes del pueblo originario y mencionar el cambio de fechas tentativo como una esperanza (falsa) de que la comunidad podría vivir pronto su tradición.

LAS PRÁCTICAS POPULARES DE FE EN CUAJIMALPA

Históricamente, en Cuajimalpa las actividades populares de fe están a cargo de la comunidad, ya sea por algunas familias originarias⁹ o por algunos vecinos que colaboran de una o de otra manera.

Se pueden identificar cuatro categorías principales.

Familias encargadas de las imágenes

La mayoría lo ha hecho por generaciones y se encarga de varias actividades; entre ellas, preparar las imágenes para las procesiones y restaurarlas cuando es necesario; preparar su anda (bases para ser transportadas); cambiarles la ropa o coordinar alguna donación, y hacerles algún rezo, rosario, novenario o

visita entre la misma familia. En estos casos, podemos observar una relación directa con las imágenes.

Algunas de las familias encargadas son las siguientes:

- Santo Entierro, familia García García.
- San Ramitos, familia Segura Orozco.
- Señor de la Caña, familia Segura Molina.
- Padre Jesús, familia Ruiz Covarrubias.

Alrededor de estas familias hay muchas otras que apoyan directamente las actividades de las imágenes con flores, adornos, ropas, rezos, meriendas y demás. Con estas y otras imágenes se llevan a cabo ocho procesiones durante seis días de actividades públicas.

Grupos que apoyan la tradición

Algunos de ellos giran en torno de y complementan las actividades con distintas aportaciones. Cada uno tiene una organización propia y echa mano de distintos recursos para su participación. Existe una diversidad de grupos y de formas de organizarse, mediante la participación voluntaria o la aportación económica recolectada de distintas maneras. Por ejemplo, hacen comunidad y crean pertenencia a un grupo y actividad específicos.

A continuación, se mencionan algunas de las aportaciones de los grupos mediante diversas actividades.

- Grupo parroquial de Semana Santa. Pertenece a la parroquia de San Pedro Apóstol. Se encarga de las representaciones de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús. Se personifica: judaicas, apóstoles, sanedrines, romanos y judas. Una bandera de cuadros rojos, azules y blancos guía al contingente, acompañada por una tarola y una flauta llamada *chirimía*

para entonar un toque específico cada día. Quienes participan salen en todas las procesiones y tienen sus propios recorridos. Están coordinados por una mesa directiva y entre los integrantes hay un equipo de escenografía. Su nombre oficial es Grupo Parroquial de Semana Santa, sin embargo, se le nombra coloquialmente *fariseos*.

- Cañeros del cerro. Aporta la caña del Domingo de Pascua que el mismo grupo compra y corta de manera personal en Malinalco, Estado de México.
- Sembradores del huerto. Aporta ramas de tejocote para adornar la imagen del Padre Jesús el Jueves Santo, cuando se representa el huerto de Getsemaní. En esta actividad también participa la familia Rocha Martínez.
- Grupo Nuevo 2000. Se encarga de comprar, cortar y repartir la caña el Jueves Santo. También compran y transportan los judas de cartón el Sábado de Gloria.
- Grupo de cargadores del Padre Jesús. Este grupo se creó en 2013. Se encarga de transportar la imagen durante las procesiones donde participa. El grupo tiene ensayos propios y una plática con el párroco para imprimir un sesgo de fe mediante su labor.
- Agua bendita y manzanilla. Recolecta y transporta el agua bendita. Recauda la cooperación y corta y transporta la manzanilla desde las chinampas de Xochimilco en la Ciudad de México. El agua y la manzanilla son bendecidas el Sábado Santo durante la misa de Gloria.
- Veracruz 95. La familia Ortiz encabeza esta organización; sus integrantes son presidente, secretario y tesorero, quienes apoyan distintas festividades.

Familias que reciben al grupo de fariseos y a los judas

En este grupo, existe una constante, pues muchos de los integrantes son herederos de alguien que participó en el grupo de fariseos. Son familias que

alimentan, hidratan y permiten un momento de descanso al grupo parroquial de Semana Santa. A veces, tienen otras actividades; por ejemplo, estar a cargo de alguna imagen y ofrecer algún refrigerio previo a la procesión, a manera de agradecimiento. Algunas de las personas que comparten esta actividad con sus familias son Margarito Rivera, María de la Cruz López, Paulino Ortiz, Pancho Martínez, Braulio Cervantes, Cipriano Gonzales, Jesús Sánchez y Enrique Segura.

Familias sin cargo

En esta categoría, propongo colocar a familias o personas que constantemente han aportado algún elemento para las actividades, como ofrecimiento hacia las imágenes, como adornos florales, tapetes de aserrín o vestimentas, pero también fruta, agua, paletas de hielo, congeladas, pétalos o papeles de colores durante las procesiones.

UNA TRADICIÓN DETENIDA

Aun cuando el 30 de enero de 2020 la Organización Mundial de Salud dictó la Declaratoria de Emergencia de Salud Pública, para muchos de los habitantes de nuestro país, los únicos antecedentes de una situación de salud similar se dieron durante marzo de 2009, al detectar casos atípicos de neumonía en México y Estados Unidos. La alerta general llegó el 23 de abril y el 4 de mayo se le dio el nombre de *influenza A (H1N1)*. Ésta solamente requería aislamiento domiciliario estricto por siete días y, al contar con el oportuno tratamiento, la aparición de la llamada *gripe porcina* no representaba un riesgo preocupante para la población.

Sin embargo, también se dio el cierre de escuelas, cancelación de vuelos y actividades en sitios públicos, difusión de información sanitaria y, finalmente,

campañas de vacunación.¹⁰ Este antecedente y la manera tan rápida en que se resolvió la situación sanitaria de 2009 dejó entre los habitantes de México, especialmente Cuajimalpa, la esperanza de que la recién declarada pandemia de 2020 pasaría pronto. Así lo muestran varios testimonios videograbados por el autor durante los días santos de 2020 entre el 3 y el 12 de abril.

La comunidad de Cuajimalpa reafirma su fe mediante la religiosidad popular. Si bien es cierto que “las manifestaciones populares tienen un origen remoto, muy difícil de seguir, es lo que se ‘ha hecho toda la vida’, y pasa de generación a generación”,¹¹ también es cierto que la fijeza del rito entre sus habitantes está marcada por la tradición de esta comunidad. Desafortunadamente, los orígenes de estas actividades se han perdido con el tiempo, pero la oralidad dice que se han realizado desde hace más de cien años.

El vecino Carmelo Cervantes Santillán menciona que, para 1998, la tradición de Semana Santa ya tenía al menos 90 años.¹²

OBEDIENCIA

Al momento del cierre definitivo de actividades masivas, en Cuajimalpa algunas prácticas de fe ya habían comenzado o, por lo menos, se habían adelantado algunos preparativos. Karla García Dávila comenta: “Se hizo una junta de las familias que cooperamos en Semana Santa y no sabíamos que no iba a haber nada. Llegamos, se hizo la junta, se dieron los horarios, el itinerario [...] todo se quedó que sí se iba a hacer la Semana Santa, y en el lapso del mes, fue el problema del coronavirus, y se canceló todo”.¹³

El súbito cierre de las actividades públicas a nivel mundial ocasionado por el virus SARS-COV2 fue entendido desde diversas perspectivas, entre ellas, la obediencia. En palabras del señor Alberto Rocha Martínez, quien en compañía de su familia adorna la imagen del Padre Jesús el Jueves Santo, dice: “Por razones de sanidad, todo está cancelado; recibimos el comunicado y

hoy no hubo nada, no se va a hacer nada. Creo en Dios y es su voluntad; ya vendrán otros años mejores”.¹⁴

Referirse al comunicado es referirse a las instrucciones dictadas por la parroquia como figura de autoridad. Por lo tanto, hay un sesgo de obediencia hacia *lo humano*. El señor Alberto manifiesta su fe y entiende la cancelación de las actividades como un mandato de Dios, lo que muestra una obediencia hacia lo divino. Para Óscar López Aviña, la obediencia también es evidente cuando dice: “Es muy difícil, porque no pudimos salir; no pudimos representar, no tenemos autorizado salir o vestirnos, por la aglomeración de la gente”.¹⁵ Así, el personaje de Judas espía, a quien le correspondía representar, también quedó en espera.

Por su parte, el catecismo de la Iglesia católica dice: “Por la fe, el hombre somete completamente su inteligencia y su voluntad a Dios. Con todo su ser, el hombre da su asentimiento a Dios que revela. La sagrada Escritura llama *obediencia de la fe* a esta respuesta del hombre a Dios que revela”.¹⁶ El señor Rocha finaliza su comentario diciendo: “es su voluntad y tenemos que acatarla, reflexionar acerca de eso; es tiempo para recapacitar, para que el próximo año lo hagamos con más ganas. Es tiempo de reflexión; por mi parte estoy tranquilo; algo está pasando”.¹⁷ Nuevamente, se puede deducir la situación de la pandemia como designio divino, algo misterioso que solamente la divinidad puede saber. Recordemos que una de las características de la divinidad católica es la omnisciencia; es decir, el conocimiento absoluto, quien todo lo sabe.

Ceferino López Salinas es tajante al decir: “Este año no pudimos hacerlo porque hay que ser obedientes, ¡hay que ser obedientes [...] de acuerdo con las órdenes que nos dan eclesiástica y políticamente, respecto de la enfermedad que hay!”¹⁸ Él es el representante y coordinador del grupo *Sembradores de huerto*, que en 2020 ofreció flores a la imagen del Padre Jesús.

De este mismo grupo, Mario López expresa: “hay que respetar la situación en la que estamos”.¹⁹ Otro integrante, César Hernández Salinas, dice: “Siempre le regalamos flores; la forma es distinta, pero siempre es con el corazón”.²⁰ De esta manera, el grupo manifiesta su fe y la tranquilidad que deriva de ella. Exalta su compromiso con el símbolo de la divinidad, que es la imagen, y se fortalece espiritualmente por medio de la obediencia humana y la obediencia divina.

Dentro del pensamiento católico, las personas son creaturas de Dios, es decir, creación de él; por ello, sus vidas y destinos le pertenecen. La obediencia es una respuesta de fe ante los designios divinos de su creador.

María de Lourdes Ruiz Soto pide por el pueblo y da muestras de obediencia ante la voluntad de Dios al expresar: “Con sentimientos encontrados, puedo decir que Jesús ha resucitado. Señor, nos ponemos en tus manos, ¡hágase tu voluntad! Estamos en tus manos [...] bendice tu pueblo, bendice tu pueblo de Cuajimalpa, que es un pueblo lleno de fe tradiciones y emoción. Gracias por esta enseñanza tan grande, ¡hágase tu voluntad!”²¹

Gerardo Ruiz Covarrubias, encargado de la imagen de Padre Jesús, manifiesta la obediencia y el compromiso con la comunidad diciendo lo siguiente:

Desgraciadamente, la situación que vivimos no permitió que este año se hiciera alguna de las tradiciones. Todas las procesiones, los cuadros, todo fue cancelado. Solamente a puerta cerrada las misas se transmitieron por internet. Es una situación triste; a mí me provoca tristeza. Espero que todos los grupos lo hayamos entendido bien, como una forma de estar unidos, una forma de ayudarnos mutuamente evitando contagios. Eso hicimos, respetamos todas las decisiones que hizo la autoridad civil y la autoridad de la Iglesia. Nos abstuvimos; ni siquiera intentamos hacer nada; no bajamos siquiera la imagen para evitar cualquier tipo de contagio.²²

Para otros de los entrevistados, la aparición de la pandemia en días cercanos a la Semana Santa también es entendido como un designio divino. Gildardo López comenta: “Nosotros, como católicos, decimos: ‘Algo está fallando, algo estamos haciendo mal ¿Por qué en estas fechas? ¿Por qué? Nosotros, como católicos, sentimos la tristeza. En algo estamos fallando, algo está mal. Nos pegó donde nos duele.’”²³

Gildardo, al igual que otros, manifiesta tristeza, pero también asume la suspensión de actividades como una consecuencia por haber fallado ante Dios; afirma: “Nunca nos imaginamos esto, viene de allá arriba. Al afectarnos mundialmente, es algo grande, es mundialmente. Yo creo que todos estamos fallando, ya nos estamos saliendo del aspecto religioso, seriedad, respeto”.²⁴

Isabel Segura Molina lo manifiesta al decir: “Hay que ver la realidad de este llamado de atención, y miren en qué fechas, en la semana mayor ¿Por qué no fue en otra época del año? El mundo necesita la oración. Tengamos fe y que pare esto. Somos millones los que estamos pidiendo a Dios piedad y clemencia”.²⁵

Tanto Isabel, como su familia están a cargo de la imagen del Justo Juez, también conocido como *Señor de la Caña*. Por ello, es de su conocimiento que, durante 2020, tampoco se realizó la visita de la imagen a su domicilio ni se llevó a cabo la procesión de Jueves Santo. Ante ello, manifestó dolor “porque Dios no pudo estar presente por medio de un símbolo”.²⁶ Dicho dolor era compartido con su hermana Georgina Segura, quien comentó: “No se hace la bendición de la calle por la presencia de la imagen; es un momento de reconciliación, de vernos para dentro. Dios no se equivoca”.²⁷ Finaliza clamando: “¡Que Padre Jesús nos saque adelante en esta pandemia!” Desafortunadamente, Georgina fue una de las víctimas del SARS-COV2 en esta comunidad.

A Jesús Gutiérrez Ruiz, encargado de adornar el atrio parroquial para el sábado Santo, la fe lo hace sentir satisfecho, a pesar de la situación que prevalece, y dice: “Por fuera de nuestras manos, no hay Semana Santa, pero sabemos que sí la hay porque creemos en Dios. Me siento muy bien, nos sentimos satisfechos porque hemos cumplido, porque no es una fiesta, es algo donde se venera a Cristo”.²⁸

Gloria Rocha Torres y su familia realizan tapetes de aserrín para la procesión de resurrección. En 2020, pudieron realizarlo y menciona: “Más que nada es un homenaje a Dios. Este año no hubo nada, pero es una forma de demostrar que Dios está presente [...] es una forma de decirle que aquí estamos”.²⁹

Para Miguel Ángel Rocha, la cancelación de las actividades es una oportunidad para poner a prueba la fe, pues dice: “De todo esto vamos a sacar algo muy bueno, si tenemos fe o no la tenemos”.³⁰ Se trata de reafirmar la fe mediante las dificultades y fortalecerla poniendo por delante los designios divinos frente a las realidades humanas; en este sentido y priorizando la fe, declara: “No importa que no vayamos, lo importante es que tengamos fe y que adoremos al Supremo”.³¹ De esta manera, asume que las actividades de fe popular realizadas en comunidad quedan subordinadas ante la adoración al Supremo.

Asimismo, Virgilio Rocha Martínez comenta: “Para mí, no es necesaria la presencia de una imagen; para mí, lo más importante es sentirlo, sentir que ha resucitado [...] Semana Santa tradicionalmente se apagó, pero en nuestros corazones sigue viva. Ésa es la parte principal para nosotros; si todos estamos pasando por una crisis de enfermedad, esto nos puede servir a alguno, para que veamos que Cristo realmente ha resucitado”.³²

Por su parte, Arturo Rocha Huerta plantea su postura de fe al asegurar lo siguiente:

Esta Semana Santa fue diferente; el Señor nos la mostró con una perspectiva distinta, pero el ánimo existe. Nos damos cuenta de que Dios se manifiesta también en estos momentos de adversidad, y nos ayuda a consolidarnos con la familia. Nos ayudará a reconocernos interiormente y a reconocer lo grande que es Dios, que no es una imagen, que no es la tradición; sino es Él, que está vivo. Tenemos la certeza de que Dios está vivo, que sí tuvo una pasión, pero ha resucitado.³³

Para otro sector de los entrevistados, la aparición de la pandemia representó un momento de reflexión, de ver hacia dentro y asumir que en las acciones había una imperfección, motivo por el cual, por designio divino, se suspendieron las actividades.

Isabel Segura menciona: “Nos está tocando vivir una época muy difícil y pruebas muy difíciles. Mucha gente está muriendo por un virus, por la soberbia humana. Les aseguro que esto es por un desorden y por maldad”.³⁴

A Leobardo Ortiz López, a quien tocaba representar el personaje de Jesús de Nazaret, la suspensión de actividades le ofrece la oportunidad de hacer una introspección: “es momento de reflexionar y esperar el momento en que estemos bien”.³⁵ Se deduce que en las acciones colectivas había algo que estaba mal. Por ello, pone fe en que regrese el orden y que la comunidad aproveche este momento para transformarse y esperar uno idóneo para continuar. En otro comentario expresa una tristeza humana y una tranquilidad espiritual, derivada de mantener la salud al hacer comunidad, a lo que añade: “[estoy] triste por no representar, y tranquilo porque no se hizo para evitar contagios”.³⁶

Al igual que otros participantes, Alberto Rocha expresa que la cancelación de las actividades es una oportunidad para reflexionar: “Yo creo que éste

es año de reflexión, para ver lo que venimos haciendo”.³⁷ Ceferino López opina que lo ocurrido es “para que recapitemos, veamos realmente qué nos hace falta para seguir haciendo esto”.³⁸

Para la mayoría de los entrevistados, el sentimiento es de tristeza. Otros expresaron incredulidad, angustia, disgusto, añoranza, ausencia, sentimiento, gratitud, extrañeza, encierro, pesadumbre, dolor, nostalgia, malestar, melancolía o reconciliación.

La virtud de la esperanza, entendida como un anhelo de felicidad que Dios concede a los creyentes, fue testimoniada por los entrevistados mediante distintas expresiones, entre ellas, citamos las siguientes:

- “Nos da la oportunidad de hacerlo para el próximo año, primeramente, Dios”. Alberto Rocha Martínez.
- “Primero Dios, para el próximo año, los que estemos; si no, que lo hagan los que queden”. Cristina Orozco y Castillo.
- “Esperemos que ya para el próximo año esté todo mejor”. Jorge Alberto Rocha Mejía.
- “Esperemos que salga igualmente, por nuestra fe; allí vamos a estar, perteneciendo todavía al grupo”. Lorenzo Sánchez Martínez.
- “Intentar, si no se cancela de nuevo”. Ángel Uriel Villanueva Rocha.
- “Esperamos que para el próximo año se pueda realizar, y pues [hay que] cuidarnos para evitar un problema de salud”. Armando Ruiz Ortega.
- “Esperemos, primeramente Dios, [que] el otro año estemos con bien, que todo haya pasado”. Gildardo López.
- “Esperemos que para el próximo año sigamos normal”. Agustín Rivera López.
- “Esperemos que el próximo año lleguemos con más ganas, con más devoción, con más unión, con más disposición al orden y al trabajo. Ya reposamos un año, ojalá que la situación económica que se está perfilando

mal nos permita hacer nuestra actividad, como siempre lo hemos hecho y como nos gusta”. Gerardo Ruiz Covarrubias.

- “Se siente pesado no salir este año nada más; para el otro año [hay que] hacer su festividad, como año con año se venía haciendo”. Enrique Segura Gonzales.

DIGITALIZACIÓN

La Semana Santa de 2021 tuvo lugar del 28 de marzo al 4 de abril, de acuerdo con el Informe Técnico Diario COVID-19,³⁹ emitido por el Gobierno de México, el 28 de marzo a las 19 horas. A nivel mundial, se habían reportado 126 millones 359 mil 540 casos confirmados y 2 millones 769 mil 473 defunciones. En México se habían confirmado 2 millones 226 mil 550 casos totales y 201 mil 623 defunciones totales por COVID-19, siendo la Ciudad de México la entidad con más casos activos,⁴⁰ con un total de 605 mil 014.

La situación en México por la pandemia ya era lamentable, y Cuajimalpa no fue la excepción. El número de defunciones aumentaba y la campaña de vacunación para la Ciudad de México, Estado de México y Querétaro apenas había comenzado el 24 de diciembre. Por ello, las actividades con aglomeración de personas aún estaban suspendidas. De esta manera, y ya con un año de pandemia, la parroquia de San Pedro Apóstol decidió llevar a cabo sólo las actividades litúrgicas que dicta la Iglesia católica.

Ariadna Estévez refiere lo siguiente: “El virus acecha en las manijas de los autos, los picaportes, el suelo, la voz del otro, el abrazo del amigo, las cebollas en el súper, el *valet parking*. Todo, absolutamente todo, es una amenaza real. Salir a la calle es estar expuesta al peligro invisible que se materializa en cualquier cosa y cualquier persona. El único refugio es el hogar y la computadora, previamente desinfectada, que nos conecta a un mundo virtualmente inocuo”.⁴¹

De esta manera, el internet —la “red de redes”, como lo llama Sartori, ese “prodigioso instrumento multitarea”—⁴² se convirtió en un lugar de encuentro para la comunidad católica de Cuajimalpa. La página de *Facebook* y el canal de *YouTube* de la parroquia fueron una opción para transmitir nuevamente todas las actividades correspondientes a los días santos.

Para muchas personas, esta posibilidad de acceder al culto mediante los dispositivos móviles fue una solución segura. Es decir, en términos sanitarios es seguro vivir los rituales.⁴³ Ante la sospecha, incertidumbre y desesperanza, el internet se convirtió en el lugar ideal para encontrarse con la comunidad y con Dios.

Podríamos hablar de un lugar ideal, pero, al ser virtual, también podría ser un lugar sin lugar o, incluso, un no lugar, por lo tanto, atemporal, donde la comunicación es reproducible y *pausable*, sin garantía de generar una comunidad: “La comunicación digital se está convirtiendo cada vez más en una comunicación sin comunidad”.⁴⁴ El encuentro se da entre extraños, entre anónimos, perfiles con nombres inventados, usuarios, identidades virtuales; por ello, “los extraños se encuentran de la manera que corresponde a los extraños; un encuentro entre extraños no se parece a un encuentro entre familiares, amigos o conocidos: es, comparativamente, un desencuentro”.⁴⁵

En los rituales, los valores vigentes de una comunidad se experimentan y consolidan mediante los cuerpos. Los rituales generan un saber corporizado y una memoria corpórea, mientras que los rituales digitalizados se viven desde los hogares y de manera individualizada. Aunado a ello, existe la posibilidad de que, a la par, se realice alguna otra actividad doméstica y las notificaciones propias de la era digital interrumpan la atención que la comunidad religiosa demanda. Giovanni Sartori plantea: “Tal vez las interacciones en la red son sólo un pálido sustituto de las relaciones cara a cara, es decir, de las relaciones primarias”.⁴⁶

La fiesta, la tradición o el ritual vinculan, porque en ellos participan los sentimientos. En el caso de Cuajimalpa, los sentimientos de duelo por la muerte y el gozo por la resurrección de Jesús están presentes durante los días santos. Es decir, participan sentimientos objetivos; el duelo y el gozo son sentimientos colectivos, no personales.

Los sentimientos colectivos consolidan a la comunidad que los vive, convirtiéndose en sentimientos comunitarios, de personas que se encuentran congregadas dentro del templo o presenciando las representaciones escénicas. Mediante la congregación se reavivan dichos sentimientos, lo cual no sucede en las transmisiones vía internet.

Por otro lado, existe una necesidad del individuo por congregarse debido a que su esencia es la colectividad, pues ahí encuentra relaciones de resonancia. Los rituales crean estas relaciones con la divinidad, la eternidad y el cosmos, mediante ejes verticales; con la comunidad y con la familia; mediante ejes horizontales, y con ejes diagonales, se crean relaciones de resonancia con las cosas, y si no hay resonancia, el individuo queda repelido, aislado o solo.⁴⁷

Ante la digitalización de la vida religiosa, sólo falta preguntar: ¿Existe una comunidad religiosa digital?

NOTAS

1 Comunicado oficial de la Parroquia de San Pedro Apóstol Cuajimalpa del 20 de marzo de 2020.

2 *Idem.*

3 *Idem.*

4 *CDMX anuncia cierre de bares, cines, museos, teatros y gimnasios por coronavirus, hace dos años.* Disponible en <https://youtu.be/cN2-T-8RLBk>

5 Claudia Sáenz, *Línea de tiempo Covid-19; a un año del primer caso en México* [en línea], México, 2021, <https://www.capital21.cdmx.gob.mx/noticias/?p=12574&camp>

- 6 Alcaldía Cuajimalpa de Morelos, “¡Mensaje importante! Del acalde Adrián Rubalcava sobre la Semana Santa 2020. #Covid19 #QuédateEnCasa #Cuajimalpa”. Facebook, 2020. Disponible en <http://fb.watch/cDQtzFTSPR/>
- 7 *Idem.*
- 8 *Idem.*
- 9 Con este término, las familias se asumen como nativas de Cuajimalpa y se distinguen de aquellos que vienen de afuera.
- 10 Carlos Alonso Reynoso, “La influenza A (h1n1) y las medidas adoptadas por las autoridades sanitarias”, *Desacatos* [en línea], México, núm. 32, 2010, https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2010000100004
- 11 Luis Resines Llorente, “Liturgia popular y liturgia oficial”, en José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (coords.), *La Semana Santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, p. 48.
- 12 Carmelo Cervantes, *Testimonio escrito: Relación histórica y análisis de la representación de ‘el mártir del Gólgota’ en Cuajimalpa, D.F.* Un apunte de 1972 a 1986.
- 13 Entrevista videograbada el 3 de abril de 2020.
- 14 Entrevista videograbada el 9 de abril de 2020.
- 15 Entrevista videograbada el 11 de abril de 2020.
- 16 La Santa Sede, *Catecismo de la Iglesia Católica. Primera parte. La profesión de la fe* [en línea], s. d, pp. 142-165 https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c3a1_sp.html
- 17 Entrevista videograbada el 9 de abril de 2020.
- 18 Entrevista videograbada el 12 de abril de 2020.
- 19 *Idem.*
- 20 *Idem.*
- 21 *Idem.*
- 22 *Idem.*
- 23 *Idem.*

- 24 *Idem.*
- 25 *Idem.*
- 26 Entrevista videograbada el 9 de abril de 2020.
- 27 *Idem.*
- 28 Entrevista videograbada el 10 de abril de 2020.
- 29 Entrevista videograbada el 12 de abril de 2020.
- 30 Entrevista videograbada el 9 de abril de 2020.
- 31 *Idem.*
- 32 Entrevista videograbada el 12 de abril de 2020.
- 33 *Idem.*
- 34 Entrevista videograbada el 9 de abril de 2020.
- 35 Entrevista videograbada el 10 de abril de 2020.
- 36 *Idem.*
- 37 *Idem.*
- 38 *Idem.*
- 39 Subsecretaría de Prevención y Promoción de la Salud, *Informe Técnico Diario Covid-19 México* [en línea], México, 2021, https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/625772/Comunicado_Tecnico_Diario_COVID-19_2021.03.28.pdf
- 40 Se consideran casos activos aquellos casos positivos que iniciaron síntomas en los últimos catorce días, y permiten identificar dónde hay mayor actividad viral y, en consecuencia, aumento en la transmisión.
- 41 Ariadna Estévez, “El zoomismo y el disciplinamiento para la inmovilidad productiva”, *Nexos* [en línea], s. l., 2020, <https://medioambiente.nexos.com.mx/el-zoomismo-y-el-disciplinamiento-para-la-inmovilidad-productiva/>
- 42 Giovanni Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 1998, p. 58.
- 43 Conjunto de reglas establecidas para el culto y ceremonias religiosas.
- 44 Han Byung-Chul, *La desaparición de los rituales*, Madrid, Herder, 2020, p. 25.
- 45 Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 103.

⁴⁶ G. Sartori, *op. cit.*, p. 65.

⁴⁷ H. Rosa cit. por Han Byung-Chul, *op. cit.*, p. 22.

Fiesta de san Diego de Alcalá, un ejemplo de religiosidad popular y organización social

Festival of San Diego de Alcala, an example of popular religiosity and social organization

Emanuel Cubias Ibarra *

RESUMEN

En este ensayo partimos del supuesto histórico en el que el acontecimiento de la Conquista fraguó el desarrollo de las comunidades autóctonas para la formación de una identidad cultural propia. Visto éste de manera fenomenológica, nos encontramos más que con una dominación, con un sincretismo. En la actualidad, las comunidades representan un diálogo intercultural y temporal que, al manifestarse en las celebraciones religiosas, dan expresión de una identidad cultural de riquísima mezcla e integración, formando una autenticidad. En la comunidad de El Calvario, en Quiroga, Michoacán, se celebra del 13 al 15 de noviembre el día de san Diego de Alcalá, una de las más grandes fiestas del pueblo y de la cual encontramos los vestigios culturales de una conversación antiquísima entre las culturas prehispánicas, la religiosidad católica y el europeísmo. Esta fiesta representa, más allá de toda celebración, una organización social donde la comunidad indígena consolida su fuerza y cohesión por medio de expresiones simbólicas religiosas.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

ABSTRACT

In this essay we start from the historical assumption in which the event of the Conquest forged the development of the native communities for the formation of their own cultural identity. Seen the aforementioned in a phenomenological way, we find more than a domination, it is a syncretism. The communities currently represent an intercultural and temporal dialogue that, when manifested in religious celebrations, give expression to a cultural identity of rich mixture and integration, forming an authenticity. In the community of Calvario, located in Quiroga, Michoacán, the day of san Diego de Alcalá is celebrated from November 13 to 15, one of the biggest festivals of the town and of which we find the cultural vestiges of an ancient conversation between cultures pre-Hispanic, Catholic religiosity and Europeanism. This festival represents beyond any celebration, a social organization in which the indigenous community consolidates its strength and social cohesion through religious symbolic expressions.

PALABRAS CLAVE

Religiosidad popular, cultura, identidad, sincretismo, organización social, hermenéutica, diálogo

KEYWORDS

Popular religiosity, culture, identity, syncretism, social organization, hermeneutic, dialogue

Los estudios históricos y etnográficos sobre las transformaciones de la religiosidad, desde los cultos prehispánicos, hasta la “adopción” del cristianismo impuesto por las órdenes evangelizadoras a partir del siglo XVI, suelen considerarse un proceso tajante de sometimiento donde aparentemente los cultos religiosos autóctonos tienen dos vertientes: o desaparecieron tras los diferentes modelos de evangelización o se refugiaron lejos de la cultura y religión cristianas. Actualmente, son cultos y religiones que se conservan con la misma pureza con la que se alejaron de los testimonios históricos y las construcciones sociales.

En el presente trabajo, encontraremos una exposición de los términos más relevantes de los textos a los que se les dio lectura, así como la ejemplificación de la religiosidad popular actual en la comunidad de Quiroga, Michoacán, con la celebración de su fiesta patronal: la fiesta de san Diego de

Alcalá, mejor conocida como *la fiesta de los moros*. Esta fiesta resaltarán la cohesión social de una comunidad que vivifica la vida de un pueblo entregado a sus santos.

ETNOCENTRISMO. LAS POSTURAS HISTÓRICO-ETNOGRÁFICAS DE LA CONQUISTA

Uno de los adagios más célebres del filósofo Walter Benjamin sobre la historia es “la historia la escriben los vencedores”; aunque es una frase que puede presentar múltiples aristas e interpretaciones (como sucede con los adagios filosóficos), entre el abanico de posibilidades podemos entregar una aplicación pertinente que compete al tema central de la exposición que corresponde a un etnocentrismo, mejor dicho, el eurocentrismo del siglo XVI.

La narrativa que en el común denominador se ha utilizado para contar los acontecimientos en la Historia de México, desde su documentación, es de carácter netamente español (la historia de los victoriosos). Los testimonios de frailes, conquistadores, expedicionistas y muchos otros son de dominio español. A esto se añade un conjunto de nuevas construcciones moleculares de poder que se instauró a lo largo de los años de la fundación de la Nueva España, se mantuvo por una ideología salvífica que pudo llevarse a cabo con el apoyo de la Corona española y del Vaticano, y de donde nació dicha postura etnocentrista y una misión de reconstrucción.

Bajo este influjo, de la pluma de los españoles —quienes narran la verdad histórica por intervención y mandato divino, donde se pretende realizar una purgación de todo aquello que no sea acorde a la religión del único Dios que tiene la capacidad de salvar al ser humano—, Elvia Montes de Oca Navas refiere:

El ataque directo y hasta cruel de los conquistadores y evangelizadores fue contra las religiones de los pueblos prehispánicos. Había que salvar las “almas” de los conquistados de su condena eterna, y para ello había que destruir totalmente lo otro para forzosamente adoptar lo nuestro, considerado como lo único verdadero. Entre la salvación y la condena eternas, dios y el diablo, lo verdadero y lo falso, no hay medios ni matices; había que salvar a los indios y para conseguirlo todo se valía.¹

Esto refuerza la marca de un eurocentrismo de carácter cristiano en el que se busca una *tabula rasa*; es decir, desprender de raíz cada uno de los elementos que comprenden las religiones prehispánicas. Se trata de una conquista que tiene como finalidad dignificar para establecer derechos al aborigen que lo conviertan en un prójimo al que se va a amar, con la condición de hacerlo a la imagen y semejanza que comparten con el mismo Dios.²

Esto nos lleva a considerar la manera como se desarrolla la dialéctica en la que interactúan los españoles con las distintas culturas, las cuales se encontraron en una especie de incompreensión e interpretación vaga al momento de querer saber de la otra y entenderla a su manera, ya no histórica, sino antropológicamente. En este diálogo y dialéctica surge el término *sincretismo*, que nos brindará un enfoque teórico hermenéutico para descubrir una postura donde converjan las dos culturas, a saber, la religiosidad popular.

SINCRETISMO

El concepto de *sincretismo* nos ayudará a manifestar los procesos histórico-sociales para comprender la interacción entre las distintas culturas que confluyeron en el mundo colonial y poscolonial, dando como resultado el término *religiosidad popular*, que repercute hasta nuestros días y del que también construyó la forma en la que profesamos la religión dominante. Al definir el término, Johanna Broda sostiene: “El sincretismo es una interpretación

simbólica y la configuración de nuevas tradiciones populares; a la vez, se conservan elementos antiguos que se articulan con la nueva religión impuesta por los españoles”.³

Se tiene que enfatizar que, cuando hablamos del sincretismo, no hablamos de un flujo unilateral de información o imposición por parte de una de las culturas o religiones hacia otra dominada y subyugada. Aunque es necesario afirmar que la Conquista sometió y esclavizó a los nativos, es importante reconocer que el proceso de reconstrucción social se solidificó gracias una activa apropiación por parte de los prehispánicos, quienes, tras su propia interpretación, cultura y necesidades, focalizaron las imposiciones a los rubros donde más lo requerían.

Al llegar la Conquista, el choque cultural confrontó tres diferentes elementos, entre los cuales se dio la resignificación simbólica de la religión. El primero de ellos son las *instituciones precolombinas*, que, aunque siendo de organización social, se sustentaban por medio de “la religión oficial”. En la época del México antiguo, las organizaciones políticas y militares de las distintas civilizaciones se consolidaban mediante las intervenciones divinas. Los sacrificios, los emperadores, las decisiones que se tomaban a nivel social se organizaban por medio de intervenciones divinas que dictaban el cuadro de acción. Por otro lado, los españoles impusieron una religión cristiana —ajena a todo lo que se conocía en ese momento, un todo configurado por una perspectiva plenamente monoteísta—, con la intención de instaurarla como única religión detentora de la verdad y de la guía moral. En el cristianismo, aunque la divinidad es inalcanzable para el hombre, por su generosidad, decide acercarse a la humanidad.⁴ El cristianismo del siglo XVI resaltaba fundamentalmente la sumisión del hombre ante la generosidad del Dios al presentársele a él (al nativo) como digno de su eterna bondad estando obligado a su servicio. Esta forma cristiana de relacionarse con el mundo y con el semejante era tan heterogénea, que entre los españoles y los prehispánicos no

existía una coherencia al momento de establecer un diálogo, aunado a la diferencia de los idiomas, lo que complicaba más los procesos de evangelización.

Entre estas dos religiones que, si bien no son antagónicas, sí presentan oposiciones y divergencias ante la forma como se ritualizan y se celebran, se muestra la religión del pueblo, aquella que no sólo viene de una intervención divina o de la presentación del acto primero que con generosidad nos presenta el camino a la salvación fuera de este mundo. La religiosidad popular nace y sirve para la materia; es una religiosidad, por describirlo de alguna manera, con la que se interactúa en ofrendas y peticiones. Esta religión es también una religión de cultivo, que se expresa y sobrevive en la agricultura y es celebrada por los trabajadores artesanos. Es una manera particular en la que los indígenas se relacionan con los seres sobrenaturales, en contraposición a como lo hacen los españoles; consiste en peticiones y agradecimientos. Ramiro Gómez Arzapalo menciona que “A Cristo, la cruz, la Virgen, los aires, los santos, los cerros, se les da —en la ofrenda— y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da está dando de lo recibido en la cosecha y en otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales”.⁵

Ante estas distintas formas de expresiones religiosas, que conviven y crean distancias en la época colonial mexicana, comienza a formarse un intercambio y adopciones de distintos elementos que formarán la amalgama de una religión que se sustentará en las clases obreras y en los actos culturales. Aunque las evangelizaciones desde sus distintas variables con las órdenes religiosas, las aplicaciones de pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga y las imposiciones militares e inquisitivas omitieron el factor que generó las adaptaciones del cristianismo en las comunidades indígenas, lo que dio una nueva forma de adoración: la cultura de la religión. Para ello, escribe Gómez Arzapalo: “La religiosidad popular indígena característica en numerosos pueblos latinoamericanos no es escisión del cristianismo producto de la ignorancia y

terquedades de los indios, sino una expresión cultural original que respondió a las necesidades sociales de las comunidades que la viven”.⁶

LA RELIGIOSIDAD POPULAR, UNA ORGANIZACIÓN SOCIAL

Gracias al sincretismo del que se hablaba en el apartado anterior, se originó esta mezcla entre el cristianismo, la religión oficial prehispánica y la religión popular. Debido a que los españoles atentaron contra la organización e institucionalización de los sectores precolombinos, realizaron su enfoque evangelizador a una religión oficial en la que se concentraban tanto los militares, como las personas de alto rango social. Es verdad que gracias a esto se logró desplomar a civilizaciones de milenios, las cuales tuvieron que morir para dar paso a una nueva forma de gobierno y al nacimiento de la nueva España. No obstante, fue en la religiosidad popular donde el sincretismo da pauta a nuevas formas de vivir la cristiandad. Una de las formas más populares es el descenso de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego. Dicho evento es el epítome de la vinculación de dos religiones que se consolidarán en un nuevo cristianismo. En esta resignificación se comenta: “La religiosidad popular la consideramos un término útil para dar cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno inmerso en un contexto social más amplio, y que incorpora elementos que la oficialidad, tanto eclesial, como estatal, le impone, pero los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural coherente con el proceso social históricamente vivido”.⁷

En esta tradición cultural, la religiosidad popular ganará legitimidad en el desarrollo de México y se fortalecerá en los vínculos comunitarios de las fiestas patronales y las comitivas o cofradías de grupos religiosos para celebrar la vida, el cultivo y el agradecimiento por la intervención de los santos y entes divinos que brinda prosperidad a los pueblos por los cuales interceden.

El proceso de organización social dentro de las comunidades y pueblos a lo largo y ancho del territorio mexicano es la viva expresión de aquello que se denomina *religiosidad popular*. Se trata de una organización que no está sometida a ninguna actividad litúrgica ni es organizada por la oficialidad religiosa de algún seminario o de los sacerdotes parroquiales. Esta organización consiste en fiestas patronales en las que algunos miembros de la comunidad realizan fiestas con periodos de hasta una semana y donde se celebra anualmente el convivio del santo patronal con toda la comunidad.

Dicha organización se da cuando un grupo de personas está comandado por un mayordomo. Los mayordomos se convierten en una especie de “brazos y piernas del santo”.⁸ Ellos se encargan de organizar y administrar las fiestas patronales, cada cual de su barrio o en conjunto en la fiesta del pueblo.

La relación de los santos con los mayordomos se origina desde el siglo XVI, época de la Conquista, donde las antiguas comunidades se relacionaban con los distintos entes divinos de una forma material. Sobre todo, en la producción agrícola y dependiendo de las temporadas del año, los antiguos pobladores solían realizar rituales en los que se involucraba la gastronomía, la música, la danza, los rezos, las peticiones y los agradecimientos también en forma de peticiones para asegurar la vida próspera en el cultivo. La forma de relacionarse con las deidades involucra un inmanentismo, ya que se adora por medio de la materia, y la adoración brinda más materia y prosperidad. “El papel de los santos dentro de la religiosidad popular aparece notoriamente diferente del de mediadores ante Dios y ejemplos de vida virtuosa, que son las dos principales funciones dentro de la Iglesia Católica [...] Si bien el santo es el personaje central en la vida del barrio o de la comunidad en determinados momentos, son los mayordomos los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo.”⁹

Mientras la evangelización presionaba para que se adorara y formalizara el cristianismo como religión oficial, los entes divinos del prehispanismo

comenzaron a cambiar a los dioses por santos. Los antiguos pobladores encontraron en ellos una manera para adaptar su politeísmo, brindándoles las capacidades que los anteriores entes divinos solían tener y de los cuales las comunidades dependían para salir adelante en una especie de fortuna divina, que daba conformidad y estabilidad al pueblo frente a otros pueblos enemigos y a los tormentos de la naturaleza. Ante esta adaptación o conversión de las entidades divinas antiguas a los santos se dice: “[Los santos] tienen poderes sobrenaturales, con los cuales pueden ayudar o castigar al hombre en su calidad suprahumana [...] con las fuerzas de la naturaleza, en ocasiones asociadas a santos específicos como por ejemplo, san Juan con la lluvia, el santo Santiago con los relámpagos y truenos, la Santa Cruz con los cerros y el agua, san Isidro Labrador con las buenas condiciones climatológicas para la siembra y san Francisco con la salud de los animales.”¹⁰

“EL DÍA DE LOS MOROS”. UN EJEMPLO DE RELIGIOSIDAD POPULAR EN QUIROGA, MICHOACÁN

En Quiroga, Michoacán, se celebra anualmente un aproximado de cinco fiestas patronales, entre las que destacan la fiesta principal de la preciosa sangre de Jesús; el día de san Miguel; el día de san Diego de Alcalá; san Isidro; san Vicente, entre otros. Estas fiestas suelen dividirse en zonas o barrios, donde cada santo tiene su propio hogar o templo y a los cuales, dentro de la cultura, la gente de la zona suele ir a celebrar y a dar gracias por la salud, el trabajo, la comida, la familia o a realizar peticiones y plegarias para la aceptación de muerte o por la búsqueda de un milagro.

Para fines prácticos y de exposición clara de un ejemplo de organización social por medio de la religiosidad popular, singularizaremos el tema con el desarrollo de la fiesta patronal de san Diego de Alcalá.



Foto 1. El santo patrono Diego de Alcalá, en su altar adornado por frutas, pan y jarros.

AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra

Su objetivo es revisar cómo se consolida un pueblo y cuál es la fuerza al referir una cohesión social desde la religiosidad y la creación de comunidades de origen indígena que lo sustentan, dando legitimidad y legalidad a los usos y costumbres de un poblado.

La información que a continuación se describe es el resultado de investigaciones de campo, entrevistas, recopilación de datos y recaudación de imágenes de personas que han participado o pertenecen a la comunidad indígena. Ellas son quienes, a lo largo de la investigación, me ayudaron a concretar y dar fidelidad a cada uno de los procesos y, aunque se sistematizó cada una de las actividades que pertenece a la festividad de san Diego de Alcalá, es posible haber omitido o ignorado algunos aspectos fundamentales, los cuales me permito sean las ulteriores documentaciones quienes abonen a plasmar una fiesta que es importante, pero olvidada por las nuevas generaciones, pues no se percatan del sentido y simbolismo que acontecen en la celebración.

La festividad del pueblo conlleva un proceso en el que a lo largo del año se celebran diversos rituales, que culminan con una fiesta del 13 al 15 de noviembre y cierran con una “fiesta mayor” donde la población forma parte activa de dicha celebración y agradecimiento al santo patrono por la prosperidad anual o las plegarias para un milagro.

La fiesta de san Diego de Alcalá, también conocida como *la fiesta de los moros*, es una celebración de religiosidad popular, coordinada y organizada por la comunidad indígena de El Calvario; dicha comunidad pertenece a los barrios más antiguos del pueblo de Quiroga, Michoacán, los cuales participan en diversos eventos religiosos.

La organización de la fiesta se desarrolla de la siguiente manera: es un evento cíclico que comienza con la recepción del cargo el 1 de mayo y concluye con su entrega a los siguientes responsables el 1 de mayo del próximo año. A lo largo de este ciclo se celebran diversas fiestas (que enumeraremos concretamente a lo largo del escrito), las cuales son coordinadas tanto por la comunidad de El Calvario, como por la comunidad agraria. Los miembros se dividen en distintas comisiones, conformadas por 12 miembros que se responsabilizan de los arreglos en el templo, la programación, la solicitud de bandas musicales, la adquisición de la pólvora en algunos eventos y de

dar fe y legalidad en las participaciones de la fiesta, vigilando que los usos y costumbres sean adecuados.

Otros miembros de vital importancia son los denominados *cargueros*, quienes son responsables de que cada acontecimiento religioso a lo largo del año se lleve a cabo. A ellos les corresponde la comida, la contratación de la música, la organización de que la multitud participe en las ofrendas y en la festividad y, en general, vestir al santo. Se dividen en dos bandos, los “de arriba” y los “de abajo”.

Foto 2. Florido tocado de la vestimenta de los moros de arriba.
AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra





Foto 3. La vestimenta representativa de los moros de abajo es más sencilla.

AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra

Cada uno tiene tres cargueros, denominados *capitán*, *sargento* y *alférez*. Entonces, entre la comunidad de El Calvario y los cargueros año con año se realiza una festividad que cada vez aumenta, oscilando una cantidad de 500 participantes directos, más los familiares y la población, en general, la cual disfruta de los bailes y la fiesta.

Desde el 1 de mayo se realizan las festividades que corresponden a noviembre. La fiesta consiste en una organización de dos bandos que simulan las batallas que se llevaron a cabo entre moros y soldados cris-

tianos en la España del siglo xvii. Las versiones que se escuchan de las personas que han estado involucradas desde hace tiempo en la festividad mencionan que vestirse de moro es un acto de fe, tanto por la conversión de algunos moros a cristianos durante la batalla, como por la creencia en san Diego de Alcalá en su eterna santidad, al ver siempre por los más necesitados.

Actualmente, se realizan estos “combates” a modo de baile, donde los pasos simulan movimientos caballerescos uniformándose de manera vertical. Los cargueros llevan el compás y las indicaciones para la coordinación de los pasos, por medio de quienes se agradece a los cargueros, que organizan anualmente esta festividad.



Foto 4. En la calzada hacia el templo, los moros ejecutan el baile.

AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra



Foto 5. Los participantes de alinean para la danza principal.
AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra



Foto 6. En espera para la participación del combate.
AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra



Foto 7. Los moros de arriba realizando el baile principal.

AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra

LA ENTREGA DEL CARGO. 1 DE MAYO

Cada año una persona distinta recibe el cargo. Al recibirlo, la nueva persona también recibe al carguero anterior en sus aposentos para celebrar el compromiso que se le ha asignado. Las personas del barrio, denominadas *compaña*, están presentes en dicho ritual a manera de testigos, además de los invitados, para juntos festejar y dar fe de la responsabilidad de la cual formarán parte, ya que ellos consagrarán una pequeña comunidad que se encargará de la comida y de las fiestas más importantes del año. Este ritual se celebra con churipo y corunda.

Foto 8. En la ceremonia de entrega del cargo.
AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra





Foto 9. Comida típica en la celebración de entrega: fruta, pan de rancho, churipo y corundas.
AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra

La comunidad de El Calvario asigna el puesto a los cargueros, que deberán poner un altar al santo patrono, san Diego de Alcalá, a quien a lo largo del año se atenderá con cirios y con las posteriores festividades que se realizan en la casa del capitán. Al nombrar al carguero, se le entrega un hábito con el cual tendrá que cambiar la imagen del santo los días 12 de cada mes para mantenerlo pulcro.

Existen dos imágenes que se reparten tanto los cargueros de abajo, como los de arriba: una es la de san Diego, que se queda en el templo, y la otra es el denominado peregrino, a quien sacan el 15 de noviembre, el último día de

la fiesta. Antes utilizaban una cámara de pólvora para que, en el momento de la llegada y retirada del nombramiento, se hiciera notar la nueva noticia. Se decía: “están tronando al carguero”.

Como símbolo de felicidad, el carguero debe dar una botella a cada miembro de la comunidad (en su momento eran 12) y, en señal de respeto y agradecimiento, quienes reciben la botella, deben regresarla vacía.

EL BOCADO. 3 DE MAYO

Se denomina *el bocado* al día en el que los cargueros sirven platos con dos albóndigas y corundas, para llevarlos a las personas a quienes se pedirá que ayuden en la preparación de la comida en los días festivos posteriores. Ese platillo se lleva hasta la casa de los futuros participantes.

Foto 10. Preparación del bocado para llevarlo a las casas de los invitados a la fiesta de los moros.
AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra





Foto 11. En casa de uno de los invitados.
AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra

COMIDA DE VIGILIA

Esta fiesta se celebra un día antes de la Santísima Trinidad. El motivo de la celebración es que los cargueros de abajo y de arriba se reúnan para platicar sobre la asignación de gastos, pago de deudas, asignación de roles en las danzas y, sobre todo, para reconocerse como cargueros. El capitán hace la comida de vigilia, donde se dan chiles rellenos, torreznos, mojarras y nopales, y como la festividad se guarda, este día no se consume vino.



Foto 12. En la preparación de la comida de vigilia en el domingo de la Santísima Trinidad.
AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra

Foto 13. Comida típica de la región lacustre de Pátzcuaro, Michoacán para la celebración de la vigilia: chiles capeados y torreznos.

AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra





Foto 14. Comida de vigilia típica: friendo mojarras del lago de Pátzcuaro.
AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra

El capitán tiene la obligación de contratar al pitito pozolero y al tambor para que pase por los otros cargueros y vayan todos a su casa para la comida de vigilia.

LA SANTÍSIMA TRINIDAD

Este día es conocido por el baile de los caballos. El ritual consiste en el que el alférez y el sargento mandan a hacer caballos para el baile y se los llevan al capitán. El sargento acude con su gente a donde los mandan a hacer y quien debe llegar diciendo: “Se me perdieron unos caballitos y me dijeron que por aquí andaban”; quien los hace responde: “Yo los recogí, pero me hicieron unos daños, los cuales tienes que pagar”. Así, deberá pagar los supuestos daños y dar botellas de vino al fabricante en forma de agradecimiento. Se retiran bailando por la calle y se dirigen a donde vive el alférez, quien los espera para partir juntos. Posteriormente, tienen que llegar a la casa ejidal (casa de la comunidad de El Calvario) donde se espera la comunidad. Bailan un rato y se van a la casa del capitán para la última celebración. Se baila el caballito.



Foto 15. En el baile de “el caballito” en la fiesta de la Santísima Trinidad.

AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra

Se come y se le ofrece agua a los caballos, que es, en realidad, un trago de vino para el sargento y el alférez. La gente grita: “El caballo tiene sed” o “ese caballo tiene sed”.

En la fiesta mayor de la Santísima Trinidad, los cargueros deberán llevar a bendecir los cirios, que iluminarán al santo durante todo el año.

CORPUS CHRISTI

Los moros organizan el Corpus Christi el 16 de junio, donde los cargueros, junto con la comunidad, sacan al santo patrono san Diego de Alcalá a la peregrinación por todo el pueblo. El templo mayor se decora con flores típicas de la temporada y los asistentes oran al santo pidiendo los bienes y milagros personales.

Ese día la comunidad se encarga de guardar la pólvora que se ocupará en la fiesta de noviembre. Por la mañana, la comunidad está obligada a dar un almuerzo en el templo de san Miguel, para después asistir con los cargueros a la misa mayor. La misa es a las seis de la tarde en la plaza Madrigal de las Altas Torres.

Más tarde se hace el *refuego*, actividad donde las personas avientan al cielo las hortalizas, las artesanías y el pan como símbolo de ofrenda. En ese momento, los cargueros bailan con sus parejas.



Foto 16. Baile de la fruta en el Corpus Christi, en la plaza Madrigal de las altas torres.

AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra



Foto 17. Baile de la fruta en el Corpus Christi, en la plaza Madrigal de las altas torres.

AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra

Bailan el baile de “la fruta”, el cual consiste en llevar a la peregrinación de la casa ejidal de la comunidad indígena canastos o platos de fruta, mientras que los hombres llevan un arco adornado con las flores de la temporada. La comisión sale a bailar y después avientan el pan. Hay una creencia de que el pan está bendito por san Diego.

Al concluir la fiesta, los cargueros entregan una botella de vino a seis parejas que representan a la comunidad. Éstas distribuyen el vino a los invitados y regresan las botellas vacías a los cargueros. Después, se repite el proceso a la inversa.

EL DÍA DE LA PALABRA. 21 DE SEPTIEMBRE

Al 21 de septiembre se denomina el *Día de la palabra*. Esta fecha es de carácter primordial debido a que los cargueros afirman la realización de la fiesta patronal ante la comunidad indígena de El Calvario. Tanto los cargueros, como la comunidad, ofrecen la palabra para desarrollar, según los usos y costumbres del pueblo, la fiesta de los moros.



Foto 18. 21 de septiembre del 2022, día de la palabra: se está a punto de dar testimonio para formalizar la fiesta. AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra



Foto 19. Salón comunal de la comunidad de El Calvario para recibir la palabra.

AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra

Los cargueros llevan una convocatoria unos días antes a la comunidad para “ver lo de la palabra”. Anteriormente, se realizaba en la casa ejidal; ahora se hace en el salón de la comunidad. El acto se realiza después de la novena del día de san Miguel.

Se recibe a mucha gente que quiere presenciar el acto donde se consolida la fiesta de san Diego de Alcalá. A todos se les da la bienvenida con vino. Los cargueros de viva voz se comprometen a sacar el cargo adelante. Esto lo hace cada uno de los cargueros mientras se festeja únicamente con vino. Ellos llevan botellas para entregarlas y recibirlas vacías como en cada fiesta donde se consume vino.

SAN MIGUEL. 29 DE SEPTIEMBRE

180

El desayuno se hace después de la misa de ocho, en el atrio del templo de san Miguel. La comunidad lleva pozole y atole y los cargueros llevan pan. Se elaboran alrededor de trescientas piezas de pan, cuarterón y medio de pozole por persona y seiscientos litros de atole. En total, son veinticuatro personas las responsables de esto. Todo lo anterior se realiza antes de las carreras típicas que representan la festividad de san Miguel.

LA NOVENA. 4 DE NOVIEMBRE

Los cargueros tienen que empezar a arreglar el templo para la novena y la fiesta. Se cambian las imágenes, se les hace su altar especial.

Foto 20. Adorno al santo patrono Diego de Alcalá tanto para la novena como la fiesta.
AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra



En las entradas se colocan el alumbrado y los corredizos. A esta actividad se suman cincuenta personas, aproximadamente, que de buena voluntad ayudan para adornar el templo de san Diego.

VÍSPERAS. 12 DE NOVIEMBRE

Se baja la imagen del peregrino del templo de san Diego a la alcantarilla, donde las cuatro bandas, una por cada cargo, la comunidad y la danza chica, están esperando para iniciar la procesión. Ya el 15 de noviembre se pueda llevar a cabo la peregrinación del santo.

Mientras tanto, los cargueros nombrarán a los moros que estarán del 13 al 15 de noviembre en las danzas. Los moros que participarán irán a la casa del capitán a brindar una limosna, lo cual consiste en una tarifa fija a modo de inscripción y de la cual se auxiliarán los cargueros para pagar todos aquellos pendientes que se hicieron a lo largo del año.

LOS DÍAS DE LA FIESTA DE SAN DIEGO 13, 14 Y 15 DE NOVIEMBRE

Éstos son los días de la fiesta, la conclusión de toda una jornada anual que gracias a la comunidad indígena y a los cargueros se logró concretar. Cada día le corresponde a cada uno de los cargueros.

El primer día corresponde al capitán, como la alborada, las mañanitas y la misa mayor. Al terminar la misa, se baila en la calzada del templo. El horario depende del programa hecho por el comité. Se regresan a la casa del capitán después de bailar la primera danza. Se da el almuerzo, que regularmente es pozole, atole y menudo. Continúan las danzas y se van a comer el churipo a la casa del capitán. Por la tarde, después de comer, los moros se preparan

para la procesión, que empieza del templo, y se recorre el pueblo. Cuando termina la procesión, se vuelve a bailar en la calzada.



Foto 21. Los moros en el atrio del templo mayor san Diego de Alcalá reciben la bendición de Monseñor Diego Monroy, oriundo de Quiroga, Michoacán.

AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra



Foto 22. Baja del Santo para la inauguración de la peregrinación alrededor del pueblo.
AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra



Foto 23. Cuadrilla de los moros de arriba (distinguidos por su chaleco color negro), exhibiendo su turbante decorado.

AUTOR: Emmanuel Cubias Ibarra

El segundo día es el del alférez. El desayuno es el mismo y se le baila al alférez. A partir de aquí, los moros deben cumplir la responsabilidad de realizar los bailes planeados, que aproximadamente son dieciocho. Se baila a los seis cargueros del próximo año y a la comunidad en la casa ejidal; se presenta a misa y se vuelve a bailar en la calzada (esto se realiza cada día de la fiesta); se le baila al primer, segundo y tercer bailar. Por la tarde se come churipo.

El tercer día está a cargo del sargento, quien también da de comer a los moros y baila afuera de su casa. Deben realizarse los bailes que no se lograron el día anterior. La peregrinación finaliza con la imagen a lo largo del pueblo,

la cual se vuelve a subir a su lugar, el templo de san Diego de Alcalá, para dejarla descansar de su fiesta y esperar para ser venerada el siguiente año.

La festividad concluye con jaripeo y baile como forma de descanso para todos los participantes. Beber vino es una constante a lo largo de la celebración, pues pertenece a una costumbre de la comunidad. Cabe resaltar que personas con ciertos roles no beben, pues son quienes guían a los moros en los bailes y peregrinaciones.

CONCLUSIÓN

En la fiesta del día de los moros se resalta el sincretismo entre la dialéctica histórica de la conversión al cristianismo de las personas autóctonas. Las características tanto del cristianismo, como de las religiones politeístas antiguas se presentan en la celebración de los moros el 13 de noviembre.

San Diego de Alcalá es el santo del más acá —en la prosperidad de la materia terrenal—, intermediario de la divinidad que aboga por nosotros y al cual —desde las tradiciones antiguas— ofrecemos nuestro agradecimiento mediante el fruto de nuestro trabajo y lo celebramos para recordar los milagros que se realizan a intercesión de él y de aquellos que se han hecho eco a lo largo de la historia.

Esta fiesta también rescata la organización social mediante la religiosidad popular, ya que, así como Rousseau hablaba de una religión civil en su contrato social, la religión popular del pueblo mexicano logra unificar a la comunidad, gracias a los rituales y simbolismos que se expresan en las fiestas de los santos patronos, de las cuales se desprenden la política y el organismo clerical para vincular la divinidad y santidad a la tierra de la cual venimos.

- 1 Elvia Montes de Oca, “La evangelización de la Nueva España”, *La colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, México, núm. 30, 2001, p. 48.
- 2 Ramiro Gómez-Arzapalo Dorantes, “De dioses perseguidos a santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana”, *Gazeta de Antropología*, México, núm. 27, vol. 2, 2011, p. 5
- 3 Johanna Broda, *La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista* [en línea], 2022, p. 17, <https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Graffylia/2/14.pdf>
- 4 R. Gómez-Arzapalo Dorantes, *op. cit.*, p. 4
- 5 R. Gómez-Arzapalo Dorantes, “Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígenas en México”, *Gazeta de Antropología*, 2008, p. 2.
- 6 *Ibidem*, p. 3
- 7 R. Gómez-Arzapalo Dorantes, “De dioses perseguidos a santos sospechosos...”, p. 9
- 8 R. Gómez-Arzapalo Dorantes, “Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular...”, p. 5.
- 9 *Idem*.
- 10 *Ibidem*, p. 6.

Ritualidad y tradición. Ceremonial en la cultura de Xochiojca, Veracruz

Ritual and Tradition. Ceremonial in the Culture of Xochiojca, Veracruz

Oscar Osbaldo Méndez Méndez Sch.P.*

RESUMEN

En la comunidad de Xochiojca, Veracruz, ser mayordomo es un privilegio, pues la mayordomía de la fiesta patronal es el espacio ritual donde los habitantes practican los más altos valores que los identifican como pueblo; se fomenta y cultiva el capital social, pero, sobre todo, es donde los habitantes dan sentido a la vida comunitaria al encontrarse con lo divino. Durante los meses previos a la fiesta patronal, los mayordomos realizan varias actividades en pro de su cargo. Por ejemplo, asistir cada mes a las reuniones generales de todos los mayordomos, donde son preparados espiritualmente para su buen desempeño, lo cual denota tanto la seriedad para asumir este tipo de cargos comunitarios, como las responsabilidades inherentes a la pertenencia a estas corporaciones organizacionales. Desde los primeros días de noviembre inician los preparativos de esta mayordomía, que implican la participación de toda la comunidad y culmina, también, durante este mes.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

ABSTRACT

In the community of Xochiojca, Veracruz, being a mayordomo is a privilege, since the stewardship of the patronal festival is the ritual space where the inhabitants practice the highest values that identify them as a people, it is where social capital is fostered and cultivated, but above all, it is where the inhabitants give meaning to community life by encountering the Divine. Throughout the months prior to the patronal festival, the mayordomos carry out various activities in favor of their position. For example, the attending general meetings of all the mayordomos that are held each month, where they are spiritually prepared for good performance. This makes clear the high level of his position, which denotes the seriousness and responsibility implicit in assuming this type of community. The responsibilities inherent in belonging to these organizational corporations continue throughout the year until reaching the culminating stage of this stewardship in the month of November, when from the first days of this month the preparations that involve the participation of the entire community.

PALABRAS CLAVE

Xochiojca, mayordomías, sistema de cargos, tradición, fiesta, santos, comunidad

KEYWORDS

Xochiojca, mayordomia, cargo system, tradition, festival, saints, community

RITUALIDAD Y TRADICIÓN CEREMONIAL

La mayordomía: elemento importante de la cultura de Xochiojca

La llegada de los conquistadores españoles al actual territorio mexicano significó el sometimiento de las civilizaciones indígenas; la colonización trajo consigo a una de las instituciones religiosas conocida en España como *cofradía*. Durante la época colonial, los pueblos indígenas no sólo asimilaron tal cofradía, sino que la integraron a sus prácticas religiosas, convirtiéndola en depositaria de su propia cosmovisión. Este hecho permitió una amplia expansión de cofradías, por lo que las autoridades religiosas decidieron regularlas dejando en calidad de mayordomías a aquellas que no contaban con

la aprobación eclesiástica. Con el paso de los siglos, las mayordomías han persistido hasta establecerse, y la región de Zongolica no es la excepción, ya que existe el registro de su presencia desde la época colonial.

Por su parte, el pueblo de Xochiojca presenta entre sus tradiciones un profundo arraigo a las mayordomías, las cuales constan de fervientes celebraciones en honor a diferentes advocaciones religiosas. Entre las mayordomías de la comunidad destaca la que sus habitantes celebran en honor a Santiago Apóstol cuya antigüedad data de 1880. Otra mayordomía igual de importante es la que tiene como advocación al santo patrono de la comunidad, “Cristo Rey del universo”, cuya tradición ceremonial es la más representativa de Xochiojca, no sólo por su riqueza ritual. En el contexto de esta celebración, los habitantes practican los más altos valores que los identifican como pueblo, pues ahí se fomenta el capital social; pero, sobre todo, es donde los habitantes dan sentido a la vida comunitaria al encontrarse con lo divino.

La fiesta patronal de Xochiojca en el contexto de la mayordomía Recepción de la alcancía

En la comunidad de Xochiojca ser mayordomo es un privilegio. La mayordomía inicia con el recibimiento de la llamada *alcancía*, una imagen pequeña del santo patrono. Al son de la música y los cohetes, dicha imagen se traslada a la iglesia para, posteriormente, pasar a la casa de los nuevos mayordomos. El traslado es solemne, pues va acompañado por una procesión colorida con flores, luces de velas y con el inconfundible aroma del copal que anuncia el paso de la imagen. Lo anterior sólo es el inicio de una etapa en la función de los mayordomos. Durante los meses previos a la fiesta patronal, los mayordomos realizan varias actividades en pro de su cargo. Por ejemplo, la asistencia a las reuniones generales de todos los mayordomos que se realiza cada mes, donde son preparados espiritualmente para su buen desempeño.

La flor de cucharilla, una ofrenda al santo patrono

La etapa culminante de esta mayordomía es en noviembre. Desde los primeros días de este mes inician los preparativos, que implican la participación de toda la comunidad. Ocho días antes del sábado de vísperas, muy de madrugada, una comisión sale de la comunidad rumbo a las tierras áridas del estado de Puebla, a fin de traer la flor de cucharilla, necesaria para la elaboración del arco floral. Esta comisión regresa al atardecer del mismo día y es recibida por los pobladores de la comunidad; su llegada es anunciada con cohetes y el repicar de la campana. La comunidad está pendiente y gusta de ser parte de los preparativos; al escuchar los tañidos de campana, acude al templo. Todos quieren recibir la flor que acaba de llegar; no son pocas las personas a las que, mientras sahúman la flor, se les ve mover sus labios elevando sus plegarias, tal vez pidiendo un favor al santo patrono o agradeciendo los favores recibidos durante el año.

La flor de cucharilla se traslada en una camioneta de algún habitante de la comunidad. Al llegar, es sahumada y bendecida junto con la flor, mientras todos los presentes pasan a sahumar; el sacerdote o alguna persona encargada del culto reza el rosario. Al terminar este acto, niños, jóvenes y adultos se encargan de descargar la flor y ponerla bajo resguardo en el interior del templo; la maniobra se hace cuidadosamente debido a las espinas abundantes que tiene la planta. Mientras esto ocurre en el atrio, en la cocina se escuchan las pláticas alegres de las señoras que trabajan a marchas forzadas para servir en el comedor a los recién llegados; en estos trabajos participan varias mujeres de la comunidad. A partir de esto, el tiempo transcurre en la cena comunitaria; es casi seguro que todos los ahí presentes serán llamados por los mayordomos para ir al comedor. A muy altas horas de la noche los organizadores y mayordomos se despiden y se retiran a su casa, momento en que se cierra el templo.



Figuras 1, 2 y 3. La comunidad recibe la flor de cucharilla.
FUENTE: Osbaldo Méndez Méndez



Elaboración del arco floral

Al día siguiente de la llegada de la cucharilla se reúnen varios señores, entre ellos, los mejores artesanos de la comunidad y algunos de las comunidades circunvecinas, quienes, bajo la dirección del encargado, inician los trabajos para la construcción del arco floral. Cuando inician, de manera reverencial colocan varios bancos de madera donde descansará el armazón del arco. Primero, se colocan las vigas cuyas medidas ya se encuentran definidas por la experiencia, mientras algunos señores se ocupan de proveer otate suficiente para sujetar los cientos de hojas verdes que darán contraste a las coloridas figuras. Es común que la persona encargada de dirigir la construcción del arco floral sea alguien con experiencia y conocedora de las tradiciones y no necesariamente el mayordomo en turno, lo que garantiza la fidelidad de las tradiciones y la participación de muchas personas más, aparte de las que conforman la mayordomía.

Los trabajos se realizan en varios espacios de la iglesia. En el atrio, se trabaja primero el armazón. En el comedor, corredor y espacios anexos se pueden ver varios grupos de jóvenes interactuando con adultos, todos ocupados en diversas actividades; algunos arman coronitas de cucharilla, otros las llamadas *estrellas* que son elaboradas con hojas de la misma planta. Tanto las hojas, como la propia cucharilla, tienen que pasar antes por las manos de otro grupo de personas, donde se les limpia, retira sus espinas y se les recorta con las medidas exactas; son trabajos que requieren precisión. Las hojas alargadas y toscas de la cucharilla terminan siendo una verdadera obra de arte, ya que se retiran las espinas y sus extremos se recortan de forma cóncava, lo que les permite formar tan armoniosas figuras.

Algunos grupos se dedican a espulgar los diferentes tipos de flores, formando ramilletes que, a su vez, pasarán por otro grupo, encargado de formar una especie de guirnalda. Otros forman letras para poner las inscripciones a

los arcos, las cuales son elaboradas cubriendo de flor o tepetzistac, tiras de oate y bejuco. Otras personas se encargan de formar figurillas que unidas formarán una especie de greca, las cuales se rellenan con los lazos de las flores.



Figuras 4, 5 y 6. Artesanos trabajando en la elaboración del arco floral.

FUENTE: Osbaldo Méndez Méndez



Por si fuera poco, un grupo más trabaja dentro del templo para formar otro arco, el cual se realiza con un acabado más fino todavía, puesto que será el que adornará el altar principal. Los encargados del diseño, aun sin manifestarlo, parecen haber planeado perfectamente la forma de los arcos en su pensamiento. La mayoría de los participantes sabe los pasos a seguir, pues desde el primer día se empiezan a recolectar los materiales de la región, como flores de diferentes tipos, bejucos, varas de diferentes tamaños, hoja de tepoztistac o hebras de jonote para sujetar las piezas del arco. Algunos de los señores de más edad siembran flor de muerto; la mayoría tiene muchos años cumpliendo esta tradición. Otros son los responsables de recolectar el bejuco que se ocupará para armar las figurillas, quienes, al preguntárseles si es su compromiso con el arco, responden que no, que el santo patrono les ha dado bastante y que nada les cuesta ocupar un poco del terreno y tiempo que él mismo les ha dado.

Los arcos del altar mayor

Los preparativos requieren la participación de mucha gente. Todos los espacios lucen llenos de personas y los aromas de las flores impregnan el lugar; a estas alturas, las actividades se realizan de manera apresurada. La cuenta regresiva inicia cuando se colocan los arcos en el altar mayor y, al ocurrir esto, todos los presentes se reúnen en la iglesia, incluso, las señoras que trabajan en la cocina también se acercan al acto, con sahumero en mano, al ritmo de los sones ceremoniales y del repicar de las campanas y el sonido de los cuetes. Continuamente se escucha el estruendo de los cohetes como si se quisiera anunciar al pueblo y a la comarca que el momento esperado se acerca. En los caminos de la comunidad la gente se saluda y el tema de conversación es la fiesta patronal: “¿Cómo saldrá la fiesta?”, “¿cómo estará el tiempo?”, “dicen que ya colocaron los arcos dentro la iglesia”.



Figuras 7, 8 y 9. Arcos florales del altar mayor.
FUENTE: Osbaldo Méndez Méndez



Al menos un integrante de cada familia participa directamente en la festividad. Algunos de los más ancianos de la comunidad se acercan para cerciorarse de que ningún detalle se pase por alto. A más tardar el viernes, las personas más devotas y respetables se encargan de limpiar el sagrario de

seguridad donde reside el santísimo sacramento. Casi de manera ceremonial desarman y limpian cada pieza, ya que por la continua exposición al humo de las velas y al aceite de las lámparas, que los feligreses ofrendan durante todo el año, su característico brillo dorado se empaña. Los jóvenes limpian los candelabros y utensilios cerca del calor de los braseros y los tallan minuciosamente con ceniza caliente y después con agua y jabón para retirarles la cera impregnada. En la cocina el esfuerzo no es menor, pues las señoras y varias jovencitas trabajan arduamente al proveer el desayuno, la comida y la cena al numeroso grupo de faeneros, quienes se dedican a la decoración del arco floral y altar principal de la iglesia, incluso, hasta el sábado. La semana transcurre entre uno y otro preparativo.

El viernes se caracteriza por un ir y venir de gente que colabora en diferentes actividades. Hay personas que llegan con bolsas de flores de bugambilia y de muerto para colocarlas en el arco floral; otras traen provisiones para la cocina, como tortillas, aceite, frijol, arroz, sopa, pan, galletas, café, verduras y, sobre todo, productos que se cultivan en la comunidad, como el picante o los ejotes.

La festividad de la comunidad demuestra un alto sentido de solidaridad hacia los mayordomos, pues todos saben el compromiso y la responsabilidad tan grande que implica la fiesta patronal. Los mayores de la familia comentan a los jóvenes que todos deben apoyar, porque algún día a ellos les tocará un compromiso así y no querrán que la comunidad les dé la espalda. El viernes y la mañana del sábado de vísperas se adorna dentro y fuera del templo, con adornos naturales y varias gruesas de flor de gladiola, nube y alhelí; no es raro que una familia anticipadamente se comprometa con los mayordomos a proveer esta flor. Por su parte, la comunidad crea varias combinaciones de plantas, como la *uña de gato* o cualquiera que tenga cierta vistosidad, para hacer guirnaldas.

Al fin, el día llega. Todo debe estar en perfecto orden: los adornos, las flores y los cirios bien colocados. La comunidad cuida hasta el más mínimo detalle.



Figuras 10, 11 y 12. Preparativos de la fiesta patronal en honor a Cristo Rey.

FUENTE: Osbaldo Méndez Méndez



Sábado de vísperas

El sábado, cuando se celebran las vísperas, inicia una jornada muy particular. En la madrugada —en horas en las que antiguamente se celebraba el oficio divino de maitines—, la comunidad se despierta por el repicar de la campana y por el estruendo de los cohetes y se reúne en el templo, mientras la campana suena cincuenta veces y se detona la misma cantidad de cohetes. Acto seguido, los presentes rezan un rosario. En el transcurso del día se termina el arco floral; sólo se afinan los últimos detalles y la gente corre apresurada por todos los espacios de la iglesia.

Al atardecer, llega, al menos, un grupo de música al atrio para alegrar con temas alusivos; el coro ensaya los cantos de la misa en el interior del templo. Poco a poco, la gente empieza a aglutinarse. Primero, llega gente de la congregación de Pinopa, de Coyametla, Cuahuixtlahuac y de los lugares más distantes; no es raro que algunas señoras aún luzcan el traje regional blanco, mientras que un grupo de niñas viste el traje tradicional de la comunidad y trae los *xochikoskatl* (collares de flores) colgados en las manos, los cuales utilizarán más tarde en la danza del *cafenxochitl*.

La gente sigue llegando y el atrio se llena. En algún espacio del templo se ve a los artesanos pirotécnicos armando el castillo. Parte de la gente se reúne en casa de los mayordomos, donde da inicio la procesión con la alcancía. Mientras la gente se reúne, otro grupo musical, de cuerdas, ejecuta alabanzas a Cristo Rey. La mayoría de los invitados son familiares de los mayordomos y de la gente mayor de la comunidad.

Finalmente, la procesión parte hacia la iglesia. Una persona lleva el estandarte de Cristo Rey y dos resguardan la procesión con dos cirios —uno a la derecha y otro a la izquierda de la alcancía—; otra persona va sahumando con copal. Poco a poco, se acercan a la iglesia; la campana empieza a repicar. Los feligreses reciben la procesión en la iglesia y todos se acercan. Algunos

lanzan pétalos de flores y confeti, coronan a la imagen y después a los mayordomos con los xochikoskatl. Para ese momento, la gente reunida está lista para el levantamiento del arco floral. Los señores han colocado varias cuerdas que sujetan a la fachada del templo, se acomodan en sus respectivos puestos y esperan a que el sacerdote inicie. El o los sacerdotes se acercan e inician una oración pidiendo por la comunidad y ofrendando el arco floral, lo bendicen y sahumán. Después, un grupo de niñas danza el baile del cafenxochitl y del xochipitzahuac alrededor del arco; la música corre a cargo de alguna banda de la región.

Primero los mayordomos y después la comunidad pasan a sahumar el arco. La música cada vez es más viva, entonces, el arco empieza a ser elevado. Una gran cantidad de personas, principalmente los hombres adultos, se juntan alrededor del arco y lo elevan, mientras la campana repica insistentemente. Los cohetes anuncian el momento; algunos apoyan jalando las cuerdas y otros más sostienen la estructura con horquetas. Una vez que elevan al arco, el sacerdote entra procesionalmente al templo con sus respectivos acólitos. Ahí, el sacerdote es coronado por algunas señoras con el xochikoskatl correspondiente; el coro entona un canto solemne para la entrada e inicia la celebración eucarística. El templo está lleno y el sacerdote anuncia el inicio de las festividades en honor a Cristo Rey.

Figura 13. Levantamiento
del arco floral.
FUENTE: Osbaldo Méndez Méndez





Figuras 14 y 15. Levantamiento del arco floral.

FUENTE: Osbaldo Méndez Méndez



La misa transcurre con muchos gestos emotivos. El colorido de velas, el arco floral y los colores litúrgicos contrastan particularmente, ya que por sí mismas anuncian que la comunidad está de fiesta. Al terminar la misa —la cual dura un poco más de lo normal por los sacramentos administrados—, la gente gusta de tomarse fotos con el altar mayor como fondo. Éstos son momentos de encuentros familiares y con viejos amigos, ya que todos se reúnen alrededor de la iglesia, al tiempo que escuchan la música para alegrar el frío ambiente, pues no es raro que la neblina cubra el lugar. Se acerca el momento en que los mayordomos ofrendarán al santo patrono los juegos pirotécnicos. De algún rincón sale un torito que lanza chispas por todos lados; los niños

lo disfrutan, y esto anuncia que la quema va empezar. Por ello, en el cielo de Xochiojca se ven luces de diferentes colores; los toritos se queman al son de la música, al igual que otras formas pirotécnicas, como bombas, canastillas, abanicos y crisantemos.

Inicia la quema del castillo. Alrededor se escuchan vivas a Cristo Rey y aplausos, pero el momento más esperado es cuando aparece la imagen del santo patrono. Todo culmina con la quema de la cascada que ilumina completamente el arco floral. La gente muy contenta se retira a sus hogares, donde seguramente ofrecerán una cena a compadres, familiares y amigos visitantes. No obstante, la música continúa en la iglesia y, aunque la jornada termina a muy altas horas de la noche, todos se retiran a descansar, ya que el día siguiente será aún más largo.

Domingo día de Cristo Rey

El domingo, día de Cristo Rey del universo, la comunidad y, principalmente, los niños, se unen por la madrugada para entonar las mañanitas al santo patrono. Un grupo de música de la región anima el ambiente sin que falten los cohetes ni la campana. En este punto, los mayordomos inician su jornada. Todas las actividades giran alrededor de la misa y, según la hora en que la celebración eucarística sea programada, se lleva a cabo una procesión, la cual es la más solemne de la festividad, pues la imagen más antigua que representa al santo patrono y más apreciada por la comunidad se saca en andas. Mientras los nativos preparan las andas de la imagen, se les puede escuchar platicar sobre la historia de la llegada de la insigne imagen a Xochiojca y, posiblemente, de cómo estuvo prohibido el culto durante la revolución cristera.

Para el momento de la procesión, la gente se ha reunido de nuevo; el presidente de la Vela Perpetua toma el estandarte; los mayordomos, la alcancía; algunos más, los candeleros. La imagen principal se saca con suma reve-

rencia y los señores buscan el privilegio de cargar las andas. Como en otras ocasiones, el humo del copal está presente, la campana repica con fuerza, se queman muchos cohetes, todas las mujeres llevan un ramo de flores en las manos y se acompaña de grupos musicales. Las oraciones son presididas por algún ministro o catequista de la comunidad.

La procesión parte de la iglesia y se dirige hacia algún extremo de la comunidad; después, se dirige al otro extremo para finalmente llegar a la iglesia. Durante el trayecto, es posible ver algunos altares esperando la imagen del santo patrono. Los habitantes guardan la esperanza de que, al menos por unos segundos, la imagen descansa en el altar que adornaron con tanto esmero. De manera paulatina, la gente se reúne en torno a la procesión, hasta llegar a la iglesia. El sacerdote está listo para recibirla, bendecirla e invitar a la gente a entrar al templo. Lo que prosigue es la misa del día, la cual es muy solemne por ser día de Cristo Rey y en la que se impartirán sacramentos como primera comunión o bautizos. Aunque la misa es muy parecida a la del día anterior, tiene sus particularidades; pues, al terminar, algunos grupos culturales presentan danzas tradicionales, como el cafenxochitl y el xochipitzahuac; niños y jóvenes participan ofrendando bailables al santo patrono, al mismo que entretienen a la comunidad reunida. Es un día en el que luce todo el folclor y la alegría de la región; frecuentemente se escuchan aplausos y vivas a Cristo Rey y grupos de música alternan para alegrar el atrio.

La fiesta patronal de Xochiojca no termina ahí. El ambiente festivo se prolonga hasta el día siguiente. En la cocina de la iglesia se reúnen más personas que durante la semana, pues ahora prepararán una comida multitudinaria para el lunes; los diferentes platillos que ofrecerán los mayordomos deben ser en cantidades considerables para los cientos de raciones que se requerirán. Para estos preparativos, se presentan las señoras con más experiencia en este tipo de convites, pues los mayordomos buscan ofrecer los mejores sabores. Más personas realizan labores de limpieza; otras se fijan que todo

se encuentre en orden. Algunos más preparan la alfombra de bienvenida que es por donde entrará la procesión solemne de la visita pastoral; el ingenio de los encargados exige creatividad de los participantes. En algunas ocasiones, la alfombra se elabora con hojas; otras, con helechos; a veces, con grandes cantidades de pétalos de diferentes colores, pero siempre con diseño muy vistoso y elaborado.

Lunes: concluye la fiesta patronal

Los preparativos parecen retomar el ritmo que tenían antes de la fiesta. El ir y venir de la gente es visible en el atrio de la iglesia. Por la mañana del lunes, más de una familia limpia sus patios; otras, la calle cerca de su casa. Asimismo, erigen arcos de diferentes formas y con distintos elementos como hojas de palma, ramas de plátano o flores; la comunidad lo hace porque todo esto es sumamente significativo para ellos.

Este día se espera la visita del Obispo o, al menos, su representante, quien inspira gran respeto a la comunidad. Finalmente, llega la hora. La feligresía reunida se traslada a la entrada de la comunidad. Ahora, quien guíe la procesión será el estandarte de la mayordomía. La gente espera impaciente y la gente se agolpa. En el centro se pueden ver largas filas de niños y jóvenes vestidos de blanco y ceñidos por un xochikoskatl. Parece que el signo de respeto exclusivo de los visitantes distinguidos y personas de honor ahora es compartido por estos jóvenes, quienes recibirán la confirmación; sus padres lucen contentos y se esmeran por hacer el xochikoskatl. Mientras en el templo se preparan, la demás gente espera con ramos de flores, globos, banderitas blancas y amarillas; una banda ameniza con la mejor música para alegrar el ambiente.

Se ve llegar al obispo y, aunque la feligresía se acerca muy emocionada, lanzando pétalos de flores y confeti con sahumero en mano, las personas

mayores de la comunidad son quienes le dan la bienvenida al recién llegado; también le lanzan pétalos a la altura del pecho.



Figuras 16, 17 y 18. Bienvenida ceremonial al Obispo.
FUENTE: Osbaldo Méndez Méndez



Una vez dada la bienvenida, tanto el obispo, como la multitud, se trasladan a la iglesia en forma de procesión; la campana repica fuertemente y los cohetes no paran de anunciar el evento. Al llegar al atrio, la procesión se detiene para que las niñas hagan la danza correspondiente. Ante el obispo, forman un círculo y la niña que preside lanza pétalos de flores a su paso; la que le sigue lleva en la mano un sahumerio, para después de sahumar cada collar. Ambas se dirigen hacia los recién llegados y los coronan con los *xochikoskatl*; a cada persona se le coloca uno en forma de collar a la altura del pecho y otro en forma de corona. La danza continúa. Ahora las niñas toman de la mano al obispo y a sus acompañantes para dirigirlos hacia el interior del templo, todo esto como un gesto de respeto y bienvenida.

Cuando los sacerdotes entran, caen grandes cantidades de flores y confeti de la cúpula del templo, lo que sorprende a más de uno. Después de esta entrada ceremonial, sigue la misa con la misma o mayor solemnidad. En ella, el obispo confirma a los jóvenes y niños de la región y se concluyen las celebraciones eucarísticas alusivas a la fiesta patronal, pero con la misma alegría y entusiasmo del primer día. Al terminar, es casi seguro que tanto la comunidad, como los mayordomos ofrezcan un programa cultural a los visitantes, donde niños y jóvenes presentarán los mejores bailables. Luego se invita a la muchedumbre a degustar lo que los organizadores llaman *un taquito*, que consiste en los mejores platillos tradicionales de la comunidad.

Ya en el comedor, los invitados especiales se disponen a degustar. Dentro y fuera hay algún grupo musical. Cuando atienden al obispo, las señoras forman una sola fila y ceremonialmente le sirven la comida, al mismo que el grupo musical toca un son llamado *mahuisotl*. Al concluir la comida, la comunidad despide al obispo y a los sacerdotes visitantes, sin faltar el repicar de las campanas y la quema de varias docenas de cohete.

Todos los ritos y ceremonias característicos de la cultura de Xochiojca concluyen con esta despedida. En la cara de los habitantes se puede ver cierta

nostalgia, porque despedirán a los visitantes, compadres, familiares y amigos; aunque también expresan mucha satisfacción de haber honrado con todo esto al santo patrono de Xochiojca, Cristo Rey del universo.

De canales, ríos y santos en San Juanico Nextipac, Iztapalapa

About canals, rivers and saints in San Juanico Nextipac, Iztapalapa

Fernanda Isabel Lara Manríquez *
Alicia María Juárez Becerril **

RESUMEN

San Juanico Nextipac es uno de los 16 pueblos originarios urbanos de la alcaldía de Iztapalapa, cuyo origen prehispánico se identifica en su toponimia en náhuatl, que quiere decir “sobre las cenizas”. Sin embargo, este pueblo no sólo se encuentra sobre las cenizas, sino también sobre siglos de relación con el agua. Su localización geográfica al oriente de la Ciudad de México, en un espacio que antiguamente era la península de Iztapalapa, permitió que fuera un lugar donde los habitantes tenían disponibilidad de agua de canales, ríos, ojos de agua y pozos artesianos. Con ello, una cultura lacustre se fue configurando a lo largo de los siglos, desde su fundación hasta nuestros días. Los vínculos más fuertes fueron el de la ocupación económica de la población en las chinampas y los circuitos comerciales que de ello derivó, así como el de la cosmovisión con el agua; esta última relación aún puede identificarse en los santos que veneran los nextipecos, pese al entubamiento del río Churubusco, de la desecación del canal de la Viga y la clausura de los pozos artesianos.

* Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México. Integrante del Programa de Apoyo a Proyectos para Innovar y Mejorar la Educación, PAPIIME de Sociología Histórica, UNAM.

** Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y del Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad, ambos de la UNAM.

ABSTRACT

San Juanico Nextipac is one of the 16 original urban towns of the Iztapalapa mayor's office whose pre-Hispanic origin is identified in its place names in Nahuatl which means "on the ashes". However, this town is not only on the ashes but also over centuries relation to water. Its geographical location to the east of Mexico City, in a space that was formerly the Iztapalapa peninsula, allowed this town to be a place where its inhabitants had access to water from canals, rivers, springs and artesian wells. With this, a lake culture was configured throughout the centuries, from its foundation to the present day, the strongest links were the economic occupation of the population in the chinampas and the commercial circuits that derived from it, as well as the worldview with water; this last relationship can still be identified in the saints venerated by the Nextipecos, despite the intubation of the Churubusco river, the drying up of canal de la Viga, and the closure of artesian wells.

PALABRAS CLAVE

Agua, chinampas, ritualidad, santos, Iztapalapa

KEYWORDS

Water, chinampas, ritual, saints, Iztapalapa

La historia de San Juanico Nextipac está sumamente vinculada con el agua. Dicho vínculo data desde su fundación, a inicios del siglo xiv, hasta mediados del siglo xx. El hecho de que este espacio, que ahora se puede identificar como un pueblo originario urbano, fuera un islote hace visible la disponibilidad de agua con la que contaban sus antiguos habitantes.

En el lapso entre los siglos xiv y xx, a pesar de procesos sociales de alto impacto en los ríos, lagos, canales, ojos de agua y pozos artesianos al oriente de la Ciudad de México, específicamente en Nextipac, se desarrolló un modo de vida con una agricultura única en el mundo, el de la chinampería.

La disponibilidad de tierra y agua del espacio en cuestión posibilitó que, por medio de ese método de cultivo, se siguiera toda una cultura del agua —la cual se reflejaba en la gastronomía, la convivencia social y familiar, el entretenimiento y los circuitos comerciales—, además de una manera particular

de realizar peregrinaciones en canoa a lo largo del canal de la Viga, antes de su desecación y transformación en avenida, en 1957.

Las chinampas de Nextipac, de las que se tiene registro aún en 1969 gracias a testimonios de los nativos,¹ hacían posible que los nextipecos cosecharan diversas hortalizas, como rábano, lechuga, maíz, betabel, zanahoria, huauzontles y coliflor. Con ello, había cierta autosuficiencia alimentaria en el lugar, así como en otros pueblos del oriente de la Ciudad de México. Además, existían circuitos comerciales particulares por donde los campesinos de Nextipac llevaban sus verduras para venderlas en canoa en el canal de la Viga hacia el antiguo mercado de Jamaica.

Aun con la transformación del canal de la Viga en avenida, los habitantes de Nextipac continuaron con su arraigada costumbre de comercio y con su forma de relacionarse con sus santos, de pedirles agua y la generación de sus mantenimientos. Este modo de vida peculiar y la cultura del agua fueron posibles gracias a su ubicación geográfica, lo que hace de este espacio una cosmovisión particular que desarrollaremos a continuación.

EL AGUA, SU IMPORTANCIA Y SUS USOS EN NEXTIPAC

Nextipac se caracteriza por estar rodeado de diversas fuentes de abastecimiento de agua, como ríos, canales, ojos de agua, ciénagas y pozos artesianos. Al estar en contacto permanente con su entorno natural, es evidente que se ha incidido en la alimentación, pues tiene una de las más valiosas riquezas en cuanto a gastronomía, como el totopaguas y el “caldo de basura”. En un inicio, el primero se elaboraba con patos cazados en el antiguo río Churubusco² y después con patos traídos por comerciantes que provenían del lago de Texcoco;³ este guiso es como un pipián, pero color naranja. En cuanto al “caldo de basura”, se preparaba con la hortaliza “lengua de vaca”, espinaca y otras del mismo tipo, lo que hacía que el guiso tomara un aspecto totalmente

verde. Ambos platos aún se cocinan en el lugar y forman parte de la cultura nextipeca, propia del oriente de la ciudad y, en particular, de Iztapalapa.

Por otro lado, y como se ha descrito en otros espacios,⁴ las chinampas no sólo eran de suma importancia en relación con la economía o la alimentación, sino también porque eran terrenos en los que el trabajo, la convivencia social y familiar y el esparcimiento se entretrejan generando lazos comunitarios muy particulares.

Gracias a los testimonios orales fue posible saber que en las chinampas tanto de Nextipac, como de Iztacalco, los niños trabajaban entre semana, ayudando a sus padres antes de ir a la escuela, mientras que en fines de semana organizaban juegos con caballos en el campo donde sembraban. De manera que, para los niños, el trabajo en las chinampas no era visto como trabajo, sino como juego, excepto para los hijos de quienes no tenían tierras de siembra y trabajaban como peones en las haciendas cercanas a Nextipac.

El agua vive en la memoria de los habitantes de Nextipac gracias a que algunos padres de familia compartieron sus relatos sobre la peregrinación en canoa hacia la Villa para visitar a la Guadalupana, peregrinación que todavía se lleva a cabo, pero a pie.⁵ No sólo eso, el agua también se manifiesta en la devoción a santos católicos que tienen relación con este recurso, creencia que tiene sus antecedentes en deidades prehispánicas como Tláloc y Chalchitlicue, quienes fueron sustituidos por los católicos durante el proceso de colonización.

De esta manera, puede identificarse la relación del agua con los tres santos más venerados en Nextipac, a saber, san Juan Bautista (santo Patrono), el Divino Salvador y el señor Santiago. Juárez Becerril⁶ señala que el primero es considerado dador de agua, el segundo hace posible la germinación y maduración del maíz y el señor Santiago se tiene como Dios de la lluvia o el rayo, al igual que Tláloc, lo cual se profundiza en el siguiente apartado.

La información de los documentos resguardados en el Archivo General Agrario arrojó la existencia de la antigua ciénaga de Nextipac en 1723, su nombre en náhuatl era *Tecocalco Chinanquaque Ixtepexi* o *Petlapa*.⁷ “De acuerdo con un hablante de náhuatl, Abisai Reyes Sánchez, *Petlapa* quiere decir ‘donde hay tierra de cerros’, *Tecocalco* refiere a ‘lugar hundido’ e *Ixtepexi* remite a ‘cerros’ o ‘montañas’. Así, la traducción del nombre de la ciénaga podría ser ‘lugar hundido entre cerros’ o ‘donde hay tierra de cerros’”.⁸

Para esos años, dicha ciénaga “tenía una caballería de tierra que lindaba por el norte con la ciénaga del pueblo de Ixtacalco dividiéndola un acalote de agua que salía de la Acequia Real del pueblo de Iztapalapa, por el sur con la ciénaga del pueblo de Mexicaltzingo, por el oriente con una mojonera que está en derechura de la ermita de la Asunción y por el poniente con la Acequia Real que viene de la Ciudad de México para Chalco, en cuyo contorno de los linderos expresados se halla dicho pueblo de san Juanico”.⁹

En ese mismo periodo comenzaría la transformación de dicho espacio; paulatinamente, dejaría de ser ciénaga y se convertiría en el potrero de Petlapa o Tetlapa, sobre el cual, como se verá en la siguiente sección, se generaría una serie de conflictos agrarios. Por ahora, basta señalar que desde inicios del siglo XVIII empezarían conflictos por tierra y agua que marcarían profundamente las estructuras económicas, sociales, culturales y religiosas de Nextipac. La información del archivo permite conocer uno de los primeros antecedentes de desposesión sobre los recursos naturales de los nextipecos, como lo es la ciénaga en cuestión, puesto que aquellos que tenían ganado y les arrendaban ese espacio, introducían sus vacas y causaban perjuicios al lugar.¹⁰

Con el paso del tiempo, la ciénaga se transformó (como ya se refirió), primero, en potrero, hasta llegar a formar parte del espacio que ahora y desde finales de los cincuenta se conoce como la colonia Sifón.

Además de la ciénaga, los recursos hidráulicos del pueblo eran amplios, pues se trataba de un lugar que formaba parte de las riberas del río Churubusco, así como del canal de la Viga, y también contaba con el canal de san Juanico, que se alimentaba de las aguas de los primeros.

Asimismo, había, al menos, un ojo de agua del que se tiene registro aún a mediados del siglo pasado, y una serie de pozos artesianos que perforaron los mismos habitantes del lugar para regar sus sembradíos, una vez que el agua del canal de la Viga disminuyó.

En cuanto al río Churubusco, tanto la información de los documentos del Archivo Histórico del Agua y del Archivo General Agrario, como los testimonios orales, permiten conocer que, a lo largo del siglo xx, las aguas de su cauce fueron fundamentalmente utilizadas para entarquinar las tierras de las haciendas que tocaban todo su cauce; entre ellas, la Hacienda la Soledad y el Rancho el Sifón, territorios que anteriormente eran de Nextipac.¹¹

Así, el río Churubusco era el espacio principal donde desaguaba el ya mencionado Canal de Nextipac. Ahora bien, a diferencia de éste, el canal de la Viga sí tenía muchos usos, pues era la vía de peregrinaje hacia La Villa, el paso para muchísimos campesinos que vendían sus productos en el mercado de Jamaica y la vía de comunicación para los barcos de vapor donde se transportaron los ex presidentes Benito Juárez y Porfirio Díaz.¹² Durante el cardenismo, el canal dio inicio al concurso de la flor más bella del ejido.

En los cuarenta, aunque las vacas bebían del mismo canal, esto no era del agrado del departamento de salubridad, ya que el agua no estaba en condiciones de ser consumida y, en consecuencia, la ley prohibía que las vacas lecheras tomaran de este cauce.

También se realizaban recorridos durante un largo periodo, los cuales son recordados por los habitantes de Nextipac como un paseo para los enamorados. En aquella época, aunque la amapola se daba fácilmente en todo

el oriente de la Ciudad de México, sólo era conocida por su belleza y por ser aliada de los hombres para hacer victoriosos sus cortejos.

Por su parte, el canal de San Juanico era una vía de comunicación para transportarse en canoa y una fuente de abastecimiento que permitía regar algunas tierras de Nextipac. Este canal todavía vive en la memoria de algunos habitantes, como el señor Vitorio Sánchez Ramírez,¹³ quien recuerda que a principios de los treinta todavía corría dicho cauce, por el cual cruzaba un puente. Actualmente, en ese espacio se localiza la escuela primaria del pueblo.

Respecto del ojo de agua, se localizaba en la casa de los padres del señor Tiburcio Ávila,¹⁴ a un costado del canal de San Juanico. Allí, su padre y abuelo dejaban que los nativos tomaran agua y se la llevaran en jarrones a sus casas; incluso, algunos habitantes¹⁵ señalan que las mujeres iban a lavarse el cabello porque creían que así les crecería más rápido. En algún momento, los Ávila instalaron una bomba de agua para continuar con su extracción. Su funcionamiento se prolongó hasta 1964, cuando “el regente de hierro”, Ernesto P. Uruchurtu, tomaría la acción política de clausurar los pozos artesianos de la Ciudad de México con el fin de establecer tarifas sobre el uso del agua, así como para detener el hundimiento de la ciudad.

Para la perforación de pozos artesianos, era usual que los habitantes solicitaran permiso al gobierno; en ocasiones, iban acompañados de recomendaciones de personajes importantes en ese tiempo, como Diego Rivera. Por ejemplo, en una solicitud de 1945, se pedía al “C. Secretario del Ramo [...] se sirva atender, cuando sea posible, la solicitud de los vecinos del Pueblo de San Juanico Nextipac, delegación de Iztapalapa, que desean se les perforo un pozo. Los representa el Sr. Antonio Sánchez y los recomienda el artista pintor Diego Rivera”.¹⁶

Los pozos y el ojo de agua funcionaron de 1945 a 1964, aproximadamente, e hicieron posible la actividad agrícola de Nextipac hasta los sesenta.

Así, destaca la importancia del agua para los habitantes de San Juanico, que, en conjunto con la disponibilidad de tierras, pudieron erigir la cultura del agua descrita previamente.

En el siguiente apartado se aborda el proceso de vinculación con las festividades y los santos, donde, aunque se han transformado, existe una correlación implícita en sus actividades cotidianas y religiosas.

LOS SANTOS Y EL VÍNCULO CON EL AGUA EN NEXTIPAC

El papel de los santos va más allá de una postura eclesiástica,¹⁷ pues el análisis que presentamos se inclina hacia la particularidad de los núcleos devocionales que, si bien es preponderante de las comunidades indígenas y campesinas, lo extraordinario es que lo vemos en una colonia que se asume como pueblo originario y, como tal, cumple con ciertas cosmovisiones vinculadas al ciclo agrícola.

En este sentido, los santos fungen como propiciadores directos del agua y como los causantes inmediatos de los infortunios en torno a ésta. Durante el ciclo agrícola, los santos hacen las predicciones del clima y, de esta manera, mandan la lluvia para que las comunidades obtengan buenas cosechas o, en su defecto, envían lluvias torrenciales o sequía como forma de castigo.

Como ya se mencionó, en Nextipac hay tres santos principales, el santo Patrono, que es San Juan Bautista, y otros dos, pertenecientes a los barrios del pueblo, quienes llevan el nombre de su santo: el Divino Salvador y Santiago Apóstol. El primero se festeja el 24 de junio y tiene cabida con los santos propiciadores del agua; es decir, se le invoca en un proceso de estimación del fenómeno meteorológico, al igual que a otras entidades santorales, como san Marcos, san Jorge o el señor de Amecameca.

San Juan Bautista se presenta como dador del líquido pluvial, pero con una dualidad: benevolente y, al mismo tiempo, peligroso, porque puede dar

la lluvia en exceso, perjudicando las milpas. Las cualidades de los santos propiciadores están asociadas con las corrientes de agua y el poder de atraer la lluvia en época de sequías; conceden fertilidad en la tierra, traen las primeras lluvias del temporal y también se les invoca para milagros, debido a la falta de agua.

En cambio, Santiago Apóstol y el Divino Salvador están vinculados con el agua, pero bajo una noción de control de los elementos atmosféricos. Esto significa que tienen una intervención dirigida hacia ese rubro, con fines de manipulación para salvaguardar la siembra y los mantenimientos. Junto con san Isidro, san Pedro, san Bartolomé y san Miguel, Santiago Apóstol, cuya fiesta es el 26 de julio, es por excelencia el protector ante las amenazas del mal y ayuda a enfrentarse a los malos temporales.

Por su parte, la celebración del Divino Salvador, que acontece el 6 de agosto, se caracteriza por ser una festividad que indica que “todo está logrado”, refiriéndose a la germinación de la planta. Es decir, donde tiene la conformación los primeros xilotes y el crecimiento de las semillas o desarrollo de la planta.

El circuito devocional de Nextipac se extiende a otros lugares de culto. Por ejemplo, los habitantes visitan al señor de Chalma (en el Estado de México) y al señor de Tepalcingo (Morelos). Ambos casos son de las cinco peregrinaciones más importantes al año. Las advocaciones de estos cristos con el temporal y la solicitud del agua son fundamentales, pues el primero ayuda en los trabajos del temporal,¹⁸ es decir, en la eficacia de los rituales. Cabe señalar que, en el santuario, los especialistas meteorológicos suelen pedir “el arma” para combatir las amenazas del cielo (granizo, heladas, fuertes vientos, rayos y relámpagos poderosos, lluvias torrenciales, e incluso, sequía), al mismo tiempo que se conoce a los “aliados” con los que trabajarán a partir de ese momento.

Según Natalia Lazcano Guerra y José García Castro,¹⁹ la peregrinación de Chalma, que se realiza 40 días después del domingo de Resurrección, es la más antigua. También ha estado vinculada con el agua, la agricultura y la milpa, debido a los grandes terrenos de siembra con que se contaban.²⁰ En cuanto al señor de Tepalcingo, se le nombra para pedir ayuda e intercesión respecto al buen clima, la fertilidad de la tierra y la germinación de las semillas.²¹

Cuando san Juan Bautista, digno patrono de Nextipac, sale en peregrinación por las calles de la colonia el 24 de junio, se le adorna con maíz y frutos de temporada.



Foto 1. Peregrinación de san Juan Bautista, San Juanico Nextipac. FUENTE: San Juanico, Nextipac, CDMX, Facebook, 2019, <https://www.facebook.com/pg/NextipacCDMX/photo>

Nextipac también recibe grandes peregrinaciones de pueblos urbanos de los alrededores, como Iztacalco, en el día de san Juan. Al respecto, Atziri Tufiño González refirió que:

Las mujeres se levantaban a bañarse con agua potable, aunque creían que era del canal. Cuando se secaron los canales, en los hidrantes, los pozos de agua que entu-

baron, tomaron el agua. Se ponían sábanas o mantas y las colgaban para hacer casita para bañarse. Las abuelitas cortaban el cabello a las muchachas, especialmente las puntas, para que volviera a crecer. En la mañana, las mamás de las muchachas hacían tamales y atole para compartir en la tarde. Se vestían de forma especial para irse a San Juanico Nextipac a la feria, a la fiesta y al castillo.²²

Se dice que la “paloma” que rodea a san Juan vinculada con el Espíritu Santo se asocia con las termitas reproductoras que anuncian la lluvia.

La peregrinación o recorrido de Santiago Apóstol, el 25 de julio, constituye una de las festividades más fuertes de la zona.



Foto 2. Peregrinación de Santiago Apóstol, San Juanico Nextipac. FUENTE: San Juanico, Nextipac, CDMX, Facebook, julio de 2019, <https://www.facebook.com/pg/NextipacCDMX/photo>

Uno de los testimonios de Nextipac registrados por Fernanda Lara señala que el señor Santiago los protegió de la invasión y ayudó para poder empezar a construir sus propias viviendas: “había un caballo blanco que no dejaba entrar a nadie, ¡era el señor Santiago! Todo el pueblo quiere al señor Santiago, por eso está en la entrada de la Iglesia, a lado derecho cuando entras. ¿Sí lo has visto?”.²³

Para los padres de la señora Sóstenes, informante clave, los intentos de invasión implicaron dejar de sembrar y heredar los terrenos a sus hijos para que ellos construyeran las viviendas y evitaran ser invadidos. Según la señora Sóstenes: “como ya se estaba colonizando [se] empezaban a robar las cosas, los maicitos, sembraban un tramito y se lo empezaban a robar; entonces, ya mejor, pues se perdió la fe en sembrar”.²⁴ Sin embargo, nunca se ha perdido la fe de que el señor Santiago ayuda y protege en todos sentidos, sumado los alimentos que la tierra provee.



Foto 3. Imagen del señor Santiago en casa de la familia Sánchez Ramírez.

FUENTE: Fernanda Isabel Lara Manríquez.

En el caso de san Salvador, mejor conocido en Nextipac como Divino Salvador, la festividad acontecida el 6 de agosto está considerada como el momento en que “todo está logrado”. Esto se refiere a la germinación de la planta y, por ende, a los mantenimientos principales: chile, maíz, frijol y

calabaza. Por ello, como ya se ha dicho, es una celebración relacionada con la maduración de la planta, al igual que la virgen de la Asunción. Veamos en la siguiente imagen las cañas de maíz, los frutos y otros elementos propios de la religiosidad popular que reformulan los significados.



Foto 4. Peregrinación de san Salvador, San Juanico Nextipac.
Fuente: San Juanico, Nextipac, CDMX, Facebook, agosto, 2019, <https://www.facebook.com/pg/NextipacCDMX/photo>

REFLEXIONES FINALES

Ha existido una relación entre el medio ambiente lacustre de Nextipac con las festividades religiosas y con sus santos principales. Sin duda, el proceso de entubamiento de la Viga, Churubusco y el canal de San Juanico y la desa-

parición de los pozos y los ojos de agua incidió en la desaparición de rituales religiosos de la población de Nextipac, como la peregrinación a la Villa, en la cual se llevaba a la virgen en chalupas.²⁵ No obstante, han sobrevivido otros aspectos que se resignifican con el paso del tiempo.

Esta particular ritualidad enclavada en la urbanidad de la Ciudad de México enfatiza un apego y pertenencia al territorio que exalta la identidad de su población, orgullosa de sus festividades y de su pasado prehispánico que se remite directamente al agua. Además, se vincula con una historia de hace no más de sesenta años, donde su población conservaba más rasgos rurales, los cuales se manifestaban en su relación con la siembra y con el comercio de hortalizas, hecho que sólo pudo coexistir con las fuentes de abastecimiento de agua.

Hay otros aspectos que desaparecieron de la forma de relacionarse entre los habitantes de Nextipac; por ejemplo, toda la interacción social que surgía en torno al trabajo de la chinampa. Lo anterior provocó cambios profundos en la economía y la alimentación. En cuanto a la religiosidad popular, sus manifestaciones sufrieron cambios y reacomodos en la manera de vincularse con sus divinidades, lo cual conformó un sentir original y auténtico que aún revela la correspondencia con los mantenimientos y el agua.

NOTAS

- 1 Entrevista a la señora Rosa García, realizada por Fernanda Isabel Lara Manríquez, el 5 de octubre de 2019, San Juanico Nextipac, Iztapalapa, México.
- 2 Entrevista a la señora Adela Ávila Calderón, en Interruptus Radio, 2 de marzo de 2017.
- 3 Entrevistas a los señores Tiburcio Ávila y Luis Ramón Guerrero, realizadas por F. Lara Manríquez, el 19 de febrero de 2019, y el 6 de noviembre de 2019, ambas en San Juanico Nextipac, Iztapalapa, México.

- 4 F. Lara Manríquez, “Los cambios en el modo de vida de san Juanico Nextipac y su relación con el agua (1930-1990)”, tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2020.
- 5 Entrevista a la señora Sóstenes Sánchez Ramírez, realizada por F. Lara Manríquez, el 10 de octubre de 2018.
- 6 Alicia María Juárez Becerril, “Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena”, en Guadalupe Vargas (coord.), *Pensamiento Antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge*. Homenaje, México, Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, 2017, pp. 465-486.
- 7 AGA, expediente 24/943, asunto restitución (local).
- 8 F. Lara Manríquez, *op. cit.*, p. 192.
- 9 AGA, expediente 24/943, asunto restitución (local).
- 10 AGN, docto. 581. Galería 4. Iztapalapa, Nextipac. Ramo: Indios. Año 1722-05-15. Vol. 046. Exp. 63. Foja 103-104. Copia consultada en el Archivo Histórico de Iztapalapa. Cit. por Lara Manríquez, *op. cit.*
- 11 *Cfr.* F. Lara Manríquez, *op. cit.*
- 12 *Idem.*
- 13 Entrevista al señor Vitorio Sánchez Ramírez, realizada por F. Lara Manríquez, el 14 de noviembre de 2019 en Nextipac, Iztapalapa, México.
- 14 Entrevista al señor Tiburcio Ávila, realizada por F. Lara Manríquez, el 19 de febrero de 2019, en San Juanico Nextipac, Iztapalapa, México.
- 15 Entrevista a la señora Rosa García, realizada por F. Lara Manríquez, el 5 de octubre de 2019, en Nextipac, Iztapalapa, México.
- 16 Archivo Histórico del Agua. 29 de octubre de 1945. Caja: 365. Exp: 54802. Legajo: 0. Fojas: 4. Fondo: Aprovechamientos superficiales. Secretaría de Agricultura y Fomento.
- 17 *Cfr.* A. M. Juárez Becerril, “De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, en Ramiro Alfonso

Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos: Imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena*, México, Artificio, 2013, pp. 127-155.

¹⁸ Cfr. A. M. Juárez Becerril, “En donde se encuentra el arma: Chalma el lugar de solicitudes del buen temporal”, en Gerardo Martínez y Magdalena Pacheco (coords.), *Celebrando los 480 años del Portento del Señor de Chalma*, México, El Colegio Mexiquense (en prensa).

¹⁹ Natalia Lazcano Guerra y José García Castro, “San Juanico Nextipac. Breve monografía relatada por algunos de sus habitantes originarios”, México, documento inédito.

²⁰ F. Lara Manríquez, *op. cit.*

²¹ A. M. Juárez Becerril y R. Gómez Arzapalo (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio, 2015.

²² Entrevista a Atziri Tufiño González, realizada por Alicia María Juárez Becerril el 13 de octubre de 2020, vía WhatsApp.

²³ Entrevista a Sóstenes Sánchez Ramírez.

²⁴ *Idem.*

²⁵ Cfr. F. Lara Manríquez, *op. cit.*

Cristo, la cruz y la resurrección desde la cosmovisión indígena expresada en su religiosidad popular contemporánea

Christ, the cross and the resurrection from the indigenous worldview expressed in its contemporary popular religiosity

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes *

RESUMEN

Cristo, como personaje de orden Sagrado, se insertó en las tradiciones religiosas indígenas americanas en sintonía y congruencia con la sensibilidad local de entendimiento ancestral del ámbito sacro y el modo propio humano de comunicación con esa dimensión trascendente. Por ello recurrimos a los términos de reformulación simbólica o resemantización cultural, para tratar de explicar un proceso cultural y religioso que se dio en medio de una gran complejidad intercultural, agravada por la violencia ejercida física y simbólicamente sobre la población nativa. De una u otra forma se logró una “traducción local” del cristianismo desde los diferentes grupos indígenas que activamente integraron a los nuevos entes sagrados propuestos por el cristianismo en sus tradiciones religiosas ancestrales, logrando una síntesis religiosa que se ha consagrado como cristianismo indígena.

ABSTRACT

Christ, as a character of the Sacred order, was inserted into the American indigenous religious traditions in harmony and congruence with the local sensitivity of ancestral understanding of the sacred realm and the human way of communication with that transcendent dimension. For this reason, we resort to the terms of symbolic reformulation or cultural resemantization, to try to explain a cultural and religious process that occurred in the midst of great intercultural complexity, aggravated by the violence exerted physically and symbolically on the native population. In one way or another, a “local translation” of Christianity was achieved from the different indigenous groups that actively integrated the new sacred

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

entities proposed by Christianity into their ancestral religious traditions, achieving a religious synthesis that has been consecrated as indigenous Christianity.

PALABRAS CLAVE

Religiosidad popular, cristianismo indígena, reformulación simbólica, resemantización cultural, sincretismo, Cristo

KEYWORDS

Popular religiosity, indigenous Christianity, symbolic reformulation, cultural resemantization, syncretism, Christ

El proceso inicial de evangelización en la América indígena partió de un método que consideraba legítima la expansión del cristianismo incluso con el uso de la fuerza y cohesión, prescindiendo de la convicción de las conciencias bajo una doble premisa de urgencia. Por un lado, para no perder irremediamente las almas de los neoconvertidos si por su obstinación e ignorancia se rehusaban a bautizarse; entonces, la muerte ganaba esas almas para el maligno. Por otro, por una firme convicción de una capacidad limitada de los indígenas (como menores de edad, o entes de razón limitada necesitados de tutela). Bajo estas dos premisas se implementó el método de la *tabula rasa*, la cual consiste en una concepción mecanicista de la realidad social donde se concibe que la cultura, tradición, costumbres y prácticas sociales y religiosas pueden demolerse hasta erradicarlas desde sus cimientos, dejando al sujeto social en un estado primigenio y puro, en el que se puede edificar la nueva estructura religiosa del cristianismo al modo ibérico.

Evidentemente, este método no se implementó por primera vez en América, pues ya se había propuesto y ejecutado en la península ibérica cuando se expulsó a los moros y judíos, pero con la posibilidad de quedarse y convertir a quienes que lo quisieran; después, tocó el turno a los nativos de las islas Canarias. Así que, al aplicarse con los nativos de la América indígena, ya llevaba un camino recorrido.

No obstante, las limitaciones propias de la época impidieron a aquellos hombres confrontarse con lo que hoy hemos acuñado bajo los términos de *interculturalidad*, *etnocentrismo*, *relativismo*, *diálogo interreligioso*, *inculturación*, *alteridad* e *intersubjetividad*.

Las fuentes históricas disponibles, muchas de ellas redactadas por los mismos frailes que estaban luchando por la evangelización de estos territorios, nos hablan de un resultado muy diferente al pretendido por la *tabula rasa*. Desde el ámbito de la antropología, Félix Báez- Jorge, por ejemplo, ha propuesto, más bien, los términos de *reformulación simbólica* o *resemantización cultural*, para tratar de explicar un proceso que se dio en medio de una gran complejidad intercultural, agravada por la violencia ejercida física y simbólicamente sobre los nativos. De una u otra forma, se logró una traducción local del cristianismo desde los diferentes grupos indígenas que activamente integraron a los nuevos entes sagrados propuestos por el cristianismo en sus tradiciones religiosas ancestrales. Esto logró una síntesis religiosa que se ha consagrado como *cristianismo indígena*, una vía de doble sentido en la cual se cristianizó el mundo cultural indígena, a la vez que se indigenizó el mensaje cristiano.

CRISTO Y LA CRUZ INSERTOS EN EL MUNDO CULTURAL INDÍGENA

Podemos apuntar ahora que Cristo se incorporó a los diferentes grupos étnicos indígenas de distintas maneras; entre ellas, destaca, por lo repetitivo, su presencia como sol, maíz y héroe cultural.

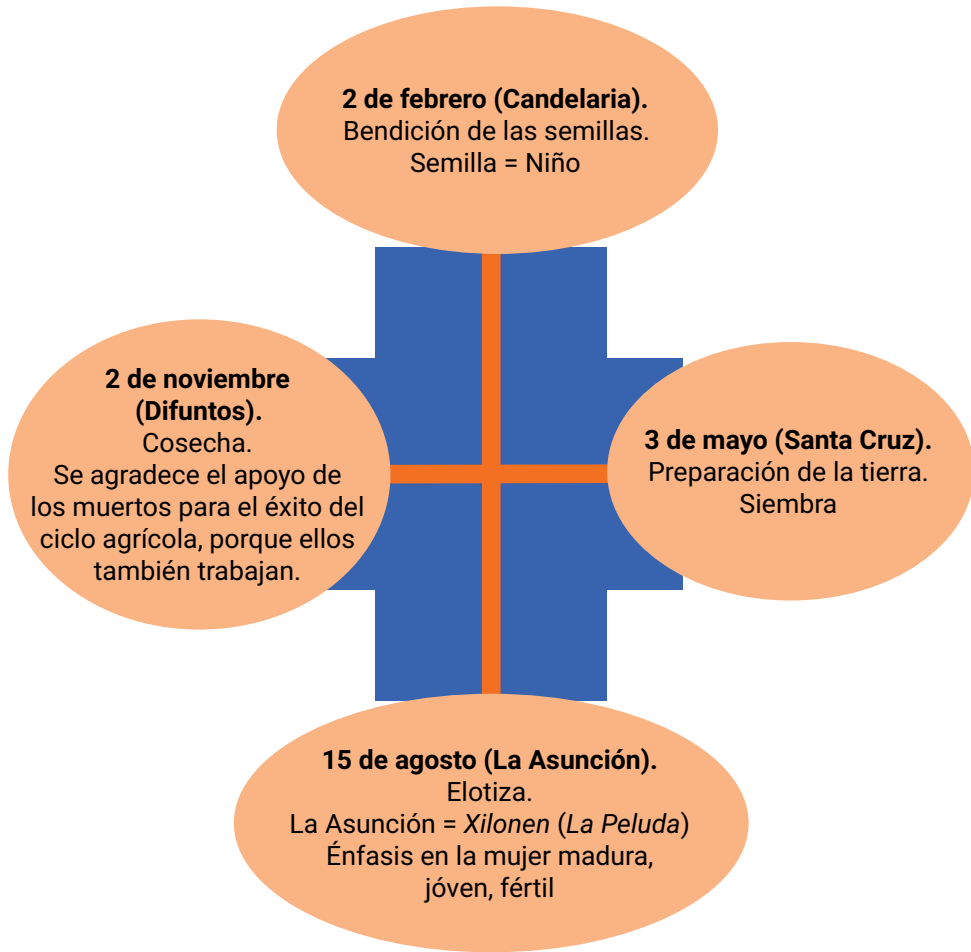
No es posible homologar a Cristo entre todos los indígenas porque ellos no son iguales entre sí; además, en el término genérico *indígenas* se engloban muchísimos grupos étnicos que, aunque tienen ciertas semejanzas, son definitivamente diferentes entre sí.

Con base en esas ciertas semejanzas, podríamos referir que, en la transición de sus respectivos sistemas religiosos autóctonos y autónomos en la época prehispánica hacia el proceso de evangelización sistemática de la primera mitad del siglo XVI, los empates culturales y coincidencias simbólicas y mitológicas fueron muchas. Definitivamente, para los nahuas del centro de México, escuchar hablar de Jesucristo a los frailes mendicantes no debió parecerles del todo ajeno. Si consideramos los antecedentes de sus propios relatos míticos, no debieron sorprenderse de que Jesucristo naciera de una mujer sin concurso de varón (Huitzilopochtli)¹ o que, siendo hombre, fuera también Dios, razón por la cual estuvo entre los humanos, enseñó, hizo el bien, se fue y prometió regresar (Quetzalcóatl).² Que muriera, fuera puesto en tierra y volviera a la vida, se convirtiera en pan y lo consumiéramos (el maíz). Su sangre nos dio vida (el autosacrificio de Quetzalcóatl³ sobre los huesos sagrados de los ancestros, de donde provenimos nosotros). Un Dios sacrificado era bien entendido en el mito del Quinto Sol, donde los dioses se sacrifican en Teotihuacán.⁴ Que su carne y sangre fueran ofrecidos ritualmente para la comunión sagrada mediante la ingestión de Él como alimento (los sacrificados y su consumo ritual en la comida sagrada posterior al sacrificio, así como los dioses hechos con amaranto rociados con la sangre de los sacrificados y después consumidos ritualmente).

De estos antecedentes remotos parte un cristianismo agrícola que aún devela la antropología contemporánea. La ritualidad de la Semana Santa con el Santo Entierro, el cuerpo muerto puesto en tierra del que brota la vida, es la semilla que germina y da mazorcas para nuestra manutención. La visión indígena de una trinidad que se completa entre padre-hijo y la Virgen (dejando un poco de lado al Espíritu Santo) es la visión agrícola del padre (masculino-celeste), la madre (femenino-terrestre) y la lluvia como fertilización del padre a la madre y el hijo que brota de la madre fecundada (el maíz). Así, podemos mencionar la cruz como marcador del calendario

agrícola regido por el santoral católico; pero, obviamente, en las fechas que esta latitud mesoamericana impone.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes



Urdimbre y Trama, año1, núm.1, enero-junio 2023, pp. 223-257

Figura 1. La Cruz como marcador simbólico de los momentos cruciales del ciclo agrícola del maíz y sus tiempos determinados por el santoral católico.

En este sentido, se generan las peculiaridades de un cristianismo agrícola de marcado carácter cultural indígena.

LA RESURRECCIÓN DE CRISTO DESDE LA PERSPECTIVA CULTURAL INDÍGENA EN MÉXICO

El tema de la resurrección es difícil de entender —humanamente hablando—, pues va contra la lógica de un tiempo lineal cuyo punto final e irremediable es la muerte. Por ello, representa una peculiar originalidad del cristianismo en el mundo religioso global, distinta de otras concepciones religiosas preexistentes que implican el resurgimiento de la vida, como la transmigración de las almas y la reencarnación. Recordemos la experiencia de san Pablo narrada en los Hechos de los apóstoles en el Areópago: cuando hablaba a los atenienses predicando a Cristo y parecía que empezaba a captar su atención hasta llegar la resurrección de Jesús de entre los muertos, recibió una cortante respuesta descreída y un tanto sarcástica: “De esto ya te oiremos hablar en otra ocasión” y se fueron (He, 17, 32).

En los pueblos indígenas mesoamericanos, en especial en los nahuas del centro de México, tal tema no debió serles ajeno. Existían antecedentes culturales en sus mitos y símbolos religiosos que los tenían habituados al resurgimiento de la vida después de la muerte. No estamos diciendo que el concepto cristiano de la resurrección como tal ya existía entre ellos, sino que había cierto empate temático con sus propios relatos religiosos que hacían embonar la cuestión de la resurrección.

Si bien para los frailes evangelizadores al principio eran puntos de contacto, estos empates simbólicos a la larga se convirtieron en verdaderos escollos a su labor evangelizadora, como cuando fray Diego Durán aseveraba que hay “necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos”.⁵

Entre esos enmarañados antecedentes que “frissan tanto con los nuestros”, como dijera fray Durán, está la concepción de vida y muerte en las cosmovisiones indígenas, donde, hay que decirlo, se creía en la vida después de la muerte, en un claro paralelismo con la visión cristiana, pero con marcadas diferencias. Por ejemplo, la existencia del cielo y del infierno —como regiones de bien y mal absolutos— era algo completamente ajeno a la vivencia indígena, pues el cielo —o región celeste— era lo que estaba arriba de la superficie del mundo y el infierno —o región subterránea o inframundo— lo que se encontraba debajo de ésta, donde habitamos los humanos; ambas regiones habitadas por divinidades que eran a la vez bondadosas y terribles. Es decir, no había una divinidad que integrara todo lo que cabe en el concepto de *bondad* (luminoso, generoso, dadivoso, propicio para el hombre) y, por ende, tampoco su contraparte demoniaca (obscura, engañadora, maligna, desfavorable), sino que todos los entes sagrados indígenas eran ambivalentes y poblaban el universo en sus tres dimensiones: mundo, supramundo e inframundo, las cuales, al mismo tiempo, tenían facetas dadivosas y otras desfavorables. En otras palabras, todas las entidades sagradas indígenas prehispánicas podían ayudar o destruir al hombre, pues eran “buenas” y “malas”. Lo importante era las fuerzas naturales que regían y los bienes sobre los que ejercían su potestad (o las actividades humanas que patrocinaban); así, Tláloc regía las aguas celestes (pluviales); Chalchiuhtlicue —su consorte—, las aguas terrestres; Cintéotl, el maíz; Mictlantecuhtli, el Mictlán (o reino de los muertos); Tepeyótl, el interior de los cerros; Tezcatlipoca, la noche y la guerra; Xochiquetzal, la sensualidad y voluptuosidad femenina, y Quetzalcóatl, el viento.

Desde esta lógica religiosa, cada entidad sagrada tenía un coto de poder en el universo y regía sobre los bienes materiales que contenía ese espacio del cual era dueño. Por ello, las entidades sagradas que habitaban el inframundo

eran importantísimas, si consideramos la génesis agrícola de esas culturas. Al llegar la prédica cristiana, los frailes predicadores asociaron las divinidades telúricas con el mundo demoníaco del infierno cristiano presidido por Satanás. Esto coadyuvó a la integración local del personaje Diablo, como un integrante más del santoral católico entre las culturas indígenas, pues el inframundo era una región importante como la matriz de la tierra o el maravilloso laboratorio donde las porquerías enterradas (basura, cadáveres, excremento, vómito) se transforman en flores, frutas y verduras.

En este contexto religioso-cultural, hablar de muerte no implicaba una extinción plena, sino un cambio de estatus ontológico, de actividades y lugar de residencia; pero se proyectaba una prosecución de la vida tal como se observaba en este mundo. Por ello, la celebración de los difuntos era —y es entre las comunidades indígenas contemporáneas— tan importante y significativa, pues mantenía vivo el lazo con los difuntos, quienes no dejaban de pertenecer al grupo social por estar muertos.

La vida se preservaba, por lo que no tuvieron problema al escuchar hablar a los frailes sobre la inmortalidad del alma, de la vida ultraterrena y de la comunión de los santos, pues estaban en su horizonte cultural y desde su peculiaridad existían estas concepciones. Además, el cielo, el purgatorio, el limbo y el infierno —como lugares a donde iban las almas de los difuntos— tampoco les resultaron extraños, pues los indígenas concebían que las almas debían ir a algún lado y radicar allí, diferenciadas de otras almas que habitaban en otros lugares. La diferencia radical estaba en que, desde la originalidad religiosa náhuatl, las almas iban a esos lugares no por cómo se comportaron en vida ni por méritos o deméritos personales, sino según cómo murieron. Es decir, el tipo de muerte marcaba el destino del difunto y su existencia ulterior a la muerte: los guerreros muertos en combate o sacrificados se convertían en colibríes para vivir eternamente entre las flores y acompañaban al sol desde su salida hasta el mediodía; las mujeres muertas al dar a luz eran divinizadas

y se convertían en las Cihuateteo y acompañaban al sol desde el mediodía hasta el ocaso; los ahogados, los tocados por el rayo o quienes tenían alguna enfermedad supurante o que implicara la acumulación de líquidos o fluidos pertenecían a Tláloc e iban al Tlalocan, en el interior de los cerros que, como bodegas inmensas, albergaban eternamente todos los bienes agrícolas; los niños muertos antes de ser destetados iban al árbol de “chichis”, que daba como frutos tetas de donde se aferraban a amamantar las almas de los bebés; finalmente, los que morían de muerte natural o, como decimos comúnmente, “de viejos y en su cama”, iban genéricamente al Mictlán, el reino presidido por Mictlantecuhtli y Mictlancíhuatl, señor y señora de los descarnados.

Los mayas añadían a las almas de los suicidas —que eran eternamente consoladas por Ixtab, diosa del suicidio— a estos destinos, pues entendían que quien llegaba a eso requería consuelo, pero tenía que ser ahorcado, tal como la diosa aparecía en sus representaciones: ahorcada colgando de una viga.

EL SÍMIL DE LA RESURRECCIÓN EN LA COSMOVISIÓN INDÍGENA

Al tomar en cuenta estas referencias, podemos afirmar que dentro de la tradición religiosa náhuatl había antecedentes locales de muy marcada semejanza con la resurrección. Recordemos que, para poblar la tierra, en la creación del Quinto Sol, Quetzalcóatl desciende al inframundo —al Mictlán— y roba los huesos de los ancestros, a los cuales devuelve la vida sangrándose el pene sobre ellos —actividad de autosacrificio muy común entre los prehispánicos—.⁶ De allí venimos nosotros, los macehuales, los “merecidos por los dioses”, pues nos merecieron con su sangre. Este mito de origen tenía una muy marcada referencia astronómica, pues a Quetzalcóatl se le identificaba con Venus, ya que, en su ciclo de 584 días, entra en retrogradación, lo que hace que durante tres días en cada ciclo desaparezca visualmente desde la Tierra para aparecer nuevamente en el horizonte al cabo de ese tiempo.

En los primeros años de evangelización a Quetzalcóatl se le asoció con la figura de Jesucristo, debido al descenso durante tres días a la región de los muertos y en paralelo con los tres días de Jesús muerto, desaparecido, antes de volver triunfante de la muerte. Además, Quetzalcóatl también primero fue hombre y después dios, razón por la cual estuvo entre los humanos, enseñó, hizo el bien, se fue y prometió regresar: como habitante de Tula fue Ce Ácatl Topiltzin, héroe cultural, impulsor de las artes y la astronomía, enseñó grandes avances en la observación del cielo y su uso para la agricultura, la escritura, el arte y demás. Engañado por sus enemigos, yace con su hermana después de una borrachera con pulque y se autoexilia, prometiendo regresar. Este personaje histórico se divinizó fusionándose con Quetzalcóatl en el ámbito del mito y el orden divino.⁷

Algo semejante (resurgimiento a la vida después de la muerte) ocurre con los demás dioses que se sacrificaron en Teotihuacan, Teccuciztécatl y Nanahuatzín, quienes se arrojaron al fogón y emergieron como el Sol y la Luna, ideología implícita en los actos sacrificiales estatales, donde el sacrificado asumía en su persona al dios al que se ofrendaba. Es decir, se convertía en el dios personificado que, mediante el ritual, se repetía el sacrificio primigenio, regresando a la vida como ente divino. Quizás el caso más representativo es el maíz, que se coloca bajo la tierra, muere y resurge en una nueva vida que da fruto y, a su vez, da más vida.

En definitiva, desde la perspectiva cultural indígena mesoamericana, Cristo muerto, sepultado y resucitado, se relacionó simbólicamente al grano sembrado, que desaparece momentáneamente y resurge vivo y fructificante. En el cristianismo arraigado en esas culturas agrícolas, estos elementos simbólicos aún son referentes importantes de la vida ritual cristiana en medio de la actividad predominantemente agrícola.

En varias comunidades indígenas contemporáneas de México —sobre todo, en el centro—, la celebración de la Semana Santa incorpora muchos elementos que sólo pueden ser entendidos y valorados desde una cultura agrícola. Por ejemplo, la bendición de las semillas el Viernes y Sábado Santo o cuando alrededor del Cristo muerto colocan las semillas de maíz, frijol y calabaza para después ser sembradas en la milpa. Para ellos es muy importante estar en contacto directo con el cuerpo del Cristo yacente, ya sea en bolsas, morrales o canastas; pero pegado a sus costados, entre los brazos, piernas, manos o, incluso, sobre él. Dicha referencia del Cristo muerto que resucitará se asocia de manera simbólica a las semillas que recrearán ese proceso al germinar.

Desde esta perspectiva, la valoración de la resurrección de Jesús se relaciona con la vida que continuamente resurge, obviamente, en una concepción del tiempo cíclico y no lineal propio de estas culturas, habituadas a los constantes ciclos naturales repetidos año con año en el contexto agrícola.

Así, la celebración de la Semana Santa en comunidades campesinas de origen indígena en México y Latinoamérica deja entrever una amalgama de elementos tanto católicos —provistos por los agentes eclesiásticos de evangelización—, como culturales —eminentemente locales en una ritualidad operativa— que permite la convivencia de ambas procedencias. Este hibridismo posibilita la interacción más que la ruptura, aun cuando las relaciones pueden ser bastante tensas y conflictivas. Me parece oportuno recordar que la religiosidad popular es una expresión religiosa permeable y espontánea, que nos habla de relaciones con lo divino signadas por ser básicamente sencillas, directas y operativas:

Hablar de la Semana Santa como ritual es un ejercicio no carente de dificultad, ya que, aun siendo éste un vocablo muy recurrente en la literatura antropológica, con una presencia densa en muchas y variadas etnografías, se trata de un concepto difícil de definir [...] Lo cierto es que, hablar de ritual, y en nuestro caso del ritual de la Semana Santa, es hacerlo de conductas sociales, prácticas colectivas, comportamientos grupales, que no son espontáneos, improvisados o pasajeros, sino significativos y funcionales para la sociedad que los crea y utiliza [...] Es indudable la formalización de la Semana Santa, así como la eficacia que ésta tiene en la consecución de objetivos: religiosos, pero también de otro tipo, caso de objetivos de reproducción de identidades colectivas, de grupo local o de género, por mencionar algunos. La Semana Santa se convierte así en un ritual religioso en el que se trascienden los niveles de identidad como grupo de los católicos activos que participan en ella, constituyendo un contexto idóneo para la reproducción de identidades colectivas de otra índole, caso de identidades asociadas a la pertenencia a un barrio, a una ciudad, a un pueblo o a cualquier otra circunscripción socioterritorial. Se trata de un momento en el que la capacidad expresiva de los íconos religiosos, en tanto que símbolos, trasciende a lo puramente religioso, enmarcándose en contextos sociales más amplios. Es por ello que la Semana Santa permite situarnos en un tiempo de gran ritualidad, en el que sorprende la masiva participación de gente en los eventos que en él tienen lugar, si tenemos en cuenta, a tenor de las estadísticas sociológicas, la escasa práctica cristiana de esta misma gente.⁸

En México y Latinoamérica, tanto Cuaresma como Semana Santa denotan una lectura local de parámetros doctrinales impuestos desde la universalidad de la Iglesia, los cuales deben reformularse localmente para hacerlos propios. Por ello, el conflicto implícito en el título de esta introducción nos refiere al vaivén entre lo solapado, lo aceptado y lo prohibido desde la estructura eclesiástica frente a fenómenos religiosos reinterpretados localmente, donde no necesariamente hay coincidencia entre lo popular y lo oficial. Lo fascinante es que esa falta de coincidencia doctrinal no impide del todo la

posibilidad de una convivencia (aunque sea ríspida y conflictiva) entre ambos sectores: lo oficial y lo popular. La posibilidad de subsistencia de lo diverso en la pluralidad de expresiones concretas alrededor del centro de gravedad aún aglutina, aunque no de manera uniforme.

Cabe resaltar la peculiar manera de celebrar la muerte y resurrección de Cristo en algunas comunidades indígenas de los Andes en Perú, donde la muerte de Cristo no se ve con recato, sino como carnaval y desenfreno, el cual se espera durante todo el año, pues *Muerto Cristo no manda más sobre la tierra*. Esto quiere decir que los indígenas de ese lugar ven la muerte desde la siguiente lógica: si el pecado existe porque Dios nos ve y castiga la transgresión, cuando Dios está muerto (de viernes a domingo), todo se vale; el pecado no existe, pues quien lo garantiza mediante su vigilancia y sanción está muerto. Esos tres días son de carnaval, exceso y fiesta, siendo la celebración de la resurrección de Cristo la vuelta al orden común, donde nuevamente se establece la vida y se vuelve a los cauces de medida y decencia.

Con casi cinco siglos de antigüedad, la Semana Santa es uno de los ciclos festivos más trascendentes e importantes de México, pues mantiene su arraigo, no obstante el devenir histórico modernizador que se vive en nuestro país. Asimismo, expresa elementos de tradición indígena relacionados con la tradición cristiana proveniente de la España barroca. Dicha conjunción de elementos ha originado una de las celebraciones del ciclo católico más importante de los pueblos indígenas mexicanos. El fundamento de estas celebraciones desde su originalidad cultural puede encontrarse en la búsqueda de la fertilidad de la tierra y el continuo ciclo de muerte y resurrección de la naturaleza. De allí el marco agrícola que encuadra la resurrección de Cristo entre estas poblaciones.

Dramatizada en decenas de pueblos, la escenificación de la pasión y muerte de Jesús en la Cruz constituye la parte central de la celebración con la que se recuerda cada año el pasaje más importante de la historia cristiana.

Esta tradición se remonta a la época de contacto entre los españoles colonizadores y las culturas que encontraron en el Nuevo Mundo, donde los misioneros católicos llegados de España a principios del siglo xvi incorporaron a la catequización las escenificaciones con fines evangelizadores. Paulatinamente, los misioneros (franciscanos, en primer lugar) introdujeron al país las fiestas y celebraciones. Mediante el género artístico didáctico-religioso-popular, pueblo y clero se unieron en las escenificaciones de la adoración navideña, el Día de los Inocentes, la Epifanía, el Domingo de Ramos, Viernes Santo y la Pascua de la Resurrección, principalmente.

Recordemos que en los pueblos indígenas mexicanos Jesucristo fue adaptado como parte integral de sus cosmovisiones ancestrales y como elemento endógeno que pasó de una propuesta exterior hecha por foráneos a una asimilación local internalizada por las diferentes culturas, convirtiéndose en parte inherente de un discurso religioso de tradición ancestral. La resurrección de Cristo también siguió ese proceso de apropiación cultural a un contexto agrícola en los lineamientos simbólicos de las culturas indígenas.

Los cristos hermanos: los siete señores otomíes y los cuatro cristos hermanos purépechas

En el Valle del Mezquital, Hidalgo, es común la referencia a los siete cristos hermanos o los siete señores otomíes. Si bien no hay un consenso general acerca de los siete cristos, ya que varía de una zona a otra, sí es un común denominador tanto el número siete, como la referencia a los cristos más poderosos, entre los cuales se menciona al de Chalma, al de Ixmiquilpan y al del Arenal. Los demás pueden variar de lugar a lugar en uno o dos que se intercambian, pero la referencia generalizada a estos siete señores llama mucho la atención. De acuerdo con Sánchez Vázquez,⁹ los siete señores hermanos son los siguientes:



Foto 1. La portentosa imagen del Señor de Chalma, Estado de México. AUTOR: Ramiro Gómez Arzapalo.

Foto 2. El Señor de las Maravillas de el Arenal, Hidalgo.
AUTOR: Ramiro Gómez Arzapalo.





Foto 3. El Señor de Jalpan, Ixmiquilpan, Hidalgo. AUTOR: César Fernando Hernández Colín. Acervo orp. Exposición fotográfica "Creo en un solo Dios... aunque no lo nombre como tú".

Foto 4. El Señor del Santuario Mapethe, Cardonal, Hidalgo.
AUTOR: Ramiro Gómez Arzapalo.





Foto 5. El Señor del Buen Viaje, Orizabita, Hidalgo. AUTOR: María Félix Quezada Ramírez, Las comunidades indígenas de Hidalgo, Ixmiquilpan, vol. v. Colección: "Las comunidades indígenas del estado de Hidalgo", Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2015, p. 122.

Foto 6. El Cristo de Santa Teresa, Ciudad de México.
AUTOR: "Fiesta del señor de santa Teresa", Amigos de Teresa [en línea], s.l., 2011, <https://teresa-sxxi.blogspot.com/2011/05/fiesta-del-senor-de-santa-teresa.html>





Foto 7. El Cristo Negro del Veneno, Catedral Metropolitana, Ciudad de México. AUTOR: Ramiro Gómez Arzapalo.

Se considera que estos cristos son ricos y poderosos, y su fuerza efectiva en el orden de los milagros concedidos se debe a ese rango de poder y riqueza. Por lo tanto, hay que destacar la primacía del señor de Chalma en este sentido, pues él es el más fuerte, rico y poderoso, ya que concede los milagros más difíciles. Hay un rango implícito, una verdadera jerarquía de los personajes de orden sagrado, donde destaca el Señor de Chalma.

En Hidalgo sucede algo similar a esto, con la hermandad de los cuatro cristos hermanos de los Purépechas, a la cual Carrasco¹⁰ refirió al tratar sobre el catolicismo popular de los tarascos.

Foto 8. El cristo de los Milagros de San Juan, Michoacán.
AUTOR: Ramiro Gómez Arzapalo.





Foto 9. El Santo Cristo Redentor de Tingambato, Michoacán.
AUTOR: "Parroquia de Tingambato Michoacán", Facebook, s. d., <https://www.facebook.com/profile.php?id=100064794008318>

Foto 10. El Cristo Milagroso de San Pedro Zopoco, Michoacán. AUTOR: José Luis Trejo Alejandro, Milagroso santo Cristo de Zopoco en la cañada de los Once Pueblos, Michoacán [en línea], <http://jaimeramosmendez.blogspot.com/2012/09/milagroso-santo-cristo-de-zopoco-en-la.html>



Foto 11. El Santísimo Cristo de Santa Fe de la Laguna, Quiroga, Michoacán.
AUTOR: Imagen tomada de una estampa devocional con rezos.



En el caso de los cristos hermanos del Valle del Mezquital, cabe destacar la zona territorial-étnica que amparan, donde, desde época prehispánica, los otomíes fueron minusvalorados, confrontados y sometidos por los grupos nahuas. La idea de que estos señores presidan tales territorios y atiendan a los habitantes de los diferentes pueblos arroja mucha luz sobre el papel social que estos personajes de orden sagrado tienen desde la concepción cosmovisional de los lugareños.

LOS CRISTOS HERMANOS: EL SEÑOR DE CHALMA Y EL DIVINO SALVADOR DE SANTIAGO TILAPA, MÉXICO

Ambos cristos, al ser considerados hermanos, una vez al año deben juntarse, pero a quien le corresponde visitar es al Divino Salvador, mediante la peregrinación de Tilapa —pueblo de origen otomí— a Chalma. Esta peregrinación pasa por Xalatlaco portando la imagen del Divino Salvador, o nuestro padre

Jesús, que es hermano del Cristo de Chalma, y lo llevan a ver a su hermano el 23 de abril. En su trayecto por Xalatlaco, debe parar a saludar a la Virgen de la Asunción, en la parroquia, y a san Juan, en el barrio del mismo nombre. Los regidores de la parroquia y los mayordomos de san Juan tienen, entonces, obligaciones específicas con la peregrinación, tal como organizar los preparativos para la recepción, y tener comida y bebida disponibles para la gente.

Aunque hay otras muchas peregrinaciones a Chalma que pasan por Xalatlaco, los mayordomos de este pueblo no tienen obligación alguna para con ellos fuera de la hospitalidad indispensable; esto es, dejarlos usar los sanitarios de las casas y dar agua.

Este hecho resulta muy significativo, pues, aunque son evidentes las relaciones que los mayordomos tienen *ad intra* de la comunidad, también aparecen bajo ciertas circunstancias obligaciones *ad extra*, es decir, fuera de los habitantes del pueblo; en este caso, con la otra comunidad que los visita. Obviamente, estas obligaciones hacia el exterior son recíprocas, pues los tilapenses pasan con su santo y son atendidos por los regidores de la Asunción y los mayordomos de san Juan, pero también es cierto que estas mayordomías son tratadas con especial cuidado cuando asisten a la fiesta del santo Santiago en Tilapa.



Foto 12. El Divino Salvador de Santiago Tilapa, México. Hermano del Señor de Chalma.

AUTOR: Estampa repartida por los mayordomos en la fiesta del Divino Salvador, 2006.

Este dato se asocia mucho con lo registrado por Giménez¹¹ en San Pedro Atlapulco, Estado de México, cuyo san Pedrito peregrina una vez al año en enero al Santuario de Chalma. A él se le trata de manera especial respecto de los demás santos asistentes. Es muy sugerente la explicación histórica que el citado incluye al recordar que el pueblo de Atlapulco fue uno de los principales donantes, en material y mano de obra, cuando se construyó el santuario en el siglo XIX. Muy probablemente, en este caso específico de la relación Tilapa-Chalma, las relaciones de parentesco entre los santos correspondan a episodios históricos entre las comunidades en cuestión.

LOS SANTOS COMO PERSONAJES SOCIALES DE ORDEN SAGRADO: ENTES VIVOS Y PARTICIPANTES CON VOLUNTAD Y DECISIÓN

Considerar a las imágenes de los santos como mudos predicadores de otra historia responde a la forma concreta como estas imágenes inertes han sido incorporadas en la cosmovisión de los pueblos campesinos de Morelos y partes colindantes del Estado de México, donde se les considera personajes dinámicos presentes en sus cuerpos de madera, pasta de caña o resina. La otra historia que predicán es la que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que sugieren soluciones inmediatas; allí donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible. Las redes de solidaridad y reciprocidad se extienden más allá del vecino tangible de carne, hueso y sangre, para integrar a otro tipo de vecinos que comparten esta realidad desde su propia particularidad y posibilidades: los santos.

Poco importa si se trata de una cruz, un Cristo, una virgen o un santo cualquiera; todos son *los santos* o *santitos*, como cariñosamente los nombran en los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen,

una Santísima Trinidad, un arcángel, san José, santa Catarina o san Juan; todos son genéricamente referidos como *los santos* o *las santas*. En el caso de los personajes femeninos, todas son llamadas *vírgenes*. Esto no proviene de la enseñanza clerical que insiste en los niveles de veneración: latría, dulía e hiperdulía;¹² más bien, responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral y conviviendo, en mayor o menor medida, con la religión oficial.

Una propuesta de análisis a partir de la categoría de religiosidad popular

Aunque las expresiones religiosas populares estén fuera de toda lógica para la Iglesia católica, no quiere decir que sean actividades de suyo insignificantes. Ya están revestidas de un significado y cuentan con una lógica inherente, pero evidentemente son diferentes. A pesar de la dificultad propia de entender este tipo de cultos dada su diversidad, volatilidad, desestructura inherente y falta de homogeneidad, hay que señalar que, en una visión pastoral, no pueden ser simplemente negados y descartados como si no existieran. Podremos no estar de acuerdo, pero su presencia fenoménica en la sociedad es creciente e impulsa con fuerza a sectores numerosos de la sociedad contemporánea.

En todo caso, cabría reflexionar que, si no se entiende el fenómeno, es tal vez porque no hay un enfoque adecuado para entenderlo. Me parece que es muy sintomático que sean los sectores social y económicamente vulnerables los que se inclinen por estas tendencias de culto. Entonces, debe considerarse que dichos sectores, al estar en condiciones reales de desprotección, no encuentran refugio en esquemas formales, lo que hace que tiendan tanto a la marginalidad religiosa, como a la de su condición social real. En consecuencia, los individuos pertenecientes a estos sectores buscarán identidad, cohe-

sión y reconocimiento social en “refugios marginales” frente a una sociedad establecida que no los acepta socialmente.

Al moverse entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia cuasipolicial, la Iglesia católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religiosidad popular. Es cierto que el devenir histórico nos muestra que en el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. A pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular o viceversa, a veces, la relación se mantiene cordial; algunas otras, tensa con rupturas ocasionales, pero reestableciéndose en un incesante proceso de negociación e intercambio cultural.

Sería pertinente considerar que la religiosidad popular tiene una vocación incluyente que ha acompañado a la iglesia en su conformación desde tiempos remotos. En este sentido, tal vez el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares sea un conflicto operativo entre el ejercicio de inculturación eclesiástico en un contexto específico y las negociaciones propias de la cultura receptora que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser “lo mismo” e “igual” en la universalidad de la iglesia global.

El problema es perenne e intercultural. No es falla del modelo evangelizador asumido, es consecuencia de la vida cultural de un pueblo que no puede menos que adaptar, traducir y decidir cómo y qué del mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del nosotros profundo. Así somos los seres humanos, somos entes simbólicos y de sentido y, en ese ámbito, no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural.

Al respecto, insisto que la religiosidad popular es un problema intercultural y no monológico, porque, para que exista, ya se han articulado dos o más expresiones religiosas de procedencias culturales diversas. En la religiosidad popular se da la fusión de sentidos, lo cual permite la síntesis operante a nivel social mediante los rituales populares comprendidos cabalmente en la intimidad del grupo social que los genera. Las prácticas y tendencias pastorales correctivas frente a la religiosidad popular ignoran plenamente el proceso de conformación de ésta, niegan rotundamente al interlocutor y, en su monólogo, generan agresión cultural, violencia simbólica y una descarada pretensión de dominación ideológica.

Desde esta perspectiva, toda valoración de la religiosidad popular que se aproxime a esas expresiones desde una posición universal externa a la cultura que funda esta peculiaridad en la vivencia de lo sagrado, tenderá a forzar el entendimiento de lo que se observa con ese criterio universal, dando por resultado un juicio desde la exterioridad del fenómeno religioso y el contexto sociocultural que lo genera. Así, no es raro encontrar pastores que con ahínco pretenden “corregir”, “purificar” o “enderezar” las expresiones religiosas populares para que coincidan con el criterio preestablecido que institucionalmente conciben, sin considerar la particularidad que ha dotado de sentido a dichas prácticas religiosas a nivel local.

El problema de estas prácticas pastorales “correctivas” en relación con la religiosidad popular es que la distancia en la interpretación en lo que idealmente se concibe desde la universalización conceptual se traduce en un abismo de relaciones sociales hostiles en la práctica y convivencia cotidiana. Esto irrumpe en un juego de imposiciones y, a partir de ellas, de reformulaciones hacia la intimidad del grupo local, que tratará de integrar lo impuesto de una forma creativa para continuar con sus propios valores culturales en el devenir de su cotidianidad. La relación dialéctica entre lo popular y lo oficial devela un entramado social donde ambos actores reconocen a la contraparte

y tratan de hacer valer sus propios paradigmas, tanto la parte popular, desde su entendimiento particular de la religión, como la parte oficial, mediante el ejercicio de su autoridad institucional.

Desde la antropología, la propuesta sería, en primer lugar, observar sin emitir un juicio, en aras de comprender a cabalidad el fenómeno religioso observado desde la lógica cultural que lo genera, y no desde la exterioridad del observante.

Las prácticas religiosas populares develan una fusión de sentidos que se torna operativa, en cuanto el grupo social local asume como propios los parámetros cristianos que le son propuestos. Dicha fusión posibilita la interacción de ambos sectores englobados en lo que aquí hemos llamado *popular* y *oficial*. Es un fenómeno social ambivalente. Por un lado, permite la expansión de la iglesia bajo sus propias prerrogativas centradas en el dogma, el canon y la liturgia; por otro, la persistencia social de grupos marginados que en la negociación, reelaboración y asimilación de elementos exógenos encuentran un lugar en el contexto social macro donde están inmersos, generando una singular expansión de lo propio mediante una síntesis con lo exógeno.

La peculiaridad de la interacción dialéctica entre cosmovisiones diferentes es uno de los principales elementos a destacar en la religiosidad popular, ya que denota conflicto, tensión o desavenencias, mas no rupturas definitivas, pues en entre tironeos, el mutuo requerimiento de la contraparte se hace notar.

Cabe destacar que la fusión de sentidos operante en la vivencia religiosa popular se encuentra intrínsecamente asociada al ámbito íntimo del grupo social que la configura. Las prácticas religiosas populares que están plenamente cargadas de significado en un contexto particular, parecerán desprovistas de todo sentido a un observador externo proveniente de otro contexto social.

En los fenómenos religiosos populares se evidencian diferencias interculturales en contextos sociales complejos que no fácilmente reconocen la

diversidad que las constituye. En ese sentido, enfatizamos la importancia de observar y entender la singularidad de dichas expresiones religiosas en la particularidad propia que las genera, es decir, desde la lógica cultural interna que las posibilita, sin forzar comparaciones que refieran a principios universales pertenecientes a otros contextos culturales valorados *a priori* como mejores, originales o verdaderos. El descentramiento etnocéntrico sería indispensable para lograr un acercamiento inteligible a este tipo de fenómenos desde su propio sistema cultural que los genera.

CONCLUSIÓN

No puedo omitir a la antropología y a la perspectiva misionológica de la Iglesia católica, porque los trabajos de este proyecto —el cual he tenido el privilegio de presidir durante ya más de ocho años al momento de escribir estas líneas— son parte fundante e interactuante, ya que la perspectiva institucional que da cobijo y soporte a dicho observatorio es de inspiración cristiana con enfoque misionero. La parte antropológica —a la que me considero adscrito en mis investigaciones— es desde donde aportamos lo necesario para la puesta en marcha del Observatorio de Religiosidad Popular, no sólo desde mi posición teórica, sino desde la interacción e interrelación con los colegas que hemos recorrido el camino de formación; por ejemplo, la doctora Johanna Broda en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y el doctor Félix Báez-Jorge, en una fructífera relación académica.

Una vez como egresados, distintas actividades académicas nos congregaron y se consolidó un equipo de trabajo que rindió varios frutos en distintos momentos; entre ellos, la base operativa para hacer realidad material este observatorio y su cimentación a sus ya casi diez años de existencia. Me atrevería a decir que hemos convivido felices de nuestras diferencias, sin menoscabo de la participación conjunta en objetivos comunes

como las reuniones plenarias, los conversatorios, las cápsulas informativas, la publicación constante de libros auspiciados por Editorial UIC, los *podcasts* de Religiosidad Popular transmitidos por *Spotify*, el naciente programa de radio *Encuentros con la Religiosidad Popular*, la nueva revista *Urdimbre y Trama*, publicación semestral del ORP, los números especiales que hemos coordinado por parte del ORP en las revistas UIC de Filosofía y Teología, *Intersticios* y *Voces*, respectivamente; además del enorme número de interacciones en eventos conjuntos donde el ORP ha fungido como cocoordinador de mesas, presentaciones, conferencias, eventos académicos, de difusión, entre otros. En este tenor, también destaca la alianza de colaboración académica con la UAEMEX y la cercana colaboración continua con la Maestría de Pastoral Urbana, de la Universidad Católica *Lumen Gentium*.

La colaboración genuina y mutuamente enriquecedora es posible desde la identidad propia de cada colaborador, sin exigencias veladas de asumir una adscripción confesional para ello. Esta conjunción diversa es uno de los principales motores que ha impulsado este observatorio.

Volviendo a la cuestión de la antropología y la visión de la Iglesia frente a este tipo de fenómenos religiosos populares, encuentro el punto más fuerte de contraste en el momento de la intervención en el contexto cultural donde se atestiguan los fenómenos religiosos. Desde la perspectiva antropológica, no hay por qué intervenir, pues no hay un referente suprahistórico y universal al cual adherirse. El desarrollo de cada cultura se daría asumiendo ella misma los cambios y transformaciones necesarios en su devenir histórico en medio del contexto social más amplio donde se halle inmersa.

Por su parte, la perspectiva misional, en mayor o menor medida, llegará a un punto en que vea necesario (como parte de su tarea definitoria) intervenir en la cultura “huésped” con miras a una mejora, una asignación de contenido que el otro no tiene o la instauración de un sistema de valores ajeno a ese entorno cultural, desde una posición universal y bajo el esquema del cum-

plimiento de un mandato que haría prescindible, o al menos muy abajo en la escala de valores, reconocimiento intercultural, respeto y entendimiento desde la perspectiva ajena del ámbito de lo sagrado.

Soy plenamente consciente de las dificultades interdisciplinarias en el abordaje del fenómeno religioso, especialmente en sus manifestaciones populares, lo cual implica estar lejos de las definiciones doctrinales, litúrgicas y canónicas centralizadas y controladas por un grupo que ostente la representatividad del grupo religioso total y pretendidamente universal. Me parece que la riqueza posible de la diversidad de enfoques sobre el fenómeno religioso puede ayudar a comprender un fenómeno sumamente complejo y multifacético que desborda los intentos monológicos de explicación desde un solo ángulo de observación.

Sólo resta insistir en la necesidad de la participación de estos rituales para poder comprenderlos íntegramente desde la lógica cultural interna que los cobija. La religiosidad popular no puede ser comprendida con objetividad desde arriba y desde afuera. Se requiere compenetrarse en el contexto cultural para vivificar la ritualidad y entender desde abajo y desde adentro lo que ocurre; es decir, entender desde la alteridad qué es lo que hacen. La experiencia de compartir, convivir e integrarse en el complejo ritual de un pueblo es una experiencia fascinante, que no implica la disolución de la propia identidad, pero que sí la requiere, para no exigir al otro la renuncia de la suya para implantar la mía. El esfuerzo invertido en la convivencia y comprensión del horizonte cultural alterno reeditaré en vías abiertas de comunicación para entablar un diálogo intercultural e interreligioso.

¹ Nos referimos al mito del nacimiento de Huitzilopochtli, en el que Coatlicue, su madre, se encontraba barriendo en el cerro Coatépetl, cuando vio caer del cielo un ovillo de plumas que tomó y guardó entre sus ropas en el vientre. Después, cuando quiso tomarla nuevamente, había desaparecido; se le introdujo y de allí quedó embarazada del dios Huitzilopochtli. No tomamos como ejemplo la virginidad, pues ya era madre de al menos 401 hijos (los cuatrocientos surianos y la Coyolxauhqui), pero sí es un embarazo sobrenatural que enmarca el calibre del dios por venir. *Cfr.* Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, mayas, incas y muiscas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 69-70.

² Quetzalcóatl, que, como humano habitante de Tula, fue Ce Ácatl Topiltzin, héroe cultural, impulsor de las artes y la astronomía, enseñó grandes avances en la observación del cielo y su uso para la agricultura, la escritura y el arte. Engañado por sus enemigos, yace con su hermana después de una borrachera con pulque y se autoexilia, prometiendo regresar. Este personaje histórico se divinizó fusionándose con Quetzalcóatl en el ámbito del mito y el orden divino. *Cfr.* Miguel León Portilla, *La huida de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001; Enrique Florescano, *El Mito de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

³ Recordemos que, al destruirse el Cuarto Sol, ya no había humanos. Así que, en el Quinto Sol, la nueva humanidad surge a partir de que Quetzalcóatl se roba los huesos de los ancestros del Mictlán y se sangra su pene sobre ellos (ejercicio común de auto-sacrificio en la época prehispánica). Por ello, somos macehuales (los merecidos), merecidos por la sangre de los dioses. *Cfr.* Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el templo mayor*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 57-58.

⁴ También nos referimos a la narración del Quinto Sol, en la cual Nanahuatzin y Tecuciztécatl se inmolan en el fuego, resultando el sol del primero y la luna del segundo, pero sin moverse en el cielo; así, esos astros sin dinamismo eran absolutamente inútiles para la agricultura, por lo que todos los dioses deciden inmolarse y, al hacerlo, inician

los ciclos diurno y nocturno, así como los estacionales. *Cfr.* W. Krickeberg, *op. cit.*, pp. 23-24.

⁵ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 15.

⁶ *Cfr.* E. Matos Moctezuma, México, *op. cit.*, 2003, pp. 57-58.

⁷ *Cfr.* M. León Portilla, *op. cit.*; E. Florescano, *op. cit.*

⁸ Javier Marcos Arévalo y Sebastián Díaz Iglesias, “Lo exótico en lo cercano: rituales y especialidades de la Semana Santa en Extremadura”, en José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (coords.), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp.149-171.

⁹ Sergio Sánchez Vázquez, “Visitar el santuario. Los señores otomíes del Valle del Mezquital”, en Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.), *Ritos de paso: Arqueología y antropología de las religiones*, vol. III, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 287-307.

¹⁰ Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.

¹¹ *Cfr.* Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

¹² Desde la teología católica, la latría es la adoración debida sólo a Dios, la dulía es la veneración debida a los santos y la hiperdulía la veneración especial debida a la Virgen María, por ser madre de Dios.