

Urdimbre y Trama, Revista Mexicana de Religiosidad Popular

Año 2, núm. 4, julio-diciembre 2024





RECTOR
MTRO. HUGO A. AVENDAÑO CONTRERAS

VICERRECTORA
DRA. GABRIELA MARTÍNEZ ITURRIBARRÍA

DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN
Y FINANZAS
MTRO. MARCO A. VELÁZQUEZ HOLGUÍN

DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN INTEGRAL
P. MIGUEL ÁNGEL RAMÍREZ FLORES

DIRECCIÓN DIVISIONAL DE POSGRADOS
DRA. MÓNICA LETICIA PARRA MARTÍNEZ

DIRECCIÓN DIVISIONAL DE CIENCIAS DE LA SALUD
DRA. MIDELVIA ARGELIA VIVEROS PAULÍN

DIRECCIÓN DIVISIONAL DE NEGOCIOS
DRA. GIANNINA SAMPIERI LAGUNA

DIRECCIÓN DIVISIONAL DE CIENCIAS SOCIALES
MTRA. ALBA MILENA PAVAS VIVAS

INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE MISIONOLOGÍA
P. GERARDO LÓPEZ VELA

DIRECTOR DE INVESTIGACIÓN, GENERACIÓN
Y DIFUSIÓN DE CONOCIMIENTO
MTRO. CARLOS RAMÍREZ CACHO

Correspondencia

Universidad Intercontinental | Instituto Intercontinental de Misionología | Urdimbre y Trama, Revista Mexicana de Religiosidad Popular
Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, CDMX
Tels.: 5487 1300 y 5487 1400 ext. 4451
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.

Diseño editorial: Martha Olvera Castro

Urdimbre y Trama. Revista Mexicana de Religiosidad Popular 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 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 | Av. Insurgentes Sur 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, Ciudad de México. Fecha de última modificación: abril, 2025.

Urdimbre y Trama, Revista Mexicana de Religiosidad Popular

Vol. 2, núm. 4, julio-diciembre 2024

DIRECTOR ACADÉMICO | Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

CONSEJO EDITORIAL

Dra. Johanna Broda Prucha (UNAM);
Dr. Félix Báez-Jorge † (UV);
Dr. Pbro. Mauricio Beuchot Puente (emérito UNAM);
Dra. Alejandra Gámez (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 Riobamba, 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 Ibáñez (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).

Urdimbre y Trama, Revista Mexicana de Religiosidad Popular

Año 2, núm. 4, julio-diciembre 2024

ÍNDICE

Presentación	5
<i>Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes</i>	
Foro Académico Memoria de la Fundación del ORP en su X aniversario Mesa inaugural	
Discursos protocolarios del evento de fundación del ORP	17
<i>Hiram Padilla Mayer; Sergio Sánchez Iturbide;</i> <i>Martín Cisneros Carbonero</i>	
Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante sobre la religiosidad popular UIC	21
<i>María Elena Padrón Herrera</i>	
La Religiosidad Popular cimentada en las culturas autóctonas	27
<i>Alba Patricia Hernández Soc</i>	
La religiosidad popular en el corazón de la religión	31
<i>Alejandro Gabriel Emiliano Flores</i>	
Perspectivas actuales para el estudio de la Religiosidad Popular	35
<i>Miriam Cruz Mejía</i>	

Vitalidad y complejidad de la religiosidad popular
de los jóvenes mexicanos: evidencias empíricas 41
Jesús Antonio Serrano Sánchez

Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante
sobre la religiosidad popular. Líneas generales de orientación 55
Higinio Corpus Escobedo y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Foro Litúrgico y Pastoral

El Palio de Siena y las contradas, entre lo sacro y lo profano 65
Oscar Emanuel Parra Alvarado

Acerca de la Conquista espiritual de México, balance crítico
y reformulación de las preguntas cruciales a 500 años del inicio
de la Misión en México 75
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Foro de Difusión de Religiosidad Popular

Calendarios agrofestivos 105
Luis Fernando Botero Villegas

Dueños del lugar y relación con el territorio en la región “morelense”.

El caso de los “aires”, (1860-1911) 135

Armando Josué López Benítez

Reseñas

Paseos por el campo. Santos, meteorología indígena
y religiosidad popular 159

Alicia Cruz García

Religiosidad popular indígena en México y Perú.
Estudios comparativos 163

Felicitas Estela Vega Deloya

Este número de nuestra revista Urdimbre y Trama coincide con el semestre donde celebramos los 10 años de la fundación del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante” (ORP) acontecida el 31 de octubre de 2014 en la Universidad Intercontinental.

El Observatorio de la Religiosidad Popular nació como una instancia de reflexión académica de la UIC –anidada en sus programas académicos de filosofía y teología– que desde su gestación pretendió sistematizar, aprovechar y resguardar la memoria de lo que *de facto* ya se daba en las aulas desde hacía décadas, a saber: la interrelación de la experiencia de nuestros estudiantes que –desde la pastoral– confrontan pueblos, barrios y colonias donde las expresiones religiosas populares son desbordantes e imposibles de ignorar, en contextos culturales muy diversos que requieren y merecen herramientas básicas de comprensión intercultural y sensibilización a las manifestaciones religiosas cifradas desde otros horizontes culturales. Más aún, siendo pastores en formación, las inquietudes resultantes de dichos encuentros y la preocupación por el qué hacer en la convivencia cotidiana con estas expresiones socio-religiosas se convierten en pulsiones básicas para su formación misionera y un posterior ejercicio ministerial culturalmente respetuoso.

Es justo recordar que la creación de este Observatorio fue convocada por un Misionero de Guadalupe (el P. Martín Cisneros, *in ille tempore* Director de Humanidades), y que buena parte del apoyo en los decisivos dos primeros años de vida vino directamente de Misioneros de Guadalupe, dando esta doble paternidad y cobijo institucional al ORP: la UIC y los MG.

Las primeras actividades que nos congregaron a la mayoría de los miembros fundadores, base de la puesta en marcha de este proyecto, fueron la XXVIII y la XXIX Mesas Redondas de la Sociedad Mexicana de Antropología, celebradas respectivamente en 2009 en la Ciudad de México y 2010 en Puebla.

En una mirada retrospectiva, las actividades del ORP en este tiempo se estabilizaron –hasta la pandemia– en dos eventos anuales y –al menos– una publicación anual

6 respectiva, aunque a veces dió para más por invitaciones expresas o por oportunidades de interacción institucional que se aprovecharon.

Con la pandemia tuvimos que suplir las reuniones plenarios (eventos presenciales) por conversatorios en línea, un período muy fructífero entre el 2020 y el 2022. Posteriormente, a partir del 2023 los principales conductos de difusión se centraron en los *podcasts* de ORPcast y los programas de radio ORP: “Encuentros con la religiosidad popular. Espacio de diálogo intercultural e interreligioso del ORP-UIC”, con un programa semanal, estamos ya en la tercera temporada con cerca de 100 programas transmitidos.

A la par de estas actividades, y como testimonio y memoria escrita de ellas, las publicaciones no han parado desde el nacimiento de este observatorio y se han acuñado ya 16 libros, 2 números especiales de la revista Voces (publicación semestral de la escuela de teología UIC) y 3 números especiales de la revista Intersticios (publicación semestral de la escuela de teología UIC).

El espíritu que motivó esta iniciativa del ORP fue el de la unión de fuerzas pre-existentes en la investigación en el campo de la Religiosidad Popular, lo cual se traduce en la operatividad en que cada investigador, agente de pastoral o activista social interesado, une sus fuerzas y aportes desde su propio centro de adscripción institucional, poniendo lo que puede desde sí mismo y su institución de adscripción al proyecto del ORP, sin que esto genere gastos onerosos a la UIC, pero sí retribuyéndole en prestigio, presencia académica y labor de investigación y difusión, pues al ser la instancia convocante y coordinadora es la que aparece como primer sello en los productos generados en esta interacción colegiada.

En este sentido, la diversidad de temas en torno al fenómeno religioso ha desbordado más de una vez los límites estrictos de una acotación rigurosa a la Religiosidad Popular. Por otro lado hemos establecido vinculación con otras religiones cuya interacción con ellos no atraviesa el núcleo problemático de la religiosidad popular, pero sí es medular en la búsqueda de vías de diálogo interreligioso, tal es el caso de judíos, musulmanes, budistas, hinduistas, etcétera.

Con base en esto, y atendiendo al momento histórico que vivimos plagado de inseguridades existenciales, manifestaciones de descomposición social y eclipse to-

tal de la alteridad, veo como *signo de los tiempos* desde la vivencia integral de nuestra vocación universitaria, en pro de la esperanza y el restablecimiento del sentido, una oportunidad única de aportación social la experiencia acumulada en el funcionamiento del ORP, las redes sociales que ya se han tejido y fortalecido en estos diez años y las inquietudes que pulsán en nuestros estudiantes y docentes.

Me parece que la fuerza que ha impulsado el ORP hasta hoy, es la que nos empuja ahora a buscar nuevas vías de acceso al hombre contemporáneo, ávido de esperanza, sosiego y sentido, aunque renuente de Dios. Tal vez sea –como expresara Lluís Duch¹– un problema de la imagen que nos hemos construido de Dios y que nos ha alejado de la confrontación directa con ese rostro personal que desde la eternidad se acerca e interpela, pero también cobija. En todo caso un problema contemporáneo en el ámbito religioso que tiene que ver con la comunicabilidad cultural de lo divino (¿esencia de la labor misionera?). Junto con Emmanuel Levinas pienso lo que desde su judaísmo expresaba: “La Divinidad de Dios se juega en lo humano”². Como tantos críticos de la modernidad, creo que vemos el *a posteriori* de la máxima Nietzscheana: “Dios ha muerto”³, lo que proseguía de la muerte de Dios era necesariamente la muerte del hombre. Y como expresara Etty Hillesum en su diario el 12 de julio de 1942, un año antes de morir en Auschwitz: “Tú no puedes ayudarme Dios mío, soy yo quien tiene que ayudarte a que no te extingas en mí. Es ya lo único que importa un poquito de tí en nosotros, así que defenderé hasta el final tu morada en mí y ayudándote me ayudaré”⁴.

El hombre contemporáneo está sediento de nuevas metáforas de lo sagrado, acordes a su tiempo, reinstauradoras del sentido perdido en la vacuidad de un entorno desacralizado y deshumanizado.

En este sentido, el enlace UIC con la Vocalía del Diálogo Ciencia, Fe y Cultura del AMIESIC ha sido fructífera y reorientadora de la identidad propia del ORP, porque condensa todos esos temas de interés religioso más amplios que el ORP no atiende

¹ Cfr. Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007.

² Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 194.

³ Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, Madrid: Akal, 1996, § 125.

⁴ Etty Hillesum, *Diario de Etty Hillesum, una vida conmocionada*, Anthropos, 2007, p. 197.

8 por su vocación propia, pero que son indispensables para una cabal comprensión del complicado panorama de la religión en tan convulsa contemporaneidad.

Así, el ORP ha sido –desde su fundación- una instancia vinculatoria que ejecuta las acciones necesarias para lograr la interacción entre la teoría y la práctica, entre la reflexión y la acción. Ofrece sistematización en el acopio y difusión de la riqueza implícita en la memoria colectiva institucional en relación a los temas y problemas tratados, así como su aplicación en los contextos particulares en la actividad misionera específica del alumnado de filosofía y teología UIC. Dicha sistematización es entendida como publicación y difusión de las publicaciones logradas mediante los recursos disponibles, dando estructura y coherencia al conjunto para que pueda ser un acervo de fácil acceso, un recurso útil y de libre consulta tanto para la comunidad UIC como para aquellos institutos, universidades y comunidades integradas a este proyecto.

La incursión de estos estudios se hace más apremiante en campos que se están ampliando debido a las situaciones agudizadas actualmente; la problemática de la globalización cultural, los enfrentamientos multiculturales e intraculturales, así como las cuestiones de las etnias solicitando su autonomía, a la par de los recrudescimientos en las negaciones de la otredad en el Occidente, entre otras-. De ahí que sea importante formar un pensamiento crítico capaz de reflexionar, analizar, comprender y tolerar diferentes puntos de vista, exaltando el punto en común que es la humanidad de los actores, privilegiando en este sentido la *humanidad del otro hombre*⁵. Para las comunidades religiosas involucradas en esto, y dado que la UIC se ha definido en su historia reciente como Universidad Misionera, cabrá recordar que nada de esto sufre el Evangelio en la vida del misionero, pero puede abonar en el sustrato humano donde el Evangelio echará raíces.

La investigación académica vinculada con la vida en su practicidad, debidamente socializada en los ambientes adecuados mediante publicaciones óptimas, fomentará la comprensión reflexiva y crítica de las problemáticas humanas y culturales, de tal manera que pueda profundizarse en el valor y función sociocultural implícitas en

⁵ Cfr., Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, s.XXI, México, 1993.

la vivencia cultural religiosa. Es allí donde se inserta la visión de la “Misión” como garantía de preservación de la dignidad humana, cimentada en su sacralidad implícita, abriendo la posibilidad de un encuentro entre seres humanos sin pretensiones utilitarias. En cuanto al compromiso de llevar a cabo tales reflexiones mediante la labor investigadora se hace patente que –en última instancia- se pretende recaer y repercutir sobre la realidad, modificándola para optimizarla. Efectivamente se puede incidir en el ámbito de la acción a través de estas reflexiones ofrecidas desde la actividad docente e investigativa filtradas por los misioneros a quienes sirvan de herramientas apropiadas para un mejor desarrollo de su actividad, contribuyendo a la formación de pastores no violentos y capaces de reconocer la dignidad de lo sagrado aun cuando esa sacralidad esté cifrada en otras coordenadas culturales.

El trabajo de investigación es base y sustento esencial de la vida universitaria, aunque sus resultados a corto y mediano plazos no sean redituables monetariamente. La actividad intelectual es necesaria para que la universidad siga siendo universidad. Es una labor ardua, constante, pero que rinde frutos sólidos que a la larga convierten un lugar en punto de referencia reconocido en el ambiente académico, tal es el caso de la UIC reconocida por su ORP y sus logros.

En esta primera década de vida, las principales líneas de investigación claramente han sido cuatro:

1. Religiosidad Popular indígena.
2. Religiosidad Popular campesina de ascendencia indígena.
3. Religiosidad Popular Urbana.
4. Religiosidad posmoderna y nuevas configuraciones religiosas contemporáneas.

Sin embargo, cabe señalar que hay otras líneas secundarias de investigación y acción⁶ que prioritariamente se han gestado dentro del ORP –encuadradas en los cuatro grandes temas apuntados arriba- y que son, junto con sus subtemas:

⁶ Estas líneas deberán entenderse como ejes temáticos que vinculen, por un lado, la parte teórica apoyada y coordinada por el IIM de la UIC, que de acuerdo a su vocación universitaria tendrá que ver con investigación, docencia y publicaciones; y por el otro lado de la vinculación estará la parte Misionera, ya en su dimensión práctica,

1) *La Religiosidad popular como problema intercultural*

- » Dinámicas religiosas populares y procesos sociales implícitos.
- » Procesos culturales de resemantización (reformulación) simbólica.
- » Traducción local del mensaje cristiano.
- » Procesos culturales de apropiación del cristianismo (de un mensaje exógeno a la incorporación endógena).
- » La Religiosidad Popular como motor de identidad social.

2) *Inculturación*

- » Método evangelizador guadalupano (perspectiva histórica y cultural).
- » El proyecto evangelizador en México desde el s. XVI: modelos de Misión sus implicaciones y consecuencias.
- » La Religiosidad Popular como patrimonio compartido.

3) *Diálogo interreligioso*

- » Implicaciones antropológicas de la Misión.
- » Etnografía de la Misión.
- » Vinculación entre teología y antropología de la religión.
- » Antropología de la acogida y la hospitalidad.
- » Ética basada en la humanidad del otro hombre.
- » Epistemología de la alteridad.
- » Reconstrucción de las bases del diálogo en un contexto social monológico e intolerante.

4) *Encuentros/Desencuentros entre Fe y Cultura*

- » Reencuentros contemporáneos entre Fe, Ciencia y Cultura.
- » Reconfiguración antropológica posmoderna.
- » Crisis de sentido.
- » Desacralización de lo humano.

en cuanto a la enseñanza específica de los misioneros en formación, preparándose para el proceso de inserción.

- » Espiritualidad laica.
- » Oferta religiosa en la dinámica de mercado.
- » Desinstitucionalización sistemática de las propuestas religiosas.
- » Empoderamiento absoluto del sujeto contemporáneo (ensimismamiento exacerbado, individualismo a ultranza, soledad corrosiva, vacuidad crónica).
- » Neoteísmo contemporáneo: el ahogamiento de la fe por el exceso de creencias.

Este es *grosso modo* el itinerario que hemos transitado como ORP durante esta primera década de vida. Este número reúne y presenta en conmemoración los textos de las ponencias de los miembros fundadores presentes en la mesa inaugural de aquél 31 de octubre de 2014 en el auditorio Fray Bartolomé de Las Casas en la Universidad Intercontinental. Cuatro artículos más y dos reseñas completan el corpus de este número cuatro de nuestra revista *Urdimbre y Trama*.

Al ser ocasión jubilar, y en pro de la memoria histórica de esta instancia colegiada, incluyo el texto del manifiesto leído y firmado por los presentes en el acto académico de inauguración formal del ORP:

Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante sobre la religiosidad popular

El Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante sobre la religiosidad popular, bajo la presidencia del Padre Juan José Luna Erreguerena, Superior General del Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras (Misioneros de Guadalupe), así como Presidente del Consejo de Gobierno de la Universidad Intercontinental (UIC), y bajo la dirección del Sr. Ing. Bernardo Ardaín Migoni, rector de dicha universidad, ha sido creado como espacio de estudio, reflexión, investigación, intercambio de experiencias y propuestas, que llevan a descubrir y valorar, reconocer y conservar, defender y proponer interdisciplinariamente, el conjunto de las creencias selladas por Dios, las actitudes básicas que de estas convicciones se derivan y las expresiones culturales que legítimamente buscan alcanzar todos aquellos

12 elementos esenciales, que desde la religiosidad popular, se orientan al cuidado del mundo y a la vida digna y plena de todo el ser humano y de todos los seres humanos.

Este Observatorio, asumiendo la visión y misión institucional, se inserta dentro de la Coordinación de Humanidades compuesta fundamentalmente por Filosofía y Teología; por ello, la Religiosidad Popular aquí es considerada no solamente como la búsqueda natural de la divinidad, por parte del ser humano, sino también como manifestación personal del Dios Viviente que inicia un diálogo de amor con la humanidad, para comunicar su Espíritu de verdad y revelarnos el misterio de su unidad y comunión. Presencia que descubrimos revestida en las formas históricas y culturales de cada pueblo. Somos conscientes que este misterio es tan rico y tan profundo que siempre nos supera pero que puede ser mayormente comprendido cuando se comparte con una actitud humilde y testimonial de quien siempre sabe aprender.

Lleva el nombre de Monseñor Alonso Manuel Escalante, fundador de los Misioneros de Guadalupe, cuyo lema episcopal "*Maior Caritas*" resume también el espíritu de este Observatorio. Su figura crece con el tiempo y, como lo hizo en vida, trasciende fronteras para encontrarse, a través de sus misioneros, con personas de diferente raza, condición social, cultura y religión, con la firme convicción de que la fuente, el medio y la meta de toda relación verdaderamente humana y la realización de cualquier vocación y misión es y seguirá siendo la Caridad gratuita y universal de Dios, que congrega a todos en un mismo espíritu de unidad y hace posible la verdadera comunión en el respeto a las diferencias.

En el espíritu de apertura, diálogo y reciprocidad, este Observatorio buscará compartir interdisciplinariamente los resultados de las tareas señaladas en el objetivo para analizar, desde las ciencias y desde la fe, las diversas formas culturales que el pueblo adopta legítimamente como expresión religiosa y modo de vivir su fe. Respetará la pluralidad ideológica y disciplinar y fomentará los puntos de encuentro y enriquecimiento recíproco.

El Observatorio estará en comunicación continua con sus integrantes y cada tres meses se les convocará para evaluar las tareas y resultados, así como los proyectos para el crecimiento y profundización de las tareas propias. A todos los miembros, al inicio de cada año civil, se les dará a conocer el calendario de reuniones, así como los

lugares y agendas a seguir. En caso de no poder asistir a esas reuniones, los miembros recibirán la información de todo lo relacionado con el buen desarrollo de las tareas del Observatorio. Habrá al menos una publicación anual que reúna los trabajos de los miembros.

Tlalpan, México, D.F., a 31 de octubre de 2014

El grupo inicial de este ORP estuvo conformado por las siguientes personas: Acibeirs García Cristina; Alcántara Castillo Rubén; Alcaide Vargas Carlos Javier; Alvarado Ramírez Pablo Alberto; Álvarez Velázquez Alijandro; Anaya Martínez José Antonio; Apodaca Castellón Aarón; Ardavín Migoni Bernardo; Avendaño Hugo Antonio; Ayaquica Martínez Jesús; Báez-Jorge Félix; Barrera Vega Henry Ricardo; Berthier Sánchez Antonio Emmanuel; Bernardino Tomás Pascual; Botero Villegas Luis Fernando; Broda Prucha Johanna; Casillas Gómez José Adolfo; Cisneros Carbonero Martín; Cornelio Ortíz Oscar Jesús; Corpus Escobedo Higino; Cruz Coutiño J. Antonio; Cruz Huitrón Juan José; Cruz Mejía Miriam Guadalupe; Chávez Eduardo; Delesma Ávila Matías Pablo; Domínguez Sánchez Carlos Alexis; Duarte Moraga Luz Adriana; Emiliano Flores Alejandro Gabriel; Escobedo Salinas Gilberto; Espino G. Rafael; Ezequiel Reyes Alejandro; Ferrer M. Mariano Homero; Figueroa R. Gerardo; Flores Garduño Rigoberto; Franco Barba José Luis; Fuentes Medina José Orlando; García García J. Alberto; García Jasso José Guadalupe; García Roque Mayra Cecilia; Gómez Arzapalo Dorantes Ramiro Alfonso; Gómez Díaz Wilmer Cruz; Gómez Farías Pimentel Adrián; Gómez Piña Ángel; Gómez Preciado Guillermo; González Julio Antonio; González Torres Yólotl; Guadarrama Martínez Mario; Guerra Chávez Carlos Arturo; Guzmán Arturo; Hernández Ceju Iñaki Esaú; Hernández G. Marvin Antonio; Hernández Hernández José Antonio; Hernández Soc Alba Patricia; Huerta Cortés Alejandro; Huerta Morales María Guadalupe; Ibarra Estrada Francisco Javier; Juárez Becerril Alicia María; Juárez Hernández Juan Antonio; Kaim Benasco Ángeles; León Vázquez Héctor Oswaldo; López Bello Leticia; López de la Rosa Edmundo; López Huidobro Jacobo; López Reyes Victor Ernesto; López Sántiz Eladio; Madrigal García Iván; Mares Tapia Miguel Ángel; Marrufo Fang Laura Leticia; Martínez Hernández Delfina; Martínez Jorge David;

14 Martínez José Manuel; Martínez Ledesma Miguel; Matamoros Flores Jorge; Mejía Mejía Ernesto; Mirón Olmos Orlando; Montero García Jorge Luis; Morales Pérez Daniel; Moreno Mejía Pablo Ricardo; Murillo Aguilera Ignacio; Murrieta García Luis Fernando; Navarro Robles Gerardo; Orozco Pérez Pedro Antonio; Ortega Rosales Melchor; Ortiz Rivera Jorge Luis; Osorio Martínez Ricardo; Padilla Meyer Hiram; Padrón Herrera María Elena; Palacio Requejo Genoveva; Paredes Carranza Luis Adrián; Paredón Lona Pedro; Pérez Domínguez Isabelino; Pérez García Sergio; Pérez González Sergio Yovani; Pérez Landero Andrés Alberto; Plazas García Gilda Beverly; Quiroz Sixto Benjamín; Ramírez De Luna Valentín; Rendón Arenas Hugo; Rey Arturo Barranco Cornelio; Reyes M. Rosendo Gustavo; Reynoso Marcos Noé; Roaro Moreno Pablo Alberto; Robles Domínguez Eliecer Ariel; Rodríguez G. Dagoberito; Rodríguez Jesús; Rodríguez Vega Jorge; Roma Martínez Iván de Jesús; Ríos Cardos Juan Jos; Rivas García Ricardo Marcelino; Salazar Ruvalcaba Aurelio; Salcedo Martínez Daniel; Salmerón Salas Silvina; Sánchez Iturbide Sergio; Sánchez Luna Enrique; Sarmiento Florentino; Serrano Sánchez Jesús Antonio; Sosa Gayoso Arturo; Telles Rosas Joel; Thomas Savela Patricia Carmina; Torreblanca Arriaga Fabiola; Treviño Fuentes Roberto; Vargas Ricardez José Reyes; Vázquez Martínez Ana Laura; Vega Díaz Iván; Velasco Lozano Ana María; Velázquez Córdova Ángel; Victoria Díaz y Roberto Emmanuel; Yáñez Rodríguez Mario.

A esta lista se han sumado aproximadamente doscientas cincuenta personas como miembros del ORP a lo largo de esta década. La interacción personal e interinstitucional ha sido la columna vertebral de este observatorio y sus logros académicos. Esperemos que manteniendo estas vías de interacción sanas y operantes podamos proseguir este proyecto colegiado bajo el cobijo institucional de la UIC.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

FORO ACADÉMICO

Palabras de Bienvenida a cargo
del Mtro. Hiram Padilla Mayer,
Coordinador de la licenciatura en Filosofía
de la Universidad Intercontinental

Estimadas Autoridades de la Universidad Intercontinental,
Académicos y Estudiantes:

El día de hoy 31 de octubre, recibimos gustosos al primer equipo interdisciplinario de expertos que tendrá la importante y apremiante labor de dar vida y origen al primer Observatorio de Religiosidad Popular de la Universidad Intercontinental, que en honor a Mons. Alonso Manuel Escalante, lleva consigo la misma misión desde la cual nuestra Institución fue fundada, a saber el dar voz y escucha a las voces de la misión que una multiplicidad de colores, de sabores y manifestaciones humanas, componen a un México dentro de múltiples disfraces, a una Latinoamérica hermanada por la diversidad y un mundo expuesto en la vida del ser religioso, sea cual sea su forma.

Ése es principal punto que me gustaría tocar de manera introductoria y sin pretensión de eclosionar el tema en una sola perspectiva, simplemente reafirmar el ser de la religiosidad que nos proyecta a hablar de la necesidad de la observación de lo humano en sociedad, siempre y cuanto la base paradigmática de nuestra referencia sea la forma indisociable de que toda humanidad se expone en su religiosidad y que toda religiosidad es la ritualidad cíclica de lo humano. Por ello, lo social es siempre el ritual, y el ritual es un reencuentro con lo humano transformado. De forma explícita se trata de aquello que Kolakowski mencionaba sobre la vivencia de la eufórica contradicción de los mitos, el placer de lo intangible en lo material “La incoherencia de las representaciones del paraíso en las mitologías religiosas consiste en esto: el paraíso debería ser a la vez vivencia de la plena satisfacción y del amor interminable; sería, por consiguiente, la lógica de un círculo cuadrado que es posible en lo ilógico”

Lo religioso, es aquello que irrumpe y conmueve, allana el territorio del misterio y transforma irremediabilmente, desde la Epifanía, lo humano, pero en ello concreta

18 una manifestación social que nos une desde nuestro más profundo misterio, el simple significado de lo vivo. Importante labor la que ahora nos reúne a amar lo humano en lo religioso. F. Nietzsche no era ajeno al sentimiento puesto que en más Allá del Bien y Del Mal mencionaba

Amar al hombre por amor a Dios -ése ha sido hasta ahora el sentimiento más aristocrático y remoto a que han llegado los hombres. Que amar al hombre sin ninguna oculta intención santificadora es una estupidez y una brutalidad más, que la inclinación a ese amor al hombre ha de recibir su medida, su finura, su grano de sal y su partícula de ámbar de una inclinación superior: -quien quiera que haya sido el hombre que por primera vez tuvo ese sentimiento y esa vivencia, y aunque acaso su lengua balbuciese al intentar expresar semejante delicadeza, ¡continúe siendo para nosotros por todos los tiempos santo y digno de veneración, pues es el hombre que más alto ha volado hasta ahora y que por lo mismo se ha extraviado de modo más bello.

Palabras de inauguración del Mtro. Sergio Sánchez Iturbide, Director divisional de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Intercontinental

Me congratulo porque la Universidad Intercontinental ha abierto este espacio para la religiosidad popular. En alguna ocasión, cierto político de gran calado en México, ante una situación específica afirmó: “con la religiosidad popular no se mete uno, es mejor no hacerlo”. Si bien se refería a no intervenir desde la política pública en estos asuntos, si muestra que a la religiosidad popular no se le conoce. Hoy, con este espacio reflexivo, afirmamos que sí hay que meterse con la religiosidad popular. Mucho más allá de tomarla sólo como folklore, como espectáculo o simple mercancía, la religiosidad popular aporta a la sociedad contemporánea un sentido de lo sagrado, de la interconexión y de la visión holística que representan una recuperación de dimensiones humanas olvi-

dadas o dejadas atrás por una modernidad secularizante. A esta sociedad no le vendría mal volver la vista a la religiosidad popular y extraer algo de ella.

Palabras conclusivas de La ceremonia de fundación por el P. Martín Cisneros Carbonero, MG Director de Humanidades

Como misionero de Guadalupe y aprendiz de misionólogo manifiesto mi alegría por su presencia y por la adhesión positiva que ha despertado el Observatorio que hoy inicia en una fecha significativa: fin del mes de octubre dedicado a la Misión de la Iglesia y vísperas de la solemnidad de todos los santos, quizá la fiesta más alegre de nuestra fe. Siéntanse en su casa, estaremos abiertos al mutuo aprendizaje que de forma interdisciplinaria daremos cuerpo a este proyecto que viene siendo acariciado desde hace tiempo aquí en la Universidad Intercontinental. La ocasión amerita para citar el número 368 del Documento de Puebla, donde nuestros obispos latinoamericanos están convencidos que podemos ofrecer la riqueza de la religiosidad popular más allá de nuestras propias fronteras.

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 mismos 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. Hemos realizado ya esfuerzos misioneros que pueden profundizarse y deben extenderse. ¡Mutuas felicitaciones por el manifiesto que habremos de firmar!

Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante de la Religiosidad Popular UIC

21

María Elena Padrón Herrera, ENAH

Agradezco la invitación del doctor Ramiro Gómez Arzapalo, para compartir este momento fundacional de un espacio que nos permita el análisis de las distintas formas que toman los fenómenos religiosos. Hoy celebramos con rituales rarámuri, Danza de Chinelos y reflexiones interdisciplinarias la fundación del Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante sobre la Religiosidad Popular.

La vida religiosa constituye una dimensión nuclear para pueblos, comunidades y grupos rurales o urbanos, porque tiene un papel central en su reproducción social, cultural e identitaria. La religión no refiere sólo a ideas sobre lo sagrado, implica prácticas sociales que dinamizan la organización social familiar o comunitaria, “abarca instituciones, actuaciones y creencias” (Broda, 2004:21).

Desde la antropología, la religión se analiza como un fenómeno social, producto de procesos sociales e históricos concretos, situada en contextos que refieren a relaciones de poder asimétricas, contradictorias y conflictivas de dominio/subordinación, de dominio/resistencia.

Es en referencia a estos contextos en el que ubico el término religiosidad popular, para hacer referencia en que los individuos y colectividades expresan de manera creativa “el polisémico acervo devocional de referencia, resultante de procesos sincréticos concretos” (Báez-Jorge, 1998).

Los procesos sincréticos o de síntesis ideológica, lo dinámico de las sociedades y sus culturas, permite la creatividad de los pueblos y grupos establecer estrategias diversas, para usar y reproducir sus costumbres y tradiciones, actualizando su identidad sociocultural.

Retomando a Gilberto Giménez (1978), Félix Báez- Jorge (1998) y Ramiro Gómez Arzapalo (2009) pueden establecerse los siguientes elementos estructurales que dan contenido a la religiosidad popular:

- » La organización social comunitaria
- » Los procesos sincréticos o de síntesis ideológica
- » Los seres sagrados y sus parentescos
- » Las relaciones de reciprocidad
- » Los espacios rituales
- » Las peregrinaciones y procesiones a lugares sagrados

La organización social comunitaria toma diversas formas institucionalizadas: familiar, cofradías, mayordomías, asociaciones, comisiones, vecinales, barriales, etcétera a través de las cuales se estructura la participación y el trabajo individual y colectivo de hombres, mujeres, jóvenes, niños y ancianos. Así se transmiten y aprenden principios, valores y normas de comportamiento que identifican a las personas como parte de una comunidad o un grupo social.

Los procesos sincréticos o de síntesis ideológica, expresan articulaciones y contradicciones históricamente configuradas (Báez-Jorge, 1998). Son procesos dialécticos de reelaboración simbólica de ideas, creencias y prácticas que proceden de dos o más contextos históricos que se imbrican y resignifican haciendo posible la articulación de instituciones, cosmovisiones, creencias y prácticas que en relación dialéctica se transforman hasta desembocar en nuevas formas religiosas.

Los seres sagrados y sus parentescos: santos, cruces, vírgenes, seres divinos relacionados con elementos del entorno natural (cerros, montañas, fuentes de agua, etcétera).. Considerados padre y madre de la comunidad, en relación de hermandad, compadrazgo o amistad con los santos patronos de otras comunidades rurales o urbanas. A los seres sagrados, se les trata como a personas, son miembros de la comunidad, estructurados en su sociedad y cultura; son personas que piensan, sienten, tienen emociones (alegría, tristeza, enojo, etcétera), tienen la capacidad de realizar milagros o de castigar, pero sobre todo son protectores de la comunidad y se les relaciona con el territorio del pueblo al que le dan nombre.

Las relaciones de reciprocidad articulan a las personas entre sí y con los seres divinos. Este principio como un valor primordial implica intercambio de dones que obligan a dar – recibir – devolver, constituyendo un hecho social total (Mauss, 1979), porque está presente y actuante en cada parte de la estructura y la organización social. La reciprocidad favorece la comunicación, alianza y solidaridad (Sahlins, 1987), la reciprocidad da forma a un tipo de relaciones sociales ritualizadas que constituyen estrategias contra los conflictos internos. Es este principio la base de normas de comportamiento que permite la producción y reproducción de relaciones sociales, al orientar los vínculos entre personas y grupos (Godelier, 1998).

Como un principio que norma el comportamiento comunitario, las relaciones recíprocas renuevan cíclicamente el compromiso que articula a los integrantes de una comunidad o un grupo y estructura socialmente a hombres, divinidades, elementos naturales y cósmicos. Socialmente, a los seres sagrados se les confiere la capacidad de intervenir positiva o negativamente en la vida y destino de los seres humanos.

Espacios rituales, el espacio apropiado y significado material y simbólicamente constituye el territorio de pueblos rurales o urbanos, el lugar donde se echan raíces y se construye un sentimiento de apego, arraigo y pertenencia. En el territorio podemos encontrar lugares sagrados como templos, ermitas y santuarios, pero también lugares naturales que constituyen un paisaje ritual (Broda, 1996), constituido por montañas cerros, rocas, fuentes de agua, árboles en los que moran las divinidades, por ello, se conciben también como lugares propicios para el culto, a los que cíclicamente las personas acuden en procesiones y peregrinaciones.

Las procesiones y peregrinaciones, para rendir culto y veneración a los seres sagrados implican el desplazamiento de los devotos dentro del territorio propio. Las procesiones “aluden al desplazamiento dentro del contorno urbano (...), es una secuencia de acciones rituales concretas, en cierto modo un acto más dentro de una fiesta” (Velasco, 1997:111), aunque no son prácticas exclusivas de las fiestas religiosas. Cobran relevancia como formas de religiosidad con las que se venera a las entidades sagradas, tienen como objetivo la participación individual y colectiva, es el caminar de los santos y de las personas con el fin de ir a los lugares sagrados dentro del territorio propio, para ofrendar su esfuerzo y sus dones (Padrón, 2011:410). Los recorridos

24 procesionales expanden los espacios sagrados a través del andar de las imágenes veneradas, tiempo y espacio ritual se conjugan cíclicamente en el andar de los santos por el territorio. Las peregrinaciones, en cambio, implican el desplazamiento a larga distancia, el caminar de los creyentes fuera del territorio propio, ya sea en grupos o como individuos hacia los lugares sagrados (Velasco, 1997). Procesiones y peregrinaciones son formas de vivir las creencias y la devoción a través de prácticas sociales regidas por el principio de reciprocidad, la organización comunitaria, la participación y el trabajo individual y colectivo.

La devoción, las creencias y prácticas religiosas, se sintetizan en las fiestas patronales, que son el núcleo de los ciclos festivos de los pueblos. Los ciclos festivos y los ciclos productivos se conjugan como marcadores de la vida social, económica y religiosa de las comunidades campesinas o ciudadinas. Como procesos rituales, las fiestas reanudan los lazos de reciprocidad contruidos entre divinidades y humanos, entre los hombres y comunidades. Pero en la fiesta también se expresan diferencias, contradicciones y conflictos. Las fiestas, su organización y los diversos rituales que las caracterizan, dinamizan los mecanismos de intercambio y redistribución de elementos materiales y simbólicos entre seres humanos-divinidades-naturaleza-cosmos. Por otra parte, las prácticas religiosas despliegan la emotividad y la carga afectiva, estados anímicos y motivaciones de las personas que enfrentan una variedad de situaciones prósperas y adversas (Geertz, 1987).

No podemos hablar de una sola forma de religiosidad popular, la diversidad social, cultural y étnica permea las distintas formas que ésta puede tomar; tampoco existe una separación absoluta entre la religión católica dominante y la religión tal y como la entienden y viven las comunidades, grupos y pueblos. No son en modo alguno excluyentes, mantienen una relación que en la dinámica social da lugar a continuos cambios y adaptaciones entre las distintas formas de concebir y practicar la religión.

Considero que es posible trabajar por el respeto y reconocimiento de las manifestaciones religiosas del pueblo, impulsar el diálogo constante, el respeto mutuo y la aceptación de que las comunidades son capaces de construir y recrear proyectos de vida, en los que la religiosidad y espiritualidad propias fortalezcan la unidad y cohe-

sión social, para enfrentar las dificultades de la vida cotidiana, los conflictos sociales y la violencia estructural que impera en el país.

Ciudad de México, 31 de octubre de 2014.

El Observatorio Intercontinental “Alonso Manuel Escalante” de la Religiosidad Popular

27

Alba Patricia Hernández¹

Hoy, 31 de octubre de 2014 se abre un espacio para la discusión y el análisis acerca de un tema por demás interesante, la Religiosidad Popular. Concepto ampliamente debatido en diversos espacios académicos.

Cuando recibí la invitación del Dr. Ramiro Alfonso Arzapalo Dorantes, me entusiasmo mucho. Conozco al Dr. Desde hace muchos años y he podido constatar su trabajo académico, el cual, es por demás de muy alta calidad, así mismo, he visto como motiva a sus alumnos, quienes estarán en comunidad, guiando y acompañando a hombres y mujeres que tienen sus propias lógicas de relación con lo divino, las cuales, en ocasiones, causan asombro.

La Religiosidad de los pueblos es un mundo que se vive día a día y no sólo en períodos establecidos. Además, interactúan diversas entidades, santos católicos, dueños, especialistas rituales, potencias, plegarias, oraciones, entre muchos más. Así también en la religiosidad coexiste la organización comunitaria, la familiar, las relaciones con otros poblados sustentados en reciprocidades, que en conjunto se entretrejen con la política, la economía y el poder.

Es interesante señalar que la vida religiosa, entendida desde la Religiosidad Popular se vive a lo largo y ancho de Latinoamérica con sus múltiples variantes, sin embargo se perfila una constante: las prácticas de los pueblos, poco tienen que ver con los cánones establecidos por la religión ortodoxa, sino que responden a reelaboraciones que sus habitantes realizan cimentados en su cultura.

Por ello no es de extrañarnos que en Santa Cruz del Quiché, Guatemala los Maya-Quiché, celebren a su santa patrona, Santa Elena de la Cruz con una danza con macuatas, víboras que se cazan en las montañas, pero que antes el encargado de la ce-

¹ UNAM/ ENAH

28 lebración, solicitara a un ritualista, interceda por él, para que el “Mundo”, le entregue las culebras. ¿Por qué realizan esta celebración? Le gente cuenta que “hace mucho tiempo, la santa apareció en Q’umarkaj, antiguo asentamiento prehispánico de los quichés. Entonces la santa fue llevada a la catedral pero se “regresaba” a Q’umarkaj. Ante ello, los hombres cansados le ofrecieron una danza con culebras, a ella le gustó y desde entonces habita en el recinto católico”. Cuando le pregunté al padre sobre esta versión, contestó: son cuentos, estos indios tienen muchas creencias.

Lo que me pregunté a lo largo de mi trabajo, para este caso fue: ¿Qué relación tiene el ofidio con la santa? ¿En qué período estacional se realiza? ¿Tiene relación con el ciclo agrícola del maíz? Estas preguntas se apoyan en el trabajo de Johanna Broda, quien explica que desde época prehispánica los pueblos desarrollaron una minuciosa observación de la naturaleza, los cerros y montañas fueron utilizados como líneas visuales para marcadores estacionales, y que en el periodo de secas y lluvias, se llevaba a cabo diversos rituales. Por su parte, la serpiente, era un ser sagrado, a quien se le relacionó con la lluvia y la fertilidad. Si bien, no podemos señalar que dichos significados traspasaran el tiempo sin reacomodos, lo que sí podemos señalar, es que esta danza, no se ciñe sólo a lo piadoso devocional, Santa Elena cumple un papel fundamental para la celebración y para la petición de buenas cosechas.

También he podido constatar como los santos católicos explican sucesos históricos, en Patzité, comunidad Maya- Quiché, los habitantes recuerdan que durante la época de 1980, Guatemala vivió uno de los períodos más crueles de la guerra interna que azotó al país. Se cuenta que la Virgen de la Candelaria se le apareció un día a los soldados y pidió que ya no matarán más a sus hijos. Recuerdan los habitantes que a los pocos días el destacamento militar se fue. Ante la intervención de la virgen, qué podemos preguntarnos ¿cómo se construye la memoria histórica? ¿cuál fue la función de la virgen?. Este hecho no es nada aislado, en Cotzal, región maya-ixil, en este mismo período los santos fueron vestidos con trajes militares, ¿para qué? Porque ellos también son parte del pueblo, en esa época todo aquel que estuviera en contra del Estado era aniquilado y al vestirlos como soldados, expresaban que eran comunidades que apoyaban al gobierno, aunque no necesariamente fuera así. Actualmente, los santos han recuperado sus vestimentas tradicionales, es decir, visten como los hombres y mujeres ixil.

Por su parte en la Huasteca hidalguense, los nahuas realizan diversos rituales en honor a Chicomexochitl, el niño maíz. A esta entidad se le solicita por el temporal, para la siembra, para la cosecha del maíz, pero Chicomexochitl también se acompaña de santos católicos, como San Isidro Labrador que tiene su azadón, su morral de zapupe y ayuda a los indígenas para sembrar, a Santiago que mencionan que luego hace destrozos con su caballo y así un mundo de santos en colaboración con Chicomexochitl aseguran el alimento de los nahuas.

¡Ha! Pero si algún santo no cumple se le castiga, como los hacen los nahuas de Xaltocán, Hidalgo. Donde su santo patrono es San Juan, señor del temporal. En esta comunidad se celebra la fiesta de muertos conocido como Xantolo, pero el 24 de junio. Al panteón llevan comida, cervezas, se hacen compadres de cruz y suben al santo a que celebre con ellos. En alguna ocasión la bebida fue tanta que olvidan todo, hasta al santo. Después el párroco sube en compañía de la mesa directiva, por el numen católico.

Ejemplos hay diversos y de toda índole. Sin embargo a todo ello, habrá que explicar ¿qué función tienen los númenes católicos para los pueblos? ¿qué relación guardan los santos con los fenómenos naturales, con su territorio y el maíz? entre muchas más interrogantes.

Al mismo tiempo, podremos ver los procesos históricos que las diversas comunidades han tenido que sortear, juegos de poder y de resistencias que han mantenido, porque la vida religiosa atraviesa el acontecer diario, crea cohesión comunitaria así como disputas, se entreteje como un elemento importante de la cultura y la identidad.

De tal manera que es un reto crear un Observatorio de la Religiosidad de los pueblos que ponga a discusión, desde diversas ópticas este mundo por demás complejo, así como una propuesta de diálogo donde no sea sólo en el mundo de la “academia” o de las ideas, sino de sus propios protagonistas.

Finalmente quiero agradecer nuevamente a la Universidad Intercontinental por abrir este espacio, el cual deparará muchos logros en diversos ámbitos.

La religiosidad popular en el corazón de la religión. El papel de la religiosidad popular en creación de sentido desde la negociación cultural

Alejandro G. Emiliano F.¹

Muchas gracias por la invitación a participar, primero, en este foro para compartir algunas de las ideas de la Pastoral Urbana y, también, por la oportunidad de integrar este espacio de reflexión en torno a la religiosidad popular.

Yo quisiera retomar lo ya dicho y contextualizarlo dentro de los trabajos de la maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium para evitar repetirlo expuesto por la Dra. María Helena Patrón Herrera y la Mtra. Alba Patricia Hernández Soc. Primero, el fenómeno de la religiosidad popular dentro de la Ciudad de México y su área metropolitana porque, en sus límites territoriales, se incluyen pueblos de origen indígena aunque, por sus propias características, no podrían ser tomados como pueblos típicamente rurales o indígenas y, segundo, respecto a dos estudios recientes: La encuesta de “Culturas religiosas de la Ciudad de México”, auspiciado por la Arquidiócesis de México, y la encuesta “Creer en México”, a petición del IMDOSOC. Cito estos trabajos porque se busca profundizar sobre religiosidad popular en la objetivación de la urbe: la Ciudad.

Ahora, cito un poco el trabajo realizado respecto a las culturas religiosas de la Ciudad de México. El profesor Serrano hizo un análisis de componentes principales sobre los datos de esa encuesta para construir un índice de catolicidad que permite ver los diferentes cúmulos poblacionales de acuerdo con treinta y cinco variables del cuestionario. De este índice me surgen algunas reflexiones.

El sentido común, que rige las estructuras de la vida cotidiana, suele mantener, en su imaginario, la idea de que los católicos se pueden ubicar en dos polos: los buenos, cercanos y comprometidos, y los malos católicos, que no asisten al culto y lejanos a la vida de la Iglesia. Sin embargo, como suele suceder, los resultados indican que

¹ Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana. Universidad Católica Lumen Gentium.

32 hay una gama más amplia en la tipología de los católicos dependiente de su propia percepción de pertenencia a la iglesia católica así como de sus prácticas religiosas.

Los diferentes sustratos poblacionales, entendidos no como partes delimitadas e incomunicadas sino como esferas contenidas unas en las otras, comparten una misma base identitaria conformada por la doctrina (ortodoxia) y el rito (ortopraxis). Ambos elementos permiten a los individuos autodefinirse respecto a su conocimiento y práctica de la religión, a la vez les dotan de contenidos para la emisión de juicios de valor sobre su modo de vida dentro del catolicismo.

En estas esferas poblacionales efectivamente aparecen tanto el núcleo fuerte de quienes se denominan *católicos comprometidos* (9%) así como los *no practicantes* (3%), ambos con porcentajes menores. Pero no son las únicas esferas poblacionales autodefinidas que se muestran, hay otras varias esferas intermedias como la de aquellos que *tratan de ser católicos* (35%), los que indican que son *malos católicos* (25%), los *católicos regulares* (18%), los *católicos a su manera* (7%). La última esfera es la de los *no católicos* (4%).

Analizar los estratos provenientes del índice de catolicidad como esferas autocontenidas y no como típicas gráficas de pastel permite hablar de diferentes modos de procesar la realidad, por parte de las personas pertenecientes a ellas, pues las distancias no son meramente espaciales, cognitivas o sociales sino existenciales, en cuanto creadoras de *cosmos* que salvaguarden del caos, mismo que lanza de ansiedad a la angustia.

Una de tantas hipótesis de trabajo era que la religiosidad estaría presente en las esferas poblacionales que se autodefinieran como alejadas de la Iglesia católica por su presunta anomia frente a la ortodoxia y la ortopraxis católica. El análisis de los resultados del índice de catolicidad indicó que no era así. La religiosidad popular y la piedad popular (oraciones, rezos, mandas, peregrinaciones) aparecían en gran medida en las esferas con mayor cercanía autoreferencial: *católicos comprometidos*, aquellos que *tratan de ser católicos* y los *malos católicos*; mientras que el pensamiento y las creencias mágicas (adivinación, brujería) aparecen en los *católicos regulares*, los *no practicantes* esferas alejadas de la ortopraxis católica.

El dato de que la religiosidad popular se ubica en las esferas con mayor cercanía a la iglesia católica parece indicar que ella, la religiosidad popular, dota de sentido al propio culto católico.

De acuerdo con esto, la religión, en cuanto institución y práctica institucionalizada, se va a centrar en el endogrupo formado por los *católicos comprometidos*, éstos permanecen fieles tanto a la ortodoxia como a la ortopraxis porque les permite un conjunto de reglas cósmicas (ley) para asegurar la salvación. La religiosidad popular, en cambio, se enfrenta al desasosiego de una realidad cambiante y *caótica*, donde se procurará la satisfacción de las necesidades de subsistencia, pero dentro de los esquemas del imaginario social de la globalización cultural, se cubre las expectativas personales desde las expectativas sociales. La religiosidad se encuentra en medio del constante intercambio y negociación cultural con los diferentes entornos, por ello no se centra en el endogrupo sino en el exogrupo, porque dicho intercambio y negociación cultural se da con los grupos diferentes que, desde los imaginarios colectivos, imponen la manera de satisfacer las necesidades de subsistencia identitaria.

De modo que estudiar la religiosidad popular permite comprender el sustrato cultural no solo de los pueblos indígenas sino de todas las culturas presentes en la Ciudad de México, cómo van entremezclándose, cómo van entendiendo su propia trascendencia a pesar de los elementos que le de la religión.

Estas reflexiones nos llevan, pues, a darle importancia al estudio, desde las ciencias sociales, de la religiosidad popular, de la religión y, desde luego, para unir esfuerzos en un observatorio de religiosidad popular que ahora se hace presente en la Universidad Intercontinental y que nos ha convocado el Dr. Ramiro a quien, nuevamente agradezco esta oportunidad para colaborar y llevar a cabo lo necesario para que no solo se haga investigación, no solo se conozca sino que se elabore, de alguna manera, acciones de intervención que propicien un mejor diálogo y una mejor construcción de esta realidad que enfrentamos las instituciones a las que pertenecemos.

Perspectivas actuales para el estudio de la Religiosidad Popular

35

Miriam Cruz Mejía¹

Para iniciar partamos basta recordar que el mismo concepto de Religiosidad Popular o Piedad popular (como se le denomina en términos eclesiásticos) Existen diversas definiciones sobre religiosidad popular, hoy en día es difícil encontrar una sola de manera totalitaria, pues no basta con decir que es la manifestación religiosa del pueblo o de las clases subalternas. Así, diversos autores como María J. Rodríguez–Shadow y Robert D. (2002) señalan que la religiosidad popular “constituye una manifestación ritual de determinado sector de la sociedad, también en los santuarios se refleja o se expresa la estructura socioeconómica de la sociedad global, así tanto en los rituales que se llevan a cabo en estos espacios sagrados transparentan una escala de prestigio, dominio y las relaciones asimétricas que se manifiestan (Rodríguez Shadow, 2002: 22). Por otra parte, Ramiro Gómez Arzápalo (2009) señala que la religiosidad popular es un proceso lógico con autonomía de un poder trazado en la organización social que gira en torno a los santos como personajes sobrenaturales, dotando a estos de roles y funciones dentro de la vida del pueblo. De igual manera María Elena Padrón (2009: 63-69) percibe a la religiosidad como un proceso histórico de persistencia y reconocimiento donde la práctica ritual sintetiza las creencias y devoción a los santos, mediante la organización social que pugna por el control de los espacios sociales. Asimismo, Gilberto Giménez, (1978:11-13) manifiesta su oposición a la concepción católica al comprender ésta a la religiosidad popular como una conducta desviada, haciendo una disyuntiva entre lo oficial y lo no oficial, de acuerdo con Giménez, existe una relación estrecha entre las clases marginadas y los suburbios, pues en ambos espacios se dan manifestaciones populares de lo religioso. De igual manera Félix Báez (2009:147-150) percibe a la Religiosidad

¹ Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, candidata a Maestría en Pastoral Urbana por la Universidad Católica Lumen Gentium.

36 popular como una compleja amalgama de fenómenos históricos, étnicos y de autonomía, frente a una institución eclesiástica que pretende conciliar valiéndose del “principio teológico de inculturación”

Desde esta perspectiva, el fenómeno religioso debe ser visto desde un enfoque antropológico, analizando los procesos socioeconómicos y políticos, pues la religiosidad popular se construye a partir de los poderes hegemónicos de la iglesia y el estado, enfatizando en lo devocional y la protección, por ello debe entenderse desde una lógica simbólica inmersa en creencias, prácticas y formas culturales frente a un proceso de dominio. Así, el catolicismo popular puede entenderse como: la forma en que se expresan religiosamente, para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo en este caso las que se definen así mismas como católicas, a pesar de su escaso culto religioso. Esto se debe a la falta de una mayor atención por parte de la iglesia institucional, que no tiene una presencia permanente en muchos pueblos por falta de clero suficiente, ni en ciertos sectores de la sociedad por el creciente proceso de secularización de la vida pública y tampoco dichas mayorías no buscan mayor atención religiosa y se contentan con “ser católicos a su modo” (*Ídem.*) De acuerdo con María Teresa Romero (2009: 45-65) la religiosidad comunitaria es un elemento característico de los pueblos originarios, por considerarse que estas prácticas religiosas se conservan, se apropian y perpetúan mediante la memoria colectiva el apego y el arraigo, así los rituales y creencias conforman un sistema religioso propio de estas comunidades que incluyen elementos de la liturgia católica (misas, peregrinaciones, bendiciones y casi baños de agua bendita entre otros) pero adoptan formas comunes para los pueblos. Aún más la religiosidad popular debe verse de manera multidisciplinaria por lo que es conveniente retomar y rescatar las raíces antropológicas y sociológicas de la religiosidad popular. Así, se debe considerar que “Lo popular es lo opuesto a todo aquello que es oficial, lo opuesto a lo aprendido en la escuela, en la universidad, a lo académico, lo popular es lo espontáneo, lo natural o quizá lo primigenio, lo que surge de algunas raíces y de una profundidad, lo que proviene de una interioridad inmanente al grupo”.

La religiosidad popular es la línea fronteriza entre lo permitido y lo no permitido entre el recato y el exceso, entre el llanto y la risa, entre la vida y la muerte, sin olvidar que existe una religiosidad popular única e inmóvil, esta varía mucho según los

contextos históricos culturales. Ahora bien, queda claro que para el más actual de los Magisterios, “religiosidad popular” y “piedad popular” ya no son sinónimos. Se pone de relieve que nunca lo fueron o que, en todo caso, mientras tal distinción no se hiciera, era posible hablar de cosas distintas suponiendo (con mayor o menor ingenuidad o intencionalidad) que se estaba hablando de lo mismo. Se hace necesario, entonces, revisar cuál de los dos términos se privilegian a la hora de pensar y elaborar la pastoral popular. No hay duda de que la “piedad” (las *expresiones* culturales de la religiosidad popular) es una cuestión de trascendente importancia y que su relación con la liturgia constituye un punto neurálgico de toda pastoral popular. En esa relación se juega gran parte de la verdadera incorporación vital de la religión del pueblo que se le exige a la Iglesia para conservar su universalidad (ver *Medellín, Pastoral popular*, 3 y *Puebla* 462). Así y todo, considerar el ámbito religioso del pueblo sólo desde la perspectiva de sus *prácticas piadosas*, implica encerrarse en una propuesta sustancialmente cultural; se trataría de un reduccionismo impropio de la fe cristiana por lo distante de las enseñanzas y de la vida de Jesús. Por su parte, la categoría “religiosidad popular” aparece como dispuesta a ofrecer un ámbito de elaboración de la pastoral popular significativamente más abarcador porque, como se dijo más arriba, incluye el dato de la *fe* como don divino (“hondas creencias selladas por Dios...”) relativizando las lecturas que sostienen que el fetichismo y la superstición se ciernen como inevitable presencia y/o amenaza sobre el credo católico popular. Pero, además incluye el dato de la *ética* fundamental (“actitudes básicas...”) que afirma el valor de la vida humana y su dignidad procedente del mismo Dios creador.

Dentro de este marco la piedad popular, en cuanto expresión de esa religiosidad, supera ampliamente el mero ritualismo (propio de las religiones mágicas) porque se hace símbolo de esa *fe* expresándola en pedidos, acciones de gracias, en alabanzas y en un enorme abanico de manifestaciones gestuales. Pero, además, se hace símbolo de esa *ética* que, aunque no siempre asuma la clásica *moral cristiana* en todas sus prescripciones, no pasa por alto –al contrario, exige una amplia gama de elementos culturales como el respeto hacia el prójimo y la compasión por el que sufre.

Más allá de que podamos seguir utilizando indistintamente, los términos “religiosidad popular” o “piedad popular”, lo que se pretende comprender desde qué marco, efectivamente, se lleva a cabo la praxis pastoral. Si es desde el marco de la “piedad”

38 (aún desde su mayor aprecio y valoración posible), la evangelización apuntaría, privilegiadamente, a robustecer los puntos que, desde esa perspectiva, se presentarían como más débiles: los contenidos doctrinarios de la fe, la catequesis en torno a los preceptos, la primacía de la liturgia con relación a los actos piadosos populares. Si es desde el marco de la “religiosidad” o “religión del pueblo” o, aún mejor, del “catolicismo popular”, el diálogo sobre la cultura adquiriría un lugar propio y destacado en la acción pastoral. Porque asumiendo la existencia de una fe legítima, lo que ésta reclama no son contenidos doctrinarios sobre sí misma, sino el modo concreto en que ella ha de transformarse en “obras” y su coherencia con los símbolos que la expresan. Desde este marco, se habría de considerar privilegiadamente la respuesta histórico-social del pueblo en el que el Evangelio se ha encarnado. Porque lo propio de la encarnación es vivir en la historia y entereverarse en el mundo. Y a manera de recordar que la Religiosidad Popular ha estado presente desde épocas ancestrales, recordemos primero el origen bíblico de la peregrinación judeo cristiana en el antiguo testamento es descrito el éxodo del pueblo hebreo de Egipto a la tierra santa, un desplazamiento desde el mar rojo hacia el desierto del Sinaí hasta la tierra de Canán que dura 40 años y que fue realizado bajo la dirección de Moisés. Aparece aquí claramente el modelo del movimiento de los creyentes hacia el lugar sagrado reverenciado. En el antiguo testamento es descrito desde el libro del Éxodo hasta el libro de Josué. La celebración de la pascua hebrea en Jerusalén es prescrita desde el levítico y el Deuteronomio. Todo varón hebreo debía viajar a la ciudad santa de Jerusalén para estar en la festividad de la pascua judía, que recuerda el final del cautiverio de los hebreos de Egipto y la salida de la tierra prometida, (Marcos 14:12-25) Los viajes a la tierra santa dentro del cristianismo destacan también como viajes a espacios sagrados especiales y he aquí muy probablemente estaban surgiendo los primeros antecesores del turismo popular religioso que activamente ha sido impulsado por los gobiernos del PAN.

A manera de reflexión final, he intentado ofrecer algunas ideas de lo que significa la religiosidad popular; para su análisis es pertinente observar los signos de los tiempos y donde el agnosticismo por parte de los investigadores escasamente puede tener presencia relevante, pues el estudio de los fenómenos religiosos nos conducen

a una amplia gama de significados, donde la urbe y los pueblos se metamorfosean, donde el reto es ver, juzgar y actuar.

Referencias

- Báez, J. (2009), “Nueva evangelización” y religiosidad popular indígena (Estrategias de una teología hegemónica)” en, *Religiosidad Popular y cosmovisiones Indígenas en la Historia de México*. México: INAH
- Giménez, G. (1986). *La teoría y el análisis de la cultura. La problemática de la cultura en las ciencias sociales*, Guadalajara: SEP- U de G - COMESCO.
- Gómez, R. (2009) “Utilidad Teórica de un término problemático: La Religiosidad Popular” en, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México: INAH.
- Romero, M. (2009) “Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones” en, *Argumentos*, Vol. 22, Núm. 59, enero-abril, México: UAM-X.
- Rodríguez, M y Robert, D. (2002). *El Pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, México: UAEM.
- Padrón, M. (2009) “Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepéc- Cerro del Judío, Ciudad de México” en, *Religiosidad Popular y cosmovisiones Indígenas en la Historia de México*. México: INAH

Recursos en línea:

CELAM: http://www.mercaba.org/Pastoral/C/celam_documentos.htm (consultada el 20 de octubre de 2014)

Vicaría de Pastoral:

http://www.vicariadepastoral.org.mx/liturgica/estudio_liturgico/religiosidad_puebla.pdf
http://www.vicariadepastoral.org.mx/liturgica/estudio_liturgico/religiosidad_puebla.pdf
http://www.vicariadepastoral.org.mx/liturgica/estudio_liturgico/religiosidad_puebla.pdf
http://www.vicariadepastoral.org.mx/liturgica/estudio_liturgico/religiosidad_puebla.pdf (consultada el 10 de octubre de 2014)

Selecciones de Teología:

http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol19/76/076_irarrazaval.pdf (consultada el 30 de octubre de 2014).

Vitalidad y complejidad de la religiosidad popular de los jóvenes mexicanos: evidencias empíricas

41

Jesús Antonio Serrano Sánchez¹

Actualmente se encuentra firmemente establecido un discurso que considera que la información completa y realista debe ser la norma con la cual se estructure la vida y los comportamientos de los individuos.

En esa lógica-que posiblemente ninguno de los lectores considerará equivocada- se argumenta que a los jóvenes es necesario, entre otros temas, acercarles información completa y veraz sobre enfermedades de transmisión sexual, métodos de control natal, tipos de drogas y sus efectos. No sólo los medios, especialmente el internet, facilitan el flujo y acceso de toda esta información, sino que los sistemas educativos adoptan esta misma línea de conducta.

En primera instancia, parece que elevar una duda sobre la pertinencia de esta circulación de información no sólo resulta políticamente incorrecto, sino legalmente cuestionable, toda vez que el artículo sexto constitucional otorga un derecho a la información, y además es contrario al espíritu de la ciencia que se supone que propende a la verdad. O por lo menos así se creía antes de que el falibilismo se instalara como el criterio epistemológico de la ciencia contemporánea (Popper 1985), lo que va, por cierto, en oposición a la ilusión o mito -así lo trataré- de la información.

Esta reflexión inicial se dispara a raíz de un tumulto de comentarios críticos hacia el programa de televisión “La Rosa de Guadalupe”². Según algunos ,este programa

¹ Coordinador de Investigación en la Universidad Católica Lumen Gentium. Es licenciado en filosofía, maestro en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Ciencias Políticas y Sociales. Candidato a Doctor en Gestión Estratégica y Políticas del Desarrollo. Autor de varios libros y artículos entre ellos Planeación Estratégica Pastoral (San Pablo 2013) y Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo (Coordinador: San Pablo 2013).

² Canal 2 de las 17:00 a las 18:00 horas mantiene un rating promedio superior a los 18 puntos (poco más de 9 millones de televidentes) y un share muy alto de 48 puntos (casi la mitad de los televisores sintonizan ese programa), los informativos como Primero Noticias, Noticiero con Joaquín López Dóriga, Las Noticias por Adela, Tercer Grado y los continuos cortes informativos de ForoTV registran una disminución sostenida de rating. - Según: <http://homozapping.com.mx/2013/10/la-caida-de-los-ratings-de-telenoticarios-prefie>

desinforma sobre la marihuana y sobre otros temas³. Esta ponencia no trata sobre el programa, eso lo dejaremos para otra ocasión, sino sobre el argumento que busca aportar únicamente información completa y veraz, aunque, desde luego, el factor de piedad popular está presente en el programa de referencia.

Es esencial partir de una de las premisas fundantes de la teoría neoliberal. Según autores obligados en teoría de elección racional y optimización, varios de ellos galardonados con el premio nobel de economía (North, 1991; Arrow, 1951; Nash 1950) una de las condiciones para el funcionamiento eficiente de los mercados consiste en la transmisión de información completa para que los consumidores puedan hacer sus elecciones racionalmente. La racionalidad es sinónimo de una elección que maximice las preferencias o utilidad de los sujetos.

Aunque en apariencia este sea un criterio puramente racional y no quepan consideraciones de tipo moral o religioso, de hecho, existe una esencial metafísica axiológica como sustrato. La utilidad es una abstracción para determinar ,aquello que se valora por determinadas razones en un momento determinado (Dyke 1983). La utilidad no se equipara con lo útil⁴, pues si bien se saca gran utilidad de aquello que es útil cuando se necesita, también es cierto que algo útil, cuando no se necesita no produce utilidad alguna.

Para los neoempiristas y liberales la utilidad es el criterio supremo y, por supuesto, no caben consideraciones de otro tipo, en especial morales o religiosas que permitan orientar ciertas elecciones y conductas individuales.

Muchos teóricos han destinado su atención a los problemas que surgen de la misma información, es decir, cómo el cumplimiento mecánico de una elección racional

ren-la-rosa-de-guadalupe-y-los-simpson-que-a-los-informativos/#sthash.C9z3MffI.dpuf

³ Puede verse entre otras páginas: <https://mx.answers.yahoo.com/question/index?qid=20130812135132AAatluxZ><https://www.meneame.net/story/telenovelas-religiosas-desinforman-mexico>

⁴ Quede muy claro al lector esta distinción entre lo útil y la utilidad. Útil es una característica del objeto capaz de ser aprovechada, por ejemplo, un martillo, desarmador o cazuela. En cambio, utilidad es un efecto subjetivo del aprovechamiento. Kant aplicó esta línea de pensamiento cuando formuló el imperativo categórico diciendo que una persona debe ser tratada siempre como un fin y nunca como un simple medio. (Crítica de la Razón Pura). Ambos conceptos son relativos. Requieren que se dé un objeto, un sujeto y una circunstancia.

no produce el prometido resultado de maximización de la utilidad, es el caso del conocido dilema del prisionero (Rapoport 1965; Axelrod, 1984; Olson, 1965).

Para orientarnos más al tema, Sam Harris, autor de *El final de la fe* (2004) y *Carta a una nación cristiana* (2006) considera que la creencia debe abandonarse por no tener ningún sustento objetivo⁵ basado en la experiencia. Los dogmas religiosos no son demostrables y su única pretensión de validez es que se exige preservarlos del cuestionamiento. Ya que la creencia religiosa no puede ser demostrada es impropio que existan personas que se aferren a una idea, en el mismo sentido van Richard Dawkins y Bill Maher, para quienes tienen el mismo valor las historias que dicen que el hijo de dios se hizo hombre, murió, resucitó y subió al cielo, que los relatos de los comics, donde se nos presentan personajes fantásticos con superpoderes.

Varios de nosotros conocemos de primera mano padres que con severidad les exigen a sus hijos “ser realistas”. Justifican su proceder, ya que la sociedad es implacable y la gente no es digna de confianza.

Aunque existan suficientes evidencias científicas, a la mayoría de las personas les es completamente de inutilidad *saber* que el sistema solar se originó hace cinco mil cuatrocientos millones de años o que entre las partículas subatómicas se encuentran hadrones, leptones y bosones, entre otros.

En ese sentido lo religioso tiene *utilidad*, así como la moral y otras manifestaciones culturales. Tienen una utilidad que no poseen las verdades científicas del ejemplo anterior; su utilidad no depende de que sean útiles, ni tampoco que sean empíricamente verificables. Nuestra hipótesis es que la religiosidad popular y las creencias que practican los jóvenes mexicanos ponen de manifiesto una utilidad que va más allá de las evidencias o demostraciones lógico científicas. Tienen que ser interpretadas en una perspectiva auténticamente religiosa, aunque ese nivel de análisis no será objeto de esta ponencia.

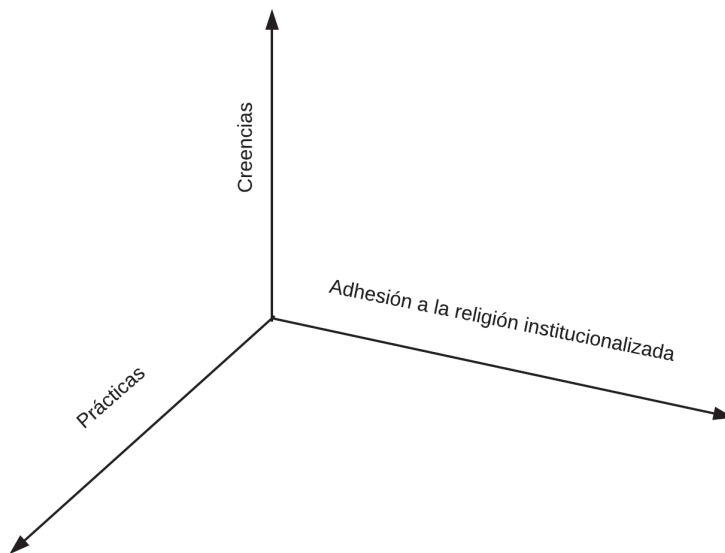
El celo por el realismo tiene, entre otras consecuencias, el privarnos de la expectativa, de la esperanza, de la capacidad de imaginar, de amar gratuitamente, de la

⁵ Véase entrevista en <https://www.youtube.com/watch?v=Z3PZOaQ0eSI&feature=youtu.be>

44 posibilidad de abrirse a aquello que no puede ser intuido y empíricamente demostrable, el arte, la literatura, la fantasía, etcétera. En una dinámica que consolida los valores positivos del mercado, del tener y del poder, el ámbito delo religioso, de la creencia en algo no demostrable, resulta absurdo, intolerable. Sin embargo, la contrastación empírica nos muestra una realidad del todo contraria. Cuando analizamos los resultados de la Encuesta Nacional de la Juventud observamos que la creencia es algo vital en la juventud mexicana, lo que nos induce a pensar que hay algo concreto en el valor de lo intangible y que las prácticas frecuentemente están inspiradas en creencias.

Tras la justificación anterior es posible abordar una definición de religiosidad popular, según la cual, ésta no es solamente una expresión de ancestrales cosmovisiones, que en México se celebran como el sincretismo entre lo indígena y lo católico. La gráfica 1 ilustra el concepto como un punto de encuentro o el resultado de una negociación socialmente construida e individualmente interiorizada por la cual se conjugan creencias personales, la adhesión a la religiosidad institucionalizada y prácticas que tienen un fundamento en las creencias.

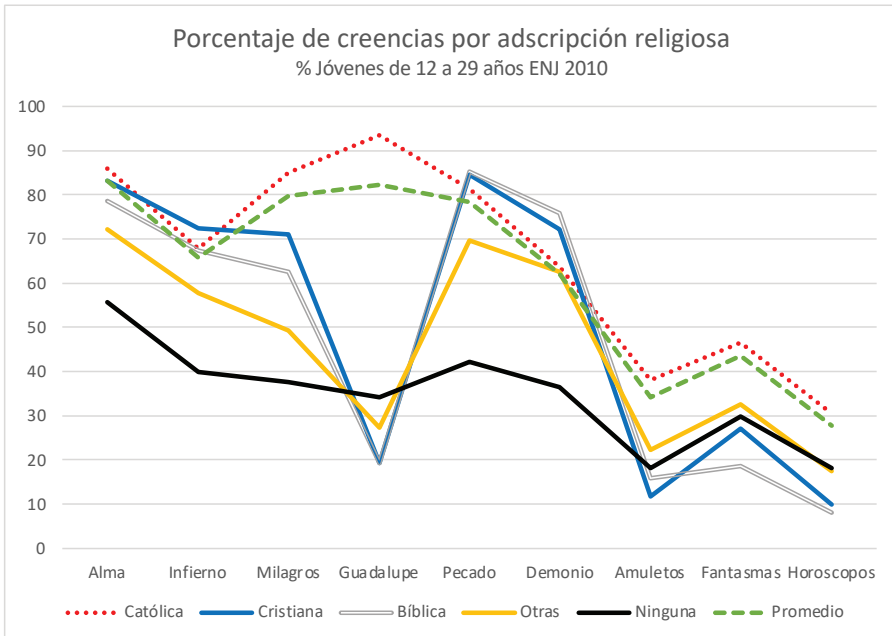
Gráfica 1
Dimensiones de la Religiosidad Popular



Con las dimensiones de prácticas, creencias y grado de adhesión a la religión institucionalizada es posible afirmar que cada sociedad tiene su propia religiosidad popular, que esta se genera y evoluciona en la medida en que se da un permanente dinamismo social que da sentido a creencias y prácticas. Por ello es posible identificar la presencia de la religiosidad popular en sectores urbanos, así como entre los jóvenes aun cuando crezcan en un ambiente secular o sin la presencia cercana de expresiones de religiosidad autóctona. La religiosidad popular acompaña a cualquier sociedad y tiene un dinamismo propio por lo que se proyecta desde el pasado hacia el futuro.

Con esas premisas es posible entonces interpretar los resultados que expondre-mos a continuación como análisis orientado a relevar la vitalidad de la religiosidad popular tomando los datos nacionales de la Encuesta Nacional de la Juventud del año 2010 y los datos a nivel Distrito Federal de la Encuesta de Culturas Religiosas en la Ciudad de México (2012).

Gráfica 2



Fuente elaboración propia con datos de la Encuesta Nacional de la Juventud 2010.

46 La sección 15 de la Encuesta Nacional de la Juventud está destinada a algunos aspectos de religión y creencia, cruzando ambos factores tenemos como dato sorprendente que la Virgen de Guadalupe goza de mayor aceptación que la misma religión católica o incluso que la creencia en el alma (Gráfica 2).

Hay que señalar como una grave omisión en la encuesta, elaborada por la UNAM el que no se preguntó por la creencia en Dios. Objetos de creencia como el pecado, el demonio y el infierno están por encima del 70%. Por el contrario, los dos objetos menos aceptados son los horóscopos y los amuletos. Estos dos últimos datos sorprenden mucho, ya que prácticamente todos los medios de comunicación transmiten el horóscopo del día y es evidente que un gran número de personas portan ostensiblemente una pulsera, crucifijo, medalla u otro signo que asocian con alguna “protección” espiritual.

No parece extraño que las personas sin religión sean quienes tienen los más bajos registros de creencia en los distintos objetos, no obstante, casi el 60% de éstos creen en el alma y un 40% creen en el pecado.

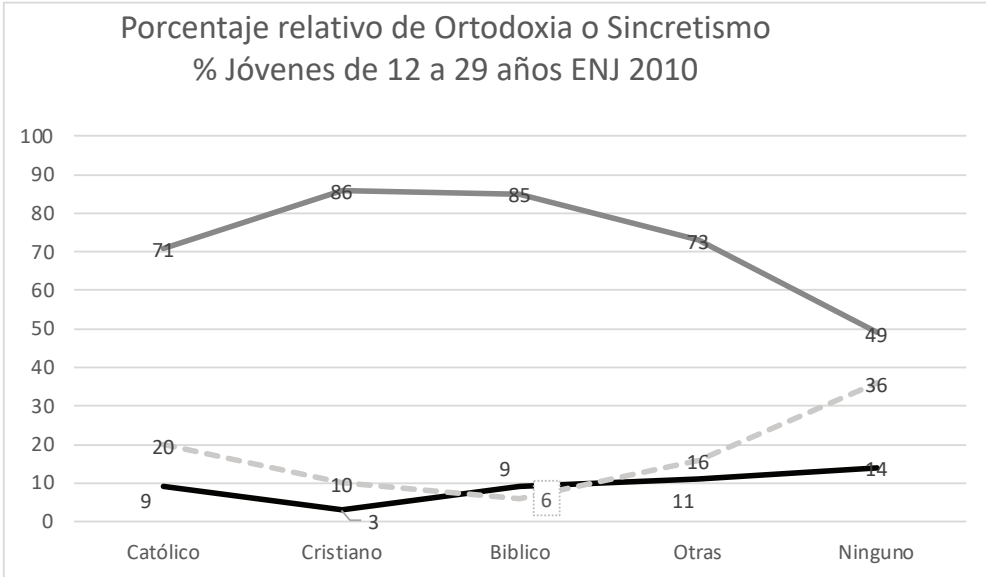
En términos comparativos, los católicos son los más creyentes en los distintos objetos expuestos en la encuesta, inclusive aquellos que la doctrina católica considera inapropiados, como son los amuletos y horóscopos.

Los datos anteriores han sido objeto de análisis dividiendo en dos categorías los objetos de creencia. Las distintas religiones, que en México son mayoritariamente cristianas, creen en el alma, el pecado, el infierno y los milagros. Asimismo, éstas no reconocen la creencia en los horóscopos, los amuletos y los espíritus o fantasmas. Se dejó fuera del análisis la creencia en la Virgen de Guadalupe, ya que ésta no corresponde más que a la doctrina del catolicismo y, por otro lado, tiene un peso desproporcionadamente superior en el conjunto de creencias observadas.

Con base en lo anterior, la gráfica 3 muestra tres tendencias, la de un conjunto de creyentes que están conformes con las enseñanzas religiosas que les indican en qué creer (ortodoxos, línea más clara en la gráfica), sincretistas, que combinan tanto creencias aceptadas como aquellas no reconocidas, las cuales se ilustran con una línea punteada. Así como en línea más oscura aquellas personas cuyas creencias son

opuestas a la doctrina religiosa reconocida, éstos decimos que son negativos respecto a la ortodoxia.

Gráfica 3



Fuente: elaboración propia con datos de la Encuesta Nacional de la Juventud 2010.

La explicación que damos a estas observaciones es que podemos hablar de una congruencia doctrinal u ortodoxia, cuando las creencias del joven coinciden con las que establece la religión oficial o tradicionalmente transmitida. Por el contrario, la creencia en los horóscopos, amuletos y fantasmas es heterodoxa para la religión doctrinal. Por ello tenemos un sincretismo cuando la persona combina creencias reconocidas por la religión oficial con aquellas que no son aceptadas por aquella.

Distinguimos dos tipos de sincretismo, respecto de la creencia oficial de la religión cristiana:

Sincretismo positivo, se trata de aquellas personas donde es más intensa la creencia en objetos que no son reconocidos por la religión oficial, en la gráfica aparecen con línea negra.

Sincretismo puro, corresponde a aquellas personas en las cuales son aceptadas por igual todos los objetos de creencia, con independencia de si son aceptados o no

48 por la religión oficial, así, se cree igualmente en el alma que en los horóscopos. En la gráfica 2 la proporción de estas personas aparece con una línea punteada.

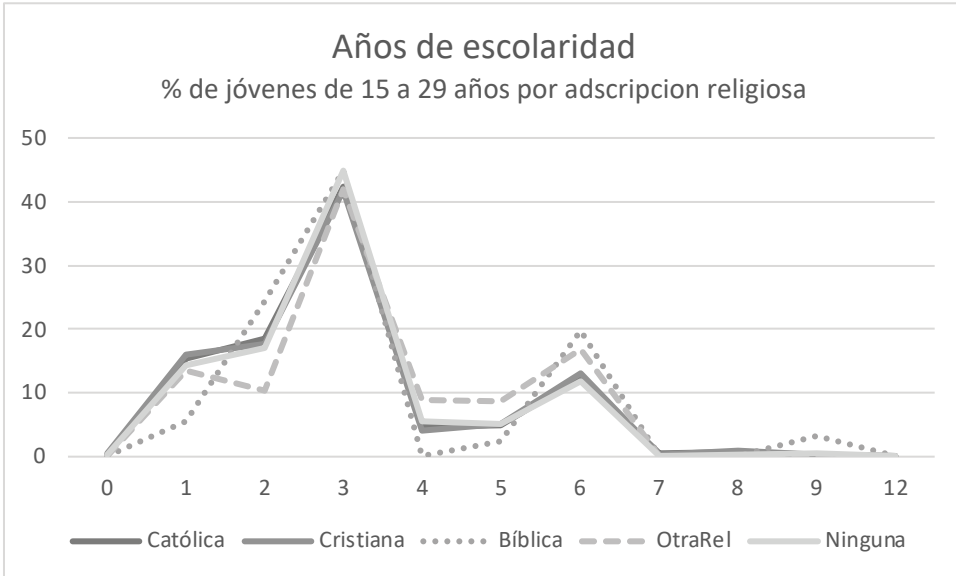
Por mucho, el sincretismo puro más acentuado se observa en aquellas personas sin religión. Éstas, en principio parecerían ser las más escépticas en general, pero vemos que no es así.

La gráfica 3 permite observar que sólo el 15% de los que no poseen religión, son verdaderamente no creyentes, lo que equivaldría aproximadamente a 1.5% de la población total. Lo más sorprendente es que el 49% de los jóvenes sin religión comparten sus creencias con aquellas personas que se identifican con una religión, estas personas son aquellas que dicen “religión sí, pero iglesia no” y optan por vivir la fe a su manera.

Casi el 15% de las personas sin religión presentan un sincretismo positivo, es decir que siendo creyentes, sus creencias van en oposición a las de la religión oficial. El 36%, manifiestan un sincretismo puro, es decir, que sus creencias abarcan tanto las oficiales como las no oficiales. Reconociendo que deben practicarse estudios más minuciosos sobre esta población, podemos apuntar la hipótesis de que este 36% de las personas sin religión son creyentes ingenuos, más propensos a la credulidad que aquellos con un parámetro doctrinal con el cual delimitar sus creencias.

Algunos autores, como los mencionados críticos de la creencia, sostienen que la extensión de la educación irá progresivamente evidenciando la insustancialidad de la religión y, por lo tanto, se irá apartando de la misma. A escala global, puede pensarse que los países desarrollados son los que progresivamente se van apartando más de la religión, aspecto que tendrá que revisarse en otra investigación. Por lo que corresponde a la adscripción religiosa, si la acoplamos a los años de escolaridad que reporta la Encuesta Nacional de la Juventud, según la gráfica 4, muestra que no existe una relación directa entre grado educativo y creencia. Todas las creencias, incluso aquella adscripción por ninguna religión, siguen un mismo patrón a lo largo de los niveles educativos. Más bien la conclusión que se puede sacar de estos datos es que existe un rezago educativo en nuestro país.

Gráfica 4



Fuente: elaboración propia con datos de la Encuesta Nacional de la Juventud 2010.

Si al inicio de este artículo se ha postulado que la evidencia empírica no prueba que exista una menor creencia entre los jóvenes de esta época, el análisis estadístico confirma esta propuesta.

La pregunta 15 de la Encuesta Nacional de la Juventud 2012, pide que se informe sobre el último nivel y grado de escolaridad cursado.

Se sometió a análisis de correlación lineal como variable independiente los años de escolaridad que corresponden a cada nivel y como variable dependiente se consideraron tres posibilidades:

- » Creencias ortodoxas
- » Creencias heterodoxas
- » Creencias totales

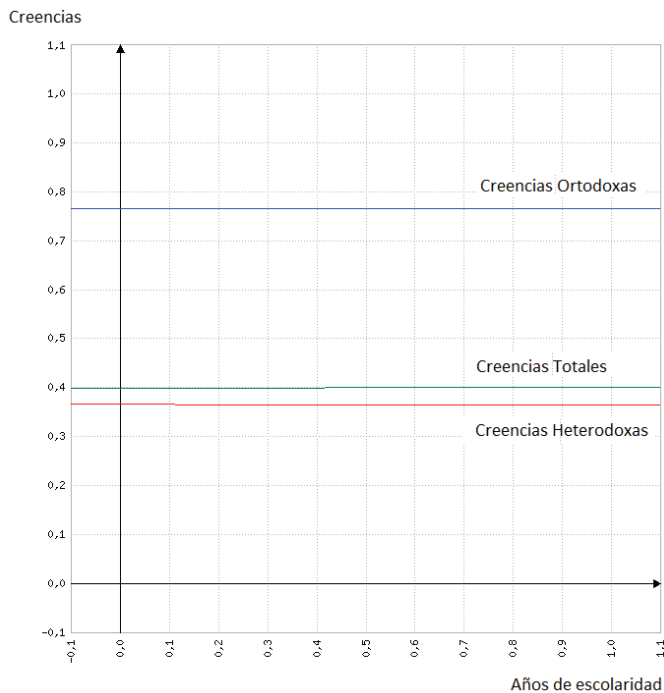
Estos tres modelos sugieren otras tantas hipótesis: i) que a mayor educación son menos las creencias acordes con la religión formal, ii) que a mayor educación son menos las creencias contrarias con la religión formal iii) que a mayor educación son

50 menores las creencias en general, lo que indicaría que toda creencia es producto de la ignorancia y que todas las creencias se distribuyen por igual entre la población.

La prueba de hipótesis para probar la existencia de una relación entre años de escolaridad y adscripción religiosa arroja que no existe relación entre ambas variables (tabla 2), por lo que en cualquiera de los tres modelos se prueba la hipótesis nula.

- i) Creencias ortodoxas=0.765+0 años de escolaridad previa.
- ii) Creencias heterodoxas=0.366-0.002 años de escolaridad previa.
- iii) Creencia total=0.399+0.002 años de escolaridad previa.

Gráfica 5



Encuesta Nacional de la Juventud
Funciones de Correlación entre Educación y Creencia (normalizada)
Fuente:elaboración propia.

Para abundar en este análisis acudimos a los datos que arroja la Encuesta de Culturas Religiosas de la Ciudad de México, del cual obtuvimos el Índice de Catolicidad, que se tomó como variable dependiente y se usó de nueva cuenta, los años de escolaridad previos como variable independiente.

En este caso se efectuó el análisis de correlación considerando dos variantes. En la primera se tomó la totalidad de los entrevistados, que van desde los 15 años en adelante y, la segunda, se ajustó al rango de edades equivalente de la Encuesta Nacional de la Juventud esto es, de 15 a 29 años.

Los resultados mostraron que para el total de la muestra no existe correlación entre el índice de catolicidad y los años de escolaridad (iv) tampoco se observa una correlación en el rango de edad de 15 a 29 años(v):

iv) $ICAT(\text{todas las edades}) = 0.482 + 0.001 \text{ años de escolaridad previa.}$

v) $ICAT(15 \text{ a } 29 \text{ años}) = 0.4445 + 0.013 \text{ años de escolaridad previa.}$

Conclusiones

1. Las creencias y prácticas no sólo se explican por el uso de información empírica. El acceso a información empíricamente verificable, como lo prueban los años de escolaridad observados en la Encuesta Nacional de la Juventud del año 2010 no muestra un efecto real, por lo que, contrario a lo que sostiene Harris, Dawkins y otros, la creencia tiene un fundamento propio y no puede decirse que entre en conflicto (al menos no siempre) con las evidencias empíricas.
2. Las tres dimensiones de la religiosidad popular, como ha sido definida en este documento se manifiestan; y muestran su mutua tensión y las peculiares formas que adquiere como resultado de la mediación entre las mismas.
3. Las creencias de tipo religioso o espiritual están ampliamente extendidas entre los jóvenes mexicanos, por lo que se trata de un hecho firmemente instalado y no se puede afirmar que estén en decrecimiento.

Las creencias no están en armonía, ni en oposición con las creencias establecidas por la religión formal, sino que son interiorizadas de forma diferenciada, pudiendo amoldarse en ciertos puntos y contraponerse en otros.

Los datos permiten probar que existe un efecto real entre la adscripción religiosa y las creencias de los jóvenes.

- 52
4. La adscripción religiosa no se explica por el factor edad o años de escolaridad. A su vez, la adscripción religiosa sí es un factor que explica la diferencia entre las prácticas de los jóvenes. En ese sentido, el catolicismo es una religión en mayor conflicto o mayor disidencia interna en comparación con las otras religiones.

Referencias

- Aarow K., (1963). *Social choice and individual values* (2nd ed.). New York: John Wiley & Sons.
- Axelrod, R., (1984). *The evolution of cooperation*. New York: Basic Books.
- Dawkins, R., (2006). *The God delusion*. Boston: Houghton Mifflin.
- Dyke, C., (1983). *Filosofía de la economía* (1a. ed.). Buenos Aires: Paidós.
- Harris, S., (2004). *The end of faith: Religion, terror, and the future of reason*. New York: W.W. Norton.
- Harris, S., (2006). *Letter to a Christian nation*. New York: Knopf.
- Nash, J., (1950). Non-Cooperative Games. *The Annals of Mathematics*, 286-286.
- North, D., (1990). *Institutions, institutional change, and economic performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olson, M. (1965). *The logic of collective action: Public goods and the theory of groups*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Popper, K., (1985). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Putnam, R., (1993). *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Rapoport, A. & Chammah, A., (1965). *Prisoner's dilemma; a study in conflict and cooperation*: Univ. of Michigan Press.
- Serrano, E., (2014, September 29). La caña cascada no la quebrará ni apagará la mecha humeante... Hacia una propuesta de atención pastoral a “quienes tratan de ser católicos” y a “los católicos regulares”. *Consejo Arquidiocesano de Pastoral*. Lecture conducted from Arquidiócesis de México, México.

Observatorio Intercontinental “Alonso Manuel Escalante” sobre la Religiosidad Popular: líneas generales de orientación

Higinio Corpus Escobedo
y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

El Observatorio Intercontinental “Alonso Manuel Escalante” sobre la Religiosidad Popular es para la Coordinación de Humanidades UIC y para todos los interesados en el tema, es un instrumento primordial que ofrece formas de estudio, reflexión, investigación, experiencia y presentación de propuestas desde las ciencias sociales, para la consecución de una misión común que se asume: descubrir y valorar, reconocer y conservar, defender y proponer -en unidad y comunión- aquellos elementos esenciales que desde la religiosidad popular se orientan al cuidado del mundo, así como, a la vida digna y plena de todo el ser humano y de todos los seres humanos.

Lleva el nombre de Alonso Manuel Escalante primer Superior General de los Misioneros de Guadalupe, herencia misionera para el mundo y realización concreta del espíritu que anima este Observatorio. El lema episcopal de Monseñor Escalante: *Maior Caritas*, señala la orientación y la inspiración primigenia de todas las misiones humanas en la caridad de la misión cristiana. Esta Caridad, entendida como el amor eterno, total, libre, desinteresado, gratuito y universal de Dios -manifestado al mundo y a la humanidad- es fuente, norma, camino y meta de la misión en el mundo y descalifica toda ambigüedad entre el bien y el mal, entre el amor y el dominio. ¿Quién no recuerda la ambigüedad de la cruz y la espada, evangelización entendida como conquista, o el afán de dominio camuflado en civilización occidental, o la obediencia religiosa y fe manifestada en la imposición de formas culturales o proselitismo? Ahí la Caridad ciertamente no es la mayor ni la más importante.

La Religiosidad Popular es ella misma una invitación para asumir la orientación e inspiración de este Observatorio, así como, para realizar la tarea de unir sin confundir -sin buscar uniformar en homogeneidad las ciencias o sus propuestas- sino

56 trabajar en pro de una comunión y reconocimiento que lleve a respetar las diferencias y a buscar el enriquecimiento recíproco sin propiciar división. En este campo la historia, la teología, la filosofía y todas las ciencias sociales y antropológicas poseen una riqueza de aportaciones valdezas que pueden generar un futuro fecundo. La Coordinación de humanidades es consciente que para ello también “necesita de una Iglesia amiga de la inteligencia, una sociedad amiga de la cultura y un estado que opte por la racionalidad” (Cfr. Olegario González de Cardedal, “Situación Actual de la teología española”, *Salamanticensis* 29 (1982) 5-41 el texto 18-19) e invita a todos desde este Observatorio a proponer en creatividad caminos de renovación y cambio de estos aspectos necesarios para un futuro mejor.

En el espíritu de apertura, diálogo y reciprocidad, este Observatorio buscará compartir interdisciplinariamente los resultados de las tareas señaladas en el objetivo para analizar, desde las ciencias y desde la fe, las diversas formas culturales que el pueblo adopta legítimamente como expresión religiosa y modo de vivir su fe. Respetará la pluralidad ideológica y disciplinar y fomentará los puntos de encuentro y enriquecimiento recíproco.

El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones, en constante referencia a la instancia oficial, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo social complejo y diverso. En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades indígenas 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. En este sentido, Benedicto XVI señaló que la religiosidad popular “es un precioso tesoro de la Iglesia Católica y en ella aparece el alma de los pueblos latinoamericanos”¹. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traducéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma– se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico

¹ Discurso durante la sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (13 de mayo 2007).

que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado, por eso “en la piedad popular puede percibirse el modo en que la fe recibida se encarnó en una cultura y se sigue transmitiendo” (EG 123).

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen 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 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 esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular. La Iglesia no es ajena a esta relación, a veces muy tensa, pero se reafirma en la unidad: “Afirmamos la vigencia de la piedad popular católica como forma viva de la inculturación y la comunicación de la fe”²

Desde este punto de vista, el Observatorio de la Religiosidad Popular pretende ser una instancia catalizadora de las fuerzas ya presentes en la práctica docente de la Universidad Intercontinental, a través de los programas de licenciatura y posgrado de filosofía y teología. Los alumnos que atienden a estos programas son en su gran mayoría formandos de diversas casas religiosas cuyos carismas los encausan a la primera línea de actividad evangelizadora, muchos de ellos con experiencia pastoral previa o con actividad pastoral paralela a su formación académica. Ellos son un gran impulso para concretar este proyecto que posibilita prolongar los lazos de interacción, intercambio de ideas, y posibilidades de colaboración, más allá del tiempo que dura su formación individual, creando nexos fuertes con las comunidades de procedencia. A la par, los docentes interesados en las temáticas afines contarán con un espacio de reflexión permanente que pretende cristalizar sus aportes en publicaciones concernientes a estas temáticas que puedan generar un acervo de referencia para las futuras generaciones que compartirán este espacio académico.

² Jorge Mario Bergoglio, *Discurso*, en Aparecida, Brasil en calidad de presidente de la Conferencia Episcopal Argentina. 10 de marzo de 2014.

Dada la naturaleza de la identidad de la Universidad Intercontinental, fundada por los Misioneros de Guadalupe, el papel que juegan los programas de filosofía y teología no es para nada secundario, sino esencial en la vinculación de la academia y la vida cristiana comprometida a exaltar los valores humanos, su dignidad y sentido trascendente. Partiendo de lo anterior, este Observatorio pretende vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

En todo sentido, estas pretensiones coadyuvarán a un óptimo desarrollo de la *Missio ad gentes* que, en décadas recientes, ha venido integrando cada vez más, los soportes teóricos provistos por las Ciencias Sociales, como eficientes auxiliares en la prosecución de sus fines propios.

Así se expresa en las *Recomendaciones de conducta del Consejo Mundial de las Iglesias (CMI)*, Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso (CPDI) y la Alianza Evangélica Mundial (AEM) en el documento: *El testimonio cristiano en un mundo multi-religioso*³ refiriéndose en su segunda recomendación a las organizaciones que trabajan en contextos interreligiosos:

construyan relaciones de respeto y confianza con personas de todas las religiones, en particular a niveles institucionales entre las iglesias y otras comunidades religiosas, implicándose en un continuo diálogo interreligioso como parte de su compromiso cristiano. En ciertos contextos donde años de tensión y conflicto han creado profundas sospechas y minado la confianza dentro y entre las comunidades, el diálogo interreligioso puede ofrecer nuevas oportunidades para resolver los conflictos, restaurar la justicia, sanar la memoria, para la reconciliación y la construcción de la paz.

³ Consciente de las tensiones entre las personas y comunidades de diferentes creencias religiosas así como de las diversas interpretaciones del testimonio cristiano, el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso (PCDI), el Consejo Ecueménico de Iglesias (CEI) y, por invitación del CEI, la Alianza Evangélica Mundial (AEM), se han reunido durante cinco años para reflexionar y elaborar este documento con el objetivo de que sirva como un conjunto de recomendaciones para guiar la conducta en el testimonio cristiano en el mundo. Este documento no pretende ser una declaración teológica sobre la misión, sino que trata de abordar cuestiones prácticas ligadas al testimonio cristiano en un mundo multirreligioso.

Objetivo

El acercamiento práctico y teórico de las distintas manifestaciones de religiosidad en la pluralidad de voces de nuestro país, desde un enfoque interdisciplinario, dialógico e incluyente.

1. Especificidad y funciones del Observatorio de la Religiosidad Popular
En cuanto al modelo teórico de observatorio presentamos este referente conceptual de los puntos más significativos a considerar en la decisión de dar vida a un Observatorio de la Religiosidad Popular.

El ORP trata de responder a la necesidad de observar la realidad socio-religiosa desde sus manifestaciones populares, como condición indispensable para tomar decisiones acertadas especialmente en materia de interculturalidad y diálogo interreligioso –en lo general-, y en materia pastoral –en lo particular-. Tal necesidad debe ser contextualizada en un marco teórico de referencia que permita la comprensión de las razones de ser y del funcionamiento de un ORP y, consecuentemente, aclare sus potencialidades y limitaciones y defina sus requerimientos operativos.

Se propone la siguiente definición de observatorio: *un conjunto dinámico de actividades y productos que toma diferentes modalidades y dimensiones, dependiendo de los objetivos y necesidades de la entidad que los genera y que a manera de testimonio narren la riqueza de las manifestaciones de la religiosidad popular.* En este contexto, las actividades que debe cumplir son fundamentalmente cinco:

- » La recolección y manejo de la información sobre las diferentes expresiones religiosas populares.
- » El monitoreo multidisciplinar de dichos fenómenos, sus formas expresivas e interrelación con otros fenómenos similares.
- » La investigación en tópicos afines a la religiosidad popular.
- » La formulación de propuestas de líneas pastorales incluyentes, dialógicas e integradoras.
- » La difusión de los productos elaborados tendientes a la vinculación entre la academia y la vida (difusión a través de editorial, cursos, eventos, talleres, diplomados, etc.)

Nótese que, al ser definido como un conjunto de actividades y productos, un observatorio no necesita de personalidad jurídica para poder operar y puede funcionar indiferentemente como un proyecto de entidades tanto públicas como privadas.

De esta forma, las tareas específicas del ORP pueden quedar desglosadas y expresadas sintéticamente en el siguiente cuadro:

<p>ES UN ESPACIO ADECUADO CREADO PARA</p> <p>· FOCALIZAR EL FENÓMENO DE LA R.P.</p> <p>Identificar las cuestiones que plantea la RP, discerniendo los elementos implícitos más significativos desde cada disciplina participante.</p> <p>· MONITOREAR</p> <p>El cumplimiento de los objetivos para conocer la realidad fenoménica de la R.P.</p> <p>· EVALUAR</p> <p>Las visiones y resultados de las diferentes aproximaciones científicas a la R.P.</p> <p>· SUGERIR, RECOMENDAR</p> <p>Acciones y actitudes que se consideran necesarias para reconocer y valorar la R.P. desde un encuentro interdisciplinar, dialógico, respetuoso y fecundo.</p>	<p>· FOCALIZAR EL FENÓMENO</p> <p>· CENTRARSE EN EL TEMA DE LA R.P.</p> <p>Recopilar información sobre las diferentes visiones en este estudio según la especificidad disciplinar de los integrantes.</p> <p>· DIFUNDIR LA INFORMACIÓN</p> <p>Compartir los datos recabados, analizar y comparar las diferentes visiones de la R.P.</p> <p>· FORMAR UN CUERPO ACADÉMICO SÓLIDO</p> <p>Fortalecer el interés por el estudio de la R.P., y por la difusión de su importancia desde la academia e investigación.</p> <p>· DESARROLLAR LOS VALORES DE LA R.P.</p> <p>Procesar etapas específicas que lleven a determinar los valores implícitos en la R.P. y al mismo tiempo examinar los antivalores.</p>
---	--

<p>· MONITOREAR</p> <p>· IMPORTANCIA DE LA R.P. DESDE SU ENTORNO SOCIAL E HISTÓRICO</p> <p>Entender la R.P. en sus signos y valores desde la especificidad histórica y cultural de los pueblos que la vivifican.</p> <p>· ETAPAS E INDICADORES</p> <p>Comprobar el cumplimiento de objetivos.</p> <p>· ORIENTACIÓN DE LAS ACTIVIDADES</p> <p>Dar seguimiento a la inspiración de las acciones y aplicación de instrumentos.</p> <p>· CUESTIONAMIENTOS PLANTEADOS</p> <p>Reconocer las preguntas profundas y las respuestas satisfactorias, certeras y concensuales</p>	<p>· EVALUAR</p> <p>· INFORMACIÓN Y DIFUSIÓN DE LA R.P.</p> <p>Como punto de partida para el desarrollo y planificación en formadores de decisión.</p> <p>· LIBERTAD RELIGIOSA Y HERMENEUTICA</p> <p>Analizar la congruencia entre teoría y práctica en la R.P. y su interpretación.</p> <p>· TRANSFORMACIÓN PERSONAL Y SOCIAL</p> <p>Mejorar las condiciones de vida.</p> <p>· IMPORTANCIA RECONOCIDA Y VALORADA</p> <p>Confirmar con cifras, datos, análisis.</p> <p>· SATISFACCIÓN DE NECESIDADES</p>
<p>· SUGERIR, RECOMENDAR</p> <p>· RECONOCER SU IMPORTANCIA</p> <p>Explorar este fenómeno y los fenómenos adyacentes al mismo.</p> <p>· DETECTAR LA INFORMACIÓN</p> <p>Con respeto y desinteresadamente, con tacto y dignidad frente a la alteridad.</p> <p>· SISTEMATIZAR</p> <p>Sin intenciones proselitistas, clericales o políticas, pues es un espacio de interacción académica no doctrinal.</p>	<p>· FORTALECER</p> <p>· ACCESO A LA INFORMACIÓN</p> <p>Formar una red de observatorios.</p> <p>· ANÁLISIS DE LA REALIDAD</p> <p>Actitud empática, abierta y crítica.</p> <p>· LA INTERDISCIPLINARIDAD</p> <p>Combinando las miradas de los antropólogos, teólogos, filósofos, sociólogos.</p> <p>· LAS PROPUESTAS Y SUGERENCIAS</p>

FORO LITÚRGICO Y PASTORAL

The Palio of Siena and the *contrade*,
between the sacred and the profane

Oscar Emanuel Parra Alvarado

Resumen

Lo sacro y lo profano son dos aspectos que han estado presentes en la historia de todos los pueblos, y su interacción ha contribuido a formar la identidad cultural de cada uno de ellos. Un claro ejemplo de los frutos de dicha interacción es el *Palio de Siena* y las *contradas*. Cada vez es más notorio que en la actualidad, ha crecido el interés por separar el aspecto religioso de la vida cultural de los pueblos, pretendiendo limitar lo religioso a la experiencia estrictamente personal y privada del individuo. Sin embargo, formar parte de una sociedad, implica necesariamente ser enriquecido por la experiencia e vida de los demás y al mismo tiempo enriquecer con la propia. Ésta es la dinámica natural de la convivencia dentro de una sociedad. El hombre no crea el sentido religioso, lo descubre presente en él, por tal motivo puede ignorarlo pero no eliminarlo.

Abstract

The sacred and the profane are two aspects that has been present in the history of all civilization, and the interaction among them has contributed to shape the cultural identity of every community. The *Palio di Siena* and the *contrade* are clear examples of the fruit of such interaction. It is clear that nowadays there is a growing interest to remove religion from culture in an attempt to restrain religious aspects in an individual's personal and private life experience. However, being member of a social group, intrinsically implies that each individual shall be cultured by one's and everyone else's life experiences, and these dynamics of coexistence in society are inherent to every culture. In this matter, man does not create religious sense by himself, but finds it within himself, which means that, man can ignore it but never eliminate it.

Todas las civilizaciones que han nacido a lo largo de cientos e incluso miles de años han estado marcadas por la convivencia de lo sacro y lo profano, dos elementos que contribuyen a formar la cultura y la identidad de los pueblos. Esta convivencia no se puede entender sin tomar en cuenta la historia y la manera como tres aspectos fundamentales se relacionan entre sí. El primero de ellos es la dimensión social, que forma parte esencial y constitutiva del ser humano.¹ El segundo aspecto es la razón, que el hombre descubre presente en él y que es capaz de conocer lo que son las cosas.² El tercer elemento es el interés y apertura a lo religioso.³ Estos dos últimos aspectos son únicos del ser humano, ningún otro ser posee la capacidad de razonar y de descubrir la presencia de un Ser Supremo, en quien se puede creer y entrar en comunión. En Europa, especialmente durante la Edad Media, la convivencia de estos tres aspectos propició que las ciudades retomaran una particular importancia, pues en ese tiempo, Europa occidental se había convertido casi enteramente en una sociedad agraria.⁴

Las ciudades de la Edad Media poseían características diferentes a las existentes en tiempos pasados, en ellas surgieron asociaciones voluntarias creadas por la clase desfavorecida, que además de tener un fuerte sentido religioso, eran también hermandades que tenían como finalidad procurar la caridad, el compañerismo, fortalecer la fe, la vida personal virtuosa y el compromiso con las necesidades de la sociedad en general. Esto le daba a las ciudades un rasgo que correspondía en gran medida a las aspiraciones de la ética cristiana.⁵

Estos grupos se convertían en una especie de microcosmos dentro de la misma ciudad, que lograban despertar un sentido de pertenencia tan profundo, hasta el punto de llegar a ser más importante la pertenencia a estos grupos que a la misma ciudad, aunque esta segunda pertenencia no dejaba de ser relevante.⁶

¹ Cfr. Platón, *La República*, Porrúa, México, 2003, I, 73-74.

² Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Porrúa, México, 2002, I, 1, 1, 5.

³ Cfr. Platón, *Fedro*, Porrúa, México, 2003, I, 247-250.

⁴ Cfr. C. Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, Encuentro, Madrid, 2010, p. 182.

⁵ Cfr. C. Dawson, *op. cit.*, p.184-185.

⁶ Cfr. C. Dawson, *op. cit.*, p.192.

En Italia, la Iglesia era una institución que mantenía la tradición de los pueblos y que trataba de hacer coincidir los límites geográficos de las ciudades con los límites de las diócesis, propiciando así un fuerte sentido de unidad civil y patriotismo local. De esto podemos entender cómo durante la Edad Media nacen las ciudades-estado con su propio obispo.⁷

Además de los tres aspectos mencionados, hay uno más que se inserta y ayuda a construir la cultura de los pueblos, este aspecto es lo lúdico, que se manifiesta en actividades como: peleas de gallos, corridas de toros, algún tipo de juego de pelota, carreras de caballos u otro tipo de competencias que pudiéramos llamarlas profanas.⁸ Sin embargo, en muchas ocasiones el aspecto lúdico se une al aspecto religioso de una manera tan profunda que se crea entre ellos una especie de simbiosis, llegando a ser difícil distinguir en esa amalgama a uno del otro y resultando por consiguiente, casi imposible separarlos.

La razón de esta unión es que ambos aspectos tienen en común el carácter festivo. Se festeja la vida, el triunfo, la abundancia, la amistad, la madurez dentro de la sociedad, la muerte, etc. También pueden permanecer los dos ámbitos separados completamente uno del otro, de manera que es posible encontrar festejos completamente lúdicos que no conlleva ningún sentido religioso y cuyo objetivo es simplemente celebrar la amistad y el compañerismo entre los presentes. También el festejo religioso puede realizarse dentro del templo mediante rezos y liturgias que no se entrecrucen con lo lúdico; sin embargo, como se ha mencionado, en muchas ocasiones estos dos aspectos se unen íntimamente.

La convivencia entre lo sacro y lo profano ha dado identidad cultural a pueblos enteros e incluso a continentes. De manera clara podemos ver cómo Europa y América no pueden entenderse sin sus raíces cristianas y los aspectos profanos de cada cultura. Esta convivencia ha tenido a lo largo de la historia grandes asperezas, recordemos que el contexto histórico, político, económico, ideológico, científico etc. influyen también en esta relación.

⁷ Cfr. C. Dawson, *op. cit.*, p. 187.

⁸ Con el término profano, pretendemos expresar simplemente lo no religioso, sin que este término implique alguna connotación despectiva.

En la actualidad las asperezas parecen agrandarse cada vez más, especialmente en Europa, donde se promueve una secularización que logre separar completamente los dos aspectos y relegar lo religioso a una experiencia estrictamente personal, sin que influya en la sociedad y en la construcción cultural.

En este mismo sentido, pero con terminología diferente, se promueve la laicidad, que genera ya desde su definición un profundo debate. Algunos hacen la distinción entre laicidad y laicismo, entendiendo la primera como la no promoción de lo religioso, pero respetando y valorando su presencia y aportes en el crecimiento cultural de los pueblos. El laicismo, en cambio, sería una especie de aversión a cualquier tipo de expresión religiosa en la sociedad.⁹

Por otra parte, es necesario mencionar que la historia nos hace ver la necesidad de analizarla a la luz de la razón algunas de las manifestaciones de lo religioso dentro de la cultura para depurar sus excesos, pero del mismo modo, también la razón necesita ser acompañada por lo religioso para evitar sus propios excesos.¹⁰

Todo lo que hemos analizado hasta este momento tiene una clara resonancia en el *Palio de Siena y las contradas*, que son un vivo ejemplo de la convivencia de lo sacro y lo profano. Por este motivo quisiera presentar la experiencia directa de esta realidad e identificar en la narración los elementos ya mencionados. Lo primero que se muestra evidente ante los ojos de todos, es que Siena es una de las ciudades medievales más hermosas de la región Toscana, en Italia. Es una ciudad que dentro de sus murallas medievales conserva maravillosamente su historia, cultura, tradición y religiosidad.

Las contradas

El territorio dentro de las murallas está dividido por *contradas*, es decir, una especie de barrios, con una identidad muy propia y arraigada. Actualmente existen diecisiete de ellas, cada una con un escudo, himno y colores que las representan. Son inte-

⁹ Cfr. N. Bobbio, citado por M. Bovero en: *Cuatro visiones sobre la laicidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Cultura Laica, 6 (2015), 6.

¹⁰ Cfr. J. Habermas y J. Ratzinger, *Entre razón y religión, Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, 52.

gradas por los habitantes de dicho territorio, aunque también pueden ser admitidas algunas personas que no radican ahí pero que muestran profundo respeto, interés y deseos de pertenecer y servir a la *contrada*.

Si bien, todos los habitantes de Siena comparten la misma identidad cultural como *sieneses*, la pertenencia a la *contrada* es una identidad más arraigada y asimilada, llena de símbolos, ritos y tradiciones, ser miembro de la *contrada*, *contradaio*, como se dice entre ellos, es la identidad cultural primera. La *contrada* se convierte para cada uno de sus miembros en una grande familia y al mismo tiempo en una pequeña patria.

Para pertenecer a ella es necesario recibir el bautismo ritual de iniciación. Este bautismo no sustituye ni se contrapone al Bautismo sacramental de la Iglesia Católica, por lo que es necesario recibir ambos ritos, uno pagano en la fuente de la plaza de la *contrada* por manos del *prior*, que es un varón miembro del grupo, elegido democráticamente para ejercer la autoridad y por otra parte, el rito religioso, el sacramento, que se realiza dentro del templo por manos del sacerdote católico.

La identidad del grupo se fortalece con la participación activa de cada uno de sus miembros. Los niños y los jóvenes son acompañados en su crecimiento y madurez mediante el fortalecimiento del sentido de pertenencia a la *contrada*, que se lleva a cabo por medio de una formación constante en la trasmisión de la historia, valores, la capacidad de convivencia y servicio. Con tal propósito los niños, jóvenes y adultos se reúnen por las tardes, aunque no todos los días, para cenar juntos, platicar de las historias de los *Palios* de antaño, realizar actividades culturales, recreativas o simplemente disfrutar de la compañía. También organizan actividades de recaudación de fondos, ya sea para sufragar los propios gastos o para destinarlos a una causa de beneficencia, pero sobre todo, en dichas reuniones se organiza a detalle la celebración del próximo *Palio*.

La *contrada* acompaña toda la vida del *contradaio*, que jamás se sentirá solo o abandonado. El día del nacimiento, el primer ramo de flores que recibe la madre del recién nacido es de parte de la *contrada*, cuando se casa, un delegado de la comunidad, vestido con ropas medievales y engalanado con sus colores está presente con un

70 ramo de flores. Cuando el *contradaiolo* muere, el ataúd es cubierto con su bandera, se hacen presentes los miembros del grupo y presentan sus arreglos florales.

Cada *contrada* tiene una iglesia propia, adornada siempre con su bandera y colores. La misma *contrada* solicita al obispo (hoy cardenal), la asignación de un sacerdote capellán y corrector. En este templo se lleva a cabo toda la vida espiritual del *contradaiolo*, desde el inicio de la vida hasta su final. Aunque en Siena existe la presencia de una comunidad judía, una comunidad ortodoxa y algunas comunidades cristianas protestantes, solamente la Iglesia Católica de rito romano forma parte de la vida y estructura de las *contradas*.

El Palio

Dos de los lugares más representativos de la ciudad son la Catedral y la Plaza del Campo, lugares ya en sí emblemáticos de lo sacro y lo profano. En estos lugares se llevan a cabo las actividades más importantes de la fiesta del *Palio*. La Catedral está dedicada a la Asunción de la Virgen María, cuya fiesta litúrgica se celebra el día 15 de agosto, por tal motivo, el día sucesivo a la celebración litúrgica, se realiza el *Palio* en honor a Ella.

Este evento consiste en una carrera de caballos en la Plaza del Campo, el premio no es monetario, ni tampoco la obtención de un trofeo cualquiera, sino un estandarte (*drappellone*) con la imagen de la Asunción de la Virgen María, realizado por un artista de renombre internacional y bendecido por el obispo en la catedral. Otro *Palio* se celebra el día 2 de julio en honor a la Virgen de Provenzano, para esta ocasión, el estandarte es elaborado por un artista local. En total son dos *Palios* y ambos están dedicados a la Virgen María, estos se celebran con la misma solemnidad y con el mismo esquema logístico. Aunque son diecisiete *contradas*, únicamente diez participan en la carrera. La participación se define mediante una elección al azar.

Días previos a la carrera, cada *contrada* lleva a su iglesia el caballo que le ha tocado en suerte, donde es introducido hasta el centro del templo y el sacerdote corrector lo bendice. La carrera de los caballos no puede comenzar si antes no acude cada una de las *contradas*, de manera solemne y mediante un cortejo estrictamente medieval, con tambores, vestimentas, armas, banderas, gladiador, etc. hasta la catedral, donde

a un costado tiene su residencia el cardenal, quien luego de recibir los honores que le brinda cada cortejo de *contrada*, les da la bendición. Enseguida se dirigen hacia la Plaza del Campo para dar inicio a la carrera.

Las *contradas* en general no se consideran enemigas entre sí, sino más bien contrincantes. Sin embargo algunas de ellas sí guardan enemistades históricas difícil o incluso imposibles de superar, pues dichas hostilidades ya forma parte de la identidad de ellas. De la misma manera existen también las *contradas* aliadas.

La Plaza del Campo se conglojera y se convierte en un lugar donde el tiempo parece retroceder a la Época Medieval. La plaza se llena de armaduras, caballos, trompetas, cantos y el silencio se hace presente únicamente durante la extracción, a suerte, de la posición de cada caballo en la carrera y durante el inicio de ésta.

Dentro de la euforia de la carrera suelen surgir algunas riñas o lesiones entre los *contradaíolos* de las diferentes *contradas* o incluso entre los jinetes que pueden golpearse uno a otro para obtener ventaja de la posición, sin embargo, esto no es considerado como delito y de manera general se encubren estos hechos, por la razón de que fueron realizados dentro del contexto del *Palio*. La carrera dura alrededor de un minuto y quince segundos. La *contrada* vencedora se dirige hacia el palco del juez para reclamar la posesión del estandarte de la Virgen. Después de los festejos en la Plaza del Campo, la *contrada* se dirige a su territorio donde continúa los festejos y organiza una cena.

Siena es una ciudad consagrada a la Virgen María, su imagen está presente en casi todas las calles de la ciudad antigua, donde las *contradas* le ofrecen flores, veladoras y la adornan con sus colores. También la fiesta del *Palio*, como ya se ha mencionado, tienen como fundamento la devoción a María, sin ella el *Palio* carecería de sentido. Sin embargo Italia como toda Europa, vive cada vez más el fenómeno de la descristianización, el ateísmo ha llegado velozmente a los rincones más remotos de la sociedad y de esta realidad Siena no es la excepción.

Cada vez son más las personas que pretenden eliminar lo religioso de la vida personal, social y cultural, incluso muchas de ellas han solicitado a la Iglesia Católica, de manera “oficial” por medio de las parroquias, ser “desbautizadas”, como signo claro de su ruptura definitiva con lo religioso. De esta manera se hace evidente el contraste

72 que existe en la sociedad, entre la negación y el apego a las manifestaciones religiosas. Otro ejemplo claro de este contraste es la devoción con la que se festeja a la Virgen María y al mismo tiempo es a Ella y a Dios a quienes se les dirigen las maldiciones y palabras más ofensivas. Estas imprecaciones son parte del lenguaje ordinario de la gran mayoría de las personas, lo que ya constituye también parte de su cultura.

En esta relación de lo sacro y lo profano que se mezclan y confunden, muchos de los *sieneses* ateos siguen formando parte de las *contradas*. Estas personas se bautizan con el rito profano pero no reciben el sacramento de la Iglesia Católica, participan en todas las actividades de la festividad, piden la bendición para el caballo y para el estandarte de la Virgen María, pero al mismo tiempo dejan todos los signos religiosos vacíos de significado, relegándolo al puro hecho histórico.

Conclusión

La relación entre lo sacro y lo profano es la expresión de la relación entre la fe y la razón, es decir, una interacción natural de dos elementos completamente diferente pero no antagónicos, sino por el contrario, necesaria la relación de ambos para construir la cultura de los pueblos y llevar al hombre a la trascendencia.

La fe no es solamente un concepto, sino la vivencia de una certeza. El sentido religioso es un elemento que el hombre no crea, sino una realidad que descubre presente en él, que puede ignorar, pero no eliminar. Por esta razón es que lo religioso puede estar más o menos presente en las diversas culturas, pero nunca ausente. Pretender eliminar lo religioso de la cultura sería tanto como tratar de expulsar de ella a los creyentes, pues la fe se encarna en lo concreto de la vida del ser humano. Privar al hombre de expresar uno de los elementos que conforman su realidad sería como aprisionar o mutilar una parte de su ser.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Porrúa, México, 2002.

BOBBIO, N., citado por M. BOVERO en: *Cuatro visiones sobre la laicidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Cultura Laica» 6, 2015.

DAWSON, C., *La religión y el origen de la cultura occidental*, Encuentro, Madrid, 2010.

HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Entre razón y religión, Dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

PLATÓN, *Fedro*, Porrúa, México, 2003.

PLATÓN, *La república*, Porrúa, México, 2003.

Acerca de la Conquista espiritual de México, balance crítico y reformulación de las preguntas cruciales a 500 años del inicio de la Misión en México

About the Spiritual Conquest of Mexico, critical balance and reformulation of the crucial questions 500 years after the beginning of the Mission in Mexico

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Resumen

Los inicios de la labor evangelizadora en lo que hoy es México en el s. XVI debieron ser más que caóticos. El desconocimiento mutuo, la violencia ejercida, la imposibilidad de llegar a una traducción profunda de los contenidos religiosos expuestos sobre una tradición religiosa preexistente de cuño ancestral, generaron una dinámica de búsqueda acuciosa de aceptación y sometimiento indígena bajo una fiscalización de los frailes. En el convulsionado contexto donde se enmarca el inicio de la satanización de las religiones precolombinas, a la par de la imposición del colonizador europeo, surgió desde el indígena sometido un proceso protagónico que de forma dinámica, creativa y selectiva, –a despecho del discurso histórico oficial- puso en juego estrategias sociales que ayudaron a discriminar entre los elementos impuestos, para llegar a una síntesis operante a nivel local que por un lado engarzaba con la instancia de la nueva oficialidad (religión católica) y por el otro permitió la pervivencia y continuidad de prácticas rituales imprescindibles para preservar y reproducir su cosmovisión ancestral.

Abstract

The beginnings of the evangelizing work in what is now Mexico in the s. XVI should have been more than chaotic. The mutual ignorance, the violence exercised, the impossibility of reaching a deep translation of the religious contents exposed on a

76 pre-existing religious tradition of ancestral stamp, generated a dynamic of searching for acceptance and submission under the control of the catholic priests. In the convulsive context where the beginning of the demonization of the pre-Columbian religions is framed, along with the imposition of the European colonizer, emerged from the indigenous subject a protagonistic process that in a dynamic, creative and selective way, in spite of the official historical discourse- put into play social strategies that helped to discriminate between the imposed elements, to arrive at a working synthesis at the local level that on the one hand bound with the instance of the new officiality (Catholic religion) and on the other, it enabled the survival and continuity of ritual practices essential to preserve and reproduce their ancestral worldview.

Palabras clave: evangelización, misión, sincretismo, indígenas, cristianismo, religiosidad popular, hibridación cultural.

Keywords: evangelization, mission, syncretism, indigenous, Christianity, popular religiosity, cultural hybridization.

Introducción

Al hablar de la llamada *Conquista espiritual de México* se evoca, desde cierto imaginario popular, la idea de un proceso vertical unilateral e impositivo que superpuso un contenido doctrinal puro sobre antecedentes culturales “demoniacos” que fueron aplastados por completo y desaparecieron del horizonte cultural indígena a partir de 1521. Esta idea es tan injusta e imprecisa como difundida, se ha convertido en un pudoroso velo que cubre la desnudez de un proceso mucho más complicado, profundo e interactuante, y también: doloroso, confuso, contradictorio. Es un proceso que no quiere verse ni explicitarse desde las complicadas tramas de la identidad mexicana contemporánea, pues atenta contra esa supuesta pureza de la “verdad” de una cultura –ahora asumida como propia- y un mensaje evangélico que para poder seguir puro e intachable, requiere no ser contaminado por hibridaciones, fusiones o reformulaciones implícitas en la supuesta impureza de un sincretismo. En relación a este término tan problemático traemos a colación la reflexión de Juárez

Becerril que de manera magistral y muy hábilmente incorpora la postura de varios y muy reconocidos autores en derredor de este volátil y controvertido concepto:

El sincretismo, es un concepto fundamental para entender el por qué después de la Conquista hasta la actualidad, se siguen haciendo prácticas rituales de origen prehispánico mesoamericano. Se trata de un sincretismo entre la cosmovisión de los antiguos mexicanos y el catolicismo español, que se encuentra en una reelaboración constante: “El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las cuevas, etc.)” (Broda, 2004a: 19, 1991). Para definir este término con más precisión se tomarán los planteamientos de Félix Báez-Jorge, para el cual, la Colonia “es conceptualizada a partir de la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial, oposición entre la tradición y la modernidad” (Báez-Jorge, 1998: 65). [...] Glockner (1999) menciona muy ciertamente que la cristianización entre los indios de México se tradujo en una amplia variedad de concepciones cosmogónicas y cultos mágicoreligiosos. Así pues bajo este complejo contexto histórico, se entiende por sincretismo “un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas” (Báez-Jorge, 1994: 30). De acuerdo con Broda, en la Colonia tuvo lugar una reinterpretación simbólica así como la configuración de nuevas tradiciones populares que conservaron elementos antiguos, que se fusionaron con la religión católica impuesta por los españoles (Broda, 2004c: 63). Al respecto Luís Millones (1997) menciona que esta fusión o combinación de elementos no es errática, y aunque en su trabajo sobre religiosidad andina no usa la palabra “sincretismo” como tal, aporta fundamentos que se sobreentiende a dicho término: “La larga convivencia de las varias tradiciones culturales determinó una base o acuerdo que con distintas variantes funciona a lo largo de los Andes” (Millones, 1997: 13). Noemí Quezada (2004), por su parte, destaca que como propuesta alternativa a la del sincretismo, aparecen los conceptos de alteridad, o de identidad popular multireligiosa, y de transculturación como posibilidades para un análisis explicativo más adecuado a la realidad religiosa latinoamericana. Sin embargo, la alteridad se compone de elementos que permiten a un individuo sostener una identidad entre sus miembros, los cuales deben

78 sentir que existen lazos de unión entre ellos y se opondrán a las diferencias que existen entre el grupo y las personas que les son ajenas. Dichos elementos de alteridad son una construcción ideológica donde se destaca los aspectos que marcan la diferencia entre lo propio y lo ajeno (Garma, 1996). Y en lo que se refiere a creencias y costumbres de raíces prehispánicas mesoamericanas, es necesario tomar en cuenta el fenómeno del sincretismo, en donde la conciencia étnica y las condicionantes históricas interactúan de manera dialéctica (Báez-Jorge 1998). Hasta el presente se siguen haciendo rituales de petición de lluvia y de culto a los cerros; para comprender esta continuidad histórica de la cosmovisión mesoamericana, es necesario concebir las manifestaciones culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante (Broda, 2001b). Dichas manifestaciones culturales indígenas gestadas hoy en día en el seno de las comunidades devocionales católicas, que a la vez se sustenta en raíces remotas, conforman la llamada religiosidad popular.¹

En este sentido, en sintonía con lo antes expuesto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta concretamente al respecto:

Propongo definir *el sincretismo 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 multi-étnico*. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista.²

De igual forma adhiero a lo expresado por Félix Báez-Jorge al afirmar que el sincretismo:

¹ Juárez Becerril, Alicia María, *Los aires y la lluvia Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2010, pp. 27-30.

² Johanna Broda, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo*, pp. 68-77, Coordinación Nacional de Antropología INAH, no. 93, México, 2007, p. 73.

[...] es un fenómeno de dinámica cultural, que dio lugar al surgimiento de religiones que dentro de la cotidianidad, en el trabajo agrícola, en las prácticas rituales dentro del ámbito doméstico, en fin, en todo aquello en donde no hubo incidencia directa del clero, se fueron incorporando aquellos elementos del cristianismo como imágenes, cruces, velas, rosarios, así como oraciones, yuxtaponiéndose con los ídolos que habían pasado a la clandestinidad, aprendiendo a convivir con todos ellos, en un proceso sincrético también, pero ‘espontáneo’.³

Lo acontecido en esa llamada *Conquista espiritual de México*, implica un verdadero acontecimiento de interculturalidad y consensos interreligiosos de una muy amplia envergadura y profundidad. ¿Cómo un mensaje primeramente exógeno a las culturas indígenas pudo integrarse a la visión cultural local en tan poco tiempo? Más aún, en el nivel de profundidad al que penetró ese mensaje cristiano asumido bajo las formas simbólicas y culturales indígenas, es sorprendente el proceso *ad intra* de las propias culturas indígenas sometidas, que más allá del mero dinamismo de imposición, sometimiento y aceptación, reformularon creativamente el mensaje cristiano hasta amoldarlo e integrarlo a ciertos aspectos de su cosmovisión que se refugiaron en las formas rituales y expresiones de fe cristiana culturalmente indigenizadas, hasta tal grado, que en las reformulaciones históricas posteriores donde los grupos indígenas ven amenazada su identidad cultural, su vivencia religiosa híbrida se convirtió en un refugio social para los pilares fundamentales de su organización social que garantizaron su preservación cultural. Esa vivencia religiosa híbrida es cristiana-indígena, un cristianismo traducido culturalmente y adoptado desde las formas indígenas, pero al fin y al cabo cristianismo que penetró hasta la médula las culturas indígenas en un proceso que merece la atención e interpretación de las ciencias sociales. Un proceso definitivamente más complejo y enmarañado que la grotesca facilidad con que aquí lo enunciamos.

En este sentido, aludo a lo expresado por Juárez Becerril que integra el parecer de Báez-Jorge y Glockner al respecto:

³ Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998, p. 63.

Con la llegada de los españoles en el año de 1521, y con una ideología muy diferente a la que se vivía en el México Antiguo, la costumbre del culto a la naturaleza y a dioses personificados en la misma, se vio alterada, más no erradicada, totalmente. Por un lado, se admite que la costumbre de los indios por adoptar deidades ajenas, fue el motivo por el cual se inclinaron tan “fácilmente” a recibir por dios a Cristo; sin embargo no se podía admitir por parte de los conquistadores españoles, que la adopción de la deidad cristiana permanezca en un plano de igualdad con las antiguas deidades mesoamericanas, pues como lo señala Julio Glockner, para los indígenas, adoptar una deidad, más que significar un problema teológico, significaba ampliar el espectro de sus deidades y añadir nuevas fuerzas y poderes a los ya existentes en el ejercicio de sus rituales mágico religiosos (Glockner, 1993). En el mismo sentido afirma Báez -Jorge que “Los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde deben acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que lo héroes culturales, ancestro y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico” (Báez-Jorge, 1998: 155). La coerción tanto física como mental de los españoles para evangelizar a los indígenas, e infundirles la idea de la existencia en un solo dios, condujo a la transformación de casi todas las expresiones físicas e ideológicas de los indígenas. “Al destruirse el cuerpo sacerdotal de la religión mesoamericana precolombina, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas, los cultos populares emergieron como alternativa a la catequesis cristiana, o bien como mediadores simbólicos que en algunos contextos terminaron sincretizándose con las imágenes católicas. En el primer paso operaron como claves de la resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de una nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, pero distinta de ambas matrices” (Báez -Jorge, 2001: 391-392).⁴

⁴ Juárez Becerril, *op. cit.*, p. 28.

Me parece que el proyecto unilateral monológico de la *tabula rasa* que se pretendía por parte de los frailes mendicantes en la primera fase de evangelización en Nueva España no funcionó, se intentó, en la falta completa de consideración del interlocutor, se trató de echar a andar, pero el otro estaba allí, los indígenas no dejaron de tener presencia (aunque sometida y limitada por el nuevo poder colonial) pero hicieron valer su presencia en estas fusiones interculturales, donde la síntesis operativa de las diferentes tradiciones religiosas indígenas particulares con el cristianismo fructificó en las innumerables expresiones de religiosidad popular que aún hoy son evidenciadas por la labor etnográfica. Y aún hoy siguen siendo vistas con recelo y sospecha por considerarse una versión “contaminada” de cristianismo. Pareciera que la permeabilidad de las culturas, las herencias culturales legadas entre culturas interactuantes fuera un proceso válido exclusivamente para el mundo Occidental, donde Grecia, Roma, Egipto, Mesopotamia, etc., aportan y enriquecen un núcleo cultural que se ve favorecido por los intercambios, pero en América indígena, no se reconoce tan fácilmente esta característica esencial de la cultura humana, sino que siguen pesando ciertos estigmas y prejuicios de minusvaloración hacia las culturas indígenas que denotan una sombra de muy largo alcance fraguada desde el caótico inicio de la evangelización en Mesoamérica y su inevitable cruzada de dismantelamiento, desestructuración y descoyuntura de la tradición indígena religiosa que invariablemente se consideró “religión de demonios”, “cosa diabólica”, “engaño infernal”. Al respecto, hay cierta continuidad en dicha concepción, quisiera ilustrar al respecto con un fragmento de una nota del periódico católico “Desde la fe” en la que se narra la experiencia de un sacerdote católico italiano que ejercía el ritual del exorcismo en Italia y que por su presencia previa y estancia prolongada en México adquirió una particular devoción a la Virgen de Guadalupe, incluyo esta referencia para ilustrar mi punto: la concepción demoníaca de las religiones precolombinas no es asunto privativo del s. XVI, aquí un ejemplo de la misma concepción en el s. XXI:

Sante Babolin comenzó a realizar exorcismos en el Santuario de la Beata Virgen de la Gracia en Villafranca, Padua, y según relata, allí se encontró de frente con el demonio, cuando un joven italiano fue conducido hasta él para que le practicara el rito para el exorcismo.

El exorcista narra que comenzó el ritual tradicional para la expulsión del demonio; sin embargo, por su devoción a Santa María de Guadalupe, debido a los

años que pasó en México, utilizó en las oraciones invocativas a la Virgen María, la advocación mexicana:

— Por la Santísima Virgen María, Guadalupe Tonantzin...

A lo que el joven italiano respondió violentamente y con furia en los ojos:

— Tonantzin no: Coatlicue...

(Coatlicue era una diosa azteca sedienta de sacrificios humanos).

Mons. Sante, asombrado de la reacción del diablo ante la invocación a Guadalupe, continuó el exorcismo depositando su confianza en la Virgen María y repitió la orden de expulsión con la Guadalupana hasta que la voz en el poseído pronunció con iracunda rabia:

— Prima di Lei, tutto era mio lí. (Antes de ella, todo esto era mío allá, refiriéndose a México).

Al final del rito del exorcismo, Mons. Babolin le preguntó al joven si conocía México o algo de su historia, le pidió que pronunciara Coatlicue, y en ambos casos fue evidente que el joven no tenía la más mínima idea del país y mucho menos de sus orígenes y cultura prehispánicos.⁵

Hay ciertas convicciones absolutas que siguen presentes desde el s.XVI: se considera que objetivamente las religiones indígenas son cosa del demonio (esto se expresa claramente en el párrafo final cuando se enfatiza que el infortunado joven poseído ni sabía de México y ni siquiera podía pronunciar Coatlicue). Subyace la concepción (tal vez inconsciente) de que objetivamente, tan cierto como que el día sucede a la noche, las religiones indígenas prehispánicas son del Diablo, prolongándose una tradición iniciada con Sahagún, Motolinía, Durán, Olmos, etc. “Antes de Guadalupe todo era mío allá” dice el demonio... bueno, para muestra un botón. Se abren dos posibilidades de consideración: la primera, sería que el mensaje cristiano debía ser adoptado íntegro en su empaque original ibérico, tal cual lo predicaron los frailes mendicantes en el s.XVI. Si esta era la pretensión y única posibilidad de considerar un cristianismo válido en México, pues es evidente que estamos ante un rotundo fracaso, al menos en lo que toca al cristianismo en territorios indígenas, o bien, de

⁵ Exorcista: “El diablo me reveló por qué odia a la Virgen de Guadalupe”:

<https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/exorcista-el-diablo-me-revelo-por-que-odia-a-la-virgen-de-guadalupe/>

ascendencia indígena. Por otra parte, una segunda consideración sería: es válida la traducción cultural local del cristianismo y por ende, las reformulaciones simbólicas, resemantización cultural e hibridación operativa en el terreno ritual más que una excepción, son la norma en cuanto a las herramientas históricas de que la cultura local echa mano para apropiarse del mensaje evangélico que migra de un mensaje de extranjeros y foráneos, a un mensaje propio, culturalmente validado desde la tradición local y operativamente integrado a la cosmovisión y la expresión ritual de los pueblos indígenas. Es en esta segunda consideración donde ubicamos nuestra posición al respecto.

Las preguntas cruciales

Ante esto, me pregunto si nos hemos estado haciendo las preguntas adecuadas en relación al problema del inicio del cristianismo en México. Es obvio que el estilo de cristianismo asumido por los indígenas en los albores de su proceso evangelizador se configuró desde un principio con una buena dosis de elementos culturales y religiosos mesoamericanos, muy distante de lo que los frailes pretendían y a una considerable distancia también de ese modelo de cristianismo ibérico, aún de corte medieval, que se intentó implantar. Ante esto algunos dirán que la titánica obra recién iniciada, la escasez de recursos humanos y materiales, las tremendas distancias y vastedad del territorio, las limitaciones de los misioneros en las lenguas autóctonas y la falta de comprensión cabal del universo cultural indígena, etc. fueron decisivas para que no se lograra la meta de implantación de ese cristianismo puro, y en su lugar quedara esta versión sucia, impura, “cucha”, medio rara, definitivamente considerada como contaminada culturalmente, de cristianismo entre los indígenas.

Así pues, la pregunta no creo deba ser ¿por qué se contaminó el mensaje cristiano difundido entre los indígenas? Sino ¿por qué considerar la pureza de lo propio y la contaminación de lo alterno?, es decir, ¿por qué considerar al cristianismo contaminado por su integración a otra cultura?, ¿Cómo funciona la permeabilidad de la cultura humana en interacción, especialmente en el terreno religioso?, ¿Cómo se construye culturalmente la religión?: ¿Desde la autonomía o desde la heteronomía? Y en un campo más general: ¿es posible sostener la idea de pureza cultural de cualquier

84 cultura?, ¿no es más bien la suma, la conjunción y la integración constante el modo propio de la cultura humana?, ¿no es acaso la pluralidad y la diversidad, lo primero de lo que tenemos noticia al confrontar el mundo?, en este sentido, la unicidad, el ensamble de todo en una supuesta unidad, ¿no es un acto posterior de la conciencia que requiere ordenar y jerarquizar la pluralidad inherente al mundo exterior de la conciencia cognoscente?

Más allá del ejercicio de imposición vertical y de la violencia ejercida, ¿cómo el mensaje cristiano se convirtió de un mensaje exógeno a un mensaje endógeno, culturalmente significativo para los indígenas y verdadero refugio de su sensibilidad y visión religiosa?, ¿Cómo los seres humanos construimos nuestros marcos de referencia existencial, cómo nos sobreponemos cuando estos se derrumban y cómo los reconstruimos en contextos adversos y asimétricos?, Más aún, ¿cómo nos apropiamos de lo impuesto y lo hacemos propio no de forma intacta y pasiva, sino creativa y muy participativa en la interacción con el que impone en la desigualdad propia de un contexto socio cultural de sometimiento?, todo lo cual nos lleva a centrarnos en la pregunta crucial ¿Cuáles fueron, en el momento del contacto, los puntos clave medulares sobre los que se inicia el proceso intercultural e interreligioso de evangelización, por un lado, y traducción cultural del mensaje cristiano, por el otro lado?

Al parecer, las *bisagras interculturales* que permitieron el juego de integración inicial entre cristianismo y religiones indígenas fueron básicamente:

1. Lenguaje, metáforas y símbolos.
2. Territorio (geografía sagrada) reutilización de los antiguos lugares de culto.
3. Calendario ritual y sacralización del tiempo.
4. Reformulación de los personajes sagrados cristianos e indígenas en una síntesis operativa acorde a la vida conjunta colonial.
5. Resemantización de los rituales indígenas en el contexto Cristiano.
6. Reordenamiento narrativo de los mitos indígenas en medio de la apropiación cultural del cristianismo.
7. Ajustes cosmovisionales en orden a una nueva coherencia cultural híbrida.

Se integraron nuevas notas y tonos en una sinfonía cultural que debió reescribirse para armonizar en la nueva configuración histórica, las nuevas condiciones

políticas y sociales y la nueva oficialidad religiosa. Tanto lo arrebatado cómo lo preservado; tanto lo reformulado veladamente y lo asumido públicamente, formaron poco a poco un cristianismo indígena, que fue suficiente tanto para indígenas cómo para españoles. Una versión cristiana extraña culturalmente, pero suficiente para ser solapada y permitida por los evangelizadores, pero a la vez, también suficiente en elementos indígenas de coherencia y conexión con su visión ancestral de lo sagrado y sus formas culturales de cuño ancestral a las que no aceptaron sumisamente renunciar. Fue un proceso intercultural e interreligioso que no puede ni debe verse desde la unilateralidad. Fue un proceso de fusión intercultural en cuya síntesis no cabe el regreso a la supuesta pureza de las distintas raíces que nutrieron esta realidad cultural integrada de forma indisociable. Tanto la imposición como la asimilación fueron selectivas. Ni se destruyó todo ni se aceptó todo.

Estoy firmemente convencido de que no importa cuántas de esas variables, como la falta de misioneros suficientes para la vastedad del territorio a evangelizar, o el uso adecuado de las lenguas vernáculas, o cualquier otra que pudiéramos incluir, hubiera modificado el resultado. En el terreno cultural religioso, un mensaje dado, o se hace propio o se desecha. Se integra si significa y dota de sentido, de lo contrario no adquiere operatividad social. No importa cuántos más misioneros hubieran venido, y cuánto hubieran dejado la piel a jirones en su labor evangelizadora, la traducción local indígena del cristianismo debía tener lugar para que el mensaje cristiano pasara a ser propio culturalmente, es decir, para que los grupos indígenas integraran a su ser cultural el cristianismo, y eso sólo puede lograrse mediante un proceso gestado desde el interior de las culturas receptoras, desde sus símbolos, tradiciones, sensibilidad propia frente al universo sagrado y las formas culturales que les sean adecuadas.

Lo que para algunos es un elemento accidental (una mala versión cristiana fruto de una mala evangelización, o en todo caso, una mala disposición y entendimiento del mensaje por parte de los evangelizados), me parece que es –con mucho– el elemento esencial en la conformación cultural de la religión: la apropiación simbólica-cosmovisional y su consecuente integración en la ritualidad.

Los conventos del s.XVI son focos privilegiados de esos momentos fundacionales. Se yerguen como verdaderos catecismos en piedra y estuco que con su presencia

silenciosa, pero potente prédica mediante el color, formas y disposición de elementos propios indígenas, por un lado, y cristianos, por otro, nos hablan de un incesante y repetitivo intento de integración.

Son testimonio desde el arte, los símbolos y las fusiones interculturales e interreligiosas, de un activo intento de sobreponerse al fracaso inicial de la prédica a viva voz de una verdad inmutable que no encajó en los bastidores culturales indígenas y debió reformularse, amoldarse, encuadrarse mediante los recursos del símbolo, el arte, la contemplación, la metáfora, la comparación, el contraste, para lograr hacer irrumpir el mensaje cristiano en la lógica cultural indígena, fermento de la apropiación cultural cristiana autóctona.

Los frisos en el interior del templo de San Miguel Arcángel en Ixmiquilpan, Hidalgo; la pintura mural en el interior de los conventos de Actopan, Hgo., Acolman, Méx., Azcapotzalco, CDMX, Tlayacapan, Mor., San Gabriel, Cholula, Pue., Malinalco, Méx., Tetela del Vocán, Mor. nos marcan pauta de un mismo mensaje: en medio de la fauna y flora local emerge la cruz, los símbolos marianos, el símbolo de Jesús hombre y salvador. Entre nopales, cactáceas, zacatonos, huizaches, piedras, conejos, venados, jaguares, pericos, garzas, etc. el mensaje cristiano irrumpen en el paisaje conocido por el indígena, seduciéndolo, llamándolo, convocándolo como propio receptor de un mensaje evangélico que no es sólo para los de Castilla, sino también para él. Esto me parece un “volantazo” muy temprano en el método evangelizador en territorio indígena mesoamericano. Lo que pretendió realizarse primeramente con un modelo de *tabula rasa* se troca en una generalizada tendencia a la hibridación de elementos simbólicos cribados como aceptables por los frailes predicadores, dejando de fuera los antiguos vestigios, símbolos, atuendos, formas y nombres de los demoniacos dioses prehispánicos, pero a la vez aceptando otros símbolos culturales que se manipularon hábilmente por uno y otro bando (evangelizadores e indios evangelizados) para reconfigurar indígenamente el cristianismo asumido desde la cultura de estos grupos. Las escenas del juicio final y el infierno en la capilla abierta del convento de Actopan, Hgo., muestran esas magistrales fusiones y retoques valorativos dentro de la cultura religiosa indígena, pero echando mano de los elementos simbólicos propios, aunque ya revestidos de otra escala de valor e impregnados por una noción de bondad y maldad absolutas que se vació en un molde cultural acostumbrado a la ambigüedad y ambivalencia de los en-

tes sagrados. *Cipactli* traga las almas de los condenados y en su interior los demonios las torturan, con instrumentos de tortura usados en la época por autoridades civiles y religiosas tales como la parrilla, la pinza, el potro. En el cielo, el lugar central (sobre el altar donde se celebraba la misa) no hay elementos indígenas, pertenecen éstos a otra dimensión: la terrestre y la infernal.

El águila coronada sobre la puerta lateral de la iglesia de Santiago Tlatelolco, posada sobre el *chimalli*, en cuyo centro se coloca en cruz las cinco flores en una reinterpretación del símbolo franciscano de las cinco llagas, nos recuerda que este esfuerzo fue constante y omnipresente en el territorio de la Nueva España. En este sentido, no podemos pasar por alto la continuidad de la geografía sagrada indígena, que se posibilitó dada la pedagogía catequética impositiva propia de esos primeros años de implantación del cristianismo en los territorios indígenas y su praxis de erigir los templos cristianos sobre los restos de los antiguos centros de culto. Esta preservación de cierta lógica en la geografía sagrada desde la cosmovisión indígena, aunada a iglesias de la catedral de México, Tacuba, Texcoco se erigen sobre los despojos de las tres capitales de la triple alianza, lo mismo Santiago Tlatelolco. En este sentido, la fusión de lugar y personaje sagrado se hace muy interesante, el Señor de Chalma en la barranca sagrada, San Miguel del Milagro junto a Cacaxtla, la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac con el antecedente cultural a *Tonantzín*, nuestra madre, Santa Ana en Tlaxcala donde se daba culto a *Toci*, nuestra abuela (Santa Ana es la abuela de Cristo, la abuela de Dios). En fin, es muy oportuno lo expresado por López Austin en este sentido al decir que:

A lo largo de cinco siglos, dicho proceso sigue mostrando a la religiosidad indígena con una fuerza y una vitalidad que parecen no agotarse, lo cual no es producto de la mera casualidad, sino que se debe entre otros factores a las intensas experiencias de lucha de estos grupos por mantener una identidad propia a través de su cosmovisión... basta asomarnos a través de la amplia información existente sobre la religión prehispánica, para corroborar los paralelismos entre ésta y la religión indígena.⁶

⁶ López-Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994, p. 217.

88 Por su parte, Lupo nos recuerda que bajo estos procesos de reformulación simbólica signados por el protagonismo cultural indígena “el sistema religioso autóctono se superpuso la doctrina católica, originando nuevas figuras sobrenaturales sincréticas, que al paso del tiempo adquirieron personalidad propia”⁷. Y en otra obra señala que este proceso de fusión se logró por parte de las comunidades indígenas: “manipulando, fundiendo y transformando con notable libertad creativa los componentes que les parecían más irrenunciables, persuasivos y eficaces de su tradición y de la ajena”⁸.

Gestación de las formas sintetizadas de cristianismo indígena mesoamericano

Así pues, recordemos que los inicios de la labor evangelizadora en lo que hoy es México en el s. XVI debieron ser más que caóticos. Numerosos factores confluyeron en ese proceso signado por el desconocimiento mutuo, la violencia ejercida, la imposibilidad de llegar a una traducción profunda de los contenidos religiosos expuestos sobre una tradición religiosa preexistente de cuño ancestral. Todo esto generó una dinámica de búsqueda acuciosa de aceptación y sometimiento indígena bajo una fiscalización de los frailes.

Además no podemos pensar que este proceso se dio de forma lisa y llana, hubieron muchos intereses implicados en los propios evangelizadores que aderezaron la obra evangelizadora con condimentos mundanos, tal y como expresara el mismo Ricard:

Siempre hubo problemas entre las órdenes que vinieron a evangelizar al Nuevo Mundo, especialmente entre los franciscanos y los dominicos: división en grupos antagónicos, divergencias de opinión, rivalidades desde que arribaron a este territorio. Los dominicos llegaron a México en 1536 y ya estaban en tensión con los franciscanos [...] Los dominicos acusaron a los franciscanos de querer apoderarse de tres cuartas partes del país, y de no dejar lugar para los dominicos y agustinos. Aparte de que los religiosos se disputaban las regiones fértiles

⁷ Lupo, Alessandro, «La cruz de San Ramos», *La palabra y el hombre*, pp. 187-198, num. 80, Oct-Dic. 1991, p. 187.

⁸ Lupo, Alessandro, 1996, «Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo», *Revista de Antropología Social*, pp. 11-37, num. 5, 1996, p. 28.

y agradables, en las que se acomodaban con abundancia y edificaban convento tras convento en tanto desamparaban las comarcas estériles o malsanas, dejando a sus habitantes en el más completo abandono.⁹

En el convulsionado contexto donde se enmarca el inicio de la satanización de las religiones precolombinas, a la par de la imposición del colonizador europeo, surgió desde el indígena sometido un proceso protagónico que de forma dinámica, creativa y selectiva,—a despecho del discurso histórico oficial— puso en juego estrategias sociales que ayudaron a discriminar entre los elementos impuestos, para llegar a una síntesis operante a nivel local que por un lado engarzaba con la instancia de la nueva oficialidad (religión católica) y por el otro posibilitó la pervivencia y continuidad de prácticas rituales imprescindibles para preservar y reproducir su cosmovisión ancestral. De la inicial persecución y extracción de idolatrías se pasó a un proceso mucho más complejo e interactuante de negociaciones, traducciones, hibridaciones. Existió la implantación vertical, es cierto, pero también es cierto que hubo por parte de los indígenas procesos selectivos y de traducción local de ciertos elementos provistos por el cristianismo que engarzaron con su cosmovisión y vivencia religiosa. Además, también es cierto que el ejercicio impositivo de implantación vertical de la doctrina cristiana entre los indígenas, fue dando lugar —al paso del tiempo— a una más relajada convivencia con esas diferencias no entendidas ni justificadas, pero al menos, políticamente solapadas.

En todo caso, se hace evidente que la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas —ya cristianas— era significativamente diferente a la forma como los españoles lo enseñaban o recomendaban. A fin de cuentas, se trataba de una expresión religiosa que a los ojos de los frailes ya no era tan aberrante y demoniaca como les parecieron los ritos de su época “de la gentilidad”. Había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable y —aunque a regañadientas— permitido y solapado. Fue en los tironeos entre la imposición vertical unilateral del cristianismo de la tabula rasa, y la traducción cultural local indígena de ese mensaje foráneo que poco a poco se integró culturalmente como propio, que se fraguó

⁹ Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*. México, FCE, 1947, pp. 360-361.

históricamente el cristianismo peculiar indigenizado en América. Un juego entre la imposición y la reformulación que dio lugar a verdaderas luchas simbólicas y desavenencias interculturales, que a la larga lograron integrarse operativamente en la nueva configuración colonial.

Desde muy tempranas épocas de La Colonia, los frailes encargados de la evangelización de los indios, expresaron su desconfianza en los aparentes logros realizados en cuanto a la implantación de la nueva doctrina, pues las actitudes devocionales de los indígenas eran vistas con mucho recelo, desconfianza y abierta sospecha. Fray Diego Durán, en el prólogo de su voluminosa *Historia ...* refiere lo siguiente: “[...] muchos destes yndios que, como no están aun acavadas del todo las ydolatrias, juntan con la fee christiana algo del culto del demonio, y así tienen tan poco arrayada la fee, que con la mesma facilidad que confiesan y creen en un Dios, creran en diez si diez les dixessen que son.”¹⁰ De forma paralela, casi en los mismos términos expresaba su sospecha Motolinía cuando narra:

Comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre los ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber.¹¹

En este sentido, no podemos dejar de mencionar que el proceso de implantación del modelo religioso y cultural europeo entre los indígenas, necesariamente generó mecanismos *ad intra* de las culturas receptoras, que lejos de asumir indiscriminadamente todo lo que se les impuso, resignificaron creativa y activamente los nuevos elementos impuestos dando lugar a una expresión religiosa *sui generis* que engarza

¹⁰ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002, p. 13.

¹¹ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, *op. cit.*, p. 22.

partes de la nueva religión con su tradición religiosa ancestral¹². Con respecto a este punto, puede resultar ilustrativo y sugerente, lo expresado en el famoso *Coloquio de los doce*, donde se ponen en boca de los sacerdotes autóctonos las siguientes palabras en confrontación al mensaje de los frailes:

Habéis dicho
que no son verdaderos dioses los nuestros.
Nueva palabra es esta,
la que habláis
y por ella estamos perturbados,
por ella estamos espantados.
Porque nuestros progenitores,
los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,
no hablaban así.¹³

Y más adelante en el mismo texto se llega a la siguiente conclusión por parte de los indígenas, después de haber escuchado el abigarrado resumen de la doctrina cristiana:

Tranquila, pacíficamente,
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no lo seguimos,
eso no lo tenemos por verdad,
aun cuando os ofendamos. [...]
Haced con nosotros,
Lo que queráis.
Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos

¹² Cfr. Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

¹³ Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y Doctrina Cristiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 149.

a vuestro reverenciado aliento,
a vuestra reverenciada palabra,
¡oh!, señores nuestros.¹⁴

En este mismo sentido, fray Jerónimo de Mendieta escribe acerca de esa “obstinación” indígena: “[...] por doquiera que pasaba (Cortés) les hacía que destruyesen los templos e ídolos que en público parecían... Mas en pasando, los indios luego los volvían a reedificar. Los frailes empero como cosa que impedía su ministerio, entendieron en desarraigar totalmente la idolatría”¹⁵. Queda claro que la pretensión de los frailes era construir una *tabula rasa*, donde no sobreviviera ningún vestigio de los antiguos cultos prehispánicos, pues eran vistos con desprecio como cosa demoníaca y expresiones de brutalidad y barbarie en un contexto cultural español que se consideraba indiscutiblemente superior a los “naturales”, totalmente etnocéntrico y con un fervor religioso completamente intolerante que se había desbordado en fechas recientes en España, dados los factores de la expulsión de Musulmanes y judíos, además de la consolidación de su supremacía como bastión de la Cristiandad justo en época de la competitiva Contrarreforma. Así pues, todo aquello que viniera de los parámetros culturales indígenas sería denigrado, como cuando el mismo Fray Jerónimo apuntaba: “[...] a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbre natural por falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían [...]”¹⁶. Por su parte Fray Diego Durán recalca la imperante e impostergable

[...] 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, y acaece muchas veces pensar que están aviendo placer y están idolatrando y pensar que están jugando y están echando suertes de los sucesos delante de

¹⁴ *Ibidem*, p. 155.

¹⁵ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2002, p. 377.

¹⁶ *Ibidem*, p. 179.

nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando [...]¹⁷.

Y parece ser que esta “idolatría” que se desarrollaba ante sus propios ojos y era solapada por no saber lo que estaba pasando, era lo que más mortificaba al fraile, pues lo repite insistiendo en esto más adelante:

Y así erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos en los mitotes, en los mercados, en los baños y en los cantares [...] en las comidas y banquetes [...] en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes, asta en el labrar la tierra y edificar las cassas; y pues en los mortuorios y entierros, y en los casamientos y en los nassimientos [...] y donde sobre todo se perfeccionaba era en la celebración de las fiestas [...] en todo mezclaban superstición y idolatría, hasta en irse a bañar al río [...].¹⁸.

En el mismo sentido son las palabras de Fray Bernardino de Sahagún en el prólogo de su *Historia General...*, cuando señala:

Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen –que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan¹⁹.

Motolinía, por su parte, indicaba que: “Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la dotrina y

¹⁷ Fray Diego Durán Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, op. cit., p. 15.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 15-16.

¹⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1992, p. 17.

94 bautismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer, hallaron lo más dificultoso y que más tiempo fue menester para destruir, y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos.²⁰

Sahagún plasma esa sospecha en relación al culto del Tepeyac, cuando al final del libro XI, en el apéndice sobre supersticiones escribe:

Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios, y a los cuales llegaban en peregrinaje desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México. Es una pequeña colina llamada Tepeyac... ahora conocida como Nuestra Señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban Tonantzin, que significa “Nuestra Madre”. Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor... a los festivales asistían hombres, mujeres y niños... Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: “Vamos a la fiesta de Tonantzin”. Hoy la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus preladados, que decían: “Nuestra Señora Madre de Dios, Tonantzin”[...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes; encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora que ellos no visitan; sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste.²¹

Termina nuestro fraile concluyendo páginas después: “bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y a sus Santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece”²².

²⁰ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, op. cit., p. 72.

²¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General...* op. cit., p. 704.

²² *Ibidem*, p. 706.

Más adelante en el tiempo, ya en el S. XVII, llama la atención que Fray Jacinto de la Serna en su *Manual de Ministros*, apuntaba lo siguiente exactamente en los mismos términos que sus colegas antecesores lo hicieran en el s. XVI:

Nos damos cuenta 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 hay maestros entre ellos [...] que les venden estos ídolos [...] y les dicen que los tales ídolos les traerán prosperidad [...] y así, a pesar de que trabajan duramente para hacer fructíferas las cosechas [...] creen que todo se lo deben a los ídolos, y el mismo pensamiento aplican a las desgracias que les ocurren [...] Por tanto, les ofrecen animales, comida y bebida, y les dan gracias por los bienes recibidos (que ellos piensan que han recibido), y les dedican la sangre de gallinas y otros animales. Hay algunos que ofrecen su propia sangre, como en los tiempos antiguos, perforándose los oídos y la piel en lugares que no puedan ser vistos con facilidad [...] Sus dioses, pues, no están olvidados [...] entre ellos el de Sierra Nevada, cerca del volcán, donde dicen que vivían otros dioses [...] Llaman a la Sierra con el nombre de Tonacatépetl, que significa fuente de alimento; y veneran también la montaña de Toluca, en donde hacían sacrificios, y otras montañas, en donde tenían los grandes templos [...] 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.²³

Y hay algo más que refiere De La Serna que es totalmente adecuado al tema que tratamos en este escrito, precisamente cuando apunta: “Y para mejor dissimular su engaño y ponzoña, la doran, mezclando sus ritos, y ceremonias idolátricas con cosas buenas, y sanctas, juntando la cruz con las tinieblas a Christo con belial, reveren-

²³ Fray Jacinto de la Serna, *Manual de Ministros de Indias (1656)*, en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, 1987, Instituto Nacional Idigenista/Fondo de Cultura Económica, México, pp. 263-480, p. 283-284.

ciendo a Christo Señor Nuestro, y a su sanctissima Madre, y a los sanctos (á quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente a sus ydolos²⁴.

También en el mismo s. XVII, Sánchez de Aguilar refería lo siguiente en el área de Mérida, Yucatán: “los indios de esta Provincia, que por ochenta años conocieron nuestra Fe mediante la gran Doctrina de varones religiosísimos de la Orden de San Francisco [...] han recaído en su idolatría no por falta de predicadores, sino, debe decirse por su insolencia, pertinacia y pereza²⁵”.

Parecen ser ecos en el s. XVII de lo que en el s. XVI, fray Bernardino expresaba, extrañado por la forma peculiar que los indígenas celebraban en fechas y a santos cristianos, pero de una forma muy diferente a la propuesta oficialmente, lo cual sólo podía llevar por vía natural a la sospecha continua:

En México, en la fiesta de Cihuacóatl, que también la llaman Tonantzin; en Tlaxcala, en la fiesta de Toci; en Tlanquizmanalco, en la fiesta de Tezcatlipoca; y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban de ella, persuadieron a aquellas provincias que viniesen como solían, porque ya tenían Tonantzin, y Tocitzin, y al Telpochtli que exteriormente suena, o les ha hecho sonar a santa María, y a Santa Ana, y a San Juan Evangelista, o Bautista, y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que no es sino lo antiguo²⁶.

Para cerrar esta aproximación histórica, refiero a lo escrito por Luis Millones, quien desde su experiencia en Perú, propone la siguiente reflexión que nos resulta *ad hoc*:

[...] Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del

²⁴ *Ibidem*, p. 281.

²⁵ Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idolorum Cultores del Obispado de Yucatán (1639)*, en *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, 1987, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, México, pp.15-122, p. 57.

²⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general... op. cit*, p. 706.

pueblo y de su patrono. [...] Al carecer de la voz oficial de la iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de “leer” de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias.²⁷

Queda claro entonces que “las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora”²⁸. Nuevamente aludo a Luis Millones con referencia a este tema:

Una vez organizada la iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados.²⁹

Es evidente que la forma como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos, fue –y sigue siendo- muy creativa, logrando integrar en su cosmovisión a nuevos personajes de orden divino, pero no por una mera y mecánica sustitución, sino por un proceso mucho más complejo y creativo de selección consciente, así como de refuncionalización simbólica y resemantización cultural acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar –culturalmente original- que permitió engarzar con la visión cristiana de la iglesia, pero –a la vez-

²⁷ Luis Millones, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad “Pablo de Olavide”- Fundación El Monte, Sevilla, 1997, pp. 74-75.

²⁸ Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 2000, p. 64.

²⁹ Luis Millones, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, op. cit., p. 13.

98 permitió también la preservación de las diferencias valorativas desde las culturas indígenas en cuanto a sus presupuestos religiosos y sus fines sociales.

Nótese que no estamos proponiendo la sobrevivencia inmutable de la cultura a través del devenir del tiempo y los avatares históricos que conlleva, sino que enfatizamos que se trata de un proceso histórico dialéctico donde se dan procesos sociales de reformulación y reconfiguración simbólicas, lo cual permitió a los grupos indígenas subalternos –a partir del contexto colonial- adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social, sin renunciar por completo a su cultura y tradición. La *tabula rasa* soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores, nunca se logró.

Hay que tener en cuenta que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implica un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Aquí cabe señalar que aunque hablemos de asimilación e incorporación, no podemos caer en la ingenuidad de pensar que ciertos elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena –y por ende a su práctica ritual- por una especie de transfusión o trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso es gradual, de reinterpretación y resignificación de símbolos para hacerlos propios, y una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión. Por ello es tan común desde la etnografía contemporánea encontrar que la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas, ha sido leída desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación autóctona de dichas imágenes en el contexto de una religiosidad popular de corte eminentemente local, focalizada y cultural e históricamente situada en su singularidad. Una interpretación que resultó más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural como divino, la sociedad humana y la organización social que los sustenta, lo cual responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto cultural, resignificándolas, conservando una coherencia integral con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo –en mayor o menor medida- con la religión oficial católica.

Conclusión

Teóricamente, me parece que podemos iniciar señalando que hoy queda más que claro que ya no nos referimos a este término de cultura como “La única”, ya no hablamos de La Cultura como sinónimo de la cultura occidental, tal y como se suponía en el s. XIX, donde la distinción entre un nosotros occidental y un ellos no-occidental, equivalía a las denominaciones culto y salvaje. La diversidad existe, hay culturas (destacando el plural), por lo tanto, la pregunta crucial en el ámbito de la problematización teórica acerca de la cultura me parece que debe apuntar hacia la maraña de problemas que se anudan en torno a la interculturalidad.

El problema de fondo en esta cuestión intercultural es la toma de postura frente a una realidad cultural diferente a la propia que puede ser minusvalorada por enfoques etnocéntricos posicionados de manera férrea, innegociable e incuestionada en un “nosotros” del cual no forman parte aquellos sujetos sociales pertenecientes al ámbito de los “otros”, que desde el “nosotros” pudieran ser rechazados a priori como salvajes, bárbaros, brutos o cualquier otra designación despectiva que indique la relación. Las consecuencias previsibles de no integrar los aportes hechos desde la filosofía de la cultura a este problema son graves por implicar mecanismos de imposición de parámetros culturales totalmente ajenos a los de los pueblos receptores de la cultura occidental, lo que conlleva violencia ideológica y un paulatino menoscabo de los diferentes sustentos culturales autóctonos que a la larga llevaría a una irreparable pérdida con todas sus consecuencias sociales.

El cristianismo, en su devenir histórico en Occidente, ha acompañado procesos coloniales expansionistas que comprometieron hasta la médula su propio espíritu.

La necesidad de coherencia interna con el sistema político-militar de la cultura europea colonial desplazó la coherencia básica de vida de un mensaje cristiano impuesto en América y África, logrando la convivencia social de contradicciones tan profundas como el amor de Dios y la fraternidad humana en medio de la cacería humana y el saqueo de esclavos del continente africano. La Cruz se presenta junto con la espada, el miedo se asume como parte del proyecto evangelizador y el atropello del otro (que se consideró inferior por no ser partícipe de la “nosotridad” legitimadora europea, blanca y cristiana) se vuelve algo sistemático, no un elemento accidental

100 en el proceso, sino completamente esencial. La conversión exigida a los pueblos sometidos no es solamente en un sentido espiritual, sino cultural, bajo el sentimiento común y generalizado de que las culturas de estos pueblos eran impedimento para su cristianización y por ende, ese proyecto evangelizador colonial implicaba los previos de humanización y civilización para entonces poder instaurar el cristianismo.

En todo caso, las consecuencias de aquél modelo de expansión de la fe, fueron catastróficas, la destrucción inmensa y el dolor humano de este atropello brutal por un gigante que padecía completa ceguera del otro, provocó un clamor que aún hoy llega hasta nosotros y nos interpela. Sobra decir que todo ese sufrimiento –en su momento- se consideró necesario, una inversión que a la larga traería un bien mayor, inversión pagada en tragedia humana que el otro pagó como derecho por el ingreso a este mundo occidental cristiano y el triste lugar que a lo largo de la historia le ha sido dado en ese mundo en medio del desprecio, la sospecha y la minusvaloración sistemática.

Aún hoy habrá quienes defiendan que era necesario hacerlo así, pero también quienes nos preguntamos acerca de otras posibilidades de interacción cultural y encuentro interreligioso. No en un acercamiento histórico estéril de culpas y “debieras”, sino en un balance crítico que posibilite la proyección contemporánea de modelos evangelizadores adecuados que vean en el otro un interlocutor, más que una amenaza a neutralizar.

En este sentido cuando se habla en el entorno eclesial de “inculturación” muchas veces se hace en un sentido mecanicista en el cual se pretende que puede “quirúrgicamente” –valga la analogía- insertar un *chip* cristiano en medio de otra cultura, la cual, por consecuencia se cristianizará, tomando los aportes provenientes del cristianismo sin ningún tipo de intermediación simbólica que posibilite la incorporación de los nuevos elementos con su tradición ancestral. ¿Es posible que la cultura funcione de esta manera?, ¿es posible la renuncia a los propios paradigmas tradicionales para asumir otros que se consideran mejores?

Lo que entra en juego en este sentido es con mucho la actitud del evangelizador en el momento del encuentro con el evangelizado. Si se considera el depositario de una verdad absoluta, la impondrá a como dé lugar, pues después de todo si de abso-

lutos se trata, siempre tendrá la razón. Pero no se percata de que al hacerlo trata de transmitir un contenido obligando al receptor a “tragárselo” con todo y su envase, es decir, la forma concreta en que a través de su cultura recibió ese contenido. El proceso de inculturación, como se ha entendido en la iglesia católica, debería considerar los procesos de generación de cultura y de relaciones interculturales con su ineludible problema de etnocentrismo y reconocimiento de lo alterno.

Como movimiento hacia el interior de una cultura, la inculturación me parece posible en el ámbito del pasmo y asombro en la confrontación con lo diferente. No puedo concebirla con un *para qué* previo al encuentro, que con su pragmatismo fuerza *a priori* la relación para jalarla utilitariamente hacia ese *para qué*. Tal vez la evangelización tendría que repensarse no como conquista y expansión, sino como encuentro intersubjetivo que pasma y asombra. Sería la praxis de un cristianismo maduro que no mide su efectividad por número de conversos, sino por *rostros* encontrados y dejados sin menoscabo de la dignidad de su trascendencia. Una trascendencia en relación a mi inmanencia que implica su diferencia y su derecho a preservarse como lo que es y como ha decidido desarrollar su forma específica de ser humano.

Tendríamos que considerar que muy probablemente el término de “inculturación” tal y como se ha propuesto en la iglesia católica en su tarea misionera, en épocas recientes, carece del refuerzo teórico sistemático y riguroso de las discusiones que en décadas recientes se han suscitado en el ámbito antropológico y filosófico en relación a los términos de cultura e interculturalidad, en medio de otros tales como pluralismo cultural, diversidad cultural, transculturación, aculturación, endoculturación, deculturación, etnocentrismo, relativismo cultural, diálogo interreligioso, etcétera.

FORO DE DIFUSIÓN

Luis Fernando Botero Villegas¹

Resumen

La mentalidad periódica, cíclica, mística, estacional o tradicional de los indígenas de Chimborazo, está influenciada o regida no solo por el pasado sino, sobre todo, por una sacralidad, una religiosidad y una ritualidad del mismo orden. Lo religioso o místico –en su sentido más amplio–, como aspecto principal y el más influyente, está unido a los ciclos agrícolas y a aquellas fuerzas pensadas como “sobrenaturales” que intervienen durante los tiempos de siembra y cosecha y toda la ritualidad que se despliega dentro de esos dos períodos y en otros durante el año agrario. Esa sacralidad y su respectiva ritualidad crean las llamadas “condiciones imaginarias de reproducción” (Godelier 1974), asociadas con el tratamiento oportuno y adecuado que debe darse a la tierra. Las festividades asociadas a esos momentos dieron origen al calendario tal y como lo conocemos. Las estaciones y los tiempos agrícolas asociados a ellas, marcaron el inicio de otros momentos a través del año: “hablamos de medir el tiempo como si el tiempo fuera un objeto concreto que esperara ser medido. De hecho, *creamos el tiempo* al crear intervalos en la vida social. Antes de esto no hay tiempo que pueda ser medido” (Leach, en Carbonell Camós 2004). Surgen, entonces, los calendarios agro-festivos “paganos” primero y cristianos después.

Abstract

The periodic, cyclical, mystical, seasonal or traditional mentality of the indigenous people of Chimborazo is influenced or governed not only by the past but, above all, by

¹ Medellín (Colombia) 1951. Estudios de Antropología Universidad de Antioquia (Medellín), Licenciatura en Ciencias Humanas y Religiosas con especialidad en Antropología Aplicada (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Maestría en Antropología (FLACSO-Sede Quito, Ecuador), Doctorado en Antropología Social (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS Occidente, Guadalajara, México). Estancia de posdoctorado en CIESAS, 1990-2000. Docente, investigador, asesor de proyectos educativos y culturales, Diócesis de Riobamba, Ecuador. E-mail: lfboterov@hotmail.com

106 a sacredness, a religiosity and a ritual of the same order. The religious or mystical -in its broadest sense-, as the main and most influential aspect, is linked to agricultural cycles and to those forces thought of as “supernatural” that intervene during sowing and harvest times and all the rituals that unfold within these two periods and in others during the agricultural year. This sacredness and its respective ritual create the so-called “imaginary conditions of reproduction” (Godelier 1974), associated with the opportune and adequate treatment that must be given to the land. The festivities associated with those moments gave rise to the calendar as we know it. The seasons and the agricultural times associated with them marked the beginning of other moments throughout the year: “we talk about measuring time as if time were a concrete object waiting to be measured. In fact, we create time by creating intervals in social life. Before this there is no time that can be measured (Leach, en Carbonell 2004). Thus, the “pagan” agro-holiday calendars first and Christian later arose.

Palabras clave Calendario agrofestivo, ciclo agrario, fiestas religiosas, seres sobrenaturales, deidades

Keywords Agrofestive calendar, agrarian cycle, religious festivals, supernatural beings, deities

El calendario agrofestivo es una vivencia cíclica que muestra las actividades que se realizan en cada etapa agrícola y de la vida comunitaria. Evidencia la manera como el campesino indígena interpreta y ordena su mundo, tomando en cuenta su forma de percibir y representarse el tiempo,² para obrar sobre ese cosmos y sentirse seguro. De ese modo, el indígena del medio rural, siembra sus cultivos, tomando en cuenta las señas y los sueños, los rituales, las festividades y el caminar de los astros de cada momento. Se llama calendario agro-

² El flujo total del tiempo es una construcción cultural del hombre. Dicho flujo está afectado por desplazamientos temporales transitorios que van de lo profano a lo sagrado y viceversa. Entonces, el tiempo profano se detiene. Se agudiza la percepción temporal, intensificándose la experiencia emocional y su carga de significados simbólicos (Leach 1979: 228).

festivo porque las comunidades crían la chacra, a su vez, la chacra les cría y la crianza mutua es una fiesta que en cada momento se comparte con todos los integrantes de la comunidad.

A través del calendario, los docentes, los niños y los técnicos conocen la vida comunera andina, y, en función de ello, planifican y realizan actividades de integración y aplicación del saber local, según el momento agrícola o festivo en que se encuentran y tomando en cuenta el ciclo de los cultivos, sintonizándose así con las actividades de las comunidades.

El tiempo de las comunidades y los calendarios agrofestivos y rituales

Al hablar del calendario agrofestivo de las comunidades andinas nos referimos genéricamente a los eventos tanto del tiempo como del espacio, es decir, los microcosmos locales, entrelazados y marcados por el caminar cíclico del sol y de los astros, en un lapso conocido como año. Cada ciclo vincula e integra una diversidad de acontecimientos climáticos, agrícolas, ganaderos, astronómicos, festivos, sagrados rituales y organizativos que se manifiestan en una secuencia de sucesos eslabonados, que juntan y al mismo tiempo, marcan el inicio y el fin de los aconteceres.

Cada división en el calendario es calificada con la palabra “tiempo” seguido de un acontecer climático, como por ejemplo cuando se dice “tiempo de lluvia” o “tiempo de siembras”; en otros casos, la circunstancia es nominada por el cultivo que predomina, como por ejemplo cuando se dice “tiempo de choclos”, o “tiempo de papas”. Estas nominaciones junto a otras son para nombrar los atributos de un acontecimiento. No es el tiempo lo que se divide como es usual en los calendarios modernos, lo que se percibe y siente son las sensaciones que dejan acontecimientos prolongados o reducidos como cuando se pasa del tiempo seco al tiempo de lluvias.

El calendario andino es un tejido vivo constituido por los humanos, la naturaleza y lo sagrado que caminan rotando y al que en su recorrido le suceden acontecimientos que no son expresión de la fina y sutil conversación entre sus integrantes.

108 *El calendario agrofestivo: una herramienta didáctica en el quehacer educativo*

El calendario agro festivo permite mostrar de manera didáctica, cíclica y ordenada las actividades que realizan los humanos de una comunidad en la crianza de los cultivos, las señas o indicadores de la naturaleza, las fiestas, los rituales, la comida y la influencia de los astros. Así, las actividades escolares pueden ser planificadas en la lógica del tiempo cíclico y armonizadas con el acontecer de los ciclos regenerativos de la comunidad. Al mismo tiempo, el calendario agrofestivo permite visibilizar en el aula la cultura educativa de la comunidad, buscando generar una conversación equivalente entre el saber local y el conocimiento moderno.

El calendario agrofestivo y ritual

Es importante revisar la terminología que enmarca la temática del calendario agrofestivo y ritual, se hará desde una concepción campesina andina.

Calendario. Entendido para este caso como el binomio tiempo-espacio en el que la comunidad realiza las actividades de crianza de la chacra y de la vida. Tiempo en referencia a los periodos cíclicos de las épocas productivas (meses del año, épocas de lluvia y épocas secas) de las comunidades andinas. Espacio como el lugar en donde acontecen las labores agrícolas.

Agrario. Porque lo agrícola hace referencia a la chacra como el escenario de crianza de la vida. En tal sentido el agrocentrismo hace referencia a la agricultura como el centro y eje articulador de las relaciones del hombre con la naturaleza. En efecto, las prácticas andinas están referidas a la actividad agrícola, lo mismo se puede decir de las artesanías, del lenguaje y de la vida ceremonial.

Festivo. Hace referencia al hecho de juntar a la naturaleza y a los humanos para el propósito de alegrarse, celebrar, conversar, laborar, bailar y cantar. Refleja el carácter de celebración de todos los acontecimientos significativos para la comunidad.

Ritual. Los rituales andinos son ceremonias de Gran contenido agrocéntrico. La vida andina tiene como centro primordial la chacra. La vida se sintoniza y armoniza

en permanente conversación a través de la ritualidad, que son manifestaciones respetuosas de la colectividad humana para con la naturaleza.

En síntesis, el calendario agrofestivo y ritual es un conjunto de actividades y vivencias: agrícolas, pecuarias, rituales, festivas, comidas, historias, peregrinaciones, pensamientos y percepciones que practican las comunidades campesinas en una interrelación complementaria de cariño y respeto, que se desarrollan en un tiempo y lugar determinados.

El calendario agrofestivo de una comunidad es eminentemente local, es referente para contextos de otras realidades y se recrea de año en año. La sabiduría y prácticas de una comunidad queda registrada en un documento en el que se visualiza la vida comunitaria desde la andina. Esta información será útil para desarrollar actividades pedagógicas con pertinencia cultural.

Al analizar las actividades rituales que suceden en el transcurso del año, buena parte de las etnografías sobre los Andes coinciden en tomar como elemento de referencia los ritmos de trabajo marcados por el ciclo agrícola y por las estaciones del año. Sin embargo, éste no es el único criterio. La taxonomía *emic*³ del tiempo festivo está además intrínsecamente relacionada a su concepción simbólico-religiosa del territorio (Pérez Galán 2010: 2).

Los componentes del calendario agrofestivo

Para la elaboración del calendario agrofestivo se requiere una forma de organización práctica no tan complicada.

Al hablar de diversidad, no puede haber una sola manera de organizar el calendario, se puede hacer de distintas maneras. Se debe elegir el tema: crianza de un cultivo o crianza de un animal, en torno al cual se hablará de los saberes; de este tema se define en cuánto se da en el tiempo: un año para un cultivo o varios años para el caso de un animal; de acuerdo a esto se organiza el calendario.

³ La manera como la comunidad entiende y clasifica las tareas.

110 Se le puede ordenar teniendo en cuenta los meses y épocas del año, y las actividades que se realizan en estos periodos. Puede hacerse dibujando la actividad y complementando con escritos que indiquen a qué actividad se refiere.

Las formas del calendario pueden hacer referencia a la vivencia cíclica como utilizando figuras como círculos, óvalos y vasijas sin que ello implique descartar otras formas en las que se plasme una vivencia que continuamente se está recreando. Si el calendario se grafica en forma de círculos, éste puede ser dividido en niveles de la siguiente manera.

Primer nivel. Centro

Se ubica el sitio de la comunidad en el centro del calendario, son los sitios significativos e importantes que la identifican como tal. Puede ser la casa comunal, la chakra, los cerros, la escuela, las vertientes o ríos, los astros, la comunidad humana, entre de otras cosas.

Segundo nivel. Épocas

En el segundo nivel se definen las épocas climáticas en torno a los meses del año. Para las comunidades andinas campesinas hay dos estaciones, épocas o tiempos diferenciados: tiempo de lluvias y tiempo seco. Cada una tiene subdivisiones: pocas o abundantes lluvias, zarpa, garúa, llovizna, seco con vientos fuertes, seco frío y ventoso, fuertes soles, según el clima durante el año. Las actividades de la crianza de los cultivos y animales se armonizan con estas épocas estos periodos climáticos se ubican nivel y además se puede ubicar los factores del clima como heladas, granizadas, nevadas, entre otros.

El tiempo original, mítico, regresa por medio de las ceremonias regeneradoras, el mito del eterno retorno, descrito por Mircea Eliade (1995).

Esa representación simbólica de lo cíclico, de que todo en el cosmos nace, muere, renace, es fuerte en las sociedades primitivas, pero está presente también en las comunidades tradicionales de pequeños agricultores itinerantes, de pescadores y de recolectores que todavía viven al sabor de los ciclos naturales y en un

complejo calendario agrícola o pesque-ro. Hay tiempo para hacer la hoguera, para preparar la tierra, para sembrar, para guadañar y cosechar, como también hay el tiempo de esperar las especies de peces migratorios, como la tenca. Una vez terminado ese ciclo, él recomenzará en el siguiente período. En muchas de esas comunidades, esas actividades son comandadas por señales, como el apareamiento de una determinada luna, de la lluvia, etc. Esos “tiempos” muchas veces son celebrados por festividades que marcan el inicio o fin de determinada zafra: la cosecha, por ejemplo (Botero Villegas y Endara 2000: 149).

Tercer nivel. Meses

Constan en este nivel los doce meses del año calendario, porque esto permite ubicar en el tiempo las actividades concretas y épocas en las que se debe realizar para la crianza de la agrobiodiversidad. Se distribuye en espacios iguales los meses del año.

Cuarto nivel. Registro de actividades agrícolas

Mes a mes se realizan diferentes actividades en la vida campesina. Las actividades pueden ser: barbecho, cruza, abonamientos, siembras, deshieras, aporques, cosechas, almacenamiento, selección de semillas, entre otras actividades. Estas actividades se ubican en el cuarto nivel, con los respectivos detalles de quienes participan, activos detalles de quiénes participan, las herramientas que utilizan, el estado o fase del cultivo.

Es el cultivo de la tierra lo que marca los ritmos indígenas, pues ahí se germina la vida, la naturaleza, el alimento y, a través de todo esto, se mantiene la salud. En reciprocidad a ello, el calendario agrícola marca la pauta de la vida de los pueblos originarios. El sistema calendárico, los ciclos agrícolas y la naturaleza, están reguladas por las estaciones, y éstas a su vez por las divinidades. Los movimientos señalados por los astrónomos en las estaciones adecuadas, de conformidad con el estudio de los astros, señalaban las épocas apropiadas para realizar las más importantes faenas agrícolas (Torres Jara et al. 2018: 290).

Quinto nivel. Registro de señas y sueños

Conforme las características del tiempo y la naturaleza, hay señas que se manifiestan indican los momentos para realizar toda la total o cual actividad, estas señas son producto del cotidiano vivir y de la capacidad de percibir las expresiones de los miembros de la naturaleza. Los colores de las nubes, los diferentes sonidos, la floración de las plantas, texturas de las rocas, los cantos de las aves y la luminosidad de los astros, los sueños son escuchados, sentidos e interpretados por la colectividad humana. Así, por ejemplo, la llegada de las golondrinas indica que se aproximan las lluvias, el volar de los curiquingues, anuncia el compromiso de los jóvenes para el matrimonio, la llegada de los escarabajos o catzos, señala que se aproxima el carnaval. La información para este nivel surge especialmente de la conversación con las personas mayores de la comunidad.

Sexto nivel. Registro de rituales, fiestas, peregrinaciones y comida

Los rituales andinos son ceremonias de profundo contenido agrocéntrico. La vida andina tiene como centro primordial a la chacra. La sacralidad es propia de la cosmovisión andina, dónde todo lo que existe es sagrado. La vida se sintoniza y armoniza en permanente conversación a través de la ritualidad con la intervención protagónica de toda la colectividad. Desde la cosmovisión andina las fiestas rituales son expresiones espirituales de alegría, de amparo, de reciprocidad, de respeto, cariño y crianza. Los momentos oportunos festivos son de acuerdo a su época y está determinada por toda la comunidad punta. Algunas de las fiestas y celebraciones rituales son la peregrinación a una laguna, a un monte, una romería a una Virgen, la celebración del Carnaval, los rituales de las siembras y las cosechas...

Se trata de días fijos en el santoral cristiano identificados con la celebración de una misa en la comunidad. Con esta ceremonia se renueva simultáneamente el valor del símbolo cristiano (sea santo, cruz o Niño Dios) y el de los símbolos de autoridad de las autoridades tradicionales, como es el caso de las varas de los alcaldes. El significado de estas fiestas reside en los rituales que se celebran durante y después de la misa. Así, el día de Navidad y a las mismas puertas del templo en que el sacerdote oficia su sermón, se realizan toda una serie de

liturgias de inversión en las que los runas disfrazados de animales y personajes míticos bailan y beben sin cesar, con la aquiescencia del cortejo de alcaldes tradicionales que sancionan con su presencia y su participación todo el evento. (...) Estos días son el resultado de la combinación de días fijos y móviles en el calendario cristiano en los que se celebran peregrinaciones a centros rituales, coincidiendo con el periodo de las siembras tempranas (agosto-septiembre). Para la población local estos santuarios son la morada de los espíritus de la montaña, los apus, a los que Sallnow se refiere como “puntos clave en el paisaje a los que se ha unido una imagen cristiana fusionando los significados vernaculares a las formas religiosas importadas” (1987: 174). La comitiva que peregrina a estos lugares estará presidida por las autoridades tradicionales (alcaldes, mayordomos y cargo-pasados), sus homólogos femeninos y los componentes de una de las danzas características del folclore andino (Pérez Galán: 3).

Séptimo nivel. El caminar de los astros

En este nivel se registra las caminar del sol, de la luna y las estrellas, en el transcurrir del tiempo. Las comunidades campesinas indígenas son muy constantes en observar el brillo, la posición, la coloración y ubicación de los astros, y se sintonizan con ellos para realizar las actividades agrícolas, pecuarias y de la regeneración de la vida misma.

Del mismo modo que en otros pueblos amerindios, la observación del movimiento de los astros marcaba el calendario ritual inca. La celebración del solsticio de diciembre, a la que la tradición cristiana superpuso el nacimiento del hijo de Dios, era para los incas una de las ceremonias más importantes de su calendario ritual a la que se referían como Capac Raymi-Camay Quilla, “Dios Sol y Diosa Luna”, Guamán Poma de Ayala, recoge las costumbres de los indios durante los días cercanos al solsticio

de los años, meses de los Ingas, meses y años y domingos que contaban los Ingas en este reino, que los filósofos y astrólogos antiguos contaban la semana diez días, y treinta días un mes, y así por esto se seguía y se servía con ello, y conocía por las estrellas lo que había de pasar el año, que bien sabía que el sol estaba en más alto grado que la luna, y se ponía de encima de ella y se ensangrentaba, y así se oscurecía, y creían que había de morir y oscurecer y caer en

tierra el eclipse de la luna; y así hacían gritar a la gente y a los perros, y tocaban tambores y alborotarse la gente, hasta hoy lo hacen y lo siguen.... (Pérez Galán 2010: 6).

Tanto indígenas como mestizos, de manera explícita o no, manejan durante todos los días del año en sus comunidades los llamados calendarios agro-festivos;⁴ aquellos calendarios que vinculan las labores agrícolas con las fiestas religiosas, con las señales del tiempo o del clima, con la aparición de ciertos animales y, asimismo, con el mundo de los sueños.

Estos calendarios, elaborados de esta manera, explicitan saberes y prácticas de los Andes en toda la Sierra de América Latina, en Ecuador y, para nuestro caso, en Chimborazo. Si observamos detenidamente los ejemplos que presentaremos a continuación veremos un importante número de componentes que muestran aspectos técnicos, climáticos, pero, igualmente, elementos propios de la cosmovisión y cultura de los habitantes andinos.

Las percepciones son evidentemente distintas; sin embargo, tales relaciones e interacciones ocurren durante el año cíclico agrícola asociado al año de fiestas religiosas con sus respectivas ritualidades que son manifestaciones de creencias y saberes.⁵ Estas creencias y saberes son una mezcla de alegría, agradecimiento y temor. Lo lúdico se entremezcla con lo religioso expresado a través de ritos, oraciones, cantos, acciones, comportamientos, símbolos, ideas, creencias... Pero, igualmente, el temor está presente. El temor de no poder llegar a cumplir con todos los requerimientos

⁴ Llamados también agro-rituales (Lecoq 2003) o muyuy wata (Arratia Jiménez 2001).

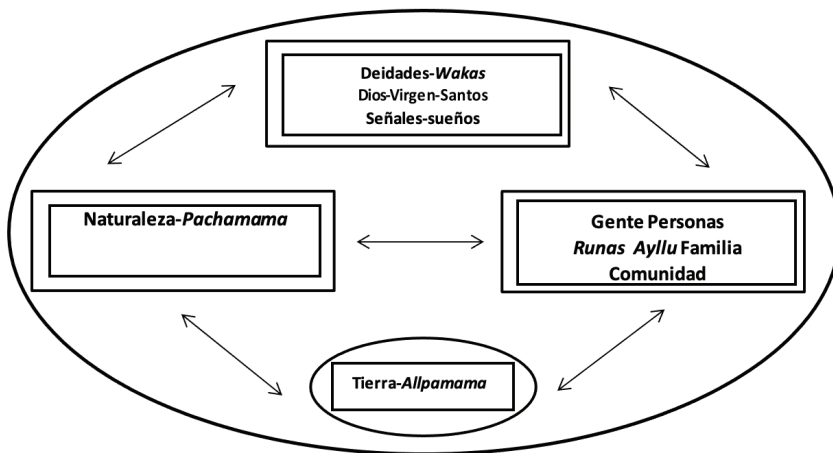
⁵ "Las fiestas populares como manifestaciones de la voluntad colectiva y de la experiencia de regocijo común exaltan a la comunidad celebrante y a los elementos constitutivos de su interés colectivo, como son los programas de actos. La fiesta es, entonces, un tipo específico de acción conjunta, es, ante todo, en palabras de Antonio Ariño, '*acción simbólicorritual, cíclica, recurrente y periódica* [...] la fiesta se entiende como un producto social que expresa y refleja los valores, creencias e incluso intereses del grupo o grupos que la protagonizan' (1992: 15). Es mucho más que el pretexto de la congregación, es más que la reunión espontánea de individuos alrededor del licor y el jolgorio. Es un evento en el que se manifiestan de manera excepcional los diferentes modos de la práctica colectiva. En ella se hacen aprehensibles las lógicas del poder, tanto en la transgresión y la disputa como en la cohesión y la reafirmación identitaria. Las fiestas populares son eventos privilegiados de la vida en comunidad, y son al mismo tiempo transitivas y reflexivas: la colectividad celebra algo y se celebra a sí misma (Ariño 1992). Es por esto que en ellas podemos evidenciar los elementos más sutiles de la configuración de las relaciones sociales." (Lara Largo 2015: 149); más las *curativas*).

necesarios para complacer a aquellos seres que pueden conceder o no las condiciones para una buena cosecha, el incremento en el número de animales o, de igual modo, la salud necesaria para el trabajo diario.

El siguiente gráfico⁶ se inspira en un intento por visualizar las mutuas relaciones e interacciones que se establecen entre los habitantes de las comunidades rurales tanto mestizas como indígenas. Por supuesto, las relaciones se constituyen de acuerdo a las culturas de unos y otros tomando en cuenta sus respectivas cosmovisiones o maneras de ordenar y representarse el cosmos o mundo.

Esta dependencia en cuanto a los compromisos que se establecen para mantener las buenas relaciones con los seres benefactores y tutelares marca la manera de pensar y de actuar, lo cual se ve reflejado en ese calendario agrario, festivo y ritual propio de las personas que habitan las comunidades rurales indígenas y mestizas. Dichas creencias, prácticas y comportamientos son transmitidos de padres a hijos y se convierten en algo básico para su accionar cotidiano en el mundo de la vida, en el cual se relacionan íntimamente las personas que viven en una sociedad determinada con la cultura que le corresponde.

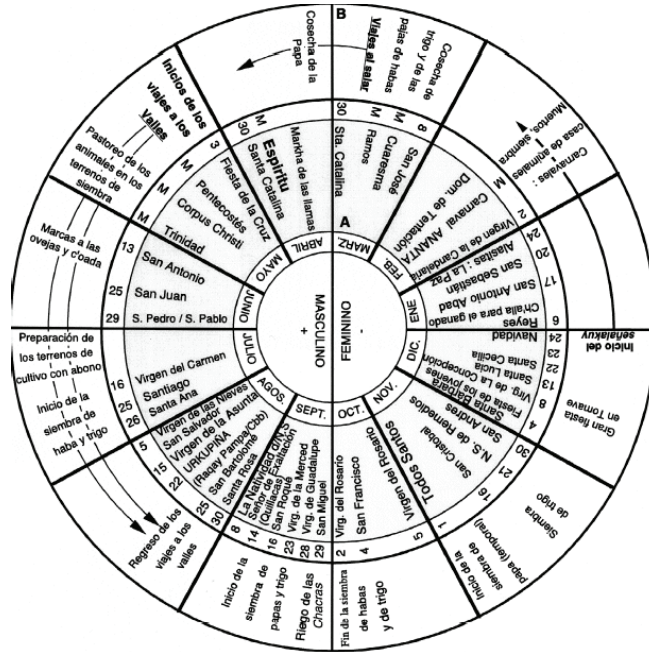
En los gráficos que representan y explicitan los calendarios mentales que las personas de las comunidades poseen, encontramos, entonces, esa manera de razonar estacional, cíclica y repetitiva.



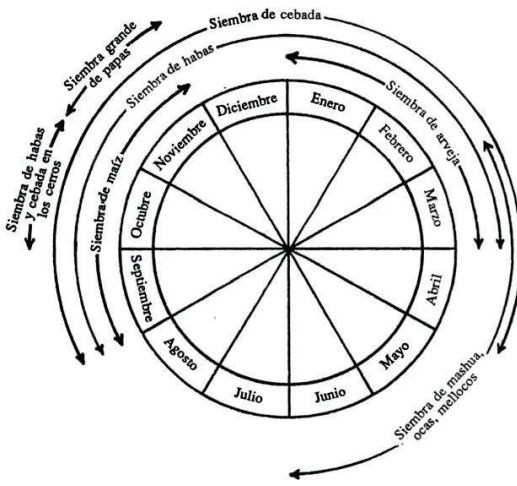
⁶ Se elabora con base en: <https://es.scribd.com/presentation/153923373/Calendario-Agrofestivo-y-Ritual-Diapositivas>

116 Es, si se quiere, un eterno retorno de lo mismo. Son pocas las variantes que se puedan establecer tanto en los calendarios como en las estrategias y acciones de las personas con respecto a su manera de vivir. El mundo de las creencias, celebraciones y rituales es prácticamente incuestionable y, por lo mismo, tampoco puede ser objeto de cambio o transformación. Ese calendario, que obedece a una manera de pensar y de actuar, es casi un arquetipo para vivir la vida sin sobresaltos, sin riesgos y evitando, en lo posible, los cambios para no poner en cuestión y en riesgo ese mundo conocido y amigable que proporciona seguridad, bienestar y sosiego. Lo nuevo, tanto en ideas como en comportamientos, es visto con bastante recelo y solo muy pocos componentes pueden llegar a ocupar espacio en ese mundo después de haber recibido un tratamiento que le despoje de aquello que pueda llegar a ser virtualmente una amenaza para el grupo o comunidad. En otros términos, la frase de “siempre ha sido ha así”, o recurriendo a su versión arcaica que todavía se escucha: “es que así ha sido todo un siempre”, pone en evidencia una serie de certidumbres y tradiciones que no deben ni pueden ponerse en tela de juicio.

La gente que todavía vive en el campo y aquella que se ha desplazado del campo a la ciudad sabe esto, nunca elaboró un gráfico que mostrara el saber y la experiencia de todo lo que está contenido en él. El calendario, en su forma mental, está ahí, es un conocimiento estandarizado en el sentido de que la mayoría de miembros de la comunidad, si no todos, lo guardan en su memoria, lo comparten, y van haciendo uso de él día a día. Pero siempre, la referencia es a algo muy concreto: la tierra o *allpamama* y el tratamiento que ésta debe recibir.

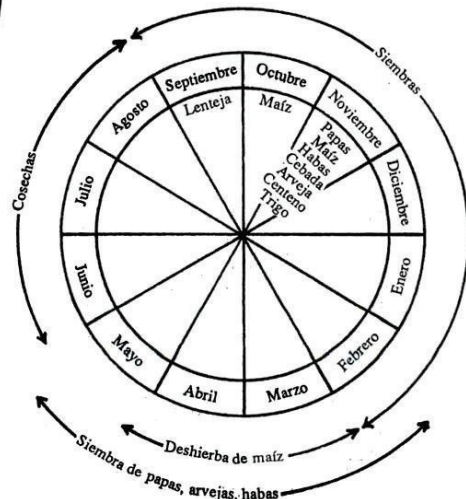


Esquema del calendario agro-ritual de la comunidad de Ventilla, departamento de Potosí, Bolivia, a partir del calendario católico-andino (Lecoq, 2003)



Ciclo agrícola de Calpi (Botero Villegas 1990: 46)

Ciclo agrícola de Achupallas (Botero Villegas 1990: 42)



Veamos el contenido de un calendario agrofestivo extraído de su gráfico circular:

- Enero, época de lluvia, “NACE LAS PAPAS A LOS 45 DIAS DE SEMBRAR”, “CANTOEN LAGUNA DE FICHIRON”.
- “ROMERÍA AL SEÑOR DE LA MISERICORDIA DE PALMIRA” en la estación de lluvias en febrero cuando se están dando las primeras papas y habas;
- “LA CAMINATA AL SEÑOR DE LA AGONÍA DE PUNÍN LLEVANDO FLORES DE GRANOS A LA CHACRA”, durante las lluvias del mes de marzo cuando empiezan a florecer los productos y “LAS MUJERES NO ENTRAR, CHACRA COJE LANCHA”;
- “ORACIÓN DE AGRA[DECIMIENTO] A PACHAMAMA, en el mes de abril, época de lluvias, cuando “COMIENZA COSECHA DE HABAS VERDES”;
- durante el mes de mayo, todavía llueve y “APARECE EL PULUG DE PAPA”, “ROMERIA AL VIRGEN DE QUINCHE LLEVANDO SEMILLAS ROPAS PARA VENDECIRLE”, “PEREGRINACIÓN AL VIRGEN D. QUIN[CHE]”;
- en el mes de junio que hay sequía y se realiza la “COSECHA DE PAPAS CON AZADON”, se hace una “ROMERÍA A PARAMO DE ALAJAWAN Y UNA “PEREGRINACIÓN AL VIRGEN D. QUIN[CHE]
- en el mes de julio, época de sequía, “DESCANSA LA TIERRA”, “ROMERIA [A] ALAJAWAN LLEVANDO CUCAYO”; 40
- en la sequía de agosto, “BERBECHO DEJA UN MES QUE PUDRA EL TERRENO”, “CAMINATA A SANTA ROSA DE UNA FIESTAS INDIGENA”;
- “CONCURSO DE CANTO RELIGIOSO A LA VIRGEN JERTRUDIS”, durante la sequía del mes de septiembre, cuando hay “CRUZA DEL TERRENO”;
- en octubre, época de sequía, “DESPUES DE LA CRUZA ESTE MES QUEDA EN DESCANSO PARA SEMBR.[AR]”, “FIESTA DE PACHAMAMA PARA INICIAR LA SIEMBRA, “EN EL SITIO DONDE VAN A SEMBRAR DAR GRAC.[IAS] A DIOS Y PACHAMAMA”;
- en la época de sequía de noviembre: “SIEMBRA GRANDE DE LAS PAPAS DE 21 A 25 N.”, “LA SEMILLA COMIENZA A NACER DONDE ESTABA ENDULZANDO. BOTAR HUESOS DE CUY.”, “DIA DE LOS DIFUNTOS VISITA AL CEMENTERIO”, “VISITA DE LOS ANGELES A LAS CASAS PIDIENDO COLADA MORADA Y CUERO DE CHANCHO”;

- época de lluvias en diciembre, “NACE LAS PAPAS Y LAS HABAS EN UN MES”, “DEAMATIZACIÓN DE NACIMIENTO DE JESUS”, SE BAÑAN A LA MAÑANA EN PUNIN HUAYCO”.

Analicemos ahora una sección del dibujo correspondiente al calendario agro-festivo del maíz de la comunidad Sablog San José del Cantón Guamote.⁷

Aparecen los meses de octubre, noviembre y diciembre. Cada mes está conformado por varios niveles en los cuales aparecen los trabajos agrícolas correspondientes, la referencia a seres sagrados, las fiestas, las señales llevadas cabo por ciertos animales, actividades de la comunidad, rituales, espacios sagrados... entre otras cosas. Transcribo y describo, respetando la grafía, lo que aparece en cada uno de los meses.

oct 20.22 hasta luna llena; -dibujo de una persona utilizando un azadón-; 15-18 de octubre siembras de maíz; TIEMPO DE SIEMBRA; SE REZA A DIOS QUE DÉ A TODOS LOS HIJOS; SE DA UNA MUCHA⁸ A La Semilla Y Se Pone Haciendo +; CUVIVI (se hace un dibujo de esta ave); *yana Fuyo*; SHULPU -se dibuja a un ave- SEÑA QUE VA A LLOVER; SE LLEVA A LA SEMILLA Y AL SUELO A OÍR MISA Y BENDECIR. 4 de octubre día de San Francisco Primera siembras. Noviembre. Nob; -dibujo de una persona sembrando-; 25 De Nobienbre; colada morada.⁹ Tortillas.¹⁰ Mote;¹¹ Días Difuntos; 1^{ro} de Noviembre día de Ángeles hasta → -la flecha señala ‘25 de Nobienbre’-; 2 de Nobienbre se anda al cementerio a rezar. brindar la comida con la Fa[milia]; -dibujo de algo que parece ser una tumba-; ¿‘continuar’, ‘cantamos las aves’?.¹²
Diciembre. DIC; ¿‘7’? días q’ no haya luna; rasqadillo¹³ de la primera siembra menos la [...]

⁷ <http://www.monografias.com/trabajos-pdf3/calendario-agrofestivo-propuesta-dialogo-saberes/calendario-agrofestivo-propuesta-dialogo-saberes.pdf>

⁸ Un beso, del verbo *muchana*=besar.

⁹ Elaborada con maíz negro o morado.

¹⁰ De maíz.

¹¹ Maíz cocinado.

¹² No es clara la escritura.

¹³ Por rascadillo; rascadillar = “Es la primera deshierba. Se hace con azadón. Generalmente esta labor se realiza para todos los granos a excepción de la cebada y el trigo. Dicha tarea es ejercida por la unidad familiar menos los niños.” (Botero Villegas 1990: 18-19).

¿Tierna? ¿Tierra?; champús¹⁴ y miel de panela; Navidad tiempo de Vuñuelos; no entrar en la chacra ni regar agua a por que siguen la pisada¹⁵; Tiempo de Heladas de 20 AL 26; 31 de diciembre Quema de año Viejo quemamos todo las cosas viejas barrimos y nos vañamos bastante; -dibujo de un santo.

Luego de la transcripción y descripción, voy a analizar los elementos allí contenidos y a interpretar su sentido en el contexto planteado en este trabajo.

Como dije antes, en cada nivel están ubicados los aspectos técnicos de la labor agrícola: primeras y últimas siembras, rascadillo... Se hace referencia también a las celebraciones o festividades que se suelen hacer en ese mes; en este sentido no hay variantes: para este caso concreto la fiesta en honor a San Francisco, las celebraciones a los Ángeles –todos los santos- y a los difuntos, así como la Navidad. Para estas celebraciones o fiestas hay también sus respectivos alimentos: colada morada, tortillas, champús, miel de panela... De igual forma, hay una serie de prescripciones y ritualidades: besar la semilla y colocarla en la tierra después de trazar una cruz, no regar agua en determinado momento para evitar algún daño, quemar el Año Viejo y todas las cosas viejas, barrer y bañarse, llevar la semilla y algo de tierra para bendecir dentro de una celebración de la misa, ir al cementerio y brindar comida a la familia [difuntos]. También se mencionan los cambios o fenómenos atmosféricos: heladas, lluvias, *yana puyo* [*fuyo*].¹⁶ Igualmente, en el calendario estudiado, observamos los dibujos de tipos de ave: el *shulpu* y el *cuvivi* o *cuivivi*.¹⁷

Recordemos que la reflexión planteada en este ensayo gira en torno a una mentalidad estacional o agraria propia de los habitantes del campo y de quienes han

¹⁴ “El champús es una bebida o postre típicos muy populares en el suroccidente de Colombia, en Ecuador y en el Perú, elaborada básicamente con miel de panela (melao) o chancaca, maíz, frutas como el lulo o naranjilla, piña, membrillo o guanábana, y condimentada con canela, clavos de olor y hojitas de naranjo agrio básicamente.” Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Champús>

¹⁵ Estar al tanto de las actividades de alguien para hacerle algún daño.

¹⁶ Puede referirse a algún tipo de niebla o neblina. Yana = negro; “yana [yana] adj. negro. puyo = niebla o neblina. “puyu [puyu, phuyu, fuyu] s. nube, niebla, neblina.” (RUNAKAY KAMUKUNA, 2009).

¹⁷ Especie de pato silvestre que en el mes de septiembre se lanza a la laguna de Ozogoché para morir. Las lagunas se encuentran en el Parque Nacional Sangay, Cantón Alausí, provincia de Chimborazo

tenido que desplazarse a los centros urbanos en la provincia de Chimborazo; mentalidad que influye en la manera de plantearse estrategias para actualizar el mundo de la vida, es decir, la relación o articulación que se da entre las personas, la sociedad en la que interactúan cotidianamente y su cultura. Esa mentalidad o forma de razonar, como seguiré exponiendo, obliga a la gente a resistirse a los cambios, sobre todo en el aspecto religioso. Las maneras de concebir el mundo de lo sagrado: Dios, la Virgen y los santos, pero también otro tipo de seres y personajes sobrenaturales considerados como poderosos (Botero Villegas 2016), influye en la manera como estas personas reciben y procesan ideas nuevas. Las imágenes de esos seres sagrados, guardados en sus casas o expuestos en altares domésticos, son percibidas como seres tutelares, es decir, protectores; cualquier idea distinta a la que se les ha transmitido de generación en generación es absurda, falta de sentido y crea recelo, rechazo e indignación. La imagen no es solo una imagen, es el santo, es la Virgen, es el Ángel o el Arcángel; simboliza un miembro más de la familia desde que su primer “dueño” la obtuvo y la fue entregando a las nuevas generaciones. La tradición, por decirlo de alguna manera, se reifica allí, se hace real en esa imagen. Por eso, cualquier intento de cambiar la idea o el imaginario que vincula a esa imagen con los miembros de la familia o con la persona que la conserva en su hogar o en la capilla de la comunidad, es digna de sospecha en cuanto a su verdadera fe o creencias.

Ese santo, esa Virgen, ese ser sagrado y protector, entonces, está presente en el calendario agro-festivo porque forma parte sustancial de las labores agrícolas de estación; no acudir a ellos, no celebrarles sus fiestas de la manera como siempre se ha hecho, implica un riesgo grande que ninguno está dispuesto a correr. Un elemento que es preciso tener en cuenta es aquel de los símbolos y ritos de renovación o regeneración propios de las sociedades agrarias. Estas sociedades deben regresar periódicamente a realizar una serie de ritos ya establecidos; son ritos de intensificación, orientados a procurar la fecundidad de la tierra y, asimismo, la de los animales. Es por eso que encontramos esas invariantes que buscan guardar la tradición evitando así las improvisaciones y la pérdida de eficacia en el momento de operar esos rituales. El rito, como un acto que se repite prácticamente sin ninguna variación, responde a un texto, sea explícito o no. El ritual es el texto en el cual se basa el rito. Las personas del grupo conocen ese texto y están atentas a que el rito se realice de la manera

122 apropiada, es decir, de la misma manera como se ha hecho siempre. Hacerlo de otra manera es arriesgarse a que el rito pierda eficacia y, por lo tanto, dejen de recibirse los beneficios que se esperan del Santo, la Virgen, o de algún otro ser sagrado.

Los intentos para tratar de influir a la gente buscando que abandone determinadas creencias y prácticas religiosas para que acepte y adopte nuevas ideas es prácticamente imposible, precisamente porque se enfrentan a una manera de pensar que percibe esas nuevas ideas como algo que puede llegar a poner en peligro una tradición que se ha demostrado eficaz en el momento de buscar el agrado de los seres celestiales, obteniendo de ellos los beneficios que van a redundar en una buena cosecha, o en la protección y en el incremento del número de animales domésticos. Se encuentra entonces, una resistencia a abrirse y aceptar esas nuevas formas de pensar, por cuanto están en juego elementos que son considerados como imprescindibles para la reproducción o regeneración de la vida del grupo o de la comunidad. Es mejor siempre recurrir a lo conocido que aventurarse en aquello que no se conoce y que puede, eventualmente, intervenir de manera negativa en la vida de las comunidades. Esa inercia, ese deseo de mantenerse inamovibles ante lo novedoso, es una característica propia de los pueblos y de las personas que han vivido en medios rurales y que han construido sus imaginarios alrededor de experiencias muy concretas y diferentes a las de las personas que han nacido y vivido en la ciudad.

Hace unos años se consideraba esta resistencia a lo nuevo como una manera de mantenerse firmes ante los embates del capitalismo y de la economía de mercado. Sin embargo, nos damos cuenta que la resistencia no se advierte allí precisamente, porque tanto en el campo como en las ciudades las nuevas tecnologías han buscado y encontrado acomodo; las labores agrícolas se realizan en la actualidad utilizando medios tecnológicos muy nuevos, los medios de comunicación -televisión, radio, Internet-, han entrado a las comunidades tanto indígenas como mestizas, convirtiéndose en elementos primordiales para abrir estas comunidades al mercado, rompiendo resistencias milenarias. Pero en aquello que tiene que ver con las formas religiosas de esas comunidades, advertimos una cierta estabilidad o inmovilidad. Aunque se haya cambiado el azadón por el tractor, los rituales, las manifestaciones religiosas son muy poco lo que han cambiado. Los seres sagrados: santos, la Virgen, la luna, el sol,

las montañas, el arco iris... (Botero Villegas 2016; 2017) siempre seguirán teniendo una relevancia tal que no podrán ser desplazados por otros imaginarios.

Ahora bien, el vínculo con esos seres sagrados dignos de devoción, no implica una obligación ética o moral; es decir, las virtudes del santo, de la Virgen o de Dios, no necesariamente deben ser pensadas como ejemplo de vida. La obligación solo pasa por la fiesta, por el ritual apropiado, por hacer lo “se ha hecho todo un siempre”, la obligación estereotipada que ha pasado de una generación a otra, de padres a hijos. La vida ordinaria sigue un curso paralelo y, en ocasiones, contrario a lo que deberían ser las obligaciones éticas representadas por el ser sagrado al cual se le rinde culto.

Sobre esto volveré más adelante. Regreso al calendario agro-festivo descrito más arriba.

Me fijaré, principalmente, en aquellos aspectos que tienen un carácter invariante, o sea, lo que siempre debe ser tomado en cuenta a riesgo de que las cosas salgan mal porque lo que se hizo no estuvo bien al no haberse puesto el cuidado suficiente en el cumplimiento de la obligación.

	OCTUBRE	NOVIEMBRE	DICIEMBRE
Labores agrícolas Tecnología	TIEMPO DESIEMBRA Siembras de maízPrimera ciembras	Las últimas siembras Ciembra general	Rasqadillo de la primera siembra menos la [...] ¿Tierna? ¿Tierra?
Tiempo	15-18 de octubre 20.22 hasta lunallena	1 ^{ro} de Noviembre25 de Noviembre	De 20 al 26 31 de diciembre Navidad
Aspectos climá- ticos y atmosféricos	Yana F[P]uyo		7 días q' no haya luna Tiempo de heladas
Aspectos religio- sos osagrados. Creencias	SE REZA A DIOSQUE DÉ A TODOS LOS HIJOS	Día de ángeles Días de Difuntos2 de Nobiembre	No entrar en la chacra ni Regar agua para que no sigan la pisada
Personajes sagrados	San Francisco		Figura de un santo

Ritualidad y tradiciones	SE LLEVA A LA SEMILLA Y AL SUELO A OÍRMISA Y BENDECIR SE DA UNA MUCHA A LA SEMILLA Y SE PONE HACIENDO +	Se acude alcementerio . a rezar . brindar la comida con la Fa[milia]	Quema de año Viejo Quemamos todo lascosas viejas Barrimos y nos vañamos bastante
Alimentos especiales		. colada Morada . Tortillas . Mote	Tiempo de vuñuelos, champús y miel de panela
Otros elementos	(Dibujo de un ave) SHUL-PU SUEÑA QUE VA A LLOVER (Dibujo de un ave) CUVIVI (Dibujo esquemático de alguien trabajando con un azadón)	Dibujo de lo que parece ser una tumba Dibujo esquemático de una persona sembrando [...] las aves	Dibujo esquemático de una persona con azadón

Elementos invariantes: las creencias, tradiciones, ritualidades y todo aquello que tenga que ver con lo religioso o sagrado, incluye los alimentos que se preparan y consumen durante esos días. Eso no puede desaparecer, ni siquiera pensar en que se debe cambiar o transformarse.

De igual manera, las técnicas agrícolas para sembrar y cuidar las plantas –de maíz, para este caso- deben conservarse de acuerdo a los saberes ancestrales. Sin embargo, las fechas y las condiciones climáticas o atmosféricas, aquello que, se piensa, no depende de las personas, pueden variar.

Así como hay que tener en cuenta el tiempo y el clima para actividades como la siembra o la cosecha, de igual modo hay que tomar muy en cuenta, y muy en serio, aquellas otras condiciones necesarias: las “condiciones imaginarias”, para que las labores agrícolas, u otras labores sucedáneas, se vean beneficiadas por los agentes o seres tutelares. En otras palabras, la mera tarea agrícola, el solo trabajo en una plaza de mercado, en una tienda, por más bien que se haga, aunque se sigan todas las normas técnicas requeridas, si no tiene el aspecto religioso, pueden fracasar. Si no me santi-guo con el primer billete que recibo de la primera compra del día, lo más posible es que el resto de la jornada será improductivo o no sea lo que esperaba.

Las sociedades rurales poseen, como un rasgo especial, el agrocentrismo: “la cosmovisión, la tecnología, la religión, todo está en función de la agricultura, en sentido amplio” (Arratia Jiménez 2001: 15) y, en este mismo sentido, la vida del hombre y de la mujer del medio rural y de las ciudades que crecieron en ese ambiente, sucede de acuerdo a la naturaleza; todas las acciones emprendidas se desarrollan en relación con la naturaleza y los ciclos de vida: crianza de animales, migración, fiestas, estaciones...

El ciclo agrícola, según Arratia Jiménez (Ib. 18), es el centro que organiza otros ciclos de vida. Ese ciclo agrícola se divide en dos grandes épocas, la seca y la de lluvias. De igual modo, el ciclo vital de las personas está vinculado con el clima y las lluvias; el terreno de cultivo “organiza la vida de las familias alrededor de los ciclos de vida de las plantas: la siembra, el crecimiento y la cosecha de los cultivos” (Ib. 18).

De igual modo, la crianza de animales tiene relación con el desempeño de la *Pachamama*, por ejemplo, en el caso de los astros, especialmente de la luna que, como veíamos, hay momentos para hacer la esquila, el hilado, el teñido de la lana...

El ciclo festivo está en relación con el ciclo vital, y éste, a su vez, con el ciclo agrícola; se celebra, entonces, la vida; “las fiestas, dice Arratia Jiménez (Ib. 19), son referentes de tiempo importantes para el inicio y la conclusión de las faenas agrícolas”.

Ahora bien, momentos como el nacimiento, el bautismo, el corte de pelo, los saberes, los consejos y las vivencias iniciales, la escuela, el servicio militar, la migración, el matrimonio, los cargos en la comunidad y la muerte, están, a su vez, en armonía con los otros ciclos regenerativos o reproductores de la vida. Pero estos momentos se piensan y tienen sentido dentro de una manera propia de concebir el tiempo de manera cíclica, repetitiva: el próximo año será y se hará lo mismo que se hizo este año y, en éste se hizo lo mismo que en el anterior. No hay sorpresas, se garantiza la estabilidad siempre y cuando los rituales, las fiestas, las celebraciones... se hagan como se han hecho tradicional y ancestralmente, es decir, según la fe de los mayores. Entonces, junto con la tarea agrícola o su alternativa en la ciudad, debe darse la labor religiosa y ritual. Explicaré esto.

En un mundo rural y el derivado de éste en las ciudades y centros urbanos, donde lo religioso o lo sagrado sigue teniendo tanta preeminencia, se espera que cualquier labor mantenga una relación estrecha con ese mundo donde están los santos, la Vir-

126 gen, y algunos seres sagrados particulares de lo que pudiera llamarse el propio panteón¹⁸ de esas sociedades. Tanto en los espacios rurales como en el de las ciudades, las personas desarrollan una serie de actos modelados o rituales, todos ellos encaminados a obtener los beneficios necesarios para el buen desempeño de las tareas agrícolas, comerciales o de otra índole.

En cuanto a las tareas agrícolas, según el calendario agro-festivo analizado más arriba, vimos las referencias explícitas a ciertas manifestaciones religiosas como, por ejemplo, el besar la semilla y colocarla en tierra no sin antes trazar una cruz; o el hecho de llevar la semilla y un poco de suelo de cultivo a una celebración eucarística.

Ahora bien, las nuevas generaciones, pese a tener la posibilidad de participar en otros espacios fuera de la vida rural como son escuelas, colegios y universidades, siguen haciendo uso, de manera no consciente por supuesto, de una serie de arquetipos¹⁹ que rigen la manera como la información que reciben tanto en esos espacios como a través de los medios de comunicación y las llamadas redes sociales, sea

¹⁸ No debe entenderse panteón con la equivocada acepción de cementerio, sino como el lugar donde habitan o se manifiestan todos los seres sagrados.

¹⁹ “Los arquetipos son la forma que le es dada a algunas experiencias y recuerdos de nuestros primeros antepasados, según Jung. Esto implica que no nos desarrollamos de manera aislada al resto de la sociedad, sino que el contexto cultural nos influye en lo más íntimo, transmitiéndonos esquemas de pensamiento y de experimentación de la realidad que son heredados.

Sin embargo, si centramos la mirada en el individuo, los arquetipos pasan a ser patrones emocionales y de conducta que tallan nuestra manera de procesar sensaciones, imágenes y percepciones como un todo con sentido. De alguna manera, para Jung los arquetipos se acumulan en el fondo de nuestro inconsciente colectivo para formar un molde que le da significado a lo que nos pasa.

Los símbolos y mitos que parecen estar en todas las culturas conocidas son para Carl Gustav Jung una señal de que todas las sociedades humanas piensa y actúa a partir de una base cognitiva y emocional que no depende de las experiencias propias de cada persona ni de sus diferencias individuales que le vienen de nacimiento. De este modo, la propia existencia de los arquetipos sería una evidencia de que existe un inconsciente colectivo que actúa sobre los individuos a la vez que lo hace la parte del inconsciente que es personal.

Los arquetipos son, de alguna forma, patrones de imágenes y símbolos recurrentes que aparecen bajo diferentes formas en todas las culturas y que tienen una vertiente que se hereda de generación en generación. Un arquetipo es una pieza que da forma a una parte de este inconsciente colectivo que es parcialmente heredado.

Por definición, dice Jung, estas imágenes son universales y pueden ser reconocidas tanto en manifestaciones culturales de distintas sociedades como en el habla, el comportamiento de las personas y, por supuesto, en sus sueños. Esto significa que pueden localizarse y aislarse en todo tipo de productos del ser humano, ya que la cultura afecta a todo lo que hacemos incluso sin darnos cuenta.”<https://psicologiaymente.net/psicologia/arquetipos-carl-gustav-jung>

procesada e interpretada de una manera distinta a como lo hacen las personas que pudiéramos llamar propiamente urbanitas.²⁰

Cuando hablamos de lo religioso o de lo sagrado, no nos estamos refiriendo necesariamente al cristianismo, sino, como veremos luego con mayor detenimiento, a un tipo de ideas y creencias complejas difíciles de aislar y que están compuestas, entre otras cosas, de pensamientos ancestrales que se han ido acumulando hasta formar una especie de tradición religiosa que no ha sido cuestionada y que se impone sobre otras ideas o creencias para convertirse en un marco interpretativo de aquellas ideas nuevas que las personas van recibiendo. En este sentido, como advertí antes, existe una especie de obligación o compromiso por cumplir exactamente las rúbricas de ciertos rituales ya sea para las labores agrícolas o para aquellas tareas que las personas desempeñan cotidianamente en la ciudad. Asociada a esa obligación de realizar el ritual encontramos sentimientos de incertidumbre y de temor; el miedo se convierte, entonces, en un ingrediente fundamental de ese mundo religioso tradicional llegando a primar sobre otros sentimientos. Las cosas hay que hacerlas como se han hecho “todo un siempre” y, por eso, es tan difícil que los arquetipos y sus manifestaciones puedan ser transformados y, menos aún, erradicados. Tal vez en este momento sea conveniente recordar aquel viejo aforismo que dice: “más vale malo por conocido que bueno por conocer”. De hecho, es muy difícil que la gente abandone la idea, por ejemplo, de un Dios o de un Niño castigador, por eso hay que “pasar la fiesta” del “Padre eterno” o “del Niño”.

De igual manera, rituales y comportamientos como los de la imposición de la ceniza del Miércoles de ceniza, la bendición de los ramos el día Domingo de ramos, procesiones, peregrinaciones a los santuarios y lugares considerados como sagrados, son manifestaciones inequívocas de conservar y mantenerse fieles a la “fe de los mayores”; es decir, según advertía antes, lo que prima aquí es la fe ancestral recibida en el espacio hogareño, un espacio privilegiado para conocer y conservar esa fe. Sin embargo, como también señalé antes, esa fe no estaba ni está obligada a guardar correspondencia con obligaciones éticas o morales. Pero sabemos que esa religiosidad o

²⁰ Que vive en la gran ciudad y prefiere la vida en ella a la vida en el campo o una ciudad pequeña.

128 esa sacralidad tradicional tiene una gran relevancia e influencia en las comunidades o en los barrios a la hora de mantener un cierto control social; es el caso, por ejemplo, de ciertas personas que se erigen como las guardianas de la moral pública y utilizan, entre otros medios, el chisme o el rumor para hacer efectivo ese control. Embarazos prematuros o no deseados, relaciones de facto, adulterios... son objeto de esos chismes o rumores, los cuales tienen como trasfondo no tanto una moral religiosa como el resultado propio de una mentalidad en la cual la hipocresía, la envidia, la animosidad y la venganza, entre otras cosas, están presentes, por lo general, en todos los miembros de esa sociedad. Es algo que está ahí y de lo cual se echa mano por parte de cualquier persona y en cualquier tiempo para ser utilizado “en el momento oportuno”, sin pensar que luego podrá ser usado también... en su contra. En este sentido, el censor no es Dios sino la misma comunidad que arrastra, de generación en generación, esa forma de pensar ancestral.

Sobre la “moralidad o ética” en los Andes, propia de una mentalidad estacional o agro- céntrica, nos dice Grillo (1991: 21).

La religiosidad andina no incluye “principio moral” ni “principio Ético” alguno que reprima o desvíe la conducta de los seres respecto de vivir la plenitud de la vida, respecto de vivir los placeres de la vida. Una tal moral, una tal ética, por su carácter represivo, sería contraria al florecimiento de la vida, del amor, de la comunión y, por tanto, no tiene lugar. La armoniosidad permite re-crear la armonía en cada momento y en cada lugar. La inmensavariabilidad no acepta reglas únicas, universales, pero sí reglas locales para facilitar la vida. Así, por ejemplo, bosques o montes, praderas naturales y campos agrícolas deben equilibrar sus dimensiones en cada localidad para facilitar la vida de suelos, aguas, fauna, flora y comunidad humana. Ahora bien, el placer de vivir en la cultura andina es la realización plena de la vida, es la realización plena de la armonía en el mundo vivo y se realiza a base del diálogo y la reciprocidad entre todas las formas de vida existentes, en un mundoenteramente vivo, para que ninguna quede excluida de la fiesta de la vida. Por ello no admite desenfreno alguno.

Hay un aspecto importante que mantiene la idea de lo estacional, de lo periódico y de lo cíclico: las fases de la luna.²¹

En el “Esquema preliminar básico del calendario agrofestivo” de una comunidad, encontramos

Enero. “PASE DE LUNA [NUEVA] EN LUNA TIERNA”

Febrero-abril. “LUNA TIERNA”.

Agosto “LUNA LLENA”.

Noviembre. “LUNA LLENA”.

Diciembre. “LUNA NUEVA”.

ESQUEMA PRELIMINAR BASICO CALENDARIO AGROFESTIVO							
EPocas	MESES	AGRICOLAS	SUEÑOS SEÑALES Y SECRETOS	FIESTAS	COMIDA	RITUALES	ASTROS
LLUVIA	ENERO	NACE LAS PAPAS Y LOS 45 DIAS DE SEMBRAR	SILVO DE PAJARO MIRO D. UN MES	VISITA FAMILIARES POR AÑO NUEVO	AÑO NUEVO PAPAS CON CUY	CANTO EN LABRINA DE FICHIRON	PASE DE LUNA EN LUNA TIERNA
LLUVIA	FEBRER.	PRODUCE PAPAS Y HABAS	LLORANDO BEBE LAS PAPAS Y LAS HABAS 14 APROVE	LOS HOMBRES DIS- DE HUARMITUCUSHA	CHANCHO CHAPUS DE PAPAS Y CUY	ROMERIA AL SEÑOR DE LA MISERICORDIA DE FICHIRON	LUNA TIERNA
LLUVIA	MARZO	APARECE LA FLOR	CAE LLUVIA LAS MILLE- RES NO ENTRAR, CHACRA COSE LANCHA	EN ESTA ÉPOCA LA GENTE HACE CHIWIL	PREPARACION DE FANESCA CON GRANO	LAMINATA AL SEÑOR DE ABOHIA DE PUNTA LE FICHIRON	LUNA TIERNA
LLUVIA	ABRIL	COMIENZA COSECHA DE HABAS VERDES	COMIENZA AMARILLO DESDE LAS RAICES	COSINAN GRANDES TIERNAS BRINDAN A LA FAMILIA - ACHAVINA	HABAS TIERNAS CON PAPA CUCHI CARI UCHU	ORACION DE AERA A PACHAMAMA	LUNA TIERNA
LLUVIA	MAYO	APARECE EL PULLUE DE PAPA	CAE GRANIZO	ANIVERSARIO DE LA BATALLA DE PICHINCHA	COSINAN HABAS TIERNAS Y CHOCLO	ROMERIA AL SEÑOR DE QUINCE LEVANTO DE QUINCE FICHIRON	NOCHE DE LAS ESTRELLAS
SEQUIA	JUNIO	COSECHA DE PAPAS CON AZADON	EL DIA DEBE ESTAR BIEN DESPETADO	ROMERIA A PARAMO ALATAWAN	CARI UCHU	PERIGRINACION AL VIRGEN D. QUIN.	DESPEJA EL CIELO
SEQUIA	JULIO	DESCANSA LA TIERRA	MEJORAR LA TIERRA CON ABOHIA	LOS NIÑOS SALEN DE VACACION, AYUDAN	PAPA PELOTA PAPA REBUENO EN FACHICA	ROMERIA ALATAWAN LLEVANDO CUYA Y	ESTRELLAS FUERTE SOL
SEQUIA	AGOS.	BARBECHO DEJA UN MES QUE PUEDA EL TERRENO	LA TIERRA SELA FACILITA EL TRABAJO	CAMPAÑAS EVANGELICAS	COMEN TOSTADO HABAS Y MAÍZ	LAMINATA A SANTA ROSA DE UNA FIESTA INDIGENA	LUNA LLENA
SEQUIA	SEP.	CRUIZA DEL TERRENO	VIENE EL PASARO MUR. LLEGA LA SIEMBRA	CAMPEONATO DE FUTBOL Y PREMIAION A LOS EQUIPOS	LOCRO DE OCA HABAS PELADAS	CONCURSO DE CANTO RELIGIOSO A LA VIRGEN TETRUDIS	FUERTE SOL
SEQUIA	OCT.	DESPUES DE LA CRUZA ESTE MES QUEDA EN DESCANZO PARA SEMBR.	APARECE EL ARCO IRIS SE OSCURECE EL CIELO	FIESTA DE PACHAMAMA PARA INICIAR LA SIEMBRA	COLADA DE HABAS Y MAÍZ	EN EL SITIO DONDE VAN A SEMBRAR DAR ENK. A DIOS Y PACHAMAMA	AMBLADO EL CIELO, OSCURECE
SEQUIA	NOV.	SIEMBRA GRANDE DE PAPAS DE 21 A 25 N.	LA SEMILLA COMIENZA A NACER DONDE STABA ENDULZANDO. (BOTAN. ANEXO DE CIV.)	DIA DE LOS DIJUNTOS VISITA AL CEMENTERIO	COLADA MORADA WAWA DE PAN	VISITA DE LOS ANGELES A LOS CARAS PICHIRAO CUANDI MURANDI	LUNA LLENA
LLUVIA	DIC.	NACE LAS PAPAS Y HABAS EN UN MES	EXISTE FUERTE VIENTO LLEGADO DE CULTA PATOS	DRAMATIZACION DE NACIMIENTO DE JESUS	LOCRO DE CUY Y CHOCLO	SE BAÑAN A LA MA- DRAUGADA EN PUNTA MURICO	LUNA NUEVA RONK TUTA

La luna, para las personas del campo, tiene una importancia significativa por cuanto les ayuda a planificar actividades diversas como lavar la ropa, cortar el pelo, esquila los animales, sembrar, o cortar árboles. Las fases de la luna son cíclicas, marcan períodos cortos de un mes,²² pero que establecen el principio y el fin de inu-

²¹ Eliade (1981: 181) se refiere a “la concepción de la luna como fuente de las realidades vivas y como fundamento de la fertilidad y de la regeneración periódica”.

²² Exactamente de 29 días.

130 merables tareas. Además, la luna no solo tiene el cometido de marcar tiempos, “el vínculo orgánico que une a la luna y la vegetación es tan fuerte, que muchísimos dioses de la fertilidad son a la vez deidades lunares”. (Eliade, 1981: 170).

La relación de la luna con la Virgen es también algo para tener en cuenta. La luna está asociada con la fertilidad y “rige al mismo tiempo el ciclo femenino” (Eliade Ib.180). Es decir, hay una relación toro (cuernos)-luna-fertilidad-mujer. Fui testigo de una oración que enkichwa una mujer indígena dirigía a la luna que se encontraba a los pies de una imagen de la Virgen María. (Botero Villegas 2016: 191).

Quizá fuera oportuno establecer un vínculo posible: luna-mujer-Virgen-fertilidad-vida- tierra-Pachamama-Allpamama, y, desde aquí, puede llegar a pensarse que las celebraciones, novenas, peregrinaciones, procesiones y otras acciones que se realizan periódicamente a las diferentes advocaciones de la Virgen, pueden tener alguno o algunos de esos componentes. Elementos, tiempos y seres sagrados todos vinculados para lograr beneficios que redunden en la reproducción de la vida.

La inmersión del crucifijo o de una imagen de la Virgen María o de algún santo, para conjurar la sequía y conseguir lluvia, se ha venido practicando dentro

del catolicismo desde el siglo XIII y sigue practicándose, a pesar de la resistencia eclesiástica, en los siglos XIX y XX. (Eliade Ib. 207).

La asimilación de la mujer a la tierra labrada aparece en muchas civilizaciones y se ha conservado en los folklores europeos (...) Por el contrario, en un himno del siglo XII se ensalza a la Virgen María como *terra non arabilis quae fructum parturiit*.²³ (Eliade Ib. 268).

Es tal vez por eso que muchos intentos por llevar la reflexión mariológica o teológica de la Virgen más allá de lo que la gente necesita saber y creer no tienen mucho éxito. Empíricamente, sin ningún tipo de reflexión, la gente, según tradición adquirida, sabe que esas prácticas piadosas o propias de la llamada religiosidad popular, son las que hay que realizar periódicamente según los espacios y tiempos ya establecidos y reconocidos ancestralmente como apropiados. Esas celebraciones, de la manera como se han venido celebrando siempre, marcan la diferencia entre lo oficial de la Iglesia y el pensamiento estacional o cíclico de las comunidades rurales o de ciertas cofradías o hermandades en los centros urbanos. Para ellos, por muchos años se ha demostrado la eficacia de esas prácticas sin tener que recurrir a explicaciones que desbordan la capacidad de entendimiento de quienes las realizan. Si esas prácticas no son eficaces no se debe a que es una falacia el realizarlas sino porque hubo algo que no se hizo de acuerdo a la sana tradición todavía vigente. Las diferentes ritualidades en espacios y tiempos cíclicos y repetitivos reconocidos como sagrados, garantizan, entonces, el estar confiados de recibir los beneficios que se esperan de los diversos seres sagrados invocados durante el año. La fiesta, peregrinación, novena o procesión de este año a la Virgen, al santo o a cualquiera de los seres de ese panteón comunitario, se volverá a realizar el año próximo cuidando muy bien de tener los elementos necesarios para llevarla a cabo garantizando así su eficacia y poder contar con que la vida será regenerada de nuevo en ese año.

Coincidimos con Guilcamaigua y Chancusig (2008), las festividades tradicionales andinas están muy unidas con el calendario agrícola, como la siembra mayor y menor, la temporada de cosecha y el guardado de los alimentos. Algunas de estas

²³ "Suelo no arado pero que produjo su fruto." (Mía la traducción). Himno compuesto por Adán de San Víctor (siglo XII) en el cual la Virgen María es glorificada.

132 actividades, como el comienzo del sembrío en el mes de septiembre, que también es la fiesta patronal de la virgen Natividad, es el sembrío mayor de la papa y la oca. También tenemos la fiesta de Todos los Santos y la celebración de los Difuntos en el mes de noviembre, que siempre concuerdan con las diferentes festividades que siguen desarrollándose los carnavales con los ritos cuando ya hay productos agrícolas. Sobre la cosecha del mes de mayo, está en relación con la fiesta de la santa Cruz o *Cruz velakuy*.

A partir de las actividades comunitarias tanto agrícolas como festivas se nota en las comunidades la manera como se va constituyendo la elaboración del calendario agrícola y ritual y su representación gráfica. No es algo que se recopila de manera repetitivas sino, más bien, una vivencia cíclica constante que se va renovando donde, tanto la naturaleza con su transcurrir y el movimiento de los astros, influyen en las actividades de hombres y mujeres de las comunidades. Todo se pone en un movimiento armónico en la comunidad compuesta por humanos, animales, plantas, deidades...

El calendario andino va más allá de ser un instrumento de ubicación en el espacio y en el tiempo, es el punto de partida para constituir la cultura, la identidad cultural y el patrimonio comunitario de un grupo antes de la aparición de los españoles y, muy posiblemente también, del arribo de los incas.

Bibliografía

- Ariño, Antonio, (1992). *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*, Anthropos, Barcelona.
- Arratia Jiménez, Marina, (2001). *Wata Muyuy: Ciclos de vida en culturas agrocéntricas y tiempos de la escuela. Una aproximación sobre gestión educativa e interculturalidad en un distrito quechua de Bolivia*, UNESCO-Instituto Internacional de Planeamiento de la Educación, Buenos Aires.
- Botero Villegas, Luis Fernando, (1990). *Chimborazo de los indios*, Abya-Yala, Quito.
- Botero Villegas, Luis Fernando y Lourdes Endara, (2000). *Mito, rito, símbolo. Lecturas antropológicas*, Instituto de Antropología Aplicada, Quito.
- Botero Villegas, Luis Fernando, (2016). *Runas. Sociedad, religión y cultura en los indígenas de Chimborazo*, Vicaría de Pastoral Indígena-Diócesis de Riobamba. Área de investigaciones, Riobamba.
- Botero Villegas, Luis Fernando, (2017). *El Tayta Alajahuán y sus fiestas. Un estudio de caso sobre la religión popular en Ecuador*, Biblioteca Virtual de Religión Popular, recuperado de <http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/art-culos-en-revistas-y-libros-colectivos.html>
- Carbonell Camós, Eliseu, (2004). *Debates acerca de la antropología del tiempo*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Eliade, Mircea, (1981). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Eliade, Mircea, (1995). *El rito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Alianza-Emecé, Madrid.
- Godelier, Maurice, (1974). *Economía, fetichismo y religión en las comunidades primitivas*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- Grillo, Eduardo, (1991). "La Religiosidad en las culturas andina y occidental moderna, *Cultura andina agrocéntrica*, PRATEC-Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Lima, pp. 11-47.
- Guilcamaigua, Doris y Erwin Chancusig, (2008). *El calendario agrofestivo. Una propuesta metodológica para el diálogo de saberes*, Heifer-Ecuador, Quito.
- Lara Largo, Sofía, 2015. "Usos y debates del concepto de fiesta popular en Colombia", *Antípoda*. N° 21. Bogotá D. C., Universidad de los Andes, pp. 147-164.

- 134 Leach, Edmund. (1979). "Two essays concerning the symbolic representation of time. II Time and false noses", W. Lessa y E. Vogt (eds.), *Reader in comparative religion: An anthropological approach*, Harper & Row, Nueva York.
- Lecoq, Patrice y Sergio Fidel, (2003). "Prendas simbólicas de camélidos y ritos agro-pastorales en el sur de Bolivia", *Revista Textos Antropológicos*, V.14 N° 1, La Paz, pp. 7-54.
- Pérez Galán, Beatriz, (2010). "Tiempo festivo y espacio sagrado en los Andes. Entre el cristianismo y la tradición indígena", *Gazeta de Antropología*, 26 (2), artículo 29, pp. 1-12.
- Runakay Kamukuna. Yachakukkunapa Shimiyuk Kamu. (2009). Runa Shimi - Mishu Shimi. Kichwa – Castellano, Mishu Shimi - Runa Shimi, Castellano – Kichwa, Ministerio de Educación, Quito.
- Sallnow, Michael, (1987). *Pilgrims of the Andes: regional cults in Cuzco*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- Torres Jara, Gabriela, et al., (2018). "Las celebraciones andinas y fiestas populares como identidad ancestral del Ecuador", *Universidad y sociedad*, Universidad de Cienfuegos, Volumen 10, Número 2, pp. 289-293.

Dueños del lugar y relación con el territorio en la región “morelense”. El caso de los “aires”, (1860-1911)

Owners of the place and relationship with the territory in the “Morelos” region. The case of the “airs”, (1860-1911)

Armando Josué López Benítez¹

Resumen

Durante los años previos a la revolución zapatista los pueblos de la región morelense pusieron de manifiesto su territorialidad heredada de la larga tradición cultural mesoamericana, sin que ello significara un proceso inalterable desde el periodo prehispánico. Por el contrario, el proceso colonial y el arribo de otros grupos étnicos permitieron la reformulación y reelaboración de los elementos propios más profundos de los pueblos, así como de los aspectos impuestos y llegados de otras latitudes, lo que permitió que las comunidades de la zona generaron nuevas formas de sociabilidad a través de un sistema de creencias que las vinculó y permitió mantener una identidad compartida que será la base del Ejército Libertador del Sur y el motor de su lucha: el territorio y la autonomía, como señalaría el Plan de Ayala en 1911, la disputa fue por: Tierras, Montes y Aguas. Los “aires” como Dueños del lugar otorgaban sacralidad a la geografía y al espacio en relación también con el ciclo agrícola dieron forma a ciertos rituales que eran parte de la vida cotidiana de los pueblos enmarcando una diversidad de relaciones sociales que dieron forma a la percepción comunitaria base de la organización social de las comunidades campesinas morelenses de finales del siglo XIX y principios del XX.

¹ Licenciado en Historia y Maestro en Humanidades (Historia) por la UAM-Iztapalapa. Doctor en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Docente de Tiempo Completo de la Licenciatura en Patrimonio Histórico, Cultural y Natural de la Universidad para el Bienestar Benito Juárez plantel Tlaltizapán de Zapata. Correo electrónico: lopezbenitezarmandojosue@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-7580-296X>.

Abstract

During the years prior to the Zapatista revolution, the people of the Morelos region revealed their territoriality inherited from the long Mesoamerican cultural tradition, without this signifying an unalterable process since the pre-Hispanic period. On the contrary, the colonial process and the arrival of other ethnic groups allowed the reformulation and reworking of the deepest elements of the people, as well as the aspects imposed and arrived from other latitudes, which allowed the communities of the area. They generated new forms of sociability through a system of beliefs that linked them and allowed them to maintain a shared identity that will be the basis of the Liberation Army of the South and the engine of its struggle: territory and autonomy, as the Ayala Plan would point out in 1911, the dispute was over: Lands, Mountains and Waters. The “airs” as Owners of the place gave sacredness to the geography and space in relation also to the agricultural cycle, they shaped certain rituals that were part of the daily life of the towns, framing a diversity of social relationships that shaped the perception community basis of the social organization of the Morelos peasant communities of the late 19th and early 20th centuries.

Palabras clave: Dueños, “aires”, religiosidad popular, territorio, pueblos, zapatismo

Keywords: Owners, “airs”, popular religiosity, territory, towns, zapatismo

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo dar una perspectiva general del sistema de creencias vigente entre los pueblos morelenses en los años previos a la revolución zapatista. El propósito central es reconocer la manera en que las comunidades percibían el territorio y como este influyó en las relaciones sociales que tenían como eje articulador una religiosidad emanada de la larga tradición cultural mesoamericana, la cual logró sobrevivir, ser adaptada y reelaborada por los pueblos subordinados. Lo anterior correspondió a las relaciones interétnicas que se gestaron desde el perio-

do colonial temprano debido al arribo de hispanos y africanos de la mano a la consolidación y expansión de las haciendas. Los pobladores de la región se apropiaron de diversos aspectos culturales del sistema de dominación, reelaborándolos desde su propia visión del mundo, elementos que fueron perceptibles a través de mitos y la relación con lo sagrado a través de la figura del “Dueño del lugar”. Entidad que sería personificada por los “aires” y por los santos, consolidando diversas representaciones sobre el espacio, en los siglos posteriores del contacto y dominación ibérica, para posteriormente ser sustituida por el Estado nacional manteniendo a los pueblos en un contexto de sujeción, mostrando de esta forma una variedad de manifestaciones de una resistencia cultural.

La cosmovisión y las representaciones del mundo que los pueblos mantuvieron no fue un sistema de pensamiento arcaico, por el contrario, fue un proceso dinámico de articulación y resignificación de aspectos culturales preexistentes que se sintetizaron con algunos que se agregaron a la vida cotidiana y correspondieron a las necesidades particulares de acuerdo con el difícil contexto que se presentó para los pueblos en la defensa de su territorio y otorgar ciertos rasgos de autonomía. Así se gestó mucha vitalidad de la vida ritual y una dinámica propia a las estructuras sociales locales que dieron forma a una identidad local-regional aprovechada por los revolucionarios surianos. De esta forma, el ciclo de la milpa fue el elemento articulador comunitario, es decir, el cultivo de maíz y sus derivados, junto con la organización social que representaron los rituales de petición, mantenimientos y cosecha tanto en los pueblos como en las haciendas para alimentar a los moradores del territorio morelense. Por ende, podemos considerar que dichos elementos cosmogónicos son parte de la ideología de la lucha que implementaron los zapatistas a partir de 1911.

Los pueblos morelenses

Para comenzar, es preciso apuntar que nos inscribimos en la propuesta realizada por Johanna Broda, quien explica que para una investigación sobre religiosidad popular es necesario combinar la historia con la antropología y, que “consiste en situar el estudio de la cosmovisión y la ritualidad indígenas en la articulación que existe entre las comunidades locales y las estructuras socio-políticas mayores, y así investigar de

138 qué manera los procesos hegemónicos han coincidido [...] en la transformación de las cosmovisiones mesoamericanas”.² La cosmovisión es definida por la misma autora como: “La visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”.³ No es un sistema estático, sino por el contrario, al ser un producto histórico, nos permite establecer una interpretación de los procesos culturales a través de la interacción con el entorno natural, que a su vez, está sujeta a la estructura política y la organización social. Por lo tanto, en principio, nos proponemos exponer cuales fueron las transformaciones en el ámbito de los patrones de asentamiento, para posteriormente exponer las implicaciones de la cosmovisión y los mitos que a su vez dieron sustento a los rituales en relación con lo sagrado.

En principio hay que apuntar que durante el periodo prehispánico los asentamientos estaban cimentados sobre la idea del *altépetl*. James Lockhart, explica que dicho término, es una representación de la doble metáfora *in atl, in tepetl* cuyo significado sería “el(las) agua(s), el(los) cerro(s)”, por lo que refiere al territorio, significando principalmente en términos genéricos a un grupo de personas que tiene el dominio de un determinado espacio, una entidad soberana o potencialmente soberana con una diversidad amplia de tamaños.⁴ Sin embargo, involucraba la relación con el medio ambiente y el espacio geográfico vital para la reproducción tanto simbólica en el sentido religioso, como práctica en la reproducción económica que implicaba la agricultura, ambas íntimamente ligadas entre sí, no podía concebirse de manera aislada una de otra.

A través del concepto de *altépetl*, los pueblos nahuas prehispánicos “quisieron expresar que los hombres viven en sociedad, en torno a una montaña que representa

² Johanna Broda, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johana Broda (coorr.a), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, CONACULTA/ENAH-INAH, 2009, p. 8.

³ Johanna Broda, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/FCE, 2001, p. 16.

⁴ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, FCE, primera reimpresión, traducción de Roberto Reyes Mazzoni, 2013, p. 27.

el centro del mundo (por el intermediario de su réplica local), fuente de agua y fertilidad, fundamento del linaje real y de su legitimidad, origen de la vida y la historia”.⁵ Dicha territorialidad fue modificada durante el periodo colonial recibiendo la categoría de “pueblo”. No obstante, para los habitantes de las localidades, la posesión de montes y aguas nunca dejó de estar en su imaginario a través de las representaciones que mantuvieron vigentes sobre los cerros y emanaciones de agua. Modelo en el que muchos pueblos cobraron mayor relevancia que otros con la idea de mejorar la administración y recaudación de tributo. Algunas localidades se convirtieron en pueblos-cabecera con algunas más sujetas, esto representaba otro nivel de organización política a las cuales se les denominaron “repúblicas de indios”, éstas comprendían varios poblados, así como tierra de cultivo, aguas y montes, mientras que la sede central del gobierno local era la cabecera que se subdividía frecuentemente en barrios.

Para asegurar las posibilidades de subsistencia de las comunidades y con la intención de protegerlas contra de la expansión territorial de los agricultores y ganaderos de origen hispano la Corona les concedió en 1567, el derecho legal sobre las tierras, aguas, montes y demás recursos naturales que estaban incluidos en un área de 500 varas a partir del centro del pueblo hacia los cuatro puntos cardinales.⁶ El fundo legal era una porción de tierra inalienable otorgada por el rey, se componía por las tierras de comunidad adquiridas por los pueblos a través de mercedes reales, compras donaciones o composiciones; las tierras de cofradía destinadas para el culto religioso; y las llamadas de propio peculiar adquisición, que era una modalidad semejante a la propiedad privada.⁷ Para finalizar el siglo XVIII, se definía a un pueblo de indios como una entidad corporativa, reconocida legalmente donde vivían ochenta tributarios o más, con un aproximado de 360 habitantes donde había una iglesia consagrada, gobernantes indígenas electos anualmente y una dotación de tierra no enajenable.⁸

⁵ Danièle Dehouve, “Altepetl: el lugar del poder”, *Americae*, No. 1, 2016, p. 61.

⁶ Gisela von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de tierra y agua*, México, IIH/UNAM, 1983, p. 16.

⁷ Irving Reynoso Jaime, *Las dulzuras de la libertad. Haciendas, ayuntamientos y milicias durante el primer liberalismo, distrito de Cuernavaca 1810-1835*, Cuernavaca, Secretaría de Información y Comunicación del Gobierno del Estado de Morelos, segunda edición, 2013, p. 55.

⁸ Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de

Tras al consumarse la Conquista, la denominación de pueblo o pueblos, en plural, fue una construcción político-territorial que significaba no solo una localidad sino también el conjunto de los habitantes de un lugar, denominación que los hispanos traían a costas desde su larga tradición europea.⁹ Para facilitar la evangelización y la recolección del tributo, las nuevas autoridades, durante los primeros años, se guiaron por los antiguos asentamientos y sus nombres, conservándolos, y agregándole el nombre de algún santo cristiano.¹⁰ Sin embargo, paralelamente murió más del noventa por ciento de la población indígena a causa de las grandes epidemias, por lo que fue necesario un ajuste llevándose a cabo la política de congregaciones, realizada con la intención de ejercer un mayor control sobre los habitantes sobrevivientes y hacer prácticamente una refundación, que en la mayoría de los casos representó el cambio de lugar de asentamiento, principalmente en zonas planas, pero sin alejarse del todo de las ciudades originales; el reacomodo se llevó a cabo en dos etapas entre los años 1550-1564 y 1595-1605.¹¹

Para mediados del siglo XVIII, con la implementación de las Reformas aminoraron la toma de decisiones a nivel de los pueblos, afectaron completamente a las cofradías y gobiernos de repúblicas que eran los que majearon los recursos locales. Dorothy Tanck suscribe que, “entre 1766 y 1788 se llevaba a cabo un cambio fundamental en la administración de las ciudades y pueblos de la Nueva España: se eliminó la autonomía financiera de los municipios que existían desde el siglo XVI y las poblaciones se sometieron a la vigilancia y decisiones del gobierno virreinal a través del nuevo sistema de intendencias”.¹² La intención era llevar a cabo la centralización del poder para hacer más eficiente la recolección del tributo y mejorar las finanzas con una visión abiertamente liberal, pues el fin era hacer facilitar la administración pública. Para lo cual, se puso particular atención en reducir egresos ya que era muy común que los pueblos gastaban lo que poseían básicamente en las fiestas religiosas.

México, 1999, p. 31.

⁹ James Lockhart, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰ Irving Reynoso Jaime, *op. cit.*, p. 54.

¹¹ Gisela von Wobeser, *op. cit.*, p. 16.

¹² Dorothy Tanck de Estrada, *op. cit.*, p. 17.

Posteriormente, la Constitución de Cádiz en 1812 representó un cambio drástico, pues se modificó el sistema de intendencias para dar paso al de provincias. Entonces, el gobierno “provincial”, se articularía a través de diputaciones y ayuntamientos electos, incorporando, a su vez, la figura del Jefe superior político de las provincias y presidiría los cabildos, la figura del jefe político sería designada desde el mencionado gobierno provincial.¹³ Los cambios que influyeron directamente en las comunidades fueron la eliminación de las mencionadas repúblicas de indios que fueron sustituidas por los ayuntamientos constitucionales, según la nueva legislación, las comunidades dejaban de sustentarse con la pertenencia étnica, para dar paso a los ciudadanos, es decir, la categoría de indio ya no era privativa para ostentar cargo público. En adelante cualquier ciudadano podría ser susceptible de ser electo, siempre y cuando cumpliera con una serie de requisitos, como ser vecino o “hijo del pueblo”, tener un modo honesto de vivir y saber leer y escribir, en este aspecto se habla de la desaparición de las castas que fueron eje rector de la segregación colonial.¹⁴ Este concepto de pueblo-municipio estará vigente durante el periodo independiente hasta la revolución.

En este punto, es fundamental poner de manifiesto cual era la óptica o concepto de pueblo para sus habitantes en el siglo XIX y principios del XX -mismos se convertirán en morelenses a partir abril de 1869-, pues para ellos la posesión de montes y aguas nunca dejó de estar en su imaginario a través de las representaciones sagradas relacionados con esos espacios. El pueblo o los pueblos, entonces, pueden ser definidos como “espacios sociales reproductores de imaginarios, redes sociales e historia, que sustentan las formas productivas y la resistencia”.¹⁵ Dorothy Tanck: advertía que, desde finales del siglo XVIII, “los habitantes de las comunidades se referían a sí mismos como ‘los hijos del pueblo’ o ‘naturales.’ Estos términos ponían énfasis en el lugar de origen y no en la raza de la persona. Las autoridades españolas les decían

¹³ Carmen Salinas Sandoval, “El proceso electoral de ayuntamientos como método para dirimir las diferencias. Provincia y estado de México, 1820-1825” en Leticia Reina (coordinadora), *Pueblos indígenas de Latinoamérica. Incorporación, conflicto, ciudadanía y representación. Siglo XIX*, México, Secretaría de Cultura/INAH, 2015, p. 59.

¹⁴ Irving Reynoso Jaime, *op. cit.*, pp. 67-68.

¹⁵ Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *Agua y autonomía en los pueblos originarios del oriente de Morelos*, México, Libertad Bajo Palabra, 2015, p. 25.

142 ‘indios’. Cuando se hablaba de todos los moradores como grupo se decía ‘el común del pueblo’.¹⁶ Por su parte, Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, explica:

Vemos a los pueblos, no sólo como un espacio de vivienda de sus pobladores, sino como una suma de intereses comunes, lo que significa que hay un *nosotros* en donde existe una comunidad auténtica. [...] [en] esta comunidad de intereses, esta visión del pueblo no aparece de manera abstracta, sino conformada por individuos que se reconocen como pertenecientes e identificados a dicha comunidad.¹⁷

Por consiguiente, el pueblo como actor social histórico es el área que daba sentido a la cosmovisión y el imaginario que se representa a través de los mitos, actualizándose constantemente de acuerdo con el contexto en que se manifiestan.

Los “Dueños” y los “aires” en la región morelense

De acuerdo a lo planteado por Edward Palmer Thompson, es necesario conocer las normas y prácticas sociales, lo que se consideraba legítimo al interior de los grupos populares, es decir, su propia concepción del mundo, con respecto a la dominación a la que son sometidos, elementos que definió como “economía moral de los pobres”, de esta manera podremos comprender de manera más profunda las motivaciones que emergen para la gestación de las revueltas populares.¹⁸ En la región “morelense”, durante el periodo colonial y la vida independiente la agricultura centrada en el cultivo de maíz y apegada a una religiosidad fueron el sustento de la cosmovisión, factor fundamental para comprender la sociabilidad de los pueblos que posteriormente se adscribieron como zapatistas, donde los mitos, creencias, fiestas, ferias regionales, rituales y danzas que dieron sentido a la organización social durante los años previos al levantamiento armado. En tal sentido, nos parece pertinente establecer la relación entre la tradición cultural mesoamericana y la revolución zapatista, tal observó Francisco Pineda:

¹⁶ Dorothy Tanck de Estada, *op. cit.*, pp. 33-34.

¹⁷ Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *op. cit.*, p. 27-28

¹⁸ Edward Palmer Thompson, *Tradición revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Editorial Crítica/Editorial Grijalbo, traducción de Eva Domínguez, segunda edición, 1984, p. 66.

En la historia de larga duración, el cultivo del maíz ha operado como eje de la autoorganización en la comunidad campesina de Mesoamérica. Y, desde una perspectiva mayor, fue el soporte de uno de los procesos civilizatorios de la humanidad. En esa historia se puede identificar la raíz profunda de la revolución del sur. Una cualidad decisiva del maíz es que no acapara los nutrientes de la tierra sino que, por el contrario, incrementa su productividad cuando es sembrado junto con otros cultivos, como el frijol, la calabaza y el chile en unidades que también producen tubérculos, cereales, agaves, hortalizas o frutales.¹⁹

El ciclo agrícola del maíz al estar íntima relación con la religiosidad y la cosmovisión fueron el soporte de la vida en comunidad y de la identidad que se fundamentaba a través de las relaciones sociales. Johanna Broda define la cosmovisión como: “La visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”.²⁰ Lo anterior es fundamental pues, en el pensamiento religioso mesoamericano han existido diversas representaciones sobre el espacio, concretamente sobre los accidentes geográficos, es decir, los cerros y montes eran concebidos como si fuesen vasos grandes, como casas o contenedores llenos de agua en los que se contenían las aguas subterráneas, mismas que corrían debajo de la tierra, cuya función era la de regar los campos, al interior de los cerros se le denominaba *Tlalocan*, el paraíso del dios de la lluvia, lugar de la abundancia, de donde salían las fuentes para formar los ríos, los lagos y el mar, además las cumbres de los cerros se engendran las nubes portadoras de la lluvia; nubes y niebla que también cubren los valles y las cañadas del paisaje escarpado.²¹

Los cerros y el agua eran los dos símbolos necesarios para la vida de la comunidad siendo enmarcándose entonces, la figura del *altépetl* (el agua, el cerro) prehispáni-

¹⁹ Francisco Pineda Gómez, “El Plan de Ayala y los saberes de los campesinos revolucionarios”, en Édgar Castro Zapata y Francisco Pineda Gómez (comps.), *A cien años del Plan de Ayala*, México, Fundación Zapata y los Herederos de la Revolución/Ediciones Era, 2013, p. 217.

²⁰ Johanna Broda, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 16.

²¹ Johanna Broda, “El agua en la cosmovisión de Mesoamericana”, en José Luis Martínez Ruiz y Daniel Murillo Licea (coords.) *El agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas de México*, México, SEMARNAT/CONAGUA/IMTA, 2016, p. 14.

144 co, implicación territorial que modificada con la conquista recibiendo el nombre de pueblo a través de las repúblicas de indios, no obstante, para los habitantes de dichos espacios, la posesión de montes y aguas nunca dejó de estar en su imaginario a través de las representaciones que se mantuvieron vigentes sobre los cerros y emanaciones de agua. En este sentido, partimos de lo planeado por Claude Lévi-Strauss, “Lo propio del pensamiento mítico es expresarse con ayuda de un repertorio cuya composición heteróclita y que, aunque amplio, no obstante, es limitado; sin embargo, es preciso que se valga de él, cualquiera que sea la tarea que se le asigne, porque o tiene ningún otro que echar mano. De tal manera se nos muestra como una suerte de *bricolaje* intelectual, lo que explica las relaciones que se observan entre los dos”.²² Es decir, que la cosmovisión no es un elemento estático, por el contrario, está en constante transformación y reelaboración, se nutrió del contexto de sujeción al que fueron sometidas las comunidades mesoamericanas, que es reinterpretaron desde el periodo colonial, amalgamándose con la cultura heredada, de tal suerte que, a lo largo del siglo XIX las manifestaciones de resistencia en la concepción del espacio y el mundo de los pueblos estaba vinculada a las haciendas, sistema de dominación que condicionó la estructura social regional.

El punto central de la concepción del espacio sagrado, fue la preocupación por el control y conocimiento de los fenómenos atmosféricos (o del “tiempo”, entendido como los aspectos principalmente del clima, no como un proceso lineal de acontecimientos) o “meteorología indígena, que corresponde a “la percepción del tiempo climático dotado de significados que se sustenta en la vida ritual: creencias, saberes y conocimientos regulados por una religiosidad popular indígena que evidencia expresiones etnoculturales de antigua tradición mesoamericana”.²³ Dichos atributos de control del clima y residencia en los lugares sagrados eran otorgados a los denominados “Dueños del lugar”, que en la región eran representados por los “aires”. Ramiro Gómez Arzapalo, sugiere que el término más apropiado para denominarlos podría ser el de “Dueños”, al ser una catalogación que implica un lugar de acción, un lugar

²² Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Ágora-Plon, París, 1985, p. 30.

²³ Alicia María Juárez Becerril, “Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena”, en Guadalupe Vargas Montero (coords.), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2017, p. 467.

donde se ejerce una función específica, en interacción con los otros “Dueños”, entidades que se convertirán en los grandes custodios de la geografía sagrada.²⁴ Puesto que como se recordará, en el pensamiento mesoamericano

los montes y cerros eran huecos, depósitos de agua que regaban los campos, de igual forma, eran las diversas entidades anímicas o “Dueños” que los poblaban y que se encargaban de custodiarlos, puesto que, eran las responsables de mandar la lluvia. Era el inframundo, un espacio cóncavo lleno de abundancia y riquezas, repleto de oro, miel, vegetación perpetua, peces y animales salvajes.²⁵

Se les atribuían particularidades que los relacionaban intrínsecamente con la posesión del lugar, pero también con manifestaciones en lugares sagrados como los cerros, manantiales, ríos, barrancas, lagunas; en general en aspectos que invariablemente nos conlleva a un contexto donde el agua como el elemento fundamental, además, se les otorgaba el control de los fenómenos meteorológicos y climáticos, por ello, hay una relación esencial entre ambos que nos permite nombrarlos como “Dueño del lugar”. Alicia Juárez, aludiendo a Pedro Carrasco, plantea que el término apunta al concepto *tehcútl* prehispánico, señor de la organización social y política aplicada a la religión, así “Dueño” o “Señor”, se les refiere como “propietarios de algo”, así a los dioses o entidades anímicas tenían la calidad de señores que gobernaban lugares y tienen súbditos y criados, existiendo también señores de diferentes regiones divinas y de diferentes actividades.²⁶ Por su parte, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, exponen: “en ciertas de sus características físicas y en la indumentaria del Dueño se adivinan reminiscencias de la añeja figura de Tláloc”²⁷

Son entidades relacionadas con los cerros, cuevas, montes, manantiales, ríos, lugares abandonados como las antiguas ciudades o templos prehispánicos [hoy zonas

²⁴ Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (comp.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 2013, pp. 55.

²⁵ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte sagrado, Templo mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Secretaría de Cultura/INAH/IIA-UNAM, segunda reimpresión, 2017, p. 50.

²⁶ Alicia María Juárez Becerril, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, México, IIH-UNAM, 2015, p. 173.

²⁷ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p. 69.

146 arqueológicas] y católicos de los primeros años, a los que le otorgaban el nombre de *momoxtle*. El papel ritual que generaban los “aires”, era igual de solemne que una fiesta patronal, señala Miguel Morayta; que hay una referencia a los santos y a los “aires” a veces de manera indistinta, cuando se les invoca en petición o en agradecimiento.²⁸ Así los santos, que acompañaron el nombre de los pueblos desde la refundación que representaron las congregaciones convirtiéndose en el morador y Dueño del territorio, además, en el plano de lo simbólico y en relación con el pensamiento mesoamericano.. De esta forma, podemos definir a los “aires”, como seres inmateriales que,

tienen la capacidad de manifestarse en el mundo material, entidades agrícolas con capacidad de invocar la lluvia e inhibir el granizo. Se les ofrendaba en las cuevas o manantiales de los cerros, también tenían la capacidad de manifestarse en sueños a los curanderos o graniceros, denominados así por tener la capacidad de comunicarse con los ‘aires’ para convencerlos y poder mediar para que no lancen granizo y se dañen las cosechas.²⁹

De acuerdo con Laura Elena Romero, no son buenos, pero tampoco son del todo malos, se entiende que hacen su trabajo, pues, cuidan sus posesiones que son, fundamentalmente, los del monte, de tal suerte que el “Dueño de los animales” ocupa un lugar predominante en la jerarquía, es el “patrón” del resto de los “aires”, es “el mandamás”, los demás son puros peones.³⁰

Por su parte, Baruc Martínez realizó una clasificación jerárquica sobre los “aires” o *ehcacuatl* en la zona lacustre de Tláhuac pero que está en directa comunicación con la región morelense debido a la cercanía, la cual apunta: a) culebras de agua, entidades que se representaban en forma de remolinos que en ocasiones trasmataban en personas, viven en los montes y cuevas, en la jerarquía de los aires, eran

²⁸ Luis Miguel Morayta Mendoza, “La tradición de los aires en una comunidad de norte del estado de Morelos: Ocotepec”, en Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/UNAM, primera reimpresión, 2003, p. 225.

²⁹ Víctor Hugo Sánchez Reséndiz y Armando Josué López Benítez, “Tradición mesoamericana y religiosidad popular en los pueblos surianos y el zapatismo”, en Carlos Barreto Zamudio, Amílcar Carpio Pérez, Armando Josué López Benítez y Luis Francisco Rivero Zambrano (coords.), *Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria*, Cuernavaca, CICSER-UAEM, 2017, p. 158.

³⁰ Laura Elena Romero, “Los ‘malos aires’”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 152, vol. XXVI, julio-agosto, 2018, p. 69.

los de mayor importancia o “los meros jefes”; b) sirena, *Tlanchana* o *michcihuatl*, manifestación femenina con el torso inferior en forma de pez o serpiente, vivía en las zonas lacustres o manantiales; c) *ahuatoton* o *ahuaques*, seres concebidos como niños o enanos, subordinados a la culebra de agua, capaces de mandar la lluvia o enfermar de “frío”, vivían en ríos, manantiales y cuevas, son los menores en jerarquía, como los tlaloques ayudantes de Tláloc; d) la llorona o *chocani*, entidad maligna relacionada con el agua, aparecía por las noches buscando robar almas a través del “susto” o “espanto”, que al ser obtenidas, esas almas se convertirían en “aires” que participarían desde aquel plano a mandar lluvia.³¹ Los muertos o ancestros también eran consideradas entidades otorgadoras del temporal, Catharine Good, explica que para los pueblos nahuas los muertos no dejan de existir, siguen perteneciendo a la comunidad, definidos como “gente que trabaja como uno”, su compromiso se relaciona con el cultivo del maíz, apoyados por otras fuerzas como los “aires”, las cuevas, los manantiales, los cerros, los santos y *Tonatzin* “nuestra venerada madre”.³² Estas entidades fueron las que dieron sustento a la cosmovisión de los pueblos surianos y moldearon las relaciones sociales de la región, la manera de comunicarse con ellas era a través del *huentle* (ofrenda), que eran representado por productos agrícolas en lugares sagrados, las fiestas y las danzas, elementos que se analizan a continuación analizamos esta última manifestación.

El territorio y la vida ritual

El sustento mítico apuntado en el apartado anterior se complementa con el ritual, pues como explica Claude Lévi-Strauss: “los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron (y siguen estándolo, sin duda) exactamente adaptados a descubrimientos de cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la or-

³¹ Martínez Díaz, Baruc, *In Atl, In Tepetl. Desamortización del territorio comunal y cosmovisión náhuatl en la región de Tláhuac*, 1856-1911, México, Libertad Bajo Palabra, 2019, pp. 192-199.

³² Catharine Good Eshelman, “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 26, 1996, p. 277.

148 ganización y de la explotación reflexiva del mundo sensible”.³³ Complementando la idea, Christoph Wulf expone: “los rituales estructuran la vida de las instituciones y los grupos sociales y sirven para evitar conflictos o sobrellevarlos de tal manera que las instituciones se transformen pero no se destruyan”.³⁴ Para efectos del presente texto, nos enfocamos en el *huentle* u ofrenda, mismo que históricamente ha sido un ritual que fortaleció la vida social de los pueblos de la región y que ha fungido como el medio para establecer comunicación con los “Dueños” y entidades sagradas como los “aires” y ancestros para de esa forma, la comunidad resultara fortalecida a través del intercambio y reciprocidad.

Durante el siglo XIX, diversos autores remarcaron la manera en que las comunidades morelenses percibían el espacio, de acuerdo con su tradición cultural, aunque son testimonios que subrayan la inferioridad campesina, son fuentes que nos permiten ver el arraigo de los grupos sociales con su entorno, sustentado en su sistema de creencias que, sin lugar a duda, confrontaba a la territorialidad de las haciendas. El primer ejemplo, nos lo otorga Agapito Mateo Minos en su invaluable recopilación documental *Apuntaciones Históricas de Xoxutla a Tlaquiltenango*, en donde se registra que los pobladores de Tlatenzin (Tlatenchi), Jojutla mantenían reminiscencias de ese apego al territorio y las construcciones prehispánicas, entonces denominadas *momoxtles*, todo ello, revestido de un aspecto católico que no contradice la herencia mesoamericana:

Estos naturales conservaron disimuladamente el antiguo culto a los ídolos de piedra, manufacturados por sus antecesores, muchos años después de la conquista. Aun se cree que la función del **Huentle** es una ceremonia idolátrica, aunque sea hecha al pie de una cruz; y las figuras de los ídolos sacadas a fines del siglo pasado, XIX, de la cumbre de **Xoxotzi**, donde está la cruz, justifican lo dicho.³⁵

³³ Claude Lévi-Strauss, *Op. cit.*, pp. 29-30.

³⁴ Christoph Wulf, *Antropología. Historia, cultura, filosofía*, España, Anthropos Editorial/UAM-Iztapalapa, Traducción de Daniel Barreto González, 2008, p. 225.

³⁵ Agapito Mateo Minos, *Apuntaciones Históricas de Xoxutla a Tlaquiltenango*, Edición Facsimilar Conmemorativa, México, Sociedad para el Patrimonio Cultural A.C.-H. Ayuntamiento de Jojutla, 2023, p. 65.

De acuerdo con Druzo Maldonado, el huentle, “constituye el principal rito propiciatorio del agua de lluvia y de la siembra del maíz: representa un símbolo social ancestral de pertenencia y cohesión”.³⁶ El propio Agapito Minos, reproduce en su obra a Don Ignacio E. Vasco como autor de unas líneas dedicadas a la descripción del mismo ritual, no obstante, es fundamental pues se mencionan más comunidades y pueblos sujetos al Distrito de Jojutla, ya no sólo la localidad mencionada. Lo anterior, nos permite observar elementos que se ofrendaban a estos “aires” o “Dueños” durante los años previos a la revolución en dicha zona:

En Jojutla, Panchimalco, Tlatenchi, Xoxocotla, Tequesquitengo, Tlaquiltenango y Tehuixtla el día de la Cruz, en mayo, han tenido costumbre de llevar sus ofrendas que llaman en Mexicano el **Huentle** y consiste en comestibles, frutas, bebidas, ceras, incienso, etc., a una cruz que está sobre el cerro inmediato, llamado **Xoxotzin**, que es el cerro más elevado de estos contornos y de la pertenencia de la Villa de Jojutla.³⁷

En la región la participación de diversos pueblos en ese mismo ritual parece ser una constante en la zona de Cuernavaca-Jojutla, particularmente los pobladores de Xoxocotla, que asisten hasta la fecha al cerro denominado Coatepec, donde concurren también los habitantes de Alpuyeca y Atlacholoya a depositar el huentle para los “aires” y de esta forma, propiciar el buen temporal. En comunicación con lo apuntado por Agapito Minos, María Cristina Saldaña inscribió que antiguamente se visitaban varios parajes en el participaban más comunidades algunos lugares descritos son: el cerro de Cuetecomate, el cerro de la Corona en cuya cima se encuentra un Hoyo de Aire o respiradero, ambos cerros contiguos a Alpuyeca; el cerro de la Tortuga, el Cerro de la Cruz o el cerro Metzotzon en Xococotla.³⁸

Cómo se observa, los lugares donde los pobladores depositaban la ofrenda, a partir de la organización y división grupal que tenían que visitar los parajes donde los

³⁶ Maldonado Jiménez, Druzo, “Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los ‘aires’ en Coatetelco, Morelos”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coordinadores), *La montaña en el paisaje ritual*, México, IIH-UNAM/CONACULTA- ENAH- INAH, Segunda reimpresión, 2009, p. 398.

³⁷ Agapito Mateo Minos, *Op. cit.*, p. 59.

³⁸ María Cristina Saldaña Fernández, *Ritual agrícola en el sureste de Morelos: la fiesta de la Ascensión*, México, CEA-MISH/UAEM/Editorial Plaza y Valdés, 2010, p. 130.

150 “aires” se comunicaban con los seres humanos formando el *axis mundi*. En el caso de Coatetelco, se le denominó “peregrinación” para ofrecer el huentle. Un testimonio no menos importante, es e, que ofreció Jesús Moreno en 1886, detalla la ofrenda dada a los muertos o ancestros, que como se ha mencionado, eran considerados otra manifestación de los “aires”, lo interesante es que dicha ofrenda se dejaba en laguna contigua a la comunidad, mostrando la sacralidad de dicho espacio:

Otras de las creencias que tenían los naturales del mismo pueblo, es que sus antepasados ahogados cuando se formó la laguna se reunían el día de finados para recibir las ofrendas; y con este motivo hasta el año de 1868, tenían costumbre de ponerles ofrendas en la orilla de la laguna, bajo unas enramadas. Las ofrendas eran plátanos, *tlaxcales*, limas, naranjas y muchas ceras de á real y dos reales; algunos ponen grandes cazuelas de mole pipián y muchos tamales, llamados de *cuanextle*. En la actualidad ponen ofrendas, pero en sus casas, porque les jugaron los ricos en nombre de los muertos algunas malas pasadas.³⁹

En otra latitud, en la zona norte, la sierra del Chichinautzin, donde se desprende la denominada tierra fría y templada, denominada también los Altos de Morelos, es un espacio que por ser una zona montañosa permitió la formación cuevas, manantiales, nacimientos de agua que corren hacia el sur, generando una gran cantidad de caudales como barrancas y ríos que transitan a lo largo de los valles o tierra caliente. Un lugar, donde el mestizaje con otros grupos étnicos fue menor, mostrando durante este periodo una reelaboración del proceso colonial, pues en el culto a los “Dueños” se muestra la supervivencia de elementos surgidos de la tradición cultural mesoamericana. Cecilio Robelo en 1885 en sus *Revistas Descriptivas del Estado de Morelos*, zona cercana al volcán Popocatepetl, particularmente en Tetela del Volcán y Hueyapan:

Entre los innumerables cerros que se tienen á la vista, se encuentra al Oriente el Zempoaltépetl, en cuya cima, cada pueblo de los contornos tiene erigida una cruz. Allí suben los indios en tiempos de sequía, y en medios de danzas y canciones, cuyos símbolos solo de ellos es conocido, piden al cielo les mande la lluvia vivificadora de sus campos. Yo creo que la cruz es un pretexto, y que los

³⁹ *El Cronista Morelense*, 29 de noviembre de 1886, en *Tamoanchán. Suplemento del Regional del Sur*, Estudio introductorio de Carlos Barreto Mark, Cuernavaca, INAH Morelos, Año II, Tomo II, Época II, No. 88, 1 abril de 1990, p. 10.

indios, imitando á sus antepasados los mexicanos, suben a adorar a Tláloc, dios azteca de las aguas, y de él imploran que cesen los rigores de la sequía.⁴⁰

Las difíciles condiciones que presentó la geografía de los Altos permitieron que en esa zona no existieran intenciones por parte de los empresarios del azúcar por establecer sus grandes latifundios, pues éstos buscaban tierras con bastedad de agua para irrigar los campos de caña, no obstante, si llegaron a ensancharse hasta los límites de los pueblos alteños. Entonces se afianzó entre ambos. La zona alteña proporcionaba mano de obra barata para trabajar estacionalmente en las haciendas, en consecuencia, tuvieron una relación de mutua dependencia.⁴¹ Por ejemplo los pobladores de Hueyapan recurrían constantemente al trabajo en las haciendas por lo que tenían que bajar a los valles, encontrándose con habitantes de otros pueblos, tal como lo apuntó el testimonio invaluable que Sinecio López Méndez, registró en dicha localidad, poniéndose de manifiesto la importancia de los “Dueños” en los años previos a la revolución zapatista:

Cuando los días pasaban secos, sin ningún indicio de lluvias, se predecía un mal año y todos los campesinos se mostraban preocupados. Los más viejos, los abuelos y bisabuelos, recomendaban a los jóvenes que hicieran las peticiones del agua [a los “Dueños”]. Aquellos sabían que en el cerro de Quetzaltépetl se originaba la primera nube de agua y se anunciaba con un “trueno fuerte”. El Quetzaltépetl es una empinada elevación [...]. Allí se iba a pedir el agua en una ceremonia religiosa. Se hacía oración ante una gran piedra y se depositaba ofrendas florales. Dicho acto se realizaba sin la anuencia del sacerdote y en ocasiones hasta los campesinos de Huazulco iban a rendir culto al cerro Quetzaltépetl. Con los dioses no se puede ser muy exigente y para no agotar la capacidad de sus sagradas benevolencias las cosas debían pedirse con humildad y discreción. Los campesinos sabían que se pedían una gota de agua sufrirían una inundación; pero sí se limitaban a pedir media gota podían contar con la cantidad necesaria de lluvia.⁴²

⁴⁰ Cecilio A. Robelo, *Revistas Descriptivas del Estado de Morelos, 1885*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), 1999, p. 34.

⁴¹ Warman, Arturo, ... *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, México, CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, Segunda edición, 1978, p. 48.

⁴² Sinecio López Méndez, “Hueyapan: un pueblo de la tierra fría”, en *Los campesinos de la tierra de Zapata, Vol. I*.

Otro caso que llama la atención son Los Encantos que, si bien son de manifestaciones territoriales de origen ibérico, en la región fueron reelaborados por los pueblos y se agregaron como una más de las manifestaciones de los “aires”, particularmente en la figura de Agustín Lorenzo en el Valle de Amilpas, particularmente en la zona de Villa de Ayala. Los Encantos, consistían en que, en cierto día del año, el cerro donde habita el “Dueño”, se abría, dando paso al *axis mundi*, existiendo entonces comunicación entre el mundo inmaterial con el material, por lo tanto, las entidades anímicas transmutando en personas, eran susceptibles de ser vistas por los seres humanos y, a su vez, los hombres pueden acceder al interior del inframundo. El momento señalado, ocurre normalmente durante la noche del veinticuatro de junio, en conmemoración de San Juan Bautista, tal como sucedía en Extremadura.⁴³ La apertura le fue adjudicada a la figura del Diablo que, para finales del periodo colonial ya era concebido como parte de la geografía sagrada, en los cerros y cuevas apartadas de las localidades que nunca dejaron de ser importantes en los rituales, permitieron que el Maligno se empalmara con la figura del “Dueño del lugar”.

Había en Olin-tepec de los Reyes, parroquianos que recorrían la comarca. Como todavía los padres de la Compañía de Santo Domingo no evangelizaban la región, no había ninguna resistencia contra las trampas que Satanás les tendía. Olin-tepec era un pueblo muy pequeño que vivía entre las márgenes del río cercano [Cuautla] y las del arroyo que nace en el Axocoche [al sur de Mapaztlán-Villa de Ayala], que es un agua zarca y abundosa y no había otro pueblo después de éste, sino hasta Anenecuilco, pues las otras estancias estaban ocupadas por haciendas que producían piloncillo y azúcar. En estos caminos por los que transitaban los lugareños, Satanás tendió sus redes y cercano al Camino Real de Olin-tepec abrió un Encanto. Por seña estaba una piedra volcánica que se llamaba la Piedra China, que el día de San Juan desaparecía, en su lugar podía verse la entrada de un jardín muy agradable donde se bebía, se comía y se disponía de diversos placeres⁴⁴

Adaptación, cambio y rebelión, México, SEP-INAH, 1974, p. 55.

⁴³ José María Domínguez Moreno, “La noche de San Juan en la Alta Extremadura”, en *Revista de Folklore*, Valladolid, Tomo 4, Núm. 42, 1984, p. 2012, pp. 208-213.

⁴⁴ Aguilar, Eulalio, Río sureño. *Cuentos, leyendas y narraciones de los pueblos zapatistas de Morelos*, México, Libertad Bajo Palabra, 2015, p. 13.

Desde esa perspectiva, estaba íntimamente relacionado con los “aires” enmarcándose en el territorio que comprenderá posteriormente el estado de Morelos. A decir de Ligia Rivera, “el Diablo, al habitar en el espacio de mayor sacralidad del mundo, adopta atributos de la deidad regente del lugar, Tezcatlipoca, Tláloc, Tepeyóllotl, «Señor del Monte» y «Dueño de los animales»”.⁴⁵ En esa misma zona, Emiliano Zapata –que nació en 1879-, durante su infancia le fueron contadas historias sobre el Diablo, San Miguel, los “aires”, Agustín Lorenzo y los Encantos, posiblemente, eso explique el conocimiento del territorio, su participación en algunos rituales y comenzar a tener reconocimiento social para llegar a ser el máximo líder primero de su comunidad y después del Ejército Libertador del Sur.⁴⁶ Lucino Luna rescató el siguiente relato: “Decían los viejos del pueblo que al cerrito del Chiltepec también le llamaron del Encanto y que allá por los años 1887-1888, los niños de Anenecuilco de aquella época como Bartolo Parral, Modesto González, Emiliano Zapata, Doroteo Luna, Francisco Franco, entre otros, se sentaban en unas piedras y los viejos de aquella época como Don Eugenio Pérez y Don Trinidad Gutiérrez, miren niños, ese cerrito que tienen enfrente tiene Encanto”.⁴⁷

A través de estos testimonios podemos constatar la importancia que las entidades sagradas seguían manteniendo para los pobladores de la región que hemos denominado morelense para efectos de este trabajo. A partir de lo planteado, podemos concluir que a finales del siglo XIX y principios del XX, la sociabilidad y la vida cotidiana estaba menguada por la cosmovisión de tradición mesoamericana, misma que sufrió un proceso de adaptación y ajuste en correspondencia con el contexto en su proceso de dominación y despojo que sufrieron los pueblos, manifestándose una resistencia cultural en referencia a la posesión del territorio y autonomía relativa para la toma de decisiones al interior de las comunidades. Las representaciones de sacralidad sobre las tierras, montes y aguas es una constante en la historia de larga duración que tiene

⁴⁵ Ligia Rivera Domínguez, “El Diablo en la tradición de la ciudad sagrada de Cholula”, Alfredo López Austin y Luis Millones (editores), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, México, IIA-UNAM, 2015, p. 13.

⁴⁶ Jesús Sotelo Inclán, *Raíz y razón de Zapata*, Cuernavaca, Gobierno del Estado de Morelos, Edición facsimilar de la edición publicada por la CFE, 2012, p. 419.

⁴⁷ Luna Domínguez, Lucino, *Anenecuilco mágico. Tradiciones, costumbres, leyendas y su ecología*, Cuernavaca, Grupo Parlamentario del PRD, LXIII Legislatura del Senado de la República, s/f, p. 31.

154 sus reminiscencias en la figura de los *altépeme* prehispánicos convertidos en pueblos y municipios. Los cambios en el exterior no implicaron la pérdida de la vocación agrícola apegada a la cultura de la milpa. La raíz mesoamericana de la religiosidad se siguió manifestando en diversos aspectos que son significativos para el territorio, el más importante, es una organización vinculada al ciclo agrícola del maíz, como eje articulador de la vida campesina. Lo anterior significaba la importancia del territorio para los pueblos, por ello el Plan de Ayala sintetizaba los motivos de la lucha: “tierras, montes y aguas” y la libertad para autogobernarse, es decir, la autonomía.

Consideraciones finales

El presente trabajo se abordó desde una óptica regional en el espacio que corresponde al actual estado de Morelos. La intención desde el inicio fue encontrar puntos de concordancia en cuanto a expresiones culturales de tradición mesoamericana y de resistencia cultural durante los años previos al levantamiento armado zapatista entre las comunidades que conformaron la mencionada entidad federativa. Para ello se partió de una perspectiva de análisis que combina la historia y la antropología, esto permitió poder contextualizar los estudios de caso presentados, que al final mostraron tener puntos en común a pesar de las particularidades. La raíz mesoamericana de la religiosidad se siguió manifestando en diversos aspectos que son significativos para el territorio, el más importante, es una organización vinculada al ciclo agrícola del maíz, como eje articulador de la vida campesina para lo cual era de imperiosa necesidad mantener en posesión el espacio productivo que paralelamente era simbólico.

El elemento simbólico representado por los “aires”, que eran concebidos como parte de un sistema “sagrado” y poseían diversos niveles de influencia, mostrando que la cosmovisión se fue actualizando paulatinamente, correspondiendo a una diversidad de manifestaciones. Dicha modernización fue perceptible a través de diversas variantes de la figura de “Dueño del lugar”, es decir que los “aires” otorgaron vitalidad a la vida ritual y una dinámica propia a las estructuras sociales, manifestando de esta forma su apego a la tradición cultural mesoamericana, pero también la forma en que ésta era correspondía al contexto en la que se manifestaba. Entonces,

las expresiones de los “Dueños” se daban en lugares sagrados como los cerros, manantiales, ríos, barrancas, lagunas, es decir, mantenían una relación intrínseca con el agua como su lugar de residencia, de igual forma, se les consideraba ser controladores de los fenómenos meteorológicos y climáticos. Así, ritual fue el vehículo que permitió la reproducción de la cosmovisión, pero también en el sentido de pertenencia al espacio en disputa principalmente con las haciendas durante los años previos a la revolución zapatista, marcando una fuerte identidad debido a las relaciones sociales que generaron.



RESEÑAS

*P*aseos por el campo. Santos, meteorología indígena y religiosidad popular¹, nos permite entender el entorno socioecológico que se vive en algunas comunidades de México. La relación que los habitantes de dichas comunidades observan en los ciclos hidrológicos, las cuestiones geomorfológicas y los riesgos o bondades que estos conllevan. La interpretación de su entorno próximo hace de cada interacción biológica un augurio o bendición. Lo anterior, va a más allá del conocimiento academicista y nos lleva a sentir la tierra, la lluvia, a los animales de cada región y a apropiarnos de todo como una forma de protegerlo.

Dentro de los trabajos etnográficos que aquí se presentan, se puede ver la importancia que tienen los rituales para las comunidades, cómo van interiorizándose de generación en generación. Es tal la importancia que cumplir con las promesas hechas como intercambio de una buena cosecha no se rompen, aunque haya cuestiones de salud pública.

Es necesario resaltar la importancia que tiene la figura de los santos con relación al clima y cómo una sequía puede verse como un castigo por no cumplir con dejar una ofrenda o realizar el ritual de la procesión por las zonas de cultivo. Los santos, las vírgenes y los santuarios son parte fundamental en la forma de organización de las comunidades. Hay comunidades en Michoacán donde se deja un altar a la Virgen de Guadalupe con una cruz festiva como petición de cuidado a sus bosques y siembra, altar que será preservado durante la preparación de la siembra y después de la cosecha de ésta. Algo similar se puede leer dentro de las investigaciones realizadas para “Paseos por el campo”.

Gran parte de la preparación de la tierra para la siembra responde desde la visión academicista con el ciclo hidrológico, sin embargo, las comunidades, aunque a su manera también lo relacionan con la aparición de las lluvias, van más allá de eso y lo consideran una señal de que, es momento o no para llevar a cabo sus siembras y en caso de que sea necesario, realizarán rituales o procesiones hasta los santuarios para favorecer sus tierras con una buena cosecha.

¹ Alicia María Juárez Becerril (Coord.), México, CIESAS, 2024. *Paseos por el campo. Santos, meteorología indígena y religiosidad popular*.

Aquí es importante resaltar que, este tipo de dinámicas van más allá de visitar determinado lugar, también es un modo, quizás no consciente, de reforzar a la comunidad, pues la organización de dicho peregrinaje a un determinado santuario conlleva a protegerse, esperarse, compartir la comida, el cansancio y la esperanza de lograr que les sea otorgada la bendición. Algo similar puede verse en rituales parecidos como es el caso de los peregrinos a Juquila, estas personas simbólicamente dejan sus pecados en una montaña de rocas en el Ajusco, con esta acción su caminar será liviano, porque han dejado sus pecados materializados en rocas. Este tipo de purificación y sacrificio los lleva a ser merecedores de la bendición de una buena cosecha y de un buen clima en su comunidad.

Se resalta en cada uno de los textos contenidos en la presente obra, la visión mística del entorno y los beneficios que esto trae a la comunidad, pues su siembra se ve beneficiada por el paso de una figura religiosa misma que, le otorga su bendición a todo lo que los habitantes de la comunidad siembren y/o necesiten.

Habría que resaltar la importancia de la lluvia para las comunidades y la relación que ésta tiene con los rituales para atraerla. La realización de rituales para llamar a la lluvia y para, al mismo tiempo, proteger las cosechas, es un modo de hacerse consciente de la importancia de preservar su entorno natural. Esta situación podría entenderse como una forma de despreciar las bondades que le han sido otorgadas por algún santo, virgen o por la *manda* realizada a un santuario.

Además de la importancia que tiene la lluvia, habrá que hacer hincapié en la simbología del rayo. El rayo que, es una descarga de electricidad durante una tormenta o en ocasiones sin ella, es vista desde dos formas simbólicas: Cuando el rayo viene acompañado de lluvia es una forma en que las deidades le avisan a las personas que se abre la temporada de lluvia y con ella, vienen los cuidados a sus cosechas, siempre y cuando se hayan cumplido con las ofrendas. Dependiendo de esto último, las lluvias pueden ser tempestuosas o extremadamente bondadosas con sus cultivos.

Por otro lado, está la figura del rayo seco, este se ve como el cierre de la temporada de lluvias, al mismo tiempo, es visto como el anuncio de las tempestades, enfatizando en las acciones de los pobladores con las deidades. Ambos tipos de rayos son

vistos como un modo de entender los procesos ecológicos y su relación con lo social, pero con un toque de misticismo.

En este punto vale la pena retomar la figura y el peso que tienen los santuarios, sobre todo con los procesos ecológicos y los ciclos agrícolas, pues hay unos que son considerados por los habitantes de las comunidades como santuarios de petición y otros como santuarios de agradecimiento. Algo diferente a la cosmovisión que se tiene desde lugares con dinámicas más citadinas en que un santuario tiene ambas funciones. La diferencia radica en que, las comunidades se organizan con base en su siembra y cosecha, pues de ella dependen para consumo familiar o para su venta.

A lo largo de esta compilación de investigaciones antropológicas, podemos entender que, las personas en las comunidades les atribuyen poderes a los santos sobre el ciclo hidrológico, al mismo tiempo en que, estos santos, vírgenes o santuarios, impactan sobre sus cosechas. Todo el entorno natural es visto como un escenario ritual donde la figura de los santos le da orden y sentido a las comunidades y a su entorno ecológico. Además, no debemos dejar de lado que, estas figuras religiosas también son símbolos de protección, no sólo para las cosechas, sino para cada uno de los individuos que integran una comunidad.

Alicia Cruz García

Este libro sobre religiosidad popular indígena¹ se presenta desde una perspectiva comparativa entre los países de México y el Perú, el enfoque se sustenta sobre los estudios etnohistóricos que se plantearon en los años setenta, respecto a los intercambios culturales entre el área cultural de Mesoamérica y el Territorio Andino; estudiosos como el etnohistoriador cusqueño Jorge Flores Ochoa, que dedicó su vida a estudiar a los pastores de la puna de la sociedad *Q'eros*, conocidos como los descendientes de los incas, así también, Flores Ochoa, ha estudiado los misterios de las montañas nevadas del Ausangate; las fiestas religiosas a través de la pluma del antropólogo Limeño Luis Millones y la representación del imperio prehispánico inca a través de John Murra y Tom Zuidema.

En México, los estudios etnohistóricos y arqueológicos, que se estaban desarrollando en el contexto de la Antropología Mexicana, se encuentran las investigaciones de Pedro Carrasco sobre el Imperio Mexica y la representación del poder y los estudios de Johanna Broda sobre el paisaje ritual de la cuenca de México, desde un enfoque interdisciplinario y comparativo, mismos planteamientos que han seguido sus discípulos, siendo ya una escuela teórica para los estudios comparativos.

El volumen se presenta con cinco artículos sobre la Religiosidad popular y los estudios comparativos entre México y Perú, los autores exponen sus reflexiones de investigación sobre las experiencias de campo durante el COVID-19, los especialistas rituales y las leyendas con una amplia exploración bibliográfica sobre los ritualistas. Los aspectos comparativos que son considerados en el presente volumen es sobre el culto a los cerros, a las montañas y al agua como aspectos de continuidad de un pasado remoto a través de los procesos de reelaboración simbólica. Consideramos que las leyendas que se presentan constituyen la historia en común entre México y el Perú, como consecuencia del proceso de evangelización, ocurrido durante el siglo XVI en los territorios de América.

Como parte de sus investigaciones Elva Vianney Maya González en *Las fiestas del agua. La champería en Tupicocha, Perú y las peticiones a Anchane en Texcalyacac*, nos

¹ Alicia María Juárez Becerril (coord.), *Religiosidad popular indígena en México y Perú*. Estudios comparativos, México, Universidad Intercontinental, 2024.

164 muestra la presencia de la cultura del agua a través de la acción ritual, con la “guardiana” del agua *Anchane* y los danzantes de la mexicanidad, los cuales han integrado la petición de lluvia a su actividad ceremonial para solicitar el agua en la laguna de *Chiconahuapan*, una vertiente del río Lerma que se ubica en el poblado de *Texcalyacac*, Estado de México.

La autora considera que la danza ceremonial que realiza el grupo de la Mexicanidad es comparable con la cultura hidráulica de la sociedad quechua de Tupicocha, Perú con las actividades ceremoniales de la costumbre durante la *Champería* (faena) y la organización del trabajo comunitario, actividad que es considerada de tradición ancestral sobre el manejo eficiente del agua, conocimiento heredado del imperio inca así como, la actividad ceremonial a través de los rituales al agua, durante el mantenimiento de las *amunas*, canales de regadío prehispánicos que son considerados entidades sacralizadas.

Por su parte, a partir de sus estudios sobre los “especialistas rituales” de la cuenca de México en el volcán Popocatepetl e Iztaccíhuatl, Alicia María Juárez Becerril nos ofrece en *Los especialistas rituales. Comparativo entre los tiemperos en México y de los altomisayos en el Perú*, una revisión bibliográfica sobre la actividad ceremonial de los Altomisayoc’s en Perú y en su reflexión, nos presenta los puntos comparables que considera que presentan ambos ritualistas, como características en común, la actividad ceremonial en las montañas nevadas.

Por su parte, la importancia de estudiar la tradición oral desde las narrativas que representan los personajes y los sucesos de las historias locales con relación a los cerros, son considerados por María del Carmen Macuil García en *Personajes y sucesos en la literatura tradicional de México y Perú: un encuentro desde la religiosidad popular y la identidad indígena*, como aspectos de la identidad indígena y contienen elementos comunes que son comparables entre México y el Perú. Nos dice la autora, que la importancia de los relatos en los pueblos indígenas, hacen visibles los valores socioculturales, asociados a las normas de comportamiento, siendo los relatos de los cerros y los seres a ellos vinculados, como un buen ejemplo. De esta manera, nos presenta a los seres “encanto” dueños y guardianes de los “tesoros” de los cerros.

Como parte de una investigación mayor, su tesis doctoral, la etnohistoriadora Felicitas Estela Vega Deloya en *Los Okukus y el agua ritual*, reflexiona sobre la importancia de los *Okukus* o también llamados *pabluchas* dentro del ciclo festivo de *Corpus Christi* en la ciudad de Cuzco y sus distritos, antiguos barrios incas, que actualmente se encuentran organizados en las Naciones del *Twantinsuyu*, quienes organizan la peregrinación al señor de *Qoyllurt'i* a las montañas nevadas del *Ausangate*. De acuerdo con la cosmovisión quechua, las montañas son entidades vivas, los *Apus* y cada montaña de la cordillera *Vilcanota* posee un poder en sus entrañas, el más poderoso es el *Ausangate*, conocido también como el “creador de las aguas” y del río *Vilcanota*, que discurre a lo largo de Cuzco por el valle de *Urubamba* hasta llegar al Amazonas. Los *Ukukus* de los *Ccapac Chunchus* son los responsables de traer el líquido vital desde las montañas nevadas para las ceremonias y los rituales, que se llevan a cabo el jueves de *Corpus Christi*.

Por parte, Walter Pariona Cabrera, nos presenta en *Religiosidad popular; narrativas para afrontar el proceso del covid-19 en Ayacucho, Perú*, los datos concretos que se recopilieron durante el trabajo etnográfico, realizado en Ayacucho, Perú, respecto a las creencias que manifestaron algunas personas respecto a la enfermedad de COVID-19. Pero sobre todo, destaca la información que ofrecen los entrevistados sobre, como enfrentaron la pandemia, siendo la medicina tradicional, su medio de curación.

El presente volumen, ofrece nuevos acercamientos para estudiar los elementos de la expresión religiosa y popular de las sociedades indígenas y que pueden ser comparables entre México y el Perú, el enfoque se centra en aspectos particulares de las tradiciones populares y religiosas con un fuerte vínculo con la naturaleza y lo fantástico que pueda parecer, forma parte del imaginario colectivo y que representan aspectos de continuidad y reelaboración simbólica de las prácticas rituales de tradición ancestral y las expresiones populares.

Felicitas Estela Vega Deloya.

uic

UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL