

Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica

Análisis y aportaciones interdisciplinarias

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
y Alicia María Juárez Becerril
(compiladores)

Primera edición, 2014

Prohibida su reproducción por cualquier medio
sin la autorización escrita de los autores.

D.R. © Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (comp. y presentación)

D.R. © Alicia María Juárez Becerril (compilación e introducción)

D.R. © Los autores

ISBN: 978-607-96189-2-6

Cuidado editorial: Camilo de la Vega M.

Corrección de estilo: Eva González Pérez

Diseño de portada: Javier Curiel Sánchez

Impreso y hecho en México

Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica

Análisis y aportaciones interdisciplinarias

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes; Alicia María Juárez Becerril; Florentino Sarmiento Tepoxtécatl; Antonio Emmanuel Berthier; Jorge Luis Ortiz Rivera; Cintia N. Rosso y Celeste Medrano; Luis Fernando Botero Villegas; María Cristina Córdova Ugalde; Miriam Guadalupe Cruz Mejía; José Reyes Vargas Ricardez; María Antonieta Pérez Díaz; Bernardo Román Macías Pisano (†); Alejandro Gabriel Emiliano Flores; Olga Hernández Ramírez; Martha Adriana López Ríos; y Jaime Bernardo Díaz Díaz (autores)

Índice

Presentación	
<i>Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes</i>	9
Introducción	
<i>Alicia María Juárez Becerril</i>	25
I. PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS	
Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos	
<i>Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes</i>	35
Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales	
<i>Alicia María Juárez Becerril</i>	69
La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder	
<i>Florentino Sarmiento Tepoxtécatl</i>	91
El estudio de la religión desde la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann	
<i>Antonio Emmanuel Berthier</i>	115
II. ESTUDIOS ETNOHISTÓRICOS Y COLONIALES	
Uso de las imágenes sagradas en la Edad Media. Antecedente de la formación de las órdenes mendicantes	
<i>Jorge Luis Ortiz Rivera</i>	159
“San Francisco Javier, mocobí patroncito”. La fiesta patronal de una reducción jesuita como parte del proceso de evangelización en el Gran Chaco durante el siglo XVIII	
<i>Cintia N. Rosso y Celeste Medrano</i>	183

III. ESTUDIOS ESPECÍFICOS: DIVERSOS CASOS EN LATINOAMÉRICA

El Hecho Religioso en los Inkal Awá del suroccidente colombiano <i>Luis Fernando Botero Villegas</i>	205
Asociación del Divino Rostro. Religiosidad popular otomí en el municipio de Lerma <i>María Cristina Córdova Ugalde</i>	255
Con sabor a Religiosidad Popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa <i>Miriam Guadalupe Cruz Mejía</i>	291
El <i>Yumk'a</i> , la flor de mata y la reciprocidad como orden de la vida chontal <i>José Reyes Vargas Ricardez</i>	311
La fiesta patronal de San Lucas, análisis de un sistema de validación social <i>María Antonieta Pérez Díaz</i>	325
El Rayo y la Culebra de Agua: deidades desencadenadoras de la alternancia estacional y reguladores de la vida de los especialistas rituales <i>Bernardo Román Macías Pisano (†)</i>	339
Todos de regreso en casa. Día de Muertos en popoloca <i>Alejandro Gabriel Emiliano Flores</i>	367
Ritos de muerte en los chatinos de San Marcos Zacatepec, Juquila, Oaxaca <i>Olga Hernández Ramírez</i>	385

El sentido dialógico espiritual con *Et nääjwiiny*:
 el ofrecimiento del tepache en los mixes
Martha Adriana López Ríos 401

La imagen-Niño en el culto a los Niños Dios de Xochimilco
Jaime Bernardo Díaz Díaz 427

Presentación

En años recientes, los estudios sobre religión en el ámbito de las Ciencias Sociales han cobrado un renovado interés, tras un largo período de destierro por considerarse impropios, secundarios o simplemente expresiones adscritas a los espacios piadoso-devocionales desvinculadas de la vida social, económica y política de una sociedad, es decir, como si no pertenecieran al universo de la cultura en general. Sin embargo, a pesar del intento secularizador moderno de desplazar la religión o confinarla al terreno meramente privado, ésta nunca dejó de tener presencia social con funciones específicas en medio de la vida de las comunidades tradicionales latinoamericanas. En todo caso, para el mundo occidental, la Modernidad fue un período de intensa sequía de lo sagrado, pero las lluvias ahora han llegado a este entorno posmoderno contemporáneo. En contraposición a las tendencias filosóficas del siglo xx, que pretendieran que sólo lo verificable era digno de ser pensado, surge una tendencia generalizada de restauración del ser humano que se recupera del *olvido de lo sagrado*. La racionalidad exclusivamente lógica, fría, calculadora y verificable, cedió paso a otro tipo de racionalidad preñada de sentimiento y simbolismo. En este sentido, hay una mayor apertura a las distintas procedencias de lo sagrado, pues lo numinoso —ahora— no se circunscribe a lo institucional de tal o cual religión en específico, sino que se ha vaporizado y flota en un ambiente sumamente amigable con la idea de lo sagrado y trascendente, pero sin especificarlo. Así, parece que sobrevivir en este mundo desmitificado no era lo que esperábamos. Parece que vivir en un mundo sin profetas

ni dioses¹ fuera demasiado para nuestra condición antropológica y preferimos —como tendencia occidental contemporánea— retornar a una cierta religación con lo sagrado, aunque ya no se use el nombre propio *Dios*. Urgió, en un cierto momento y siguiendo a Kierkegaard, tener un asidero en la intemperie del naufragio, algo que me arraigue y me sostenga cuando el mundo entero se derrumbe, aun cuando ese “algo” no esté en mí, es decir, sea Trascendente, misterioso, inalcanzable, pero con la misma capacidad de salvarme... ¿y si eso no se mediatiza por la razón y sus mecanismos? No importa; de todas formas salva. Los que degustamos el fruto de la Ciencia olvidamos pensar simbólicamente. Ese pensar simbólico es lo que retorna ahora y se convierte en un puente entre lo humano y lo Trascendente como tal. Caemos en la cuenta de que todos los seres humanos —en virtud de su humanidad— buscan religarse, y la razón humana resulta radicalmente insuficiente para religarse con lo sagrado.

Sin embargo, insisto, es un retorno a lo sagrado y el misterio, en esa ambigüedad, sin tal o cual adscripción institucional. En este sentido, bien apunta Louis Dutch:

La actual “crisis de Dios” resulta tanto más difícil de analizar e interpretar por cuanto ha irrumpido en una atmósfera religiosa muy distendida, en medio de un “retorno de lo religioso” sumamente amigable o como señala Metz, en “una época de religión sin Dios cuyo lema podría ser: religión sí, Dios no [...] Al contrario de lo que sucedía hace sólo unas pocas décadas, “lo religioso”, con su manifiesta y profunda ambigüedad, se halla diseminado en nuestra sociedad con mil rostros y manifestaciones. Con relativa facilidad, puede observarse en ella —tan secularizada, según la opinión de muchos— una notable expansión de una religiosidad *invisible o difusa* que prescinde de las mediaciones de las institu-

¹ Esta idea y las subsecuentes hasta terminar el párrafo parten de lo expresado por Marina Dimitrievna Okolova, estimada amiga y distinguida colega de la Universidad Intercontinental, al presentar el libro de Jorge Luis Ortiz Rivera *Simbolismo religioso valentiniano: el arquetipo de la Divinidad como coniunctio oppositorum*. Además de la constante comunicación personal —a veces profana, a veces muy elevada—, pero siempre atinada, pertinente, grata y enriquecedora con la que me ha distinguido estos años.

ciones religiosas especializadas, que antaño fueron los únicos intermediarios reconocidos entre Dios y los hombres. Por eso creemos que *lo que ahora realmente está en crisis es el Dios cristiano* [...] Se busca con ahínco, al margen de Dios o, al menos, al margen del Dios de la tradición judeocristiana, una religión “a la carta” cuyo destinatario último es el mismo ser humano, sus estados emocionales, su afán descontrolado e impaciente de vivencias, su inapetencia social. Sin exagerar, podría decirse que la orden de Yahvé a Abraham: “Vete de tu casa, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré” (Gn 12, 1), para muchos, se ha transformado en esta otra: “¡Vete a tu interior, desciende hasta las profundidades de tu mismidad y no te preocupes de nada más!” (Duch 2007: 21-22).

Entonces, hoy, la vivencia religiosa cobra nuevos bríos, y en contextos culturales posmodernos renace con un vigor inusitado. A pesar de ese resurgimiento innegable, es necesario señalar que, independientemente de ese proceso cultural occidental, las expresiones religiosas populares que se han desarrollado ininterrumpidamente en las diferentes etapas históricas de los pueblos latinoamericanos, exigen una explicación acorde a sus propios procesos históricos y sus propios mecanismos de significación de lo religioso y lo divino en sus ámbitos locales; estos mecanismos les han redituado en cohesión social, redes de solidaridad y vigorización de lazos de identidad, en complejos procesos sociales que han corrido a la par de las imposiciones hegemónicas de las naciones, en cuyo seno se desarrollan estas particulares comunidades tradicionales.

En este volumen colectivo, se pretende dar cuenta de algunas de las reflexiones que en épocas recientes se han vertido sobre el tema; desde las disciplinas de la antropología, la historia, la etnohistoria, la sociología, la psicología social, la pedagogía, la filosofía y la teología, cada autor partícipe de este proyecto aporta un ángulo interpretativo, interdisciplinar e incluyente que ayuda a reunir las dispersas piezas de un rompecabezas con miras a la comprensión holística de un fenómeno complejo que definitivamente admite y merece diversos puntos de vista, y el abordaje desde sus muy variadas aristas. En este sentido, cada

texto aporta por un lado, los planteamientos del autor particular, pero por el otro, en una visión mucho más amplia, condensa también los resultados de procesos académicos y de investigación de la institución en la cual se formó o desde la cual desarrolla su labor, de modo que posibilita un diálogo más amplio a quienes estén interesados.

En todo caso, se trata de la conjunción de intentos serios de explicación de los fenómenos sociales implícitos en las manifestaciones religiosas populares, desde la originalidad cultural de los grupos que le dan forma y presencia en la historia concreta, contribuyendo a escuchar esa “otra versión” de la historia, la que se escribe fuera de la oficialidad y que entreteje la cotidianidad de estos grupos sociales desde la singularidad de su propio ser y quehacer.

Lo anterior cobra especial importancia al recordar que la historia del Occidente y la historia del Cristianismo, han estado —tanto para bien, como para mal— intrínsecamente entrelazadas, hasta el punto de disolverse en un mismo cauce en muchos lapsos a lo largo de estos veinte siglos. Desde este punto de partida, debemos reconocer que la idea misma de Dios, como concepto, está fraguada en lo que el Occidente ha gestionado desde la irrigación de sus venas griega, romana y hebrea.

En este sentido, no creo exagerar al afirmar que el Occidente y sus instituciones tienen una especial tara en el reconocimiento de lo sagrado cifrado desde otros horizontes culturales. Primero, porque Occidente se reservó el derecho en siglos precedentes a ser la única voz digna de ser escuchada, ya fuera desde sus prerrogativas religiosas y doctrinales, como ocurrió durante toda la Edad Media, o bien, desde el discurso científico moderno que, desbancando la intolerancia religiosa se irguió como una nueva intolerancia positivista constituyéndose en un nuevo mito que también reclamó soberbiamente ese derecho a la unicidad monológica. En segundo lugar, dicha tara le viene de su, hasta hace algunas décadas, incuestionable postulado de supremacía cultural y civilizatoria. El darwinismo llevado a la esfera social humana influyó muchas posturas de corte filosófico, que defendieron la existencia de estadios evolutivos, en los cuales —por supuesto— el Occidente era la cumbre, y se reservó el derecho de calificar como salvajes, bárbaros y primitivos a los otros grupos humanos; con base en eso, ejerció su dominio ideológico, político, económico y militar sobre ellos, sin empacho de la destrucción

generalizada de culturas, bajo las ruedas de esta maquinaria de progreso que, más temprano que tarde, nos develó su rostro inhumano y la intrínseca estupidez de quien socava el suelo sobre el cual está parado.

Desde este punto de vista, las tradiciones religiosas no-occidentales, fueron genéricamente vistas por el cristianismo occidental como obstáculos a la adscripción a la Única posibilidad oficial de religión. Pero, paradójica y cruelmente, también llegó el momento en que la misma religión cristiana cayó en ese inmenso bote de desperdicios a donde el Occidente moderno arrojó todo aquello no sustentado por la razón; todo lo no cualitativa y cuantitativamente sustentado por ella y su lógica, de manera impía fue desechado del horizonte de lo “verdadero”, lo “certero”, lo “válido”, y allí fue a parar toda expresión religiosa, incluyendo la cristiana, y allí fueron a parar también nuestras culturas indígenas y sus formas de existencia social, tradiciones, mitos y rituales.

Sin embargo, en décadas recientes, el interés que en las ciencias sociales se ha despertado por los asuntos religiosos, llama poderosamente la atención, pues parece ser una ruptura en la consecución de ideas desarrolladas en la modernidad occidental, con lo cual se abre —para muchos— la posibilidad de atisbo de un nuevo horizonte en la vida contemporánea del Occidente destilado en el concepto de posmodernidad, a falta de mejor término. Sea como sea, la religión está de nuevo en escena, a franco contrapelo de las tendencias modernas que hasta mediados del siglo pasado habían pretendido el total aniquilamiento de este *opio del pueblo*, o *mal de conciencia*, negativo, pero necesario hasta cierto punto.

Recalco con insistencia dos puntos cruciales que he puesto en juego en esta presentación:

1. la religión está de nuevo en escena como tema de interés para las ciencias sociales; sin embargo:
2. ese retorno a lo religioso en el mundo occidental posmoderno no tiene que ver con el proceso de larga duración mediante el cual las comunidades indígenas han preservado y transmitido su propia visión de lo divino, en sus prácticas rituales profundamente engarzadas en su vida política, económica y social.

De estos dos puntos se desprende que una de las finalidades principales del presente volumen es manifestar de manera clara la presencia

de dichas formas autóctonas de expresión religiosa (desde algunos aportes descriptivos contemporáneos), así como intentar articularlo a los procesos históricos que estos pueblos han vivido (desde algunos aportes de corte histórico). Muy probablemente, este esfuerzo pudiera redituarse en una apertura a la comprensión de lo divino desde fuera del Occidente, en específico entre las tradiciones indígenas americanas.

Hemos dividido este volumen colectivo en tres partes, con la intención de facilitar el acceso a los textos de acuerdo con lo que sus autores acentúan. No obstante, advertimos que esta organización, tal vez arbitraria como cualquier disposición al final resulta serlo, no pretende el encasillamiento monotemático; más bien obedece a cuestiones prácticas de presentación. Tratando de ordenar de lo general a lo particular, abrimos con los aportes teóricos, seguimos con los etnohistóricos y coloniales, y por último desembocamos en los aportes particulares de expresiones religiosas concretas en comunidades específicas.

Ahora bien, desde el título del presente compendio encontramos un conflicto que merece mencionarse de forma clara y explícita: *religiosidad popular*.

El concepto de religiosidad popular, en muchos casos, se presta a subestimación, pues se toma como una especie de catolicismo “de segunda”, practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente, que preserva su pureza, la cual es el clero. De esto, se desprende la concepción de la existencia de un catolicismo correcto, y uno desviado o desvirtuado por impurezas de prácticas medio paganas, que es —en ciertos puntos y bajo ciertas circunstancias— tolerado por el clero (Cfr. Gómez Arzapalo 2009a).

Sin embargo, desde el análisis antropológico, se evidencia que en el problema de la religiosidad popular subyace una relación de poderes enfrascados en una lucha constante, lo cual no implica en modo alguno la ruptura total de las partes involucradas, pues, a la par de ese conflicto, se dan negociaciones, consensos y acomodos continuos entre la Iglesia oficial y los actores de la religiosidad popular.

El concepto de religiosidad popular, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, trata de rescatar el proceso cultural-religioso desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan, para

no verlo como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y “mala copia” local de una organización cultural sistematizada en la religión hegemónica. En este sentido, las prácticas religiosas populares no son un “simplismo”, sino una opción social, pues implican el posicionamiento frente a un grupo hegemónico y sus parámetros, que no siempre responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un pueblo, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular de los elementos religiosos traídos por el catolicismo en contextos indígenas. Entonces, en la religiosidad popular encontraremos reinterpretadas y reformuladas las imágenes de los santos, los sacramentos, la ética cristiana, la concepción misma de la divinidad, la utilidad de la religión, las concepciones de este y el otro mundo, etcétera. Nos referimos, en resumen, a una reinterpretación que integra las raíces culturales mesoamericanas y la religión católica, en una síntesis operante sólo en aquellos contextos regionales que comparten cosmovisión, historia y posición frente a los grupos hegemónicos (*Cfr.* Gómez Arzapalo 2007 y 2008).

Concebir la Religiosidad Popular como un concepto teórico, nos posibilita acuñar en él varios elementos constitutivos que al entrecruzarse permiten una mejor comprensión del fenómeno social observado, de modo tal que es posible utilizarlo como categoría de análisis.

De esta manera, podemos proseguir esta reflexión apuntando que las manifestaciones religiosas populares en México, y otros contextos latinoamericanos, son expresiones sociales que ponen de manifiesto una dicotomía implícita en el apelativo de “lo popular”. Ese apellido necesariamente pone en evidencia la relación indisociable con una contraparte que haga necesario el calificativo definitorio de “popular”; y esa contraparte es lo que podríamos denominar “religión oficial”, institucionalizada, jerárquica, piramidalmente constituida y bien definida por un *corpus* claro de normas, dogmas y cánones. Así pues, insisto —como ya he apuntado en otros trabajos (*Cfr.* Gómez Arzapalo 2004, 2006, 2007, 2008, 2009 a y b, 2010, 2011, 2012, 2013)—, lo que podamos decir acerca de la religión popular necesariamente se alimenta de esa dicotomía, que opone a ésta con aquella otra denominada “religión oficial”. La relación entre estas dos modalidades puede establecerse de distintas formas. Una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión

popular, parte de la premisa de que sólo existe la religión oficial (para el caso de México, predominantemente la católica), y que las prácticas religiosas llamadas populares son la manera burda con que remedan a lo oficial los estratos de población “bajos” del sistema social, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado. Así pues, partiendo desde la religión oficial y su enfoque teológico-pastoral, al momento de definir ésta lo que es la religión popular, emite un juicio de valor al calificarla en términos de “religiosidad tradicional”, “ignorante”, “supersticiosa”, “pagana”, en relación a sí misma —la religión oficial—, juzgada *a priori* como “auténtica” y “verdadera”. Al respecto, Félix Báez apunta lo siguiente:

Estudiar la religión popular equivale a explicar las mediaciones simbólicas e ideológicas que denotan las relaciones hegemónicas y contrahegemónicas entre la autoridad eclesial y las comunidades de creyentes, finalmente, un aspecto de la práctica del poder. El enfoque histórico que, necesariamente, debe conducir estas pesquisas es contrario a las ópticas que privilegian el análisis sincrónico o funcional. Subraya las relaciones entre los sujetos y la sociedad en situaciones concretas, contextuadas en la dialéctica de la “acción recíproca” que se expresa en procesos. Desde esta ventana analítica el concepto de religión popular identifica imágenes del mundo, es decir, sistemas de prácticas y creencias en torno a lo sagrado, históricamente configurados y estructuralmente condicionados, construidos en condiciones signadas por el dominio y la subalternidad (Báez-Jorge 2011: 265).

Las posiciones frente a la religión popular básicamente pueden ser dos: descalificar de forma abierta la religiosidad popular a partir de criterios teológico-pastorales, o bien, valorizar —con sus debidas reservas— de manera positiva a la religiosidad popular como expresión de la cultura del pueblo y elemento de identidad. Los dos autores en que fundamentalmente estoy basando esta postura, Báez-Jorge y Gilberto

Giménez, se sitúan en esta segunda posición. Giménez señala: “Nos proponemos analizar la religión popular rural, no en función de una forma determinada de catolicismo considerada como forma-modelo, sino a partir de sus características internas y dentro del conjunto de las relaciones sociales que le sirven de base y de contexto” (Giménez 1978: 19).

Así pues, la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, debe reconocerse como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Por eso, se rechaza toda definición *a priori* de la religiosidad popular. Es entonces comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular en las comunidades indígenas, como bien señala Báez-Jorge: “Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena se refieren a conflictos en los ámbitos del control del ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas, y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional” (Báez-Jorge 1998: 217).

En este orden de ideas, son cruciales los aportes de Félix Báez-Jorge que, en su vasta bibliografía (*Cfr.* Báez-Jorge 1992, 1994, 1998, 2000, 2003, 2006, 2009a, 2009b, 2010, 2011), sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado, destacando en todo momento las tensas relaciones de poder, eminentemente conflictivas, entre la hegemonía y la contrahegemonía. La imposición desde la hegemonía encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de resemantización, que, por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional. Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez, es la consideración de la relación dialéctica surgida entre la religión hegemónica y la religión popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve como péndulo desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos.

Para analizar el fenómeno religioso popular será necesario considerarlo como una realidad factual valiosa en sí misma y depurarla de connotaciones etnocéntricas. En este sentido, ha influido grandemente la posición que Gilberto Giménez expresara en *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (Giménez 1978), donde invita a considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De este autor retomamos la idea crucial de que la religiosidad popular es un proceso paralelo a la religión oficial, es decir, no es una escisión o escoriación desprendida patológicamente de un organismo sano, sino un fenómeno que se diferencia mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy distinta de la que viven los grupos hegemónicos.

Se hace patente, además, que en la lógica cultural subyacente en la religión popular indígena se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo dictado desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan. En este sentido, el peso de la identidad en estos procesos religiosos populares es un elemento que no puede pasar inadvertido (Cfr. Gómez Arzapalo 2012).

La religiosidad popular, acuñada como un término descriptivo nos ayuda a explicar los rituales que se desarrollan en los pueblos campesinos de origen indígena (Cfr. Gómez Arzapalo 2009b), permite abrir un horizonte interpretativo de esta complicada vida ritual integrada en su contexto social, político y económico particular, dentro de comunidades que —a su vez— están constituidas en un todo más amplio y hegemónico. Las relaciones que contextualizan esta vida ritual se integran de una u otra manera de forma no sólo endógena, sino también exógena; no sólo forjando lazos sociales dentro del propio pueblo, sino articulando una región, gracias a las relaciones que, con una lógica común, se establecen entre pueblos.

Desde la postura que hemos asumido, este fenómeno de la religiosidad popular implica una red de relaciones sociales que posibilitan en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión, tal como Broda la entiende: “una visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coheren-

te sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda 2001, p. 16).

En las comunidades campesinas de origen indígena, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas —tanto políticas, como económicas y religiosas— en una creativa selección de seres divinos, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas.

Finalmente, como cierre de esta presentación, no me queda más que agradecer a los colegas que, con sus textos y disposición alegre y entusiasta, participaron en la conformación de este libro conjunto. Me parece un esfuerzo concertado de amplia envergadura, dadas las interconexiones que posibilita no sólo en un nivel individual, sino también interinstitucional. De mi parte, puedo señalar que estas reflexiones comenzaron en el seno de la línea de investigación *Organización social y cosmovisiones prehispánicas* de Johanna Broda, en el posgrado de Historia y Etnohistoria de la ENAH, y por medio de ella, el contacto con Félix Báez-Jorge fue decisivo en mi posicionamiento teórico y el ulterior desarrollo de estas investigaciones. Es también el caso de Alicia Juárez, mi estimada amiga y colega, con quien compartí parte de esa formación inicial en el seminario de Johanna Broda; con quien coincidí después en varios eventos que felizmente nos congregaron y luego llevaron a coordinar de manera conjunta el presente volumen, en *complicidad académica*, como ella bien lo dice.

He señalado el origen de estas reflexiones con Broda y en la interacción con los compañeros que compartimos un espacio de discusión que se recuerda con nostalgia. Fueron ésas las circunstancias que ayudaron a encauzar este enfoque teórico, a lo largo de las investigaciones realizadas en la maestría y el doctorado en Historia y Etnohistoria, con lo cual logré, además, reconciliar en mí y en mi entendimiento las experiencias previas que viví como religioso, pues atestigüé muchísimas prácticas rituales en contextos culturales campesinos indígenas, con una interpretación satisfactoria y profunda de dichos fenómenos, gracias a las herramientas aportadas por la antropología. No obstante, siendo ése el origen, no fue la única fuente que me irrigó y, en este sentido, no puedo dejar de mencionar las clases que impartí desde 2002 en la Universidad

Intercontinental: Fenomenología de la religión y Antropología cultural, en la Escuela de Teología; Cultura y religión, Antropología de las religiones y filosofía en México, en la Escuela de Filosofía; Arte, religión y cultura, problemas de Interculturalidad y el Seminario de Análisis y Crítica Cultural, que versó desde el primer momento sobre el tema específico de “religiosidad popular y procesos sincréticos en México”, en la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. También incluyo las clases impartidas en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ahora Universidad Católica *Lumen Gentium*) desde el 2008: Cultura e identidad, Metodología de investigación de fenómenos religiosos y la asignatura de Interculturalidad. En cada uno de esos cursos, recibí siempre la generosa retroalimentación de mis estudiantes, quienes enriquecieron mi panorama al compartir allí sus experiencias de primera mano en el contacto con estos fenómenos, ya fuera por su propia adscripción étnica, o por contacto a través del desarrollo de su actividad misionera.

Precisamente por esto último, quiero expresar también, y de forma muy especial, mi beneplácito por la fortuna de las participaciones de varios colegas, otrora mis discípulos, en esos diferentes espacios académicos: tal es el caso de Miriam y Alejandro Gabriel, de la Maestría en Pastoral Urbana, del entonces Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos; José Reyes y Bernardo Román (†)² de la licenciatura en Filosofía de la Universidad Intercontinental; Jorge Luis, Antonieta, Antonio Emmanuel y Martha Adriana, de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura también de la Universidad Intercontinental; los tres últimos de la sede Oaxaca. Y así como ellos en mi caso, María Cristina y Jaime Bernardo, como exalumnos de Alicia Juárez en la Maestría de Estudios Mesoamericanos en la UNAM; es un gusto gratificante y orgullosamente satisfactorio poder interactuar juntos ahora en este proyecto.

En cuanto al resto de los coautores, también mediaron otras actividades académicas que nos entrelazaron de alguna manera. Cintia y Celeste, desde Argentina, así como Luis Fernando de Colombia-Ecu-

² Bernardo Román Macías Pisano, mi alumno en la licenciatura de filosofía, a quien con gusto dirigí en su tesina y posteriormente en su tesis. Con generosidad compartía conmigo el material que recababa en Oaxaca en sus continuas “escapadas” entre los zapotecos. Falleció un día después de enviarme su texto de participación para este volumen. Sirva su presencia entre los coautores como homenaje a su memoria. Descanse en paz.

dor, tuvimos contacto mediante nuestras publicaciones, un afortunado encuentro que ahora rinde sus frutos. Contacté a Olga y Florentino en eventos específicos: a ella, cuando coincidimos en el Curso de Actualización Docente para Profesores de Filosofía, que impartí en la Universidad Pontificia en el verano de 2012. A Florentino, al encontrarnos en el simposio que organicé para la reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología en la BUAP en el 2010, y después, cuando él me invitó al simposio que organizó, también en la BUAP, en el I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla, 2011.

A todos ustedes, mi más sincero agradecimiento por su disponibilidad para responder a la convocatoria que desembocó en el presente libro. Espero que reditúe este esfuerzo en los ámbitos propios de cada uno en la reflexión sistemática y profunda sobre estos temas tan complejos y apasionantes.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Santa Úrsula Xitla, Tlalpan, D. F., mayo de 2013

Referencias bibliográficas

BÁEZ-JORGE, Félix

1992, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1994, *La parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1998, *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.

2003, *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006, *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2009a, “El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)”, *Pensamiento religioso y espacio de poder*, Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 150-214.

2009b, “En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana”, *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), BUAP, Puebla: 25-44.

2010, “Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)”, *San Juan Diego y la Pachamama*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 196-247.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

BRODA, Johanna

2001, “Introducción”, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), Conaculta-FCE, México: 15-45.

DUCH, Louis

2007, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder.

GIMÉNEZ, Gilberto

1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso

2004, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, México, ENAH.

2006, “Imágenes de Dios en la Cultura”, *Imágenes de Dios en el mundo contemporáneo*, VII Semana Teológica, CET-CIRM, EDTOP, IFFT, ISEE, UIA, UIC, ULSA y UPM, México, 125-135.

2007, “Una visión antropológica de la llamada: ‘religiosidad popular’”, *Interticios*, Universidad Intercontinental, año 12, núm. 26, 147-164.

2008, “Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México”, *Gazeta de Antropología de la Universidad de Granada*, núm. 24/1 (primer semestre de 2008: enero-junio), artículo núm. 19.

2009a, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

2009b, “Utilidad teórica de un término problemático: La Religiosidad Popular”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH- ENAH, Materiales de apoyo a la docencia/Bitácora, México, 21-33.

2010, “Análisis de fenómenos religiosos sincréticos en contextos campesinos de ascendencia indígena desde un enfoque polémico: *Religiosidad Popular*”, en: América Malbrán Porto y Enrique Méndez Torres (coords.), *Memorias del I Congreso de Folklore y Tradición Oral en Arqueología*, México, ENAH, 204-219.

2011, “De Dioses perseguidos a Santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana”, *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada (España), núm. 27/2, (segundo semestre de 2011: julio-diciembre), artículo núm. 29.

2012, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial (Religiosidad popular campesina en México y procesos sociales implícitos analizados desde la antropología)*, Editorial Académica Española (EAE), Berlín.

2013, “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena*, México, Artificio Editores, en proceso editorial.

Introducción

El volumen colectivo que aquí presentamos pretende reflexionar sobre las diferentes formas autóctonas u originales de expresión religiosa. Éstas no son estáticas y van ligadas con los procesos históricos que las comunidades han vivido a lo largo del tiempo. Se trata de formas que evidencian expresiones culturales, referidas tanto a un pasado religioso, como a creativas configuraciones de lo sagrado, insertándose en la cotidianidad dinámica que viven los pueblos.

Un punto obligado para abordar estos temas es, sin duda, partir de la religiosidad popular. En este concepto se comprueban múltiples manifestaciones de los distintos pueblos en torno de lo sagrado; son pueblos que construyen a sus divinidades y relatos día con día, donde se conforma un tejido de imaginario simbólico que explica la razón de ser y el sentido de lo que para ellos es sagrado (Gruzinski 2011). Las vastas reflexiones de Félix Báez-Jorge (2011) nos ayudan a entender y a diferenciar la “religiosidad popular” de la “religión popular”. Tradicionalmente, la primera tiene una utilidad descriptiva, aplicada a las formas con las que los creyentes se expresan, interpretan y recrean el acervo devocional, cuya concreción recae en los rituales y creencias; la segunda, en un sentido amplio, identifica sistemas de creencias y prácticas en torno de lo sagrado, históricamente configuradas y estructuralmente condicionadas, construidas en condiciones mediadas por el dominio y la subalteridad. Implica un complejo juego de fuerzas referido a la formación social mexicana. Esta distinción entre “religiosidad popular” y la “religión popular”, paradójica y obligatoriamente indisociable, será la marca que trastoca cada uno de los trabajos aquí presentados, en sutiles proporciones de análisis.

En muchos sentidos, a lo largo de esta compilación encontraremos diferentes enfoques, pues obedecen a las variadas disciplinas de los autores: antropología, filosofía, sociología, historia, entre otras. En algunas partes se privilegian los marcos conceptuales, en otras la investigación etnográfica, porque, como se señala en el título de esta obra, se trata de *aportaciones* en el análisis de fenómenos religiosos populares en América Latina, que se caracterizan por mostrar y analizar las complejas relaciones devocionales de los pueblos en su condición subalterna. La comprensión de lo divino es precisamente el hilo conductor de los dieciséis trabajos que se presentan, el punto donde cada uno se articula, desde su propia lógica.

La primera parte de esta obra lleva por título *Planteamientos teóricos*, y reúne cuatro trabajos que atienden temas generales y conceptuales.

El primer estudio, “Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos”, corresponde a Ramiro Gómez Arzapalo, quien parte de la otredad, pues para reconocerse, debe haber una correspondencia mutua para compartir un espacio común. Sus planteamientos abren una inmensa gama de posibilidades y perspectivas para explicar la compleja realidad social del México rural y campesino. Con base en su amplio trabajo de campo, el autor destaca la pluralidad de culturas, donde la pregunta crucial en el ámbito de la problematización teórica acerca de la cultura, apunta hacia entender las distintas dinámicas que se entretajan en torno de la interculturalidad. La fenomenología de la religión es el método que engloba las reflexiones de este estudio, lo cual resulta un sugerente ángulo de observación de los fenómenos religiosos.

En el siguiente capítulo, Alicia Juárez Becerril aborda el tema de “Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales”. Juárez confirma que la discusión sobre los actores rituales de antigua tradición mesoamericana debe centrarse en las claves estructurales, es decir, el vasto mundo con el que interactúan. En este sentido, la autora parte de una visión integral, donde el paisaje, las entidades divinas, la colocación de ofrendas, las oraciones, las herramientas de trabajo, entre otros aspectos, son elementos que posibilitan materialmente la vida ritual de los especialistas, sobre todo de aquellos dedicados a los rituales de petición de lluvia y el culto a los cerros, celebrados de mayo a noviembre.

La propuesta central de análisis parte del conocimiento y de la observación detallada de la naturaleza que se sostiene por una percepción razonada que permite sistematizar lo aprehendido y generar información históricamente acumulada. Nos referimos a un proceso de conocimiento orientado, en este caso, a la tradición meteorológica, que respalda sus principios en una noción empírica.

El capítulo “La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder”, de Florentino Sarmiento Tepoxtécatl, trata de una reflexión del ámbito del poder, como campo de lo político, en relación con la sociedad. Este proceso es parte de la propia lógica de la realidad social, la cual no se ve ajena a las dinámicas contradicciones de un proceso histórico que lleva su curso. El conflicto, la negociación y la convivencia son parte de las estrategias en la religión popular indígena de varias comunidades del municipio de Cuautlancingo, Puebla, México. En su trabajo etnográfico, el autor también señala la conformación de bloques sociales (identidad, prestaciones, creación de programas) para mantener el control de la autogestión religiosa comunitaria, ligados a la participación político-partidista y de la administración pública del ayuntamiento del lugar.

En el capítulo titulado “El estudio de la religión desde la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann”, Antonio Emmanuel Berthier expone una excelente síntesis de, como anuncia desde el título, la teoría de los sistemas sociales del alemán Niklas Luhmann en relación con el tema de la religión. Para el autor, el punto de análisis es la religión inserta en sistemas específicos donde se adhieren los participantes que dan sentido a códigos establecidos. La propuesta de la *autopoiesis* es un nuevo paradigma teórico que se integra a los estudios de la religión, lo que permitirá una autodescripción de ésta para posibilitar su definición.

La segunda parte de este volumen se titula *Aportes etnohistóricos y coloniales*, pues reúne dos trabajos que abundan en las políticas de evangelización de la Iglesia católica y de las órdenes mendicantes.

Jorge Luis Ortiz Rivera abre esta parte, con el texto “Uso de las imágenes sagradas en la Edad Media. Antecedente a la formación de las órdenes mendicantes”. En su excelente trabajo, indaga la respuesta creativa de cómo fueron vistas las imágenes en la doctrina católica. Significados prehispánicos que permitieron fenómenos sincréticos con

la religión católica se fusionaron en ellas, y la aversión generada por su uso condujo a establecer determinaciones doctrinarias que reconocían su utilidad y conveniencia para el bien del pueblo. Ortiz Rivera analiza estos procesos ideológicos, que constituyen una elaboración simbólica del modo en el cual fueron formados filosóficamente y teológicamente los miembros de las órdenes mendicantes que, en su momento, llegaron a evangelizar las tierras del Nuevo Mundo.

Cintia Rosso y Celeste Medrano son las autoras del capítulo “San Francisco Javier, mocobí patroncito”. La fiesta patronal de una reducción jesuita como parte del proceso de evangelización en el Gran Chaco durante el siglo XVIII”, texto que muestra que el festejo no fue un receptor pasivo de la doctrina y las prácticas de la Iglesia católica. Entre los elementos aglutinados que marcan el carácter particular de dicho festejo, se encuentran la procesión ecuestre, el desfile alrededor de la plaza, un combate entre partidos de indios, cantos y danzas de las mujeres, reparto de regalos a los indígenas, la bendición de alimentos, entre otros. La riqueza de datos históricos y etnográficos apunta a que la celebración se convirtió en un espacio en el cual se conjugaron elementos y nuevos significados.

La tercera y última parte del libro, *Estudios específicos: diversos casos en Latinoamérica*, está dedicada a los aportes particulares de expresiones religiosas concretas en comunidades específicas.

El texto “El Hecho Religioso en los Inkal Awá del suroccidente colombiano”, está a cargo de Luis Fernando Botero Villegas, quien se detiene en la dinámica religiosa, punto esencial de la vida de las poblaciones indígenas que regula los aspectos económicos, políticos y sociales, y el fortalecimiento de la identidad y pertenencia de grupo. Los relatos en los que se centra el autor nos permiten aproximarnos al universo religioso de los Awá y, a partir de sistema de sus creencias y prácticas religiosas, reflexiona sobre ritos, como el bautismo, la honra (celebración de los muertos) y las curaciones, y ofrece datos etnográficos acerca de la cruz, los lugares sagrados, las entidades divinas populares, los elementos naturales. También se refieren otras prácticas religiosas de orden trascendental, como las fiestas de la Navidad, la del día Ramos o la del Pendón (relacionada con el ciclo agrícola), que evidencian la rica

vida ritual y al mismo tiempo nos muestran cómo los Awá conciben el mundo, a los demás y a sí mismos.

María Cristina Córdova Ugalde es la autora del siguiente capítulo, cuyo título es “Asociación del Divino Rostro. Religiosidad popular otomí en el municipio Lerma”, y en el cual se afirma la importancia ritual de la veneración del Rostro de Cristo en la región del Alto Lerma, comandada por una amplia lista de funcionarios con diversos cargos. La organización Asociación del Divino Rostro juega un rol primordial en la comunidad —lejos del papel que le atribuye la Iglesia católica—, pues es la encargada de satisfacer las necesidades primordiales del Divino Rostro mediante rituales y ofrendas. El estudio retoma la propuesta de la religiosidad popular que obedece a las necesidades contextuales y de supervivencia, cuyos mecanismos han sido la refuncionalización y asimilación de elementos.

“Con sabor a Religiosidad Popular: experiencias de organización familiar en Iztapalapa” es el título del trabajo de Miriam Cruz Mejía, donde describe el ciclo festivo de los ocho barrios de Iztapalapa, zona rica en festividades religiosas. El ciclo expresa la complejidad y la gran articulación de fiestas religiosas, aspecto que evidencia que la religión regula la unión entre las familias de la comunidad, dentro de un proceso simbólico y de dominación. De esta forma, la familia constituye el papel central del estudio, pues mediante ella se conforman relaciones de poder dentro de la comunidad. Las familias nativas, en especial, construyen una cultura religiosa popular enmarcada por la identidad, donde la memoria histórica y la territorialidad generan apego y arraigo a las tradiciones mediante los usos y costumbres de los habitantes, dando un sentido de pertenencia.

En el capítulo siguiente, “El *Yumk’a*, la flor de mata y la reciprocidad como orden de la vida chontal”, José Reyes Vargas Ricardez describe interesantes datos etnográficos de los chontales de Tabasco, específicamente los de Mecoacán. El trabajo se divide en tres apartados: *a*) el *Yumk’a* de la tierra, guardián de los bosques y selvas, *b*) aspectos sobre la fertilidad y la siembra en relación con la mujer y la importancia del maíz y *c*) la reciprocidad e intercambio donde las fiestas patronales y la colocación de ofrendas tienen lugar. El eje rector del trabajo es el concepto de reciprocidad, pues en ella se plasma la estrecha relación con la

tierra: con el rito de la flor de mata se nutren, alimentan y se asegura el futuro y bienestar de la población.

“La fiesta patronal de San Lucas, análisis de un sistema de validación social” es el título que María Antonieta Pérez Díaz asigna a su texto. Se trata de una descripción detallada de la fiesta que se realiza en Cuilapam de Guerrero, Oaxaca, cada 18 de octubre, en honor de San Lucas, patrón de toros y bueyes. Además del ambiente de algarabía en torno de toros y bueyes, limpios y ataviados con collares de manzanas rojas y flores de cempasúchil, el estudio describe la calenda y la danza de la pluma. La celebración a San Lucas engloba aspectos religiosos, sociales y económicos, lo que se revela en su propia organización, a cargo de las autoridades políticas, sociales y religiosas de la comunidad. También se relaciona con el cambio de mayordomía, la activa participación del titiclató —quien tiene un fuerte compromiso religioso, social y sobre todo económico—, la organización de la Guelaguetza y el tequio. En conjunto, la fiesta patronal se caracteriza por ciertos elementos que reivindican y fortalecen una identidad comunitaria.

En “El Rayo y la Culebra de Agua: deidades desencadenadoras de la alternancia estacional y reguladores de la vida de los especialistas rituales”, Román Macías Pisano (†) subraya el papel de estos dos elementos naturales que tienen gran trascendencia en la cosmovisión mixe. Se trata de deidades zapotecas que rigen la generación de la lluvia y la fertilidad de la tierra. Cocijo, representante de las nubes, el agua, el granizo y el aire, tiene en este estudio un lugar preponderante; se trata de una divinidad compleja que continúa vigente como una de las principales entidades sagradas, rectoras de las fuerzas de la naturaleza, la agricultura y la vida religiosa de varios pueblos. Como en otras regiones de Mesoamérica, en Oaxaca —en particular, entre los zapotecos— los dioses regentes de la lluvia y la agricultura han jugado un papel central dentro de la religión y la cosmovisión, lo que lleva al autor a reflexionar en la trascendencia de las necesidades primordiales de la comunidad.

“Todos de regreso en casa. Día de muertos en popoloca” es título del texto, donde Alejandro G. Emiliano F. aborda el regreso de la comunidad foránea, local e incluso ancestral para celebrar la festividad del Día de Muertos en el pueblo de Santa Inés Ahuatempan, al sureste de Puebla. La festividad es una de las más importantes, por lo que los

preparativos de los altares llenos de flores y platillos especiales —tema central de este estudio— son minuciosos, pues incluyen las compras de los objetos y la elaboración culinaria de los platillos, entre otras cosas. Resultan majestuosas las visitas al panteón, donde los arcos de flores y las múltiples ceras se combinan con el fervor de recibir a los muertos. Este capítulo evidencia el estrecho vínculo entre los vivos y los muertos concretizado en un solo espacio: su comunidad.

El siguiente capítulo continúa con el tema de la muerte. Su autora, Olga Hernández Ramírez, nos presenta en “Ritos de muerte en los chatinos de San Marcos Zacatepec, Juquila, Oaxaca” los ritos funerarios, muy elaborados, pues dependen del tipo de difunto, lo que deja al descubierto que el tema de la muerte no está desligado de una concepción cultural. Para los chatinos de Zacatepec, no es lo mismo una “muerte natural” que una “muerte accidental”, por lo que cada una lleva un ritual mortuario diferente para encaminar las almas de los difuntos. Tampoco es lo mismo si el difunto era joven, adulto o anciano, incluso casado o soltero. En el presente trabajo, la descripción de dos funerales —, el de un niño y el de un adulto— muertos de forma natural, dejan ver que la dinámica de vida está enmarcada por diversos ritos que refuerzan las relaciones y la identidad chatina.

Martha Adriana López Ríos colabora en este volumen con su texto “El sentido dialógico espiritual con *Et nääjxwiiny*: el ofrecimiento del tepache en los mixes”. De las comunidades de Oaxaca, en San Pedro y San Pablo Ayutla, Tamazulapam del Espíritu Santo —y principalmente, Santa María Tlahuitoltepec—, el ofrecimiento del tepache, considerado una bebida ritual y sagrada, engarza una cosmovisión particular de la vida y el cosmos. En esta bebida se conjuntan elementos de trascendencia para el mixe, en especial la reciprocidad con *Et nääjxwiiny*, deidad a la que se agradecen todos los mantenimientos y los beneficios que la comunidad recibe. La descripción etnográfica del estudio se centra en la preparación del tepache: la cantidad depende del tipo de celebración, y, aunque, existen dos tipos de esta bebida —uno que se sirve al inicio y otro al final—, de forma general, la base de su preparación es la misma, exceptuando un polvo rojizo que se adiciona al segundo. El tepache ceremonial refleja la relación del hombre mixe con la tierra y que trasciende en su filosofía de vida.

El texto de Jaime Bernardo Díaz Díaz cierra este volumen. En “La imagen-Niño en el culto a los Niños Dios de Xochimilco”, presenta una interesante reflexión en torno de la imagen de los Niños Dios, en algunas colonias de Xochimilco, Ciudad de México. Los datos etnográficos muestran la relación devocional vivida en la cotidianidad de los hogares, en especial los que tiene la Mayordomía del Niño a su cargo. Entre las obligaciones de los mayordomos está la de vestirlo y de destinar dentro de sus casas una habitación para él y para su ropita y pertenencias; además, deben acompañarlo a cumplir su itinerario, que incluye hospitales u hogares donde hay algún enfermo. Esta relación va más allá de una noción cristiana, pues se dota al Niño de connotaciones humanas. Para el autor, se trata de una imagen-objeto con un valor cultural, material, estético e histórico.

Cada uno de los textos de esta obra nos acerca a la otra historia, igual de legítima y verdadera: la que día a día las comunidades escriben acerca de sus expresiones religiosas y que se lee en las distintas prácticas de su cotidianidad. Los estudios, las reflexiones, los relatos aquí reunidos forman un volumen de gran interés y de significativos aportes antropológicos a los estudios de la religión popular en nuestro continente.

Por otra parte, agradezco infinitamente a Ramiro Gómez Arzapalo, colega y amigo, la invitación de coordinar este volumen. Fuimos compañeros del Seminario “Organización social y cosmovisiones indígenas”, impartido por la Dra. Johanna Broda; de 2003 a 2009 cursamos juntos el Posgrado en Historia y Etnohistoria, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y desde entonces comenzaron nuestras discusiones intelectuales acerca de la religiosidad popular en relación con las comunidades indígenas. Al reunir nuestras reflexiones en este libro, hemos dado apenas nuestros primeros pasos en este sendero; sabemos que aún hay mucho camino por recorrer.

Alicia M. Juárez Becerril,
Ciudad Universitaria, agosto de 2013

I. PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS

Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes¹
Universidad Intercontinental (UIC)

La fenomenología de la religión, como método asociado al análisis de los fenómenos religiosos, ofrece un sugerente ángulo de observación de ellos. En primer lugar, el descentramiento del sujeto que confronta el ritual —como externo a la cultura que lo genera— y la apuesta de una integración de éste —en aras de la comprensión— a la propia lógica inherente al fenómeno religioso particular, me parecen valiosos aportes al momento de confrontar las manifestaciones concretas de la religión popular. Estas características han sido acuñadas por la fenomenología bajo los términos de “reducción eidética” y “comprensión holística del hecho religioso”, los cuales han llevado a no pocas discusiones teóricas preferentemente de corte epistemológico. Sin embargo, los elementos cruciales propuestos desde esta disciplina me parecen fundamentales para comprender las manifestaciones religiosas populares en contextos pluriétnicos como México, donde esa diversidad es negada desde un

¹ Licenciado en Filosofía (UIC) y en Ciencias Religiosas (ULSA). Maestro y doctor en Historia y Etnohistoria (ENAH). Profesor-investigador en la UIC, México, en las licenciaturas en Filosofía y Teología; además, coordinador de las maestrías en Filosofía y Crítica de la Cultura y de Filosofía del Derecho. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Observatorio de la Religiosidad Popular de la UIC y del Colegio de Estudios Guadalupanos. Autor de los libros y *Los santos, mudos predicadores de otra historia* (Editora del Gobierno de Veracruz), *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial* (Editorial Académica Española), así como de numerosos artículos en volúmenes colectivos y revistas nacionales e internacionales, todos sobre religiosidad popular en comunidades campesinas de ascendencia indígena en México.

poder hegemónico y, a partir de allí, la asimetría social hace casi desaparecer de la escena social a los grupos culturales locales de tradición ancestral, en una sistemática negación de los procesos histórico-culturales generados dentro de ellos desde sus propios horizontes de sentido.

Así pues, en primer lugar, creo necesario recordar brevemente la definición y los pasos del método fenomenológico.

Fenomenología de la religión: definición y método

José Luis Sánchez nos recuerda que M. Dhavamony define la fenomenología de la religión como “estudio científico de los hechos religiosos y sus manifestaciones tal y como se presentan en la historia de la humanidad” (Dhavamony 1981: 12, cit. por Sánchez 2003: 319). Sin embargo, la objetividad pretendida desde este intento de “estudio científico” es siempre mediatizada por la subjetividad del observador. En este sentido, el concepto de *fenómeno* como tal nos conduce a interesantes reflexiones y graves consecuencias en cuanto a lo manifestado y lo percibido, como entidades independientes, entre las cuales se establece un *vínculo fenomenológico* —si es posible expresarlo en estos términos— entre el sujeto cognoscente y el “objeto” que de alguna forma se manifiesta. De entrada, tendríamos que apuntar que el fenómeno no se da ni en uno ni en otro, sino en la relación establecida entre lo manifestado y una conciencia que percibe aquello que se manifiesta. En todo caso, la unilateralidad no cierra el “círculo” fenomenológico de una manifestación percibida. Una conciencia no excitada por la irrupción de “algo” que estimule sus sentidos permanece pasiva e imperturbable; de igual forma, un objeto que no es aún percibido, permanece nouménico. No están puestos en tela de juicio la existencia y el ser de cada uno, como pudiera haber inquietado a los filósofos medievales; aquí se trata de una relación, y ese vínculo relacional es uno de los principales aspectos a rescatar en la reflexión aplicada a los fenómenos religiosos populares. El antes mencionado “vínculo fenomenológico” implica la subjetividad, es cierto; pero conlleva también cierto grado de objetividad en cuanto al apego al fenómeno tal cual se observa, tal como ocurre desde su propia lógica generadora y original, sin entrometer interpretaciones externas al círculo concreto donde se

experimenta el hecho religioso específico y particular. Respecto de este planteamiento, bien apunta Martín Pindado:

Como fenómeno histórico, la relación personal con Lo Sagrado reclama de la presencia de mediaciones objetivas, a las que los fenomenólogos han llamado “hierofanías”: manifestaciones profanas que nos remiten a otro ámbito, el de la Realidad Trascendente. Lo Sagrado, en cuanto dimensión invisible, no se nos muestra a sí mismo, sino en oblicuo, en aquello mismo en que se nos presencializa, sin dejar de ser Misterio. “Mediante el templo Dios se hace presente en el templo” (M. Heidegger). Se hace sentir vivamente, sin convertirse en un objeto más de este mundo (Pindado 1995: 211).

En este sentido, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim señalaba que “no existen, pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana” (cit. por Báez-Jorge 2013: 11).

También José Luis Sánchez especifica que, desde la fenomenología, sólo aquello que se manifiesta y percibe (fenómeno) puede ser considerado como material de reflexión confiable:

En fenomenología de la religión, el objeto es lo sagrado y el misterio, y el sujeto la conciencia del hombre creyente. Pero el análisis fenomenológico sólo se ocupa de lo que se muestra, del fenómeno; más allá de éste, para ella no existe nada. El análisis fenomenológico no “ve” a Dios o lo divino, sino que sólo puede “captarlo” a través del hombre que experimenta y vive unos fenómenos y unos hechos religiosos. Podemos, pues, conocer mediante el análisis, lo que este hombre considera objeto de su fe y cómo determina su conducta la relación con ese objeto de fe [...] para comprender la complejidad de un fenómeno religioso hay que seguir el fluir a través del cual ha venido a ser así, tal y como se muestra ante el observador. (Sánchez 2003: 324; 331).

Llegados a este punto, es necesario explicitar los pasos del método fenomenológico para estandarizar una base común antes de proseguir con esta reflexión. Básicamente son tres los puntos que deben considerarse:

- La *epochê*.
- La reducción eidética.
- La comprensión globalizante.

La *epochê* se refiere al paréntesis que debe abrirse en el sujeto que confronta el fenómeno religioso. Alude a la necesidad de abstenerse de emitir un juicio sobre lo atestiguado, en aras de llegar antes a la comprensión del sentido total del fenómeno como tal. No se pretende, en este matiz, la adquisición de datos, para después comparar con otra instancia considerada *a priori* como la Verdad plena. Desde este punto de vista, la pretensión del fenomenólogo es simplemente la observación del fenómeno religioso, sin otra intencionalidad que su comprensión desde el horizonte de sentido de los sujetos religiosos que ejecutan ese hecho religioso. Así, las coordenadas establecidas por la fenomenología de la religión distan mucho de las establecidas por cualquier religión dogmática e institucionalizada. Si consideramos las posibilidades desde estas últimas, no hay ni comprensión ni diálogo posibles, pues se choca de frente con una pared inamovible de absolutos incuestionables.

Cualquier pensamiento que se enfrenta con un *corpus* establecido y articulado desde el Dogma, pareciera no tener esperanza alguna más que el desecho apriorístico de cualquier punto de discusión, pues atenta contra lo establecido como inamovible y punto férreo de referencia que, de ser cuestionado, hace cimbrar el universo entero. Ya desde el campo literario, Miguel de Cervantes Saavedra escribía en las primeras páginas de *El Quijote* lo siguiente:

En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme, no ha mucho tiempo que vivía un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga antigua, rocín flaco y galgo corredor [...] En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio, y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el

juicio. Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos, como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles, y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo (Cervantes Saavedra 2004: cap. I).

¿Acaso no es éste el mismo fin de cualquier dogmático? Sea cual sea el nombre particular que pudiera dársele, el punto de partida, las fuentes y el punto de llegada están dadas de forma indiscutible y, en el esfuerzo por atornillar el cosmos entero a esa seguridad interpretativa, las huellas de las distintas procedencias acaban por borrarse en un pasado mítico que arranca de sus raíces históricas la conformación del dogma, presentándose, finalmente, como un producto suprahumano sin actores, ni procesos, ni conflictos, ni temporalidad.

Así pues, la *epochê*, como bien señala Sánchez, trata de rescatar la siguiente idea:

La fenomenología toma la religión como un hecho específico e irreductible a ningún otro ámbito de la cultura, que se halla presente en la historia de la humanidad en una serie de manifestaciones que constituyen la historia de las religiones. El hecho religioso se muestra a sí mismo como existente, y como tal es tomado. Por consiguiente, el presupuesto de la *epochê* requiere:

- a) Atenerse a la existencia del hecho poniendo entre paréntesis todo juicio de valor o verdad del mismo.
- b) Proporcionar al fenomenólogo proximidad e inmediatez al hecho en sí mismo.
- c) Liberarlo de todos los prejuicios acerca de su validez, verdad o valor recibidos desde otras instancias de la cultura (Sánchez 2003: 325).

En relación con el segundo paso del método fenomenológico, la *reducción eidética* se refiere a la necesaria visión de conjunto, en orden a

una comprensión holística del fenómeno religioso. Se le llama reducción para enfatizar la visión total o completa del fenómeno total y no la parcialidad de sus partes constitutivas. El *eidós* o el sentido del hecho religioso *per se*, se destaca de manera crucial desde la fenomenología, pues el proyecto como tal de la misma es precisamente la comprensión del fenómeno religioso desde el significado que dotan los sujetos participantes en él. Ese *eidós* sería no sólo el sentido —visto en general—, sino el sentido específico que en el contexto de un fenómeno religioso determinado implica, es decir, la lógica interna del funcionamiento de lo religioso en un contexto cultural específico; más aún, la lógica con la que opera un ritual determinado y concreto desde su singularidad.

Finalmente, la *comprensión globalizante* alude a la realidad factual de que los fenómenos religiosos son sumamente complicados por las vastas ligaduras con los demás ámbitos de la cultura, de tal forma que, más que un fenómeno aislado, son verdaderos apelmazamientos de elementos provenientes de muy variadas fuentes de la realidad cultural humana: sociedad, identidad, economía, política, etcétera, entretejen sus raíces con las manifestaciones religiosas, las cuales son un punto privilegiado de comprensión de la cultura, puesto que en ellas se destila y ventila lo que puede permanecer velado en aquéllas.

Habiendo asentado los principios anteriores, me propongo continuar esta disertación en torno del problema de la intersubjetividad, pues —como asentamos en líneas precedentes— el problema central de la fenomenología es relacional, entre el sujeto y el objeto. Invito ahora a considerar los planteamientos que formula Emmanuel Levinas en este sentido; a mí parecer, son un aporte invaluable en cuanto a la independencia existente entre el sujeto cognoscente y el objeto de su conocimiento, máxime cuando esta relación se efectúa entre personas o, como en el tema que tratamos, implica la relación con lo sagrado.

El problema esencial de la cultura en perspectiva intercultural: el Otro

El otro constituye el problema esencial de la cultura, la cual podría cifrarse en términos de ser-con-el-otro. Desde la posición teórico-existencial defendida por Emmanuel Levinas, más que *saber* —como tal—,

urge encontrar el sentido previo a la construcción de un sistema teórico. Lo distintivo humano, desde este autor, no es el saber, sino la *socialidad* que se traduce como responsabilidad por el Otro y Trascendencia:

La pluralidad en cuanto proximidad social no tiene por qué ensamblarse (*s'assembler*) en unidad del Uno; en la que ese tipo de pluralidad ya no significa mera privación de la coincidencia, esto es, una pura y simple falta de unidad. Excelencia del amor, de la socialidad, del “temor por los otros” y de la responsabilidad para con los otros que no es mi angustia por mi muerte, *mía*. La trascendencia ya no sería una inmanencia fallida. En la socialidad —que no es ya simple mira intencional, sino responsabilidad por el prójimo—, alcanzaría la trascendencia la excelencia propia del espíritu: la perfección o el Bien precisamente. Socialidad que, por oposición a todo saber y a toda inmanencia, es *relación con el otro como tal*, y no con el otro como mera parte del mundo (Levinas 2006b: 34).

En este orden de ideas, bien apunta José Luis Barrios lo siguiente:

Mientras que la pluralidad incontenible de nuestra época pugna por soluciones que nos devuelvan el orden y donde la pluralidad sea sometida a los grandes sistemas, Lévinas propone asumir esta última, para desde ahí volver a significar el sentido de la historia y sus instituciones. El pensamiento de Lévinas es un pensamiento de rupturas, pero aquí la ruptura no significa el fin trágico de un proyecto, sino la posibilidad misma de todo proyecto. Se trata de permitir la “mostración” de la diferencia, de lo otro, de aquello que no se subsume bajo ninguna categoría, noción, idea o sistema. Es el sentido de la responsabilidad como respeto a lo diferente, se trata de la ética como metafísica (Barrios 2004: 60).

En estos planteamientos, subyace una reinterpretación del quehacer filosófico, donde la piedra angular de la reflexión no parte desde el interior de la mismidad, sino que ésta se despierta en el mismo por la irrupción de lo otro, lo diferente, lo ajeno. La conciencia de sí inicia su movimiento no desde las propias fronteras, sino precisamente desde lo que está fuera de ellas. A partir de este punto, se bifurcan las propuestas; por un lado, desde la filosofía anclada en la epistemología y la ontología, encontramos un esfuerzo constante por la inmanentización de lo alterno. El mundo, los prójimos y hasta Dios mismo son despojados de su otredad en aras de una conciencia que lo interioriza todo.

Desde esta perspectiva, la conciencia del otro invierte el movimiento de la conciencia centrada en el sí mismo, al hacerse consciente de aquello que no puede aprehender ni asir, como cualquier objeto del mundo: el otro hombre.

Este despertar del sueño de la conciencia ensimismada es —para Levinas— donde se juega la máxima manifestación del espíritu humano. La excelencia de ese espíritu no se da en el encierro, sino en la apertura, la cual no es un movimiento proveniente de la propia conciencia del sí mismo, sino una epifanía del otro rostro, cuyo advenimiento no depende de mí. En la liberación del Mismo por el Otro es donde se alcanza — como mencionamos líneas arriba— la excelencia del espíritu humano, y este filósofo lo denomina la “santidad”:

El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada ser particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto? Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de un absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí. Esto es lo que yo denomino “santidad”. Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro [...] El “rostro” en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha

obligación es la primera palabra de Dios. La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: “no matarás”, que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro —ser único—, como si yo hubiese sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocermé único, irremplazable, de poder decir: “Yo” (Levinas 2006a: 193-194).

En este sentido, Silvana Rabinovich apunta lo siguiente, refiriéndose precisamente al papel del sujeto en la responsabilidad por el otro: “debemos tomar el término ‘sujeto’ literalmente, es decir, uno sujeto (sujetado) a la mirada del otro, y no como la modernidad occidental lo propone, sujeto soberano en la relación con el objeto” (Rabinovich 1999: 10).

Se trata de una apuesta ética en lugar de una epistemológica, propia del mundo moderno, una apuesta donde no se pretende la aniquilación de los procesos epistémicos y sus beneficios en la confrontación-manipulación del mundo, sino de un nuevo orden de valores, donde lo ético prima sobre lo epistemológico, y el Otro ya no es parte de ese mundo manipulable. A la concepción de sujeto moderno capaz de inmanentizarlo todo a través de su razón, se antepone una concepción subjetiva incapaz de reducir la Trascendencia del otro rostro, pues éste está fuera del alcance de la voluntad del sujeto que pretende aprehenderlo todo mediante la todopoderosa fuerza de su razón, siempre hay algo que escapa, que no se subsume bajo este esquema, que preserva su alteridad y que requiere otro tipo de aproximación. Eso que se escapa a la totalidad inmanente de la epistemología es el otro, y requiere otro tipo de acercamiento: el ético

Es la construcción de un proyecto donde el otro rostro se incluye no como producto del pensamiento del Mismo, sino como novedad exterior a toda *ipseidad*. En la segunda *Meditación Metafísica*, Descartes se pregunta: “¿No hay algún Dios o algún otro poder que haga nacer en mi espíritu estos pensamientos?”, e inmediatamente se responde: “No es eso necesario porque puedo producirlos yo mismo” (Descartes 1992:

59). En el sentido que hemos venido exponiendo en esta disertación, el espíritu es incapaz de producir la diferencia de la alteridad, pues en tanto que encerrado en su ipseidad, sólo es capaz de dar cuenta de lo idéntico. La irrupción de lo diferente, de lo otro, no es una iniciativa del propio espíritu, tanto como una manifestación o revelación de lo ajeno, que no responde a la voluntad del sujeto ensimismado.

Siguiendo con Levinas, en *Trascendencia e inteligibilidad* señala que “la atención del filósofo se dirige a la vivencia humana que se reconoce y se declara experiencia, es decir, que se deja legítimamente convertir en enseñanzas, en lecciones de cosas descubiertas o presentes” (Levinas 2006b: 21).

En esta atención que se dirige a la vivencia humana se abre el amplísimo horizonte de la vastedad de formas concretas que esa vivencia asume. Frente a ello, crecen a la par la curiosidad por lo ajeno y la preocupación por permanecer fiel a sí mismo. Es el inicio de un drama perenne, el yo, instalado en el mundo a partir de una conciencia de sí mismo, encuentra frente a sí lo no-yo, lo otro, lo diferente, y como si esa alteridad fuera demasiada osadía, inmediatamente se asimila para que ya no sea ajeno, sino propio. En este sentido:

el saber es una relación de lo Mismo con lo Otro en la que lo Otro se reduce a lo Mismo y se despoja de cuanto tiene de extraño, en la que el pensamiento se refiere a lo otro, pero en la que lo otro ya no es tal otro; en la que ya es lo propio, ya mío [...] Es inmanencia [...] o sea que nada absolutamente nuevo, nada otro, nada extraño, nada trascendente podría afectar ni verdaderamente ensanchar un espíritu destinado a contemplarlo todo (Levinas 2006b: 22-23).

Sobra decir que en relación con este planteamiento se sitúa la crítica levinasiana a la apuesta de la filosofía por la epistemología y la ontología, cuando —según él— su preocupación central nunca debió ser otra que la ética, en una relación con el Otro, donde la subjetividad se conserva a pesar de la revelación fenoménica; es decir, a la tradicional relación Sujeto-Objeto antepone una relación Sujeto-Sujeto, donde la imposibilidad de objetivación del Otro hace justicia a su otredad que

sólo puede darse por medio de su propia presencia como rostro que se manifiesta, nunca tematizable, nunca conceptualizable, sino siempre presencia inconmensurable pero próxima. Es trascendencia plena.

El Otro no se convierte en objeto a la mano para que sea lo que el Mismo decida que sea en el mundo, de acuerdo con sus requerimientos, sino que conserva su cualidad de Otro, a pesar de la relación. Así pues, no se plantea desde estos principios levinasianos la existencia de mónadas incapaces de articulación, sino una relación de *otro tipo*, diferente de la instrumental, donde la relación no implica el sometimiento de una de las partes, un diálogo donde no se requiere la supremacía de uno de los interlocutores. Es sensibilidad ante la diferencia y reconocimiento de ella, como algo siempre ajeno, pero no indiferente. Despertar del sueño de la Mismidad y descubrir que la novedad existe: el Otro, lo cual no aniquila mi identidad, sino que la significa, pero la convoca a una responsabilidad irrenunciable.

Aunque la relación con los otros haga aparecer ante mí la responsabilidad de su presencia, no significa ésta una interrupción de mi libertad; “no hay ninguna esclavitud incluida en la obligación del Mismo hacia el Otro” (Levinas 1993: 182). No se trata de que la autonomía del sujeto racional sea negada por la heteronomía, pero sí reconocer que esa heteronomía existe y es previa a la propia toma de conciencia, es decir, es anterior al sí mismo como tal. Previo al reconocimiento de la propia subjetividad, nos encontramos inmersos en las subjetividades ajenas. Así pues, no se desecha la importancia de la autonomía del sujeto racional y su libertad, sino que éstas se sitúan en un nuevo plano que no ignora la presencia del otro.

Se trata de una responsabilidad ética donde el Otro y el Mismo, al descubrir mutuamente sus rostros, se convocan por su presencia a responderse y en ese espacio de la respuesta se construye un espacio común. En cierto sentido, queda involucrado uno con el otro. Aunque Yo no pida al Otro que venga, él ya está allí; eso está dado y no depende de mí su aparición en la existencia. Su sola presencia es para mí una realidad ética, metafóricamente soy su rehén, dependo de él para mi propio reconocimiento; soy “rehén de los demás” (Levinas 1993: 33).

Levinas apunta: “La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad” (Levinas 1992: 226), porque es cuando el Yo puede situar-

se en su interioridad y lo que es exterior a él: el Otro. Cabe recalcar que esta relación es eminentemente ética, pues el rostro que se me revela, al contemplarlo cara-a-cara convoca a mi responsabilidad, porque yo puedo decidir qué actitud asumir frente a él, ya sea de respeto, o bien, de violencia, y cualquiera de estas formas lo afectará como Otro. Por eso convoca a mi responsabilidad de tratarlo como Otro y no como extensión de mí Mismo.

Dichos conceptos abren un vastísimo horizonte de posibilidades y perspectivas para intentar explicar la compleja realidad social que se vive en México, que ha incorporado a sus sistemas culturales tradicionales, modelos religiosos, educativos, económicos, políticos y sociales provenientes de la modernidad occidental. Esta incorporación se realiza en grupos culturalmente no homogéneos, mosaicos interculturales que han quedado indiscutiblemente interrelacionados en condiciones sociales desiguales, por lo cual la aceptación de esos nuevos modelos afecta de manera diferente a los grupos que cohabitan dentro de esos espacios sociales, generando conflictos, tensiones y fricciones tendientes a la negación absoluta del interlocutor más débil, en un estéril monólogo incapaz de reconocer la humanidad del *otro* hombre.

El problema de fondo en esta cuestión intercultural es la toma de postura frente a una realidad cultural diferente de 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”, quienes 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 las ciencias sociales 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.

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 como se suponía en el siglo 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 (así, en plural); por lo tanto, me parece que la pregunta crucial en el ámbito de la problematización teórica acerca de la cultura debe apuntar hacia la maraña de problemas anudados en torno de la interculturalidad.

Dentro de estos problemas, destaca el de la instalación cultural donde se posiciona cada ser humano en el mundo... en realidad, ¿quién construye a quién?, ¿el hombre a la cultura o la cultura al hombre? En el momento de la toma de conciencia personal, hemos ingerido incuestionadamente durante más de una década de nuestra vida lo que nuestro entorno cultural nos enseñó que era lo bueno y lo malo, lo decente y lo indecente, lo bello y lo grotesco, lo valioso y lo efímero. Una vez instalados en este mundo, enfrentamos otras formas de ser humano, configuradas desde su propia instalación cultural. ¿Quién es poseedor de lo bueno, lo bello, lo decente? Este problema se ha acuñado bajo el término *etnocentrismo*, que evidencia el problema epistemológico y ético de la imposibilidad de abstraerse de la propia subjetividad (con todas sus condicionantes) en el momento de enfrentar al otro. ¿Desde dónde situarse, si no desde el Sí Mismo, en la relación? Ontológicamente, es imposible quitarse esta piel y esta historia para encontrar al otro como “desollado” de todo previo.

Recordemos aquí que, en 1973, cuando la UNESCO declaró el Año Internacional de Lucha contra la Segregación y la Discriminación Racial, Lévi-Strauss (*cfr.* Lévi-Strauss 1973) fue invitado a dictar la conferencia inaugural de dicho año, y en ella, este autor hacía una interesante reflexión acerca de que el etnocentrismo no parece ser en sí un problema que aspire a solución, sino que más bien se trata de una característica inherente a nuestra antropología cultural. El problema, según Strauss, estaría en las consecuencias de ese etnocentrismo sin limitación alguna. En este sentido conviene recordar lo que Pérez Tapias señala en su artículo “Humanidad y barbarie” (*cfr.* Pérez Tapias 1993), cuando apunta que, frente a la realidad del etnocentrismo, se requiere una sana dosis de “relativismo cultural”. No se promueve ni la una ni la otra, sino un sano punto intermedio, donde no se equipare la particularidad de lo propio con *lo humano*, sino ser capaces de reconocer que nuestra forma concreta de ser humano, es eso, una sola forma —entre otras posibles— de desarrollar nuestra humanidad.

Ya Fonet Betancourt señala entre estos dos extremos una posible solución cuando escribe, refiriéndose a su propuesta de filosofía intercultural, lo siguiente:

Es nueva la *filosofía intercultural* porque decentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. No es sólo antieurocéntrica, no sólo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural. Así que en este sentido critica con igual fuerza cualquier tendencia latinoamericanocentrista, o de afrocentrismo [...] Ese anticentrismo de la *filosofía intercultural* no debe confundirse en modo alguno con una negación o descalificación del ámbito cultural propio correspondiente. No es ése el sentido que le damos. Entendemos más bien que se trata de subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar la cultura que es nuestra y de ceder a sus tendencias etnocéntricas. Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como *tránsito y puente* para la intercomunicación (Fonet Betancourt 1994: 10-11).

Interculturalidad en México: diversidad, hegemonía y reconfiguraciones locales “populares”

Los problemas interculturales no se dan exclusivamente en la relación entre dos grupos humanos diferentes y lejanos geográficamente que por azar se entrecruzan cada uno desde su propia instalación cultural, sino también —y de forma muy compleja— en la relación interna entre culturas que, por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Tal es el caso de México, en medio de muchos procesos similares a lo largo de toda Latinoamérica.

El antiguo adagio de “la historia la escriben los vencedores” no parece sustentarse más. Ya Eric Wolf en su bello libro *Europa y la gente*

sin historia (Wolf 1987) presenta argumentos sustanciales y de mucho peso contra la idea de que exista gente sin historia (o, como es considerada, sin cultura) o al margen de ella, como si todos esos sectores no privilegiados fueran “relleno” en una realidad social que habría podido construirse prescindiendo de ellos. Hoy más que nunca se evidencia que no es posible la comprensión unilateral de la historia y la sociedad humana.

Como ejemplo, podemos evocar a las culturas indígenas que se desarrollaron desde época prehispánica en una continua interacción en el territorio que hoy es México. Después de la conquista, fueron vistos genéricamente como “indios”; sus diferencias fueron negadas por el ojo homologante de los colonizadores: todos se convirtieron en “indios”, y todo lo indio se consideró como igual. Además, sus diferencias con respecto de los españoles fueron vistas como desviaciones y carencias, lo cual llevaba a sustentar su supuesta inferioridad. Sólo fueron reconocidos en aquellos opacos reflejos que se vislumbraban en el espejo de la nueva oficialidad, mientras todo lo que no encontró un correlato o un paralelismo evidente con los nuevos parámetros culturales impuestos, se convirtió en superchería, errores y mentiras o, en el mejor de los casos, en un burdo remedo de la Verdad implícita en el modelo occidental.

El término “cuarto mundo”, al que recurre Brotherston al intitular su libro (Brotherston 1997), ilustra claramente esa tendencia. América viene a insertarse como un mundo más en los ya entonces conocidos: Europa, Asia y África. Adquiere un lugar en un plan ya diseñado, y una caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma.

Frente a esta interpretación tan pobre en alcance y tan injusta en su consideración, se requieren enfoques de otro tipo que permitan otra interpretación donde el *otro* —no considerado en la historia “oficial”— tenga cabida, no como mero agente pasivo receptor de todo lo que se le impone, sino como una fuerza en relación dialéctica con la instancia hegemónica, donde se dan reacomodos, negociaciones y rupturas.

Desde esta perspectiva, necesariamente subyace la postura de que la cultura no es algo estático que se conservaría inmutable a lo largo del tiempo, sino un proceso sumamente dinámico y complejo de me-

canismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante. Si no aceptáramos este presupuesto, no podríamos hablar de una lógica interna en las culturas. Por lo tanto, tendríamos que rechazar de entrada aquella concepción que considera a la cultura como un proceso lineal, donde lo que da identidad cultural es el aferramiento inconsciente y obstinado a las formas primitivas del grupo, y donde todo lo nuevo es una amenaza que haría, en un momento dado, desaparecer a esa cultura. Lejos de esta visión simplista de lo que es la cultura, debemos reconocer que a lo largo de los embates externos contra un grupo cultural, los cambios dentro de tal cultura se originan siguiendo una lógica cultural interna, y no de una manera mecánica donde el exterior irrumpe y el interior obedece sin más a esa presión externa. La cultura no es un arcaísmo, sino un proceso dinámico —como ya dije antes—, donde el grupo, por medio de su cosmovisión, ritual, relaciones sociales específicas, relaciones económicas, etcétera, genera mecanismos de reproducción de su propia cultura. A este proceso se evoca cuando hablamos de una “lógica interna” en una cultura.

Para la propuesta de análisis que presentamos en este texto, dicha característica dinámica de la cultura resulta imprescindible para entender ciertos procesos culturales que implican la resignificación y reelaboración simbólica de los contenidos presentes en una cultura que entra en contacto con otra en desigualdad de circunstancias, es decir, en una relación de poder asimétrica, donde se imponen a una cultura subalterna los elementos propios de la cultura dominante. En dicho proceso, no puede pensarse que el cambio en la cultura subalterna se limite al mero desplazamiento absoluto de sus parámetros culturales, para someterse indiscriminadamente a lo impuesto desde la cultura dominante, como si el resultado de este proceso social implicara la desaparición total de uno de los actores que se convertiría en un sujeto totalmente pasivo y receptor (cultura sojuzgada), con lo cual sólo quedaría la cultura dominante y sus actores como agentes activos del proceso histórico-social. ¿Qué pasa con la cultura subalterna en estos contextos?, ¿realmente es epistemológica y ontológicamente posible que se despoje de su perspectiva cultural para adoptar otra? Desde el enfoque que adoptamos, la respuesta a esta última pregunta es rotundamente negativa; para poder responder a la primera, es imprescindible considerar las estrategias

sociales que históricamente emplearon estos grupos subalternos frente al poder hegemónico para “traducir” los parámetros impuestos desde la nueva oficialidad, al ámbito operativo local.

Religiosidad popular campesina en México. Intento de análisis

La religiosidad popular es un concepto que sirve en el análisis de los fenómenos observados en innumerables pueblos campesinos de México, pues da coherencia social e histórica a un proceso social determinado que, aunque no explique totalmente el origen, al menos da cuenta del proceso desarrollado dentro de estas comunidades. Ayuda a interpretar un fenómeno sumamente complejo, debido a la cantidad de factores que en él convergen. No se trata de una explicación desde el ámbito meramente piadoso-devocional, sino que ofrece una posibilidad de interpretación de este abigarrado proceso social que requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes.

En el análisis de los fenómenos religiosos populares, es indispensable considerar la lógica interna que articula los componentes de dichos fenómenos, pues de no hacerlo, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza reside justo en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas. Se requiere, entonces, un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado. Tal es la cualidad que se desea acuñar en el concepto de “religiosidad popular”, el cual intenta amalgamar conceptos relacionados como sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, relación dialéctica, etcétera. Si se quiere, la “religiosidad popular” puede verse como un concepto que “amarra” otros que de mantenerse separados no darían una explicación satisfactoria de los fenómenos religiosos populares; éstos implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, etcétera, las cuales, desde su particularidad no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero articuladas, bajo un concepto que dé lógica y coherencia al conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión.

La “religiosidad popular” y la necesaria referencia a la “religión oficial” son términos que tratan de desentrañar las lógicas operantes en uno y otro lado. En el seno de la antropología, la religiosidad popular necesariamente debe entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina; es decir, no existe una religiosidad popular omniabarcante que dé cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, esta religiosidad tiene siempre un referente doméstico; en la particularidad de un determinado pueblo y su historia, es posible describir los fenómenos religiosos populares significativos a esa población, atendiendo a la singularidad de los procesos que la conforman. Muy probablemente, los datos recopilados en ese lugar tendrán poco que ver con los recabados desde otra región; pero, si se presta atención al proceso que subyace en esas manifestaciones religiosas, se articula a la historia concreta del lugar y se vincula con las demás esferas que conforman la realidad de ese pueblo, pueden extraerse ciertas notas comunes que comparten los procesos —desde su singularidad— que ayudarán a una mejor comprensión del fenómeno. Entonces, desde la antropología, no serán entendidos los apelativos de popular y oficial como juicios valorativos, sino como posturas de grupos sociales que detentan proyectos antagónicos y entablan una relación dialéctica

Luis Maldonado (1989) sitúa el origen de la religiosidad popular en la introducción de creencias precristianas en la fe cristiana instaurada en el Imperio Romano, y, en algunos casos, al carácter de las poblaciones rurales y campesinas, tanto las que pertenecían al vasto imperio, como las que más tarde fueron irrumpiendo en él, procedentes del norte. La apertura a nuevas invasiones, nuevas etnias y culturas, y la ruralización del imperio obliga a la Iglesia a cambiar su forma de presencia social: no le queda más que adaptarse para subsistir, por lo cual realiza un importante esfuerzo de evangelización y catequización y a la vez acepta y asimila los elementos o restos de las creencias precristianas de los germanos y las peculiaridades del carácter rural y campesino de la mayoría de la población (*cf.* Luis Maldonado 1989: 30-34).

Esta propuesta de Maldonado nos resulta altamente sugerente, pues, por un lado, da cuenta de la negociación que la Iglesia realiza con otras formas de religiosidad, para “cristianizarlas” y enriquecer sus filas; pero, también por otro, atiende a la cuestión de una religiosidad liga-

da totalmente a los ciclos agrícolas. Los pueblos campesinos de origen indígena en México mantienen una estrecha ligazón entre los santos y el ciclo de cultivo, lo cual explica que todos se involucren en un trabajo común, cuyo fin es lograr una buena cosecha. Aun cuando la actividad agrícola se ve paulatinamente desplazada por otras actividades de tipo industrial o comercial, estos pueblos todavía conservan un fuerte vínculo con la tierra y —así sea de manera casi “simbólica”— siguen sembrando por lo menos una pequeña parcela en ámbitos semiurbanos.

Para estos pueblos campesinos, la religión es vital, no una excentricidad. La religión tiene que ver con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en esta realidad inmanente. Así, los fines perseguidos dentro de la religiosidad popular no se sitúan en el campo escatológico, sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos.

En este contexto de religión popular, lo importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí en esta vida terrenal.

Ante tal diferencia en los intereses y fines perseguidos, se hace necesario señalar que —a pesar de su distancia— la religiosidad popular no cuenta con autonomía fenoménica, sino que está siempre en relación con la Iglesia oficial, pues en su condición subalterna recibe la imposición del grupo hegemónico. Pero, en este punto, lo interesante no es la imposición como tal, sino la forma peculiar en la que se incorporan algunos de los elementos impuestos al repertorio tradicional mesoamericano; esta integración se efectúa mediante procesos de discernimiento y resignificación que parten desde la cultura “receptora” de la imposición, con lo cual cambian el esquema de una cultura que impone y otra que pasivamente se atiene a lo impuesto. Entender estos fenómenos implica, entonces, una relación dialéctica dinámica y participativa desde ambas partes involucradas.

Conclusión

Como ya había expresado en otros trabajos (*cf.* Gómez Arzapalo 2009a y b; 2010; 2011; 2012a y b; 2013), la organización social y económica que implica la religiosidad popular posibilita las actividades comunitarias que ayudan a la cohesión social en el interior del pueblo y su interrelación con los pueblos vecinos participantes. El esfuerzo por celebrar debidamente a los santos, las tradiciones y “el costumbre” es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo.

Los procesos sociales que se entrecruzan en la dinámica de la religiosidad popular en estas comunidades campesinas de origen indígena en México, aportan vigor y fortalecen el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortificando los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto dentro, como fuera de él.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo.

Impulsada por su propia lógica interna, el ritual engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado le ayuda a definir su identidad, en una continuidad que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente asegura dicha continuidad.

Referencias bibliográficas

- BÁEZ-JORGE, Félix
2013, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BARRIOS, José Luis
2004, *Ensayos de crítica cultural*, Universidad Iberoamericana, México.
- BRODA, Johanna
2001, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/FCE, México.
- BROTHERSTON, Gordon
1997, *La tradición del cuarto mundo desde su literatura*, FCE, México.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de
2004, *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, YOYO USA, Colombia.
- DESCARTES, René
1992, *Meditaciones metafísicas*, Porrúa, México.
- FORNET BETANCOURT, Raúl
1994, *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México.
- GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso
2009a, “Utilidad teórica de un término problemático: la Religiosidad Popular”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH-ENAH, Materiales de apoyo a la docencia/Bitácora, México, 21-33.
2009b, *Los santos, mudos predicadores de otra historia. (La religiosidad popular en los pueblos de la región de Chalma)*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
2010, “Análisis de fenómenos religiosos sincréticos en contextos campesinos de ascendencia indígena desde un enfoque polémico: *religiosidad popular*”, en América Malbrán Porto y Enrique Méndez Torres (coords.), *Memorias del I Congreso de Folklore y Tradición Oral en Arqueología*, México, ENAH, 204-219.
2011, “De Dioses perseguidos a Santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana”, *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada (España), núm. 27/2, julio-diciembre, artículo núm. 29.

- 2012a, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial (religiosidad popular campesina en México y procesos sociales implícitos analizados desde la antropología)*, Editorial Académica Española, Berlín.
- 2012b, “El ritual y la fiesta de la Cruz en Acatlán, Guerrero”, *Revista Elementos*, BUAP, núm. 86, vol. 19, abril-junio, 33-40.
- 2013, “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos*. Artificio, México.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1973, “Raza y Cultura”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. XXIII, núm. 4.
- LEVINAS, Emmanuel
1992, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca.
1993, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid.
2006a, *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca.
2006b, *Trascendencia e inteligibilidad*, Encuentro, Madrid.
- MALDONADO, Luis
1989, “La religiosidad popular”, en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, t. I, 30-43, Anthropos, Barcelona.
- PÉREZ TAPIAS, José Antonio
1993, “Humanidad y Barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral”, en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, núm. 10.
- PINDADO, Martín (coord.)
1995, *El hecho religioso*, Editorial CCS, Madrid.
- RABINOVICH, Silvana
1999, “La voz y la mirada: algunos conceptos filosóficos del pensamiento judío”, *Avances*, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, Año 2, núm. 6.
- SÁNCHEZ N., José Luis
2003, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, México.
- WOLF, Eric
1987, *Europa y la gente sin historia*, FCE, México.

Apéndice fotográfico



Arriba, Fiesta de San Isidro Labrador en Xalatlaco, Estado de México. A la izquierda, el santo, listo para “oír la misa”. Debajo, “El paseo” de San Isidro por los pueblos de Xalatlaco y sus vecinos: La Magdalena de los Reyes y Santiago Tilapa. Nótese el uso de la imagen del santo, totalmente personificada con sus vestimentas y utensilios para la siembra. Junto con San Isidro, “oyen misa” los caballos, bueyes, mulas y tractores. En la imagen de abajo, yuntas en el paseo de San Isidro. 15 de mayo de 2005. *Fotografías del autor.*



Yuntas esperando al terminar la misa para formarse en la columna del desfile o “paseo” de San Isidro. A la derecha, niños vestidos de “inditos” que reparten dulces a los asistentes al desfile, porque —según dicen ellos— “hay que dar para que se nos dé”. En estas fechas, la sequía se encuentra en su culmen, y las tierras se preparan para la siembra. Esta fecha es el marcador simbólico para comenzar el siguiente ciclo agrícola. 15 de mayo de 2005. *Fotografías del autor.*



Fiesta de Santa Teresa en Xalatlaco, Estado de México. Portada de flores a la entrada del templo. Debajo, una vista del acceso por las escalinatas para entrar al templo. 15 de octubre de 2006. *Fotografías del autor.*



Danza de los arrieros en la fiesta de Santa Teresa, 15 de octubre de 2006. La danza de los arrieros en el pueblo de Xalatlaco se ubica en un contexto territorial en el que el poblado, junto con el estado de Morelos, es paso natural entre la capital del país y las costas, tanto del Pacífico —a través de Guerrero—, como del Atlántico —a través de Izúcar de Matamoros—, hacia el estado de Veracruz. Se trata de una parte privilegiada de la ruta comercial que antaño transportaba a lomo de mula las mercancías provenientes de los puertos hacia el lucrativo mercadeo que se concentraba en la capital del país. Así, en esta danza se recrea la historia del pueblo, pues aun cuando ya no se hace este tipo de recorridos a lomo de mula, los problemas inherentes al trabajo, la confrontación con los extraños al propio pueblo y la necesidad de encontrar medios y estrategias de subsistencia que resulten efectivos, sigue vigente. La danza de los arrieros se desarrolla como un drama, en que, al son de la danza, los arrieros transportan lo necesario para preparar la comida de la fiesta, en asustadas mulas difíciles de controlar. Conforme avanza la danza, llegan la leña, las cazuelas, el aceite, la carne, las tortillas, el mole, el arroz, la carne, etcétera. La primera mula que pasa a dejar su carga trae los peroles o barrilitos de alcohol de caña, o bien, mezcal. Una vez descargada esta mula, el licor comienza a circular entre los danzantes y el público. En total, el festejo dura entre cuatro y cinco horas, y culmina con la comida comunitaria, elaborada con las viandas que las mulas acarrearón durante la danza. Al finalizar, entre los asistentes se distribuyen regalos: frutas, cañas de azúcar, cubetas, coladeras y demás enseres de plástico para la cocina. *Fotografía del autor.*



Danza del Tlaxinqui o de los tejamanileros en la fiesta de Santa Teresa, 15 de octubre de 2006. Esta danza es propia de este pueblo y se relaciona con la factura del tejamanil. Su nombre en náhuatl es “Tlaxinqui”; se representa como un personaje, vestido con un mono de plumas grises verdosas y sombrero de palma, que baila en medio de todos; subido en una tarima que simula un cerro, avienta dulces de cuando en cuando a los espectadores. A su alrededor, avanzan en círculo, ininterrumpidamente, una fila de mujeres y otra de hombres en vestimenta tradicional; ambas filas caminan en la misma dirección, pero sin mezclarse. Los hombres son los leñadores y solicitan permiso al Tlaxinqui para cortar un árbol; piden que él indique cuál pueden derribar al ir al monte, pues no puede tomarse sin pedir, ya que tiene dueño. Si lo que se necesita es tomado sin pedirlo, hay trasgresión y pueden esperarse terribles consecuencias. Como parte indispensable de esta danza, se colocan segmentos de troncos, que serán cortados por los leñadores al ritmo de la danza; con esa leña se preparará la comida para todos los asistentes. El acompañamiento musical es de un solo violín tocado por un anciano que canta en náhuatl las plegarias al Tlaxinqui. *Fotografías del autor.*



Fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Gro., 1 de mayo de 2005. Ésta es la fiesta principal de dicha población; aunque su santo patrono es San Luis Obispo, no es considerado tan importante como La Cruz. La celebración ocurre entre el 30 de abril y el 5 de mayo, si bien el 1° de mayo es la fecha más importante del festejo; ese día se sube al cerro más alto de la región, donde están dispuestas tres cruces en montículos de piedras. La fiesta de la Santa Cruz es una festividad agrícola de petición de lluvias, pues se ubica —en relación con el ciclo agrícola del maíz— en el período culmen de la sequía; por esa época, las tierras comienzan a ser preparadas para la siembra, que tendrá lugar con las primeras lluvias esperadas en junio. Muchos de los elementos presentes en las danzas que acompañan esta fiesta sólo cobran sentido cuando las consideramos en este contexto. En este pueblo, como muchos más en esta región, el maíz no se vende, pues el precio en el mercado es miserable, pero todos lo siembran para autoconsumo, solamente una vez al año, de temporal. *Fotografías del autor.*



El valor simbólico del maíz es muy marcado, pues es considerado como un personaje en la vida del pueblo. La sangre de gallos es parte de las ofrendas a La Cruz; se obtiene de animales considerados puros, como consecuencia de haber sido alimentados durante todo el año anterior exclusivamente con maíz cosechado en esa tierra. Los gallos son sacrificados sobre una piedra saliente en la cúspide del cerro, cerca de las cruces; se degüellan restregando sus pescuezos directamente sobre la roca y la sangre chorrea por la piedra hasta la tierra, sin ser mancillada ni por instrumento cortante ni por recipiente alguno. *Fotografías del autor.*



Danza de los Aires. Esta danza se caracteriza por su impresionante sencillez y plasticidad. En ella participa un grupo de hombres que avanza siempre en fila, con máscaras y paliacates en la cabeza, todos vestidos de rojo. Los dos primeros hombres que encabezan la fila se encargan del acompañamiento musical, con una flauta y un tambor. Todo el tiempo se quejan, emitiendo un gemido monótono, lastimero, porque están llamando el agua, según refieren ellos mismos. Los habitantes consideran esta danza de especial importancia, pues el aire es quien trae la lluvia, tanto la buena como la mala, por lo que es indispensable atenderlo ritualmente para propiciar una y evitar la otra. La Danza de los Aires es la única que se realiza todos los días de la fiesta. Durante su ejecución, los hombres avanzan en fila y, personificando al aire, corren formados en línea, después en círculos simulando remolinos; de pronto, se dispersan, vuelven a agrupar en filas y salen corriendo en otra dirección. Presenciar esta danza es como ver hojas movidas por el viento. *Fotografías del autor.*



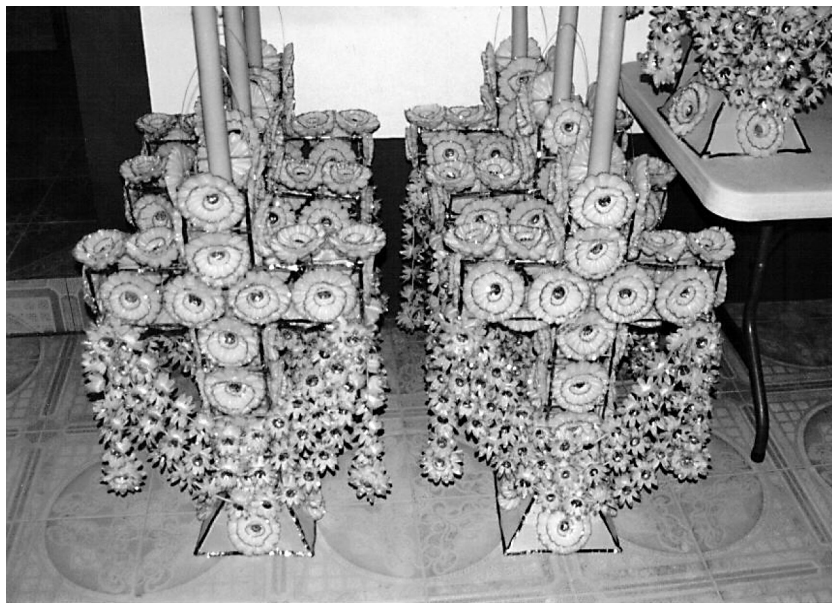
Cambio de Mayordomía de la Santa Cruz, en Acatlán, Gro. Tiene lugar al terminar la fiesta de la Santa Cruz, el 5 de mayo. La ceremonia consiste en el traspaso del cargo: en cuanto se pasa el collar de flores a los nuevos encargados, junto con el cirio encendido, se considera que el cargo “ha sido pasado” y “el costumbre” ha sido respetado y preservado “como debe ser”. *Fotografía del autor.*



Fiesta del barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hgo. En ella, se celebra a San Nicolás, personificación del ente sagrado en la imagen del santo, cuidadosamente vestido y preparado para su fiesta. El santo es considerado un personaje del pueblo presente, en su cuerpo de resina o madera, en la comunidad.
Fotografía del autor.



Recibimiento de las cruces y ceras para el Señor de Jalpan. Fiesta de San Nicolás en Ixmiquilpan, Hgo. En la víspera de la visita de San Nicolás —desde su barrio— al Cristo del Señor de Jalpan, en el convento del centro de Ixmiquilpan, se reciben cruces y ceras en casa del Mayordomo de San Nicolás. Las cruces son personificadas, por lo que se les saluda y recibe a una por una, sahumándolas, rezándoles, dándoles la bienvenida y pasándolas a un recinto donde “pasarán la noche”. Al siguiente día, San Nicolás las entregará al Señor de Jalpan, desplazándose en su procesión y escuchando misa juntos. *Fotografía del autor.*



Cruces para el Señor de Jalpan, que serán ofrendadas por San Nicolás. Se elaboran con cera mezclada con polvo de copal, para darle maleabilidad y consistencia. Se preparan aproximadamente 25 cruces, más las ceras labradas para los mayordomos. Desde la concepción de los habitantes de este pueblo, el santo mismo es quien hará un regalo al otro santo; el pueblo sólo acompaña a estos entes sagrados, pues los protagonistas son las imágenes de los santos. *Fotografía del autor.*

Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales

Alicia María Juárez Becerril¹
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Comprender el mundo en el que se insertan los especialistas rituales resulta complejo si no se tiene una visión de conjunto. Es decir, es necesario considerar las variantes con las que interactúa: el paisaje, las entidades divinas, la colocación de ofrendas, entre otros aspectos. Estos elementos, donde inciden los procesos de larga duración, posibilitan materialmente la vida ritual de los especialistas, atendiendo siempre a las historias particulares y locales, así como a la región geográfica, e incluso, a la presencia de los fenómenos climáticos de cada lugar, pues todos estos elementos se ligan a la cosmovisión de las comunidades de ascendencia indígena.

Para lograr esa visión integral, nos interesa desglosar de manera general las denominadas “claves estructurales” —propuesta original de Félix Báez-Jorge (2011) para el análisis de los estudios religiosos populares—. No se trata de encajonar deliberadamente los elementos, sino lograr una perspectiva amplia que permita definir, analizar y comparar las características propias del campo de acción de dichos actores socia-

¹ Investigadora Asociada C de Tiempo Completo, contratada por art. 51 del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. Doctora y Maestra en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Docente titular de asignatura en el Colegio de Sociología y profesora del Sistema de Universidad Abierta y de Educación a Distancia (SUEAD) de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Autora del libro *Los aires y la lluvia*, así como de algunos capítulos y artículos relacionados con temas sobre cosmovisión, ritualidad y meteorología indígena de las comunidades mesoamericanas actuales. Contacto: aliciamjb@yahoo.com.mx

les, los cuales constituyen hoy en día una de las tantas manifestaciones religiosas populares.

La pertinencia de las claves estructurales

Los especialistas rituales son los protagonistas de un imaginario popular que forma parte de la cultura y de las prácticas de vida de las comunidades campesinas. Se instalan en lo cotidiano, en la actividad diaria de los pueblos y mantienen, cada uno mediante su especificidad de acción, una identidad y hasta un prestigio —o incluso desprestigio— social.

En este sentido, aunque comprender el mundo en el que se insertan estos especialistas rituales resulta complejo si, como ya señalamos, no se tiene una visión de conjunto, aquí no abordaremos cada una de las clases de actividad ritual de las comunidades campesinas de ascendencia indígena, pues nos interesa, con la especificación de un tipo de especialista ritual —curanderos, parteros, sanadores, rezanderos, chamanes, yerberos, graniceros, brujos, entre otros—,² dar cuenta desde una visión integral, de todos los elementos con los que ellos se relacionan y donde los datos etnográficos resultan de suma importancia. De esta manera, podemos encontrar cierta generalización entre todos especialistas rituales: el llamado, la importancia del paisaje, la relación con las entidades sagradas, etcétera.

Puesto que la información etnográfica sobre el tema de los especialistas rituales es amplísima y variada, con rasgos comunes y algunas divergencias, planteamos una sistematización de los datos para definirlos, compararlos y catalogarlos. Esto no responde a una mera intención de clasificarlos o reducirlos, sino de aprovechar la información para lograr una perspectiva amplia de los diversos especialistas rituales en el Altiplano Central de México y así poder detectar las “claves estructurales”.

En su reciente libro titulado *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (2011), Félix Báez-Jorge propone una teoría social relacionada con los fenómenos religio-

² Cada variante de especialista requiere, sin duda, una investigación propia, ya que su mundo de injerencia responde a ciertos elementos particulares que posibilitan su actuar.

sos, en especial con aquellos que evidencian la vida ritual de la comunidades, cuyo carácter principal es el proceso dialéctico, el cual se constituye mediante la relación directa con los fenómenos estudiados y con la constante revisión de los planteamientos y fundamentos que la sustentan.

La base de nuestra propuesta teórica se sustenta en investigaciones de largo alcance, como *La parentela de María* (1994), *Los oficios de las diosas* (2000), *Los disfraces del Diablo* (2003) y *Olor de Santidad* (2006), obras que abordan reflexiones en torno del fenómeno de la religión y que trascienden en temas relacionados con las conformaciones nacionales, las identidades en construcción y la producción de ideologías.

El planteamiento nos invita a sensibilizarnos en todas aquellas manifestaciones populares emanadas de una religiosidad popular indígena, que parcialmente³ alejadas de una noción de religión occidental, “advierten significados semejantes respecto a las prácticas católicas, dejando de lado (o colocando en segundo sitio) las expresiones que marcan las diferencias, las cuales inciden en la concepción en torno a lo sagrado” (Félix Báez-Jorge 2001: 25).

Como señala nuestro autor, estas prácticas religiosas populares de las comunidades indígenas “no son consecuencia única de la continuidad de creencias y prácticas prehispánicas, o de transformación dialéctica de éstas en el marco del catolicismo colonial y moderno. Implica además un complejo juego de fuerzas, referido a la formación social mexicana, que en términos de conflicto, acomodamiento o negación, interactuaron (o interactúan) tanto en el campo religioso como en el político, siempre en el contexto hegemónico” (p. 261).

En este sentido, concordamos con Félix Báez que la religiosidad popular opera en dos contextos: se trata de una interacción que se realiza a partir del marco canónico, y que al mismo tiempo abarca los complejos etnoculturales que sustentan los acomodamientos o resistencias de las comunidades indígenas, mediante la apropiación simbólica, el abandono de los territorios sagrados, la persecución a los cultos comunitarios, etcétera (*cfr.* p. 113). Es decir, si bien la religiosidad popular indígena ha

³ Recordemos que estas expresiones cúllicas, propias de la religiosidad popular, se encuentran insertas en un “péndulo de la represión y la tolerancia”, fenómeno que ocurre a partir de las devociones populares frente a la acción clerical (Báez-Jorge, 2011: 113).

operado “en el marco de un complejísimo proceso de ideologización, aceptando formalmente los símbolos de la religión hegemónica, en el nivel profundo de su dinámica se sustenta en las lealtades a las creencias y rituales tradicionales” (p. 261). Esto ha posibilitado el culto a los distintos seres sagrados, la colocación de ofrendas, la realización de rituales, la vinculación íntima con el paisaje, y demás prácticas estrategias de reinterpretación simbólica dentro de un plano cosmovisional.

Para Félix Báez (p. 266), las claves estructurales están sustentadas bajo ciertas condicionantes que implican:

- a) dimensión histórica-espacial;
- b) estructura social que enmarca los ordenamientos clasistas y étnicos, así como su articulación con la sociedad nacional;
- c) relaciones con el campo político, sin perder de vista la vinculación de éste con el campo religioso;
- d) orientación intramundana de su objeto de valor, que remite la concepción de lo sagrado a los aspectos devocionales externos y a los motivos de fe, introyectados en el marco familiar;
- e) interacción entre las creencias y las prácticas de la religiosidad popular con el aparato eclesiástico (en su ejercicio regional, nacional y mundial), identificando las modalidades concretas de esta relación, planteadas en términos dialécticos; y
- f) identificación de las representaciones colectivas en torno de lo sagrado que de manera antitética sustenta creencias y prácticas populares (subalternas) en el marco de la cosmovisión y la dinámica de las configuraciones ideológicas de la sociedad mayor.

De esta manera, las claves estructurales posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular; sin embargo, consideramos una utilidad más allá de lo descriptivo, ya que mediante la recreación del acervo devocional se interpreta un determinado cuerpo de creencias.

Ramiro Gómez Arzapalo (2012) retoma estos planteamientos y desglora acertadamente las claves estructurales en torno del estudio de los santos indígenas. En su investigación, se abordan las imágenes de santos y sus parentescos, las mayordomías, los santuarios y peregrinaciones y los sistemas de cargos; aunque estos temas invitan por sí solos

a realizar una investigación, requieren ser tomados en conjunto, para un estudio completo que engarce el papel de los santos y la vida social de las comunidades campesinas. En términos de los especialistas rituales, las claves estructurales conciernen a ciertos puntos nodales que trataremos a continuación.

La discusión para los especialistas rituales

A partir de este planteamiento, podemos desglosar las claves estructurales en torno de los especialistas rituales, partiendo de ciertas interrogantes, como, entre otras muchas, ¿quiénes son?, ¿cómo desempeñan sus tareas?, ¿cómo se vinculan con la comunidad?, ¿cuándo y qué tipo de rituales llevan a cabo?, ¿cuál es su relación con el paisaje?, ¿con cuáles entidades sagradas interactúan? Cada una de estas preguntas puede convertirse en ejes temáticos que articulen el análisis, lo que permite comprender la función de los especialistas desde una visión global. Todas estas interrogantes responden a expresiones cúlticas “que refieren tanto a antiguos símbolos religiosos como a inéditas configuraciones en torno a lo sagrado, insertas en las diversas modalidades y grados que la modernidad asume en las comunidades indígenas” (Báez-Jorge 2011: 62).

Por lo anterior, no debe resultar extraño que, en las comunidades, se otorguen diferentes nombres a los especialistas rituales; nombres algunas veces dotados de cualidades mágico-religiosas, ya que se trata de interpretaciones complejas que dependen de una lógica regional, de historias particulares y locales de una región geográfica, basadas al mismo tiempo en una cosmovisión particular. Lo que debe desentrañarse es la interpretación que cada lugar les da, como producto de un largo sincretismo religioso, tomando en cuenta un referente histórico específico.

Analizar el papel u oficio de los especialistas rituales no se limita únicamente a la designación de su función y el compromiso que tienen para con la comunidad, sino que el estudio debe nutrirse de varios aspectos, muchos de ellos observados mediante un trabajo de campo constante. A continuación, destacamos las claves estructurales primordiales para su estudio:

a) Designación

Los especialistas rituales son actores expertos en cuestiones mágico-religiosas. Como se ha señalado, en esta categoría entra una infinidad de oficios: curanderos, sanadores, rezanderos, brujos, hechiceros, etcétera. Aunque se trate de un especialista definido, puede tener otras atribuciones y funciones rituales, lo que supone que las actividades de estos personajes no son “puras”, pues en el ámbito ritual también desempeñan otros cometidos.

No obstante, es necesario tener presente el nombramiento del cargo determinado. Un ejemplo son los “especialistas meteorológicos”, una designación simplificada, porque incluye tanto a los especialistas que manipulan la intensidad o fuerza de los elementos de la naturaleza —lluvia, nube, viento, granizo—, como a aquellos que trabajan con el alejamiento o imploración del fenómeno meteorológico. Estos especialistas reciben una cantidad de nombres configurados: especialistas del temporal,⁴ conjuradores, propiciadores, aguadores, ahuizotes, rayados, graniceros, etcétera (*cf.* Juárez Becerril s.f.b) que depende de la región geográfica, e incluso del tipo de llamado que reciben. Así, se tiene la creencia de que el llamado *granicero* es el experto en controlar y manipular el granizo, mientras el *rayado* incide en los rayos, truenos y centellas.

También en el caso de los médicos tradicionales existe una clasificación de los especialistas dedicados a trabajar con el alma y el cuerpo, en su sentido más amplio: por un lado, se encuentran los *sanadores*, quienes predominantemente utilizan su propio cuerpo o conocimiento mágico-religioso mediante rituales, manejados como herramientas de curación. Según la clasificación de Jorge Ocampo y Rosaura Reyes (2009: IV- XIII) dentro de estos sanadores, podemos encontrar a los *rezanderos*, que invocan con su oración la ayuda de las entidades sagradas para la curación del paciente o el bienestar colectivo. Los *chupadores* o *limpiadores*, en tanto, suelen “jalar” con su cuerpo —usualmente la boca o manos— la enfermedad. En este grupo también se encuentran

⁴ Con esta clasificación, el significado de “temporal” —relacionado con el “tiempo” meteorológico y el clima— es implicado en otras designaciones similares como: “tiemperos”, “temporaleros”, “temporaleños”, “trabajadores del temporal”, “trabajadores temporaleros” (Juárez Becerril s.f.).

los *clarividentes* o *adivinadores*, que utilizan algún tipo de oráculo (sueños, maíz, huevo, velas, etc.) para diagnosticar y mandar tratamientos.

Otra clasificación paralela a los sanadores es la de los *curanderos*, quienes, según la propuesta de Jorge Ocampo y Rosaura Reyes (2009), utilizan algún tipo de técnica o elemento ajeno a su cuerpo para inducir la curación. En esta clasificación, los estudiosos han incluido a los *yerberos*, principalmente fitoterapeutas, es decir, especializados en prevención, o para atenuar o para curar una enfermedad física, psicológica o espiritual, utilizando plantas o sustancias vegetales. También se encuentran los *sobadores*, que curan con masaje profundo órganos y músculos; los *hueseros*, que atiende problemas de huesos y tendones; los *limpiadores* o *barredores*, que purifican el cuerpo y el alma mediante el uso del huevo y hierbas aromáticas. Y finalmente los *temascaleros*, que utilizan el baño de vapor. Con estos ejemplos, queda claro que es necesario indagar en la denominación con la que son reconocidos.



Fotografía de la autora.

b) El “llamado”

Existen algunas formas generalizadas de iniciación en las que dichos personajes se adentran al trabajo ritual. La designación de los ritualistas puede ser por medio de las enfermedades y los sueños (*cfr.* Romero 2010) y, en ocasiones, del golpe del rayo (*cfr.* Bravo 1997; Juárez Becerril s.f.a). Se trata, en la mayoría de las situaciones, de cierto lapso —como los padecimientos—, mientras que en casos particulares, son formas tangibles e imperantes —como la descarga del rayo—.

El hecho de sobrevivir⁵ al “llamado” les permite enfrentar los problemas, en especial a los “malos” elementos de la naturaleza que pudieran obstaculizar su trabajo. De esta forma, se considera que el “llamado” tiene características divinas, porque proviene de arriba, propiciado por ciertas deidades sagradas. En este sentido, la persona se compromete a asumir la “responsabilidad”, puesto que el llamado se convierte en un atributo especial para establecer un vínculo de relación permanente con las entidades sagradas, el cual se mantiene en curso mediante sueños, ofrendas y oraciones.



Fotografía de la autora.

⁵ Hay casos donde el cuerpo humano no resiste, en especial las enfermedades y, por supuesto, la descarga del rayo. A veces, se considera que el espíritu de esa persona trabajará directamente en un ámbito celeste (*cfr.* Lorente 2012).

c) El compromiso: el “cambio” de vida y la retribución

En la mayoría de las poblaciones, convertirse en especialista ritual requiere un enorme cambio de vida, una modificación de sus costumbres en la cotidianidad, es decir, la persona dejará ciertas actividades “mundanas” que formaban parte de su comportamiento, la alimentación y la sexualidad, sobre todo. Este nuevo “estilo de vivir” no surge de repente, puesto que al momento de asumir el compromiso, exige una preparación y orientación de los especialistas con más experiencia. Muchas veces, esta preparación comienza con una ceremonia de iniciación que consiste en limpias y oraciones (*cfr.* González 1997; Cordero 2010).

Seguir las instrucciones garantiza el buen funcionamiento del cargo. Esta forma de desempeñar bien su oficio, en ocasiones se ve retribuida con algún tipo de compensación por los servicios. La mayoría de las veces, dicha retribución es voluntaria —comida, bebida y maíz— o bien de pagos comunales en dinero; en raras ocasiones se efectúan contratos como el que registró Bodil Christensen en 1962, para el caso de un tiempoero.

De esta manera, la forma de vida de los especialistas rituales requiere no sólo una preparación personal y de conocimiento para asumir el cargo, sino también la aprobación y reconocimiento de la comunidad frente a las entidades sagradas. Al respecto, Báez-Jorge afirma que en Meso-



Fotografía de la autora.

mérica “a partir del ritual se distribuyen responsabilidades y derechos; se regulan reciprocidades y se fortalece la comunidad étnica” (2000: 59).

d) Herramientas de trabajo

Los especialistas rituales “trabajan” con ciertas herramientas específicas. Se usan según el objetivo de su particularidad, y son utilizadas en los rituales o en algún momento determinado. Básicamente, las herramientas pueden clasificarse en dos tipos: las imágenes de santos y algunos objetos particulares, los cuales, según sus atributos característicos, ayudarán al especialista a desempeñar de manera satisfactoria su trabajo.

Las imágenes de santos pueden ser usadas en general como intermediarias.⁶ Su intercesión entre el especialista y las entidades sagradas es considerada como efectiva. Cada especialista se encomendará al santo de su devoción o al que tiene las características idóneas para ayudarlo. En este último punto, es primordial el conocimiento de la hagiografía del santo en cuestión.

Por otro lado, son esenciales los objetos específicos, instrumentos materiales que los especialistas rituales utilizan en el ejercicio de



Fotografía de la autora.

⁶ Sin embargo, en algunas ocasiones, los santos son vistos directamente como las entidades divinas, lo que origina una dualidad de intermediarios y propiciadores. Para el caso de este apartado, se toma en cuenta su intrínseco (*cfr.* Juárez Becerril 2012).

su oficio. Se trata de múltiples y variados objetos usados en rituales y ofrendas determinadas de sanación, de petición de lluvias, altares de muertos, entre otros: agua bendita, copal, cirios y veladoras, cigarros, cohetes, cruces, jícaras, palmas, barajas, etcétera, además de los alimentos y las flores.

Mediante la utilización creativa de diversos objetos, los especialistas rituales han sabido crear un lenguaje referente a diversos elementos rituales que les permite tener el control de su entorno.

e) Interacción con las divinidades

Las entidades sagradas deben visualizarse en el contexto de las diversas prácticas rituales que realizan los especialistas. En ese sentido, éstos los han integrado en su cosmovisión de una forma creativa y acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar. Es decir, las entidades sagradas se mantienen vinculadas al plano de la cotidianidad, nivel donde las propias comunidades las han ubicado para recibir un apoyo de la realidad material, donde la salud, la prosperidad material, el temporal y la cosecha, entre otros aspectos, son las necesidades primordiales que deben cubrirse (*cfr.* Gómez Arzapalo 2012).

Las entidades sagradas son dotadas de cualidades mágico-religiosas, con las que los especialistas rituales mantienen una relación estrecha en constante reciprocidad, ya que es posible mantener con ellas un intercambio benéfico, mediante un trato ceremonial. Nos referimos a tratados que se pactan muchas veces en los sueños o que se hacen presentes en la retórica de sus oraciones, siempre en concordancia con la especialidad y el campo de acción del especialista. Estos personajes —los *dueños*, los *señores*, los *ahuaques*, las *potencias*, los *santos*, los *muertos*, los *niñitos*, los *aires*, entre otros— son quienes dan sentido a la función de los especialistas, puesto que las divinidades⁷ otorgan el “lla-

⁷ Conviene precisar que partimos de una noción de divinidad alejada de la concepción cristiana. Esta divinidad encierra una concepción de reciprocidad, semejante a la que existe entre las relaciones sociales dentro del pueblo (*cfr.* Gómez Arzapalo 2012). En este sentido, las entidades sagradas se mantienen vinculadas al plano de la vida social debido a que trastocan e inciden en la vida de las comunidades. Ante estas características, consideramos acertado denominarlas “entes divinos populares”, como propone Ramiro Gómez, pues encierra el concepto de divinidad mencionado, donde se encuentran redes sociales horizontales para con el pueblo, y que el fervor y el compromiso para con ellos no asume endeudamientos, sino coerción y obligaciones.

mado” y constituyen una guía en el mundo terrenal —conocimientos que se transmiten muchas veces en los sueños o en estados de vigilia—, los dotan de protección o castigo, y sobre todo, aseguran la supervivencia de sus capacidades rituales.

Resulta complejo desentrañar la interpretación que cada comunidad les da como producto de un largo sincretismo religioso, puesto que se alude a que las entidades sagradas tienen una presencia tangible —a partir de una estructura física, como las montañas, los aires, la lluvia, etcétera, y que al mismo tiempo se humanizan en personajes definidos— e intangible, plasmada en los sueños y en el imaginario de la gente. Es interesante que las divinidades puedan constituir el conjunto de todas las entidades a la vez, de tal forma que las interpretaciones y las explicaciones que se den en torno a las entidades sagradas abordan una simbiosis de significados.

Con respecto a este tema, es necesario señalar que, para Guillermo Bonfil (1968), no ha sido posible obtener una visión completa de estas entidades sagradas con quienes los especialistas están en contacto, es decir los que forman el mundo superior, el “arriba” que les otorga poderes y les dispensa favores especiales. Allí, se confunden en una “simbiosis que no es contradictoria ni excluyente”, símbolos de la religión



Fotografía de la autora.

católica con raíces del mundo prehispánico, propios del sincretismo que caracteriza a la religiosidad popular en México. Lo cierto es que la definición que se maneje depende del lugar de análisis en cuestión, regido por sus propias recreaciones locales.⁸ Este pensamiento se reformula mediante la memoria histórica de las comunidades indígenas de México, bajo una relación dialéctica para con su entorno natural.

f) El paisaje y los elementos naturales

Algunos especialistas recurren al espacio natural: cerros, volcanes, ojos de agua, manantiales, cuevas y abrigos rocosos tienen una significación donde “aseguran su reproducción y satisfacción de necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas” (Giménez 2005: 430). Por lo tanto, se trata de una apropiación de la naturaleza reflejada en rituales de la tradición mesoamericana, donde se plasma la cosmovisión, construida a partir del paisaje y del entorno real.



Fotografía de la autora.

⁸ Así pues, no es fortuito que los *aires* tengan una percepción diferente en Morelos, a los cuales se les denomina “Señores del Tiempo” y se les relaciona con el paisaje característico de la región, en comparación con Puebla, donde los “Señores del Tiempo” representan directamente a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl (cfr. Juárez Becerril 2012).

Otros rituales acontecen en los lugares domésticos, muchas veces hogares de los propios especialistas rituales o de los pacientes. También ocurren en templos o lugares destinados para “tratar” a la gente (*cfr.* Ocampo y Reyes 2009).

Por su parte, los especialistas rituales se apoyarán de vez en cuando en ciertos elementos de la naturaleza para obtener buenos resultados en su trabajo. Dichos elementos forman parte del paisaje; es decir, se trata de la propia naturaleza, y por lo tanto, es necesario resaltar precisamente su valor potencial, basado en los conocimientos que las comunidades han adquirido a lo largo de los años acerca de su ambiente. Con base a múltiples registros etnográficos, podemos encontrar una constante en el uso de plantas y hierbas, así como animales (*cfr.* Arano 2009; Ocampo y Reyes 2009; Díaz 2012).

g) Los rituales

El ritual encierra un amplio campo de acción y debemos entenderlo de una manera *global*; con esta noción integral y holística se parte de que la religión constituye la vida social, y los ritos conforman una realidad visible, y tangible para ser descritos (*cfr.* Broda 2001).

Si bien los especialistas dirigen y organizan los rituales relacionados con su campo de acción, sin duda necesitan la presencia del solicitante —en caso de un ritual curativo o de sanación—o, incluso, la activa participación de la comunidad —como en las ceremonias de petición de lluvias, por ejemplo—. En este sentido, las creencias religiosas no sólo están presentes a título individual, entre todos los miembros de la colectividad, sino que pueden ser asunto del grupo. De tal manera que “el ritual es analizado como un acto colectivo en el que participan las personas como sujetos sociales, vinculadas con distintas instituciones y estructuras de la sociedad” (Good 2001: 240).

En la función de los especialistas recae la responsabilidad, así como una serie de obligaciones, en aras de que antes, durante y después de los rituales llevados a cabo en los distintos lugares, salga todo correctamente. De esta forma, los preparativos en torno de la celebración, la compra de los objetos para el ritual, la colocación de las ofrendas —si fueran necesarias—, el conocimiento preciso de los lugares de culto, las ora-



Fotografía de la autora.

ciones y rezos pronunciados, por señalar algunos aspectos, implican la dirección y participación del actor social determinado. Los rituales responden a la necesidad que tienen tanto las comunidades como los especialistas de estrechar y reafirmar, en intervalos regulares de tiempo,⁹ el vínculo que los une a los seres sagrados de los que dependen, así como la celebración de ocasiones importantes en la vida de la comunidad —la llegada de las lluvias, la siembra y la recolección del fruto, el bienestar y salud de la población, etcétera—. Podemos asumir que el eje rector de estos actos rituales es la búsqueda de armonía y equilibrio en los diferentes ciclos de vida y, al mismo tiempo, están destinados a suscitar, a mantener y fortalecer la vitalidad de las creencias. El proceso de cómo se construyen cada una de estas necesidades implica evidentemente la vinculación con la reproducción cultural.

⁹ Las fechas más importantes para algunos ritos, en especial los agrícolas, son: día de la Candelaria, 2 de febrero; día de la Santa Cruz, 3 de mayo; día de la Virgen de la Asunción, 15 de agosto; día de Muertos, 2 de noviembre. En otros casos, son fundamentales: día de la Virgen de Guadalupe, 12 de diciembre, las fechas de las fiestas patronales de los poblados, las mayordomías de los santos, entre otras. Éstas son las fechas propicias para llevar a cabo los rituales, dependiendo de la solicitud de la celebración.

h) La colocación de ofrendas

Las ofrendas son un aspecto central de la vida ritual en las comunidades indígenas de tradición mesoamericana y son constituidas por la acción ceremonial en conjunto (*cf.* Good 2004). Constituyen un espacio donde los individuos —en este caso, los especialistas rituales— ofrecen a ciertas deidades algún sacrificio u obsequio, con la finalidad de pedir o agradecer un acontecimiento vital que ha sido solicitado, muchas veces sustentado en la existencia humana.

Para estudiar las ofrendas en la etnografía actual, es necesario tomar en cuenta cada uno de los aspectos que constituyen su conformación: 1) las personas que las colocan (los especialistas rituales); 2) las entidades sagradas hacia quienes van dirigidas; 3) la descripción y el sentido de cada uno de los objetos que la integran,¹⁰ en especial de la colocación de alimentos —comida ritual, el uso de miniaturas y la presencia de ciertos animales; 4) los lugares donde son depositadas y, finalmente 5) el discurso (las oraciones) que se expresan antes, durante y después de colocarlas. Es decir, siempre debe tomarse en cuenta el contexto integral del ritual, el cual remite a las actividades sociales de la comunidad.



Fotografía de la autora.

¹⁰ Existen algunos elementos de la ofrenda que requieren un análisis propio, tales como los colores, los aromas e incluso la numeración, que depende de una cosmovisión regional y local.

i) Las oraciones

Este aspecto es fundamental, puesto que maneja todo un discurso emanado de la propia cosmovisión de la comunidad, ligado tanto a la expresión de sus necesidades inmediatas como a su vinculación con las entidades sagradas en un espacio y tiempo concretos. Las oraciones pueden incluir plegarias católicas como el Padre Nuestro y el Ave María; sin embargo, en la retórica de dichas oraciones, se hacen presentes las entidades divinas de la naturaleza, en concordancia con la petición específica que haya solicitado el especialista.

Las oraciones se expresan antes, durante, y después de acto ritual. En esos tres momentos se anuncia: *a)* el permiso o solicitud hacia las entidades; *b)* las intenciones del especialista, a veces en concordancia con la colocación de objetos en las ofrendas o realizando las curaciones; y finalmente, *c)* súplicas y agradecimientos. Coincidimos con Carlos Montemayor en que las oraciones y plegarias son un “vehículo esencial en las comunidades indígenas para conservar conocimientos y actuar en varios niveles del mundo” (1999: 54) y que requieren creatividad para ser construida, y hasta ciertos principios formales para rezarlas. Así, hay una repetición de “fórmulas” que garantizan la efectividad de las oraciones.



Fotografía de la autora.

Reflexiones finales

Este complejo de variantes con las que se relacionan los especialistas rituales evidencia las múltiples manifestaciones de la religiosidad popular indígena dotadas de significado, donde las expresiones cúllicas marcan las diferencias.

En este abordaje para analizar la unidad temática de los especialistas rituales, se establece una perspectiva metodológica a partir de acotaciones críticas pertinentes.

Las claves estructurales son *hechos sociales* en el sentido de Emile Durkheim (1994): modo(s) o forma(s) de actuar, pensar, sentir y hacer, instituido(s) en una colectividad, que en su conjunto permiten entender las expresiones sociales, y que en este estudio se remiten al análisis de las manifestaciones populares emanadas de una religiosidad popular indígena. Es pertinente que, para su estudio, se parta de un enfoque definido: el antropológico, histórico y comparativo que combina otras disciplinas (*cfr.* Broda 2009). Si las prácticas religiosas se estudian en su contexto histórico concreto, pueden hacerse comparaciones que sugieren cómo interpretarlas, siempre que sean contextos definidos, y en la conciencia de que no se trata de lo mismo. De esta forma, desde la etnografía actual y a partir de ciertos elementos, pueden compararse algunos aspectos donde existen numerosas semejanzas en el significado, el cual se ha reelaborado a lo largo de los años. Tal es el caso de las variadas clases de los especialistas rituales.

Referencias bibliográficas

ARANO, Elena

2009, *Formas comunicativas en rituales de curación en Calería, Veracruz*, Tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

BÁEZ-JORGE, Félix

1994, *La parentela de María*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006, *Olor a Santidad*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.

BONFIL, Guillermo

1968, “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada”, *Anales de Antropología*, vol. V, México, 99-128.

BRAVO, Carlos

1997, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México, 359-379.

BRODA, Johanna

1991, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía*, UNAM, México, 461-500.

2001, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE/Conaculta, México, 15-46.

2009, “Historia comparada de las culturas indígenas de América”, en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia. Historia e historiografía comparadas*, IIS-UNAM, México, 75-100.

CORDERO, Linsey

2010, “La iniciación y el don de las parteras totonacas de Huhuetlam Sierra Norte de Puebla”, en Antonella Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre chamanismo en México*, Plaza y Valdés/BUAP, México.

CHRISTENSEN, Bodil

1962, "Los Graniceros", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, tomo 18, México, 87-95.

DÍAZ HURTADO, Jair

2012, *Las prácticas curativas en Acaxochitlán Hidalgo*, Tesis de Maestría en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

DURKHEIM, Émile

1994, *Las reglas del método sociológico*, Colofón, México.

GIMÉNEZ, Gilberto

2005, "Paisaje, cultura y apego socioterritorial en la región central de México", *Teoría y análisis de la cultura*, Colección Intersecciones, vol. 1, México, 429-450.

GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso

2012, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial (Religiosidad popular campesina en México y procesos sociales implícitos desde la antropología)*. Editorial Académica Española, Berlín.

GONZÁLEZ JÁCOME, Alba

1997, "Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México", en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México, 467-501.

GOOD, Catharine

2001, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE/Conaculta, México, 239-297.

2004, "Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 307-320.

JUÁREZ BECERRIL, Alicia

2013, "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", *Los divinos entre los humanos*, Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), Artificio, México.

s.f.a, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México (en prensa).

s.f.b, “Los que conjuran el tiempo. Términos para designar a los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central mexicano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH-UNAM, México (en prensa).

LORENTE, David

2012, *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaques-tesiftero en la Sierra de Texcoco, México)*, CIESAS, México.

MONTEMAYOR, Carlos

1999, *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, FCE, México.

OCAMPO, Jorge y Rosaura Reyes

2009, *Curanderos. Conocimiento y tradición*. Cuadernos de Historia Oral, Centro de Investigaciones Económicas, Sociales y Tecnológicas de la Agroindustria y la Agricultura. Programa de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Chapingo, México.

ROMERO, Laura

s.f., *Los especialistas rituales y las enfermedades del alma entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla*, Proyecto de Doctorado, presentado en el Coloquio de Doctorado 2007, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

2010, “Saber ver, saber soñar: el proceso de iniciación de los *ixtlamatkeh* de Tlacotepec de Díaz”, en Antonella Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre chamanismo en México*, Plaza y Valdés/BUAP, México.

La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder

Florentino Sarmiento Tepoxtécatl¹
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Algunos aspectos teóricos

La religión popular indígena

Abonar la discusión sobre la forma en que se denomina a las prácticas religiosas de las comunidades de ascendencia indígena resulta estéril, pues refleja posturas ideológicas y confesionales (Báez-Jorge 2011). En ese sentido, retomo las acotaciones teóricas y metodológicas que Félix Báez-Jorge ha realizado para el estudio de los fenómenos religiosos (1998, 2000, 2003, 2006, 2009, 2011). No obstante, si recurro al término de religión popular indígena, es para adjetivar un fenómeno muy concreto elaborado por la interacción de poder con la Iglesia católica en tres aspectos básicos que identifiqué como ejes fundamentales para explicar la dinámica de poder: *a)* la organización sociorreligiosa tradicional (sistema de cargos), *b)* el sistema festivo basado en el santoral católico y *c)*

¹ Antropólogo social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Estudiante de posgrado en opinión pública y *marketing* político en el Instituto de Ciencias de Gobierno y Desarrollo Estratégico de la misma universidad. Cronista del municipio de Cuautlancingo y miembro del consejo de la crónica del estado de Puebla. Ha participado en diversos proyectos de investigación y presentado los resultados en distintos encuentros académicos. Contacto: florentino_st@hotmail.com

la forma de concebir su relación con los seres considerados sagrados basado en la cosmovisión indígena-campesina.

Lo anterior supone el reconocimiento de las matrices del fenómeno acotadas desde la perspectiva gramsciana: “subalternidad, condiciones asistemáticas, contrahegemonía, materialismo, presencia estratificada, dinámicas de elementos culturales, ausencia de organización política, determinación espacial y condicionamiento histórico” (*cfr.* Félix Báez-Jorge 2011: 253), pues el concepto refiere a “los sustratos culturales autóctonos y a las múltiples dinámicas transculturales”, y aunque una de ellas es la evangelización, el estudioso veracruzano advierte que no debe entenderse como “variable omnicompreensiva” (p. 25). En ese tenor, las relaciones entre la Iglesia católica y las comunidades indígenas han estado marcadas por “la represión y la tolerancia” de los cultos autóctonos (Báez-Jorge 2008). Así, cuando se pretende estudiar este tipo de fenómenos, deben explicarse las mediaciones simbólicas e ideológicas de las relaciones hegemónicas entre el clero y creyentes; “un aspecto de la práctica de poder” (Báez-Jorge 2009: 148). De esa manera, deben tenerse presentes conceptos como reelaboración simbólica, reinterpretación ritual, hegemonía, contrahegemonía y poder (p. 125), en el marco de una mirada histórica que permita comprender los sucesos a lo largo del tiempo.

A ese respecto, Ramiro Gómez (2009: 23) señala que la religión popular funcionó como un mecanismo de diferenciación entre lo propio y lo ajeno; toda vez que el proceso de diferenciación se vuelve selectivo, los significados son reelaborados para finalmente ser apropiados. Además, plantea tres claves estructurales para el mejor entendimiento del concepto de religiosidad popular: el primero se relaciona con la idea de que los santos son entes vivos que contienen la dualidad mesoamericana del bien y del mal; el segundo elemento comparte el entusiasmo por observar a las peregrinaciones como punto central dentro del concepto; y el tercer elemento constitutivo de su propuesta es el sistema de cargos, que organiza y garantiza la continuidad de la vida ritual comunitaria.

Lo anterior se corrobora en el trabajo doctoral de María Elena Padrón Herrera (2009: 63-74), quien plantea que la religión popular es atravesada por la dinámica del poder, de acuerdo con los planteamientos de Wolf. Por ello, la entiende como una forma de poder comunitario

opuesto al poder de la Iglesia católica, cuyas estrategias para confrontar se ubican dentro de la cosmovisión, en relación con el santo patrono de Ocotepéc, San Bernabé, en la cual las procesiones, las mayordomías y la imagen del santo patrono cumplen un papel fundamental dentro de las estrategias de subordinación y dominio, de hegemonía y contrahegemonía.

Siguiendo las ideas de Félix Báez-Jorge (1998, 2003, 2006, 2011) y las reflexiones anteriores, la religión popular indígena es un conjunto de prácticas propiciatorias, fiestas y creencias, distantes de los significados de la ortodoxia católica, encaminadas a la solución de la vida material, y referidas a cómo los actores sociales entienden y se relacionan con los seres sagrados que habitan en el espacio local y regional a partir de marcos simbólicos y significantes relacionados al mundo indígena-campesino. Con la Iglesia católica, la religión popular indígena comparte un espacio físico, donde actúan de manera continua y sistemática; en él, las relaciones sociales legitiman las diferencias en la estratificación social mediante estrategias de poder y dominio que buscan su validación y reconocimiento por medio de mecanismos simbólicos dentro del grupo social, mientras que frente al Estado mexicano se busca un reconocimiento legal.

En este texto, recurro al término de religión popular indígena por razones descriptivas y taxonómicas, de manera que lo “popular” refiere al papel de subalternidad, característica central, formadora del fenómeno, desde la perspectiva ya señalada; lo “indígena” es incorporado para señalar la especificidad y diferenciación que tiene dicho fenómeno religioso, en consecuencia a lo señalado por Gámez (2006). En su ensayo, esta autora se basa en la *autogestión religiosa comunitaria*, donde los agentes de pastoral y los sacerdotes son excluidos en la totalidad o parcialidad de los rituales y fiestas comunitarias y de aquellas de tipo privado-familiar.²

² Es necesario acotar que el sistema de cargos y las fiestas del santoral católico también se reproducen en el ámbito urbano. La diferencia estriba en el sistema de pensamiento, pues mientras lo indígena-campesino señala su relación con el medio ambiente y los rituales agrarios vinculados a los dos aspectos anteriores, en los contextos urbanos, el sistema de pensamiento no toma en cuenta la dualidad mesoamericana del bien y del mal, ni tampoco considera a las imágenes de los santos como entes vivos, cuyas capacidades están dirigidas a manipular el clima, entre otros aspectos.

La Iglesia católica y la “nueva evangelización”

A mediados de los sesenta del siglo pasado, la comunidad sacerdotal católica reconocía la imperiosa necesidad de reformar sus estrategias proselitistas, con el fin de no perder sus adeptos entre la ola de reformas del pensamiento social que revolucionaba al mundo entero. En aquel entonces, se convoca a una reunión de las mentes más sobresalientes de la Iglesia católica en el Estado Vaticano. Durante tres años, se discutieron temas como los dogmas de la Iglesia y de la Divina Revelación, actividades misioneras, formación de sacerdotes, medios de comunicación, educación cristiana, la manera de practicar la liturgia y la situación que, en esos años, mantenía la Iglesia en el mundo.

Mediante encíclicas y declaraciones escritas derivadas del Segundo Concilio Vaticano, lograron formular políticas doctrinales capaces de integrar y guiar a los feligreses por un marco canónico mejor delineado y aparentemente adecuado a las nuevas interacciones socioculturales. Una vez publicadas, se echó a andar una serie de acciones para reafirmar la vida de la institución romana y apostólica. En *Gaudium et Spes*, se asegura que los fenómenos de industrialización y urbanización rompieron el cerco comunitario de las sociedades tradicionales; esta situación provocó una supuesta homogeneización de la cultura. Desde esta perspectiva, también deberían estandarizarse los marcos teológicos de las creencias tradicionales, para que se formara una “cultura más universal” y, de ese modo, se pudiera *promover y expresar* la unión de las sociedades por medio del respeto a las particularidades de las diferentes culturas (*Gaudium et Spes* 2001: 230).

Esta *expansión de la fe*, segunda evangelización o nueva evangelización, ha tenido particular forma en América Latina a partir de 1979, con la primera visita a México de Juan Pablo II; en el encuentro de los obispos latinoamericanos en la ciudad de Puebla, el pontífice encomendó a los asistentes “estudiar, aplicar y enseñar la doctrina social de la Iglesia” (Vélez 1984: 10), entendida como aquellas declaraciones realizadas por la Iglesia misma y que tienen injerencia en la vida de las personas a partir del canon de culto (Moreno 1987: 18). Entonces, bajo el encargo de llevar la fe a todas las naciones del mundo, la Iglesia católica introduce sus prácticas y creencias mediante las políticas doctrinales,

intentando modificar el modo de entender y explicar el mundo de los llamados gentiles, mientras que a la vez, irrumpe en las estructuras comunitarias existentes para consolidar su proyecto salvífico. Para ello, ha establecido una serie de estrategias basada en el conocimiento del entorno sociocultural de las comunidades: “es en el plano del conocimiento natural en el que se explican doctrinalmente las ‘implicaciones sociales’ de la fe, para llegar a estructurar ‘una zona de verdades’ conexas con las verdades reveladas de las que la Iglesia tiene encargo, y que ordenan desde lo alto el pensamiento y la actividad temporal del cristiano” (Moreno 1987: 21).

En otras palabras, la Iglesia católica explica su acción social mediante el conocimiento que tiene sobre las sociedades.³ Pensemos en una comunidad campesina o indígena. Sus habitantes no están lo suficientemente adoctrinados y, por lo tanto, desde la apreciación del clero, necesitan ser reevangelizados, porque se hallan en el atraso cultural y la ignorancia religiosa. Así justifican su acción en sociedades donde el canon católico se encuentra bastante alejado de los significados de las prácticas religiosas locales. A la vez, estructuran las “verdades reveladas”, es decir su credo, con la irrupción en contextos culturales ajenos, intentando ordenar el pensamiento y la actividad terrenal de un sujeto social, técnicamente no cristiano. Además, la doctrina social presenta un alto grado de contradicción, sobre todo, cuando se refiere a la pérdida de identidad cultural, ya que propone exaltar el pasado y “recuperar la conciencia de sus raíces” (Castrillón 1987: 8) y, en *Gaudium et Spes* (2001: 230), alude al respeto de las particularidades de cada sociedad. Pero en diversas ocasiones, los sacerdotes no muestran respeto a las prácticas y creencias de los campesinos e indígenas; intentan obligar a éstos para que se olviden de su cosmovisión, prohibiendo las devociones tradicionales. Este tipo de actos ha sido un fuerte detonante de graves problemas entre los habitantes de algunas comunidades y los representantes del clero local. Un buen ejemplo de ello es lo que Sandra Chávez Castillo plantea en su trabajo (2000), donde describe las problemáticas entre el cura local y la comunidad de Pantepec, Puebla.

³ Muchos sacerdotes católicos, además de teólogos son antropólogos o sociólogos. O bien utilizan los estudios de éstos para conocer a la sociedad en la cual intentan introducir sus prácticas y creencias.

Así, la acción evangelizadora que viniera a promover Juan Pablo II durante su segunda visita a México tenía como finalidad renovar la vida cristiana, impulsar la nueva evangelización para que ésta infundiera aliento y esperanza a los pobres y necesitados (Centro Episcopal Mexicano 1990: 2, N 7), pero no se tomó en cuenta que “los más pobres y necesitados”, en algunas ocasiones, no aceptan las formas ortodoxas de practicar y entender el evangelio.

Por otro lado, en cuanto a la inculturación litúrgica, la Iglesia católica se encuentra dividida en dos: *a*) quienes están dispuestos a llevar consigo el mensaje del evangelio respetando las prácticas religiosas tradicionales, asemejándolas con los textos bíblicos, buscando puntos de unión entre ambas tradiciones religiosas; algunos ejemplos etnográficos de esta postura se encuentran citados en un reciente artículo de Báez-Jorge (2009: 152-157); *b*) aquellos cuya postura es la de arrancar de la ignorancia religiosa a los pobladores, sin el mínimo respeto a su forma de explicarse el mundo; utilizan el mensaje salvífico del evangelio para desacreditar y desaprobar las prácticas religiosas tradicionales ante toda la comunidad.

Durante la investigación de campo, pudo apreciarse que en un periodo de ocho a once años, los habitantes de San Juan Bautista Cuautlancingo, La Trinidad Chautenco y La Trinidad Sanctorum han vivido un periodo de transición entre el respeto y la inculturación del evangelio por medio de la sutileza a la posición de confrontación directa y de poco respeto a la concepción de lo sagrado. Lo anterior provocó una serie de transformaciones en la vida cotidiana comunitaria. De tal manera, las políticas doctrinarias del Concilio Vaticano II, readecuadas durante las diferentes reuniones episcopales de los obispos latinoamericanos, han venido generando una serie de confrontaciones de índole ideológica con las perspectivas indígenas de entender y relacionarse con lo sagrado en plenos siglos xx y xxi. Báez-Jorge (2008: 148) identifica el fenómeno de catequización muy similar en el fondo —no en la forma— entre esta “nueva evangelización” posconciliar y aquella emprendida desde la teología colonial. Así, la religión católica oficial funda su dominio en: *a*) el monopolio ideológico, *b*) la operatividad política, *c*) los acomodos políticos coyunturales, y *d*) la capacidad de movilización popular (Báez-Jorge 2011: 109), estrategias que le permiten mantenerse como grupo hegemónico.

La dialéctica del poder

Para la construcción del modelo explicativo, recurrí al concepto de poder como eje fundamental del análisis. Los aportes de Erick Wolf (2001) y Michel Foucault (1992) ofrecen dos perspectivas complementarias para distinguir al poder en dos dimensiones: el primero lo entiende en términos estructurales, y en él fluye la energía de las relaciones estructurales que rigen la conciencia a partir de las cosmogonías y la ideología del grupo dominante (Wolf 2001: 18, 20, 32, 370 y 371); el segundo lo conceptualiza de manera interpersonal como un conjunto de acciones encaminadas a dirigir la conciencia mediante un conjunto de acciones por medio de la imposición de ideas a otro grupo o individuo por distintos medios —como la manipulación, el engaño, el consenso, etcétera— y serán fluctuantes de un bando al otro y viceversa (Foucault 1992: 39, 54). Así, en este trabajo el poder es conceptualizado como toda forma simbólica y física de imponer o persuadir a un *alter* para que acate cierto mandato, donde las relaciones sociales cara a cara son las imperantes, mientras que en el poder estructural serán aquellos actos o estrategias encaminados a lograr o reafirmar las asimetrías en el orden y la estructura social.

Otro elemento fundamental en esta propuesta es la noción de ideología, entendida como “un conjunto de significados otorgados por el individuo y la sociedad, estructurados a través del tiempo y el espacio, utilizados para establecer y sostener relaciones sociales asimétricas de manera sistemática mediante el uso del poder estructural ejecutado en campos y escenarios concretos” (Wolf 2001; Thompson 1998).

Un tercer elemento es el de la dominación. Thompson (1998: 90) señala que en una sociedad moderna se presentan relaciones sociales de poder —en sus diferentes niveles—, y éstas son *sistemáticamente asimétricas*: validadas por medio de los significados que los individuos comparten en la sociedad en un tiempo y espacio dado (p. 90). Los actores sociales en su individualidad o colectividad excluyen de manera prolongada e inaccesible el uso del poder estructural a otros actores sociales o grupos sociales: 1) sin que se den cuenta de las formas en las cuales son excluidos (Thompson 1998: 90), o 2) aún conscientes de la desigualdad en la que viven, los sujetos no pueden acceder al sitio desde donde se canalizan los flujos de energía. Entonces, podemos hablar de dominación.

Es necesario señalar que la dominación, al ser producto del poder estructural y de la ideología —tal como se analiza en el presente modelo explicativo—, se presenta en campos y escenarios concretos en contextos y condiciones específicas de tipo social, cultural, económico, político, recursos naturales, histórico, tecnológico, religioso, etcétera. Sin embargo, esto no excluye la capacidad liberadora e innovadora del ser humano y de los grupos sociales. Por tanto, tampoco se excluye la posibilidad de la confrontación por el uso y control de los significados que validan las relaciones sociales asimétricas en los campos y escenarios localizados. De esta manera, podríamos señalar que mientras un grupo social es dominante y opera bajo ciertas circunstancias concretas haciendo uso de los significados, reafirmando su posición superior dentro de la estructura social, ese mismo grupo social, bajo otros campos y escenarios se convierte en subalterno y no puede manipular los significados que lo mantienen como tal dentro de la misma estructura.

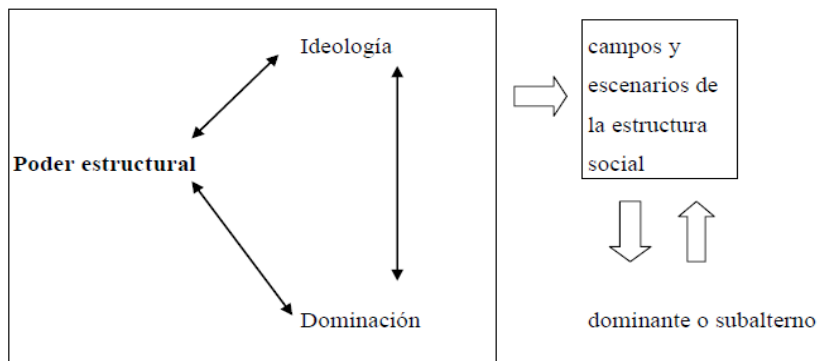


Figura 1. *El poder y su relación con la estructura social*

En la figura 1, el poder estructural serán todas las acciones concretas sobre un grupo social específico. La ideología es el uso de los símbolos y signos en pro de las acciones que intentan desarrollarse para evidenciar la desigualdad dentro de la estructura social. En cuanto a la dominación, es la relación sistemáticamente desigual entre dos grupos sociales dentro de una misma estructura social, la cual se realiza gracias a las acciones que manipulan los símbolos, los signos, y permiten el aumento del poder estructural del grupo que lo detenta.

La ambivalencia de la posición de los actores sociales en campos y escenarios concretos genera la dialéctica del poder, es decir, la relación entre dos grupos sociales marcada por el conflicto, la negociación y la convivencia estructurada en el tiempo y espacio en el cual los símbolos son compartidos, pero los significados mantienen una constante reelaboración, sobre todo, en coyunturas de extrema tensión, conflicto social, político, religioso y económico.

Para entender de mejor manera la forma en que funciona la dialéctica del poder, es pertinente acotar aún más la forma en que éste opera. Si bien es cierto que Foucault (1992) ya había señalado que el poder circula a través de una malla y nodos, la propuesta de Alberto Montbrun (2010) ofrece también sugerentes planteamientos para atender la dialéctica del poder, pues, utilizando la teoría de redes, señala que hay un intercambio infinito de flujos de energía, materia e información conectados por nodos, que estarían representados por la conducta individual. En ese sentido, el comportamiento del sistema se vuelve un poco impredecible; no tiene relaciones lineales y tampoco jerárquicas, es abierto, se autorregula, no tiene un centro, crece y se modifica con nuevas conexiones, pero también puede decrecer. En ese tenor, vale la pena reflexionar sobre los fenómenos religiosos, y en especial en aquel del mundo indígena como un conjunto de redes insertas en estructuras de poder y dominación; pues, para el autor ya señalado, debe comprenderse que “debemos comprender que la determinación de la conducta no surge del input sino de la forma específica y concreta en que cada sistema autopoietico procesa y metaboliza dicho input y opera su respuesta.” (Montbrun 2010: 383). Finalmente, conviene señalar la postura de Noah E. Friedkin (2011), quien argumenta que el poder se concentra en un líder, como intermediario de la red social.

Las expresiones dialécticas del poder en cuatro comunidades conurbadas

Un par de variables que deben ser revisadas para analizar la religión popular indígena son los complejos procesos de industrialización y urba-

nización de las zonas rurales⁴ que acompañan a la acción pastoral de la Iglesia católica, pues, en la zona de estudio, los tres factores cobran particular relevancia debido a su intensa interacción y mutuas influencias.

El municipio de Cuautlancingo se ubica en la parte central del estado de Puebla; interactúa social, económica y religiosamente con la capital estatal, con quien colinda, así como con los municipios de San Pedro y San Andrés Cholula, y Coronango. Administrativamente, está integrado por cuatro comunidades de ascendencia indígena nahua: San Lorenzo Almecatla, La Trinidad Sanctorum, La Trinidad Chautenco y San Juan Bautista Cuautlancingo. Dichas comunidades presentan un alto grado de urbanización, debido al incremento de las familias originarias, al crecimiento de la ciudad de Puebla, a la alta migración nacional: en concreto de familias nahuas y totonacas de la sierra norte pobлана. Además, por su ubicación geográfica, estos lugares fueron vistos con buenos ojos para el crecimiento y expansión fabril de textileras a finales del siglo XIX y principios del XX, así como por la armadora automotriz Volkswagen y sus compañías proveedoras de autopartes desde mediados del siglo pasado. Estos fenómenos generaron transformaciones socioculturales y políticas que enmarcan el ejercicio de poder entre la estructura tradicional de cargos religiosos y la estructura ortodoxa de la Iglesia católica. En ese sentido, cabe señalar algunos datos del INEGI, pues, para 2000, la población total del municipio apenas era superior a los 20 000 habitantes, y para el censo del año 2010 se registraron más de 60 000 personas. No es menos importante la intensa presencia de otras asociaciones religiosas que marcan una peculiar disputa por el mercado de salvación, entre las cuales podemos señalar algunas como la Luz del Mundo, Amistad Cristiana de Puebla, Ministerio de Restauración Internacional, Testigos de Jehová, Ministerio de Restauración Ciudad y el Centro de Fe, Esperanza y Amor. En dicho contexto, y en la línea argumental en que ha sido definida la religión popular indígena con sus tres componentes principales: el sistema de cargos, la cosmovisión y el sistema de fiestas, debe entenderse la compleja dinámica sociorreligiosa de estas poblaciones.

⁴ Esto conlleva a la discusión sobre los complejos procesos y fenómenos de la llamada “nueva ruralidad”.

Chautenco, Sanctorum y Cuautlancingo comparten la reciente historia del reparto agrario, caracterizada por el conflicto intercomunitario por los ejidos y el agua para los cultivos. Esto motivó el uso de las imágenes católicas y la creación de la mayordomía de San Miguel Arcángel; para dirimir conflictos entre Sanctorum y Cuautlancingo, se realizan visitas recíprocas entre los representantes tradicionales de ambas comunidades el quinto Viernes de Cuaresma y el 29 de septiembre, fiesta del Arcángel (Paleta 2008; Sarmiento 2012). En la visita entre Cuautlancingo y Chautenco, se utilizó la imagen del Señor del Santo Entierro, para zanjar las tensiones intercomunitarias; la fecha marcada es el Viernes de Dolores. En ambos casos, los encuentros ocurren en sitios simbólicos que señalan los límites territoriales y sirven para crear alianzas rituales y políticas. Llama la atención que las visitas se realicen en ocasión de festividades dedicadas a imágenes dolorosas dentro de la cuaresma católica, la cual supone un tiempo de recogimiento y reflexión como preparación para la conmemoración de la muerte de Cristo. Lo anterior remarca la relativa independencia ceremonial de estos sectores sociales frente al marco doctrinal de la Iglesia católica, pues mediante la intensificación del trabajo industrial se crearon nuevas organizaciones dentro de los sistemas de cargos, se ramificaron los cargos religiosos y se flexibilizó el propio sistema para adecuarse a las nuevas dinámicas.

Desde finales de los ochenta, las tres comunidades compartieron un proceso de respuesta muy similar ante la catequización intensiva e intento de desarticulación de los cultos populares. En 1988, en Cuautlancingo expulsaron a un anciano sacerdote por tratar de controlar los recursos económicos de una de las organizaciones más fuertes de la comunidad: la Corporación del Señor del Santo Entierro. La respuesta de la arquidiócesis poblana fue condicionar la asistencia espiritual si continuaban los conflictos con los clérigos. Se envió entonces a un “misionero” del clero secular. Después de algunos años de intenso trabajo, el sacerdote logra establecer un centro de formación religiosa y espiritual, llamado Casa del Campesino, en el cual se enseña la doctrina y se crea una estructura sociorreligiosa que logra competir con la estructura religiosa tradicional. En Chautenco, reciben al mismo sacerdote y acuden a dicho centro de instrucción religiosa. Más tarde, en 2003, surge una serie de conflictos de orden económico —sobre la forma de entender y

relacionarse con lo sagrado, sobre el comportamiento sociorreligioso— y de carácter jurídico. El conflicto no se resuelve, pero las tensiones disminuyen al cambiar a los máximos representantes de la comunidad: los fiscales. Al año siguiente, en la parroquia de Sanctorum se presentan conflictos del mismo tipo con el párroco del lugar. Un grupo enardecido lo golpea y el clérigo decide renunciar, por lo que el sacerdote de Cuautlancingo es enviado a Sanctorum a repetir la experiencia de catequización; de este modo, la parroquia de Cuautlancingo queda en manos del “padre Amaro”.⁵ Los conflictos vuelven a presentarse, pero esta vez durante más tiempo, hasta que *Amaro* solicita su transferencia a otra parroquia; en su lugar, envían a un sacerdote recién egresado del seminario. En Sanctorum, bajo la tutela del sacerdote Mora, comienza un proceso de catequización aceptado por parte del grupo tradicionalista que se opuso a las confrontaciones con los presbíteros.

Por su parte, el pueblo de San Lorenzo Almecatla muestra sus propias características, pues su interacción social y religiosa está dirigida a localidades distintas de las ya señaladas. Con la llegada de la planta automotriz, la comunidad quedó relativamente aislada dentro de un complejo industrial y urbano, además de marginada, ya que no fue considerada para el trabajo fabril; de esa manera, muchos miembros de San Lorenzo migraron hacia el país del norte. Quienes permanecieron en la comunidad, no lograron ingresar a las actividades del ramo, sino hasta la aparición del Sindicato Independiente de Trabajadores de la vw. Como consecuencia de esta situación, pronto cambiaron los patrones de comportamiento, en detrimento de la cultura local. Así, la cosmovisión, el complejo festivo y el sistema de cargos ha venido perdiendo importancia dentro de la comunidad. Son actividades que, en su mayoría, hoy sólo realizan los adultos, pues las generaciones jóvenes las perciben como muestra de atraso e ignorancia. A esta situación contribuyó otro suceso, ocurrido a finales de los setenta: según algunas versiones, en aquel entonces, el grupo dirigente tradicional se enfrentó de manera verbal y física a un grupo religioso ligado al pensamiento ortodoxo de la Iglesia católica de la misma localidad. El relato señala que el grupo

⁵ Éste es el término con el cual algunos pobladores relacionaban al clérigo con la historia de amor de un joven sacerdote y una chica que fue proyectada en las salas de cine en el país.

tradicional esperaba en el atrio de la Iglesia al grupo católico, más joven, que había acudido a un retiro espiritual a la comunidad de Coronango. Cuando los *tiachcas* vieron que los visitantes llegaron cantando alabanzas, expresaron su descontento por ese comportamiento. El tono de los argumentos de uno y otro lado subió hasta alcanzar la violencia verbal. Después de varios días, ambos grupos se reunieron de nuevo para discutir sus posturas en relación a lo sagrado. No hubo punto de acuerdo y pronto pasaron a los golpes, sacaron los machetes, algunas personas pelearon. No hubo punto de reconciliación y la comunidad quedó dividida. El acabose fue cuando los *tiachcas*, como lo habían realizado durante largo tiempo, presentaron a su candidato a presidente de la junta auxiliar el cual por designio ganaba la contienda; pero el grupo opositor también presentó “a su gallo”. Los reiterados conflictos religiosos hicieron que el grupo tradicional perdiera la elección. Poco tiempo después abandonaron la dirigencia religiosa tradicional y política. Al convertirse en parroquia hace pocos años, parece que los procesos de catequización fueron bien recibidos en una comunidad que había reelaborado su pensamiento religioso, así que no han existido intensos conflictos con el grupo tradicionalista, aunque lo anterior no lo excluye por completo.

Las estrategias de la dialéctica de poder y dominación

El caso de la Iglesia católica

La pastoral es la máxima expresión de organización religiosa de tipo católica en el nivel parroquial, aunque en el plano más general representa la mínima parte de la organización que mantiene la Iglesia en todo el mundo. Los habitantes identificados con esta forma de pensamiento y estructura social tienden a acatar casi todos los mandatos sin cuestionar el procedimiento o los fines; además, reproducen los discursos de manera casi sistemática. Así, tuvo que transcurrir casi una década para que el clero lograra crear una estructura social fuerte, capaz de competir con la organización social que por cientos de años ha existido. Para ello, generó las siguientes estrategias:

1. *El adoctrinamiento sistemático.* Durante cuatro años, las personas alivian sus “males” emocionales y espirituales, profundizan en el conocimiento del contenido de la biblia, se vinculan y aprenden a obedecer

las decisiones de la jerarquía eclesial. Finalizan con la puesta en marcha de una espiritualidad congruente al canon aprendido. Esto es posible gracias a un proceso que he llamado *abstracción del mundo cotidiano*, en el cual se crea una atmósfera adecuada para que el neófito reciba de manera certera el conocimiento de la doctrina y no se distraiga con nada que sea terrenal mientras se instruye.

2. *La integración social* a un grupo de personas oriundas, avecindados y de habitantes de comunidades cercanas a partir de otorgar sentido a la vida de quienes no estaban del todo de acuerdo con las prácticas religiosas tradicionales y de quienes no tenían un marco social de referencia. Los miembros con mayor predisposición serían las mujeres, ya que el sistema sociorreligioso tradicional se caracteriza por su marcada posición androcéntrica, falocéntrica, altamente excluyente de las mujeres de los cargos religiosos tradicionales de mayor importancia. Esta integración evidencia la red de relaciones sociales que se pone en práctica a partir de la socialización primaria y secundaria, gracias a los cursos de doctrina, círculos bíblicos y de oración. Las acciones de los diversos grupos que componen la pastoral redundan en la profundización en el conocimiento de lo sagrado de acuerdo con el canon, y con el modesto sistema festivo que inicia un proceso de consolidación.

3. *El ataque a las reelaboraciones simbólicas sobre lo sagrado*. Esta medida detonó los conflictos con el grupo opuesto a la religión católica oficial. Dichos actos irrumpían en los ambientes públicos y privados mediante una serie de discursos pronunciados durante las homilías, en las cuales los mayordomos participan; incluso estas expresiones se daban aun cuando no estaba presente alguno de ellos. En el escenario privado, tal ataque se evidenciaba en los cursos de doctrina y en algunas pláticas informales que el sacerdote o algún agente de pastoral mantenía con alguien cercano a las devociones populares. En términos verbales, el ataque llegó a ser tan violento que se desarrollaron palabras peyorativas como “moleros, ignorantes y mafia”, encaminados a la descalificación sistemática de las prácticas religiosas populares.

4. *La difusión de la doctrina* en los medios de comunicación masiva mediante programas de radio, medios impresos como periódicos y los discursos públicos del sacerdote local durante la homilía sería un apoyo importante en las campañas de adoctrinamiento.

5. *El intento por controlar el uso de los recursos económicos* utilizados en el sistema festivo popular para trabajos “en la parroquia”. Desde la perspectiva clerical, se piensa que el gasto suuntuario no responde a las necesidades espirituales, sino a un derroche; también se piensa que ese dinero puede usarse para restaurar y mejorar la infraestructura del templo o para el trabajo pastoral y misionero “que necesita la parroquia”.

6. *El control del inventario del templo, de los espacios dedicados al culto y de los objetos considerados sagrados.* De acuerdo con las disposiciones oficiales, el encargado de custodiar los bienes muebles e inmuebles que se hallan en el templo, así como en sus capillas, es el párroco. En esta idea, el cura solicita administrar y vigilar la transferencia de los objetos contenidos en el inventario. A pesar de haber recibido varias negativas, opta por hacerlo por medio de los agentes de pastoral y de algunos fiscales cercanos a él.

7. *Controlar los actos del grupo tradicional* por medio del “Reglamento de Fiscales y Mayordomos”. Cuando los sacerdotes tenían fuertes fricciones con un grupo de la comunidad de Cuautlancingo, optaron por tratar de restringir su rango de acción y de oposición a las decisiones eclesiales con la aparición de un reglamento que circuló en los albores de una visita del Arzobispo y de un grupo de sacerdotes. El reglamento va dirigido a limitar las funciones básicas y fundamentales de la autogestión religiosa comunitaria.

8. *La inserción de agentes de pastoral dentro del sistema sociorreligioso tradicional* en los cargos más importantes con la intención entregar al sacerdote el inventario del templo, y cambiar desde dentro el contenido de los actos de devoción popular.

9. *Transformar la forma de culto y las fiestas.* Esto se hace con la intención de lograr su “perfección”, mediante la participación activa del sacerdote y de los agentes de pastoral, ya que es el sacerdote quien debe presidir los actos de culto y festivos más importantes. Sólo de ese modo se les daría validez, pues en aquellos donde el cura no participa quedarían bajo la noción de “costumbres” y no tendrían razón de existir.

Las tres primeras estrategias forman parte del dominio de la religión católica oficial en el campo religioso mexicano, en los escenarios de catequización e inculturación litúrgica, toda vez que los adeptos a

la religión popular no pueden evitar que el clero instruya en la doctrina, organice una estructura social y ataque las formas de concebir lo sagrado, que difieren de su canon. El resto de estrategias se vuelven subordinadas en el campo religioso local en el escenario de la autogestión religiosa comunitaria.

El caso de la religión popular indígena

En la zona de estudio, los pobladores desarrollaron estrategias para enfrentar las crisis económicas que merman los gastos del ceremonial y la festividad. Así, al distribuirse los gastos para la entidad sagrada entre el mayordomo, las personas con cargos complementarios y, en ocasiones, la corporación,⁶ se refuerzan los lazos sociales en la comunidad. De este modo, el sistema de cargos y mayordomías en Cuautlancingo es casi totalitario, cohesionador, incluyente cuando se trata de niñas, niños, jóvenes, señoritas, varones adultos casados, mujeres adultas casadas, viudas y ancianos, con lo cual se abarca el ciclo de vida de una población heteronormativa; es excluyente hacia las mujeres de los cargos de mayor importancia, y frente a quienes no comparten el modo de vida tradicional debido a la conversión religiosa, al nuevo vecindamiento o al desinterés por participar de las devociones populares. Además, funciona como un medio para crear alianzas políticas con las comunidades dependientes en el ámbito administrativo municipal.

En el caso específico del ejercicio de poder frente a la religión católica oficial lleva al grupo tradicionalista a:

1. *Alejarse del adoctrinamiento sistemático.* Esto ocurre ante el advenimiento de nuevos actores en la estructura social comunitaria y al ataque sistemático del clero y de los agentes de pastoral al intercambio de dones y favores que realizan los pobladores con los seres sagrados. Con el fin de que el grupo religioso popular preservara el equilibrio simbólico de su existencia y la resolución a las necesidades de la vida diaria, desarrollaron esta estrategia como una forma de expresar su no aceptación a las formas ortodoxas violentas de practicar y concebir la religión.

⁶ Es una forma organizativa microrregional encargada de ayudar y supervisar a los mayordomos y fiscales en sus tareas de servicios a los santos y a la comunidad. Difieren en forma y contenido de las cofradías y hermandades.

2. *Proselitismo popular*. El grupo tradicionalista refuerza la forma en que se difunden las devociones mediante la circulación de “estampas” en ocasiones de las festividades de los santos y cambio de mayordomos, así como la visita de “las alcancías”⁷ a los domicilios como un medio de fortalecer y aumentar la devoción a las celebraciones populares.

3. *Se fortalece la concepción de lo sagrado y la identidad religiosa popular* a partir de su confrontación con la otredad como un vehículo para mantener la diferencia y el control sobre su vida.

4. *La expulsión o presión social hasta la renuncia del sacerdote* cuando intenta controlar y utilizar el dinero destinado a las festividades. Se pudo evidenciar que, cuando el sacerdote incide sobre la autogestión religiosa comunitaria y busca manejar el dinero de la fiesta o para el culto a los santos, una parte de la población reacciona de manera violenta y busca su remoción, pues se piensa que está interfiriendo en las funciones exclusivas de las personas de la comunidad. Así sucedió con dos de los últimos cuatro párrocos de Cuautlancingo, y uno de los dos últimos de Sanctorum; también pueden crearse relaciones sociales de confrontación sistemática, que llevan a los sacerdotes a solicitar su transferencia a otra parroquia.

5. *Pérdida de credibilidad, respeto y legitimidad del sacerdote* frente al grupo de creyentes, pues cuestionan de manera severa la intención de manejar el dinero “que no es de él”.

6. *Confrontar al sacerdote y delimitar el uso de los espacios físicos*. El grupo tradicionalista fue muy contundente al no permitir el ingreso del presbítero o de algún agente de pastoral a la administración de los espacios de culto, ya que ellos, como señalan, “no nos metemos a la casa cural”. Por ello, el sacerdote debería respetar los espacios del grupo tradicionalista.

7. *La creación de la Asociación Civil Religiosa de Fiscales y Mayordomos de Cuautlancingo*. Surge cuando el párroco señala que él debe custodiar el inmueble (el templo) y todo lo que ahí se resguarda, por lo cual tiene como obligación y responsabilidad resguardar el inventario de los objetos sagrados; constituye, a los ojos de los pobladores, otra intromi-

⁷ “Las alcancías” son reproducciones en miniaturas de la imagen del Señor del Santo Entierro, quien goza de especial adoración en la comunidad.

sión en los mecanismos de preservación de los bienes de la comunidad. Se trata de un asunto que lleva a una disputa y finalmente el grupo tradicionalista de la comunidad de Cuautlancingo a realizar las acciones que en seguidas enunciamos.

8. *Transferir las funciones de un representante tradicional a uno con representación legal.* Esto se hace para evitar la intromisión de los agentes de pastoral y de algún clérigo.

9. *La exclusión de agentes de pastoral a los cargos más importantes de la estructura sociorreligiosa tradicional.* Después de que, durante algunos años, los fiscales habían salido de las filas de los cursos de doctrina o se encontraban cercanos al canon, las formas rituales y festivas presentaban algunas transformaciones que atentaban contra la autogestión religiosa comunitaria. Si los agentes de pastoral continuaban siendo electos para realizar los cargos de fiscales y mayordomos de las principales imágenes, ellos podrían realizar los cambios convenientes a petición del sacerdote, según convenga a la doctrina y a los propósitos de la Iglesia. Para evitarlo, un grupo de principales, cercano a la corporación del Santo Entierro, acudió a casa de sus amigos y familiares para solicitar “votos” a favor del candidato que defendiera los intereses comunitarios tradicionales; además, invitaban a los fiscales, mayordomos y habitantes que radican “en México” para estar presentes el día de la votación. De esa manera, aseguran que “su candidato” se convierta en fiscal y dejan fuera de la jugada a los agentes de pastoral.

10. *La delimitación en el uso de los espacios de culto y festivo.* Puesto que el arreglo del templo, los altares, el atrio y las capillas que se hallan en el templo, así como su preservación y mantenimiento queda bajo los mayordomos y fiscales, hacen que el sacerdote y sus correligionarios no tengan el control y libre acceso a estos sitios. En tanto, la parte tradicionalista debe ceder espacios donde pueda operar su contraparte. De este modo, ellos no pueden decidir sobre el espacio que abarca “la casa cural”, la notaría parroquial y el centro de instrucción religiosa.

11. *La exclusión del sacerdote y de los agentes de pastoral de las fiestas más importantes de tipo tradicionalista.* Este hecho motivó una serie de confrontaciones en la comunidad. Sin embargo, al paso del tiempo, el clero terminó por dejar de insistir en el control de un espacio al cual no tuvo acceso. No obstante, tuvieron que negociar su aparición en las

fiestas de Semana Santa y del Jubileo como forma de integración comunitaria.

Las estrategias de distanciamiento al adoctrinamiento, el reforzamiento del proselitismo religioso popular, así como el refuerzo de la concepción simbólica de las devociones y la identidad religiosa popular ayudaron como estrategia de defensa frente a la Iglesia católica; en otras palabras, son estrategias como grupo subalterno en la estructura social mexicana. Las otras siete, corresponden a la forma en cómo la religión popular indígena domina el escenario de la autogestión religiosa comunitaria en el campo religioso local.

Reflexiones preeliminares

Los conflictos que pudieron registrarse etnográficamente durante la investigación de campo radicarón entre “el deber ser” de la ética católica y el “ser” del *ethos* de las comunidades de ascendencia indígena. En ese sentido, el uso y apropiación de los lugares y objetos considerados sagrados, concentraron en el templo católico un espacio donde se dirimen los conflictos ideológicos-religiosos, en un espacio de negociación entre las ideas ajenas a la comunidad y las ideas propias de los habitantes del pueblo, lo que se considera como negociación entre cosmovisiones. En cuanto a los recursos económicos que se manejan dentro de ambos grupos, derivaron en el reforzamiento de la autogestión religiosa comunitaria como una forma de marcar las fronteras del “nosotros” frente a los “otros”, evidenciados en la forma de concebir lo sagrado, la realización de las fiestas y la organización social de tipo religioso. Por otro lado, los enfrentamientos plantean que el catolicismo no responde a las necesidades de las personas para enfrentar su condición, en comparación con el carácter práctico y directo que las devociones populares tienen para con los seres sagrados.

Hay que entender que el conflicto sistemático se trata de una coyuntura en la cual se redefinen y reelaboran los significados e incluso la estructura social, de manera que deben atenderse no sólo los resultados, sino también el proceso que derivó en aquello. Por eso es importante observar las negociaciones como un proceso. En el caso presente, cada

comunidad, mediante sus líderes en turno y previa negociación dentro del grupo, generaron transformaciones en el sistema de fiestas. Por ejemplo, en Chautenco, se homologó la temporalidad de todos los servidores de los santos; en Cuautlancingo, se permitió el acceso a unas cuantas festividades de un bando y otro, pero se aumentaron los cargos religiosos. En Sanctorum, la estructura quedó inalterada, pero los significados de las fiestas han comenzado un proceso de reelaboración a partir del proceso de catequización. En Almecatla, la catequización fue más hábil en las negociaciones, y la estructura social y festiva se ha incorporado a la nueva dinámica clerical.

Así, la convivencia entre los unos frente a los otros se da a partir de una mutua incorporación en algunas festividades de tipo tradicional y de tipo canónico; las festividades se han modificado permitiendo la incorporación de nuevos actores y formas de realización a cambio de que ambas puedan llevarse a cabo. Además, se crearon nuevos cargos religiosos en los que los agentes de pastoral y el clero no tienen acceso; en cambio, la estructura canónica ha iniciado la celebración en fechas no contempladas para incorporar a los sectores populares.

En consecuencia, para analizar las dinámicas de la dialéctica del poder, deben considerarse el análisis diacrónico, la teoría de redes y el papel que juegan los líderes en los procesos de conflicto, negociación y convivencia. *a)* Los conflictos se suscitan cuando existe el ingreso de elementos ajenos al sistema que alteran su orden establecido o que amenazan con transformaciones que afectan su flujo de energía; en ese sentido, los conflictos pueden ser de tipo intracomunitario (dentro de la estructura social en competencia) e intercomunitario (dos o más comunidades disputando recursos económicos o el manejo político). También debe tenerse presente que los actores sociales se presentan como dominantes y subalternos en campos y escenarios concretos de la estructura social, cuya posición los lleva a generar conflicto, y por lo cual deberán generar un proceso de negociación dentro del momento coyuntural, para luego convivir como lo han realizado durante siglos, en espera de nuevas dinámicas externas e internas que generen nuevos procesos de conflicto. *b)* La negociación supone un proceso de consenso y deliberación. No en el sentido presentado en sociedades democráticas, pues son los líderes del grupo tradicionalista y el párroco quienes hacen las nego-

ciaciones pertinentes. No obstante, con una pequeña diferencia, en el caso del grupo tradicionalista, existen mecanismos internos que generan un proceso de análisis y deliberación en el nivel microgrupal; en el caso de la Iglesia católica, no existe tal mecanismo, pues es el presbítero quien se encarga de tomar la decisión. A pesar de ello, este proceso de negociación ha sido poco abordado etnográficamente, por lo que estudios posteriores arrojarán mayor luz al respecto. *c)* La convivencia está marcada por el apaciguamiento y la resolución del conflicto mediante alianzas intracomunitarias, extracomunitarias e intercomunitarias.⁸ La convivencia genera: 1) un mecanismo de participación festivo en el nivel religioso tradicional y oficial; 2) de tipo político-electoral, pues, a través del intercambio considerado sagrado y de la socialización generada en ciertas festividades, reproducen y circulan capital simbólico de tipo político y religioso utilizado durante las campañas electorales, 3) participación administrativo-gubernamental que se hace presente al momento de solicitar permisos para cerrar calles, usar la plaza públicas y la colaboración económica a los agentes de gobierno en su calidad de servidores.

⁸ Estas generan compadrazgos de tipo ritual.

Referencias bibliográficas

BÁEZ-JORGE, Félix

1998, *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.

2003, *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006, *Olor de santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2009, “‘Nueva evangelización’ y religiosidad popular indígena (estrategias de una teología hegemónica)”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH, México, 147-160.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

CASTRILLÓN, Darío

1987, “Grandes desafíos a Puebla en los cinco años que le siguieron”, *Desafíos a la doctrina social de la Iglesia en América Latina*, Celam, México, 3-12.

CHÁVEZ CASTILLO, Sandra

2000, “‘Los curas pusimos las costumbres... y las podemos cambiar’. Un acercamiento a los conflictos entre pueblos indígenas y la Iglesia católica”, *Alteridades*, año 10, núm. 19, México, 69-78.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II.

2001, *Documentos*, 23ª edición. México.

FOUCAULT, Michel

1992, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, La Piqueta, Madrid.

FRIEDKIN, Noah E.

2011, “A formal theory of reflected appraisals in the evolution of power”, *Administrative Science Quarterly*, Nueva York, 502-529.

GÁMEZ ESPINOSA, Alejandra

2006, *El ciclo ritual agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla: San Marcos Tlacoyalco*, Tesis para obtener el grado de doctor en ciencias antropológicas, ENAH, México.

GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso

2009, "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH, México, 21-34.

MORENO, Fernando

1987, "Razón de ser y naturaleza de la doctrina social de la Iglesia", *Desafíos a la doctrina social de la Iglesia en América Latina*, Celam, México, 13-48.

MOUNTBRUN, Alberto

2010, "Notas para una revisión del concepto de poder", *Revista Polis*, vol., 9, núm. 25, Universidad Bolivariana, Venezuela, 367-389.

PADRÓN HERRERA, María Elena

2009, "Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepc-Cerro del Judío", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH, México, 63-95.

SARMIENTO, Florentino

2011, "Trabajo obrero, vida urbana y religión popular del municipio de Cuautlancingo", *Cuautlancingo en el tiempo*, México, 30-58.

THOMPSON, John B.

1998, *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

WOLF, Eric

2001, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social, México.

VÉLEZ CORREA, Jaime

1987, "Presentación", *Desafíos a la doctrina social de la Iglesia en América Latina*, Celam, México.

El estudio de la religión desde la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann

Antonio Emmanuel Berthier¹

Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religión y Cultura, A.C.

Desde sus inicios, la sociología ha mostrado especial interés en la religión, ya sea como un cuerpo de referentes simbólicos que dotan de sentido a la acción individual o como la base plausible para la generación de formas de integración capaces de evolucionar y alcanzar un grado de estabilidad y autonomía de singular relevancia para los distintos ámbitos de operación que conforman a la sociedad. La observación sociológica de la religión ha adquirido diferentes matices y un rango diferenciado de problematizaciones, dependiendo del cuerpo de supuestos generales, teóricos y metodológicos, el cual configura a las principales tradiciones que conforman a la sociología como ciencia. Dentro de estas tradiciones o paradigmas sociológicos se encuentra la teoría de los sistemas sociales, que hunde sus raíces en el positivismo de Émile Durkheim y asume su forma primordial en la síntesis realizada a mediados del siglo xx por Talcott Parsons. Heredera de esta tradición y enriquecida con referentes provenientes de las ciencias cognitivas y el constructivismo radical, la teoría de los sistemas sociales del alemán Niklas Luhmann representa una herramienta heurística de considerable riqueza para el estudio de la religión.

¹ Sociólogo. Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religión y Cultura, A.C. Forma parte del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades para el Desarrollo Interdisciplinario de la Universidad Autónoma de Coahuila y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Contacto: antonioberthier@yahoo.com

Tomando como base la premisa establecida en su teoría general de sistemas, Luhmann define a la sociedad como un sistema autorreferencial y autopoietico de comunicación funcionalmente diferenciada, entre cuyas dimensiones de sentido o subsistemas se encuentra la religión. A continuación se presenta una caracterización general de la religión como sistema social y una descripción de su función dentro de la sociedad moderna, así como de las prestaciones que otorga a los sistemas psíquicos y sociales que representan su entorno y a los que se encuentra acoplada. La interpretación y el formalismo propios de la arquitectura teórica de Luhmann se revelan como un intrincado y fecundo cuerpo de distinciones sociológicas capaz de referir a su complejidad la igualmente intrincada red de variables que intervienen en la descripción de los fenómenos religiosos tanto institucionales como populares. Respecto de este último campo científico, conceptos tradicionalmente asociados a su comprensión —como cultura, tradición o sincretismo— pueden ser reespecificados o asimilados a sus correlatos isomórficos —como semántica histórica, código o prestación—, con el propósito de generar descripciones complejas que pongan de manifiesto las diversas formas en las cuales el sistema de la religión contribuye a la construcción del mundo social.

La sociedad como sistema autopoietico de comunicación

Dentro de la teoría de Luhmann, los sistemas son concebidos como operaciones que adquieren identidad una vez que logran enlazarse con operaciones del mismo tipo en forma recursiva. Una operación que no logra esta recursividad se extingue inmediatamente después de su aparición y queda reducida a un evento aislado. La operación que logra estabilizarse a partir de una serie de estados pretéritos se constituye como sistema. Esta condición implica su clausura con respecto de todo lo que es extraño y que se considera como su entorno. El sistema, por ello, es una diferencia: la diferencia que surge de la distinción entre una operación recursiva y el entorno que ella ha excluido. Si esto es así, el sistema

puede definirse, siguiendo al matemático Spencer Brown,² como una forma binaria que tiene como lados a dos valores plenamente diferenciados: el sistema y el entorno. De aquí que no pueda haber sistema, en tanto que forma, sin su contraparte en el entorno. La diferencia sistema/entorno se considera la distinción basal de toda teoría de los sistemas en general y de los sistemas sociales en particular. Todos los desarrollos posteriores tendrán como base esta lógica binaria.

Dentro de los diferentes tipos de operaciones que logran mediante su enlazamiento continuo constituirse como sistemas, se encuentran dos que sólo pueden alcanzar este estado como formas inmateriales que operan en un medio altamente difícil de definir y que les es propio: el sentido. Luhmann denomina a estas formas sistemas constitutivos de sentido, reconociendo como tales a los sistemas psíquicos cuyas operaciones son pensamientos y a los sistemas sociales cuyas operaciones son comunicaciones.

Para definir al sentido, Luhmann retoma de Fritz Heider los conceptos de medio (*medium*) y forma (*form*), que permiten explicar cómo es posible la percepción a distancia. Para Heider, un medio es un conjunto de elementos acoplados de manera amplia que sirve de vehículo para la condensación de formas perceptuales. De acuerdo con este principio, la percepción de los cuerpos opacos se hace posible, en tanto que formas, gracias a la condensación elemental de un medio, en este caso, la luz. La forma puede definirse así como un conjunto de elementos acoplados de manera estricta que surge como condensación de los elementos del medio. La relación entre medio y forma es siempre relativa, pues una forma puede fungir de medio para una forma más compleja: el aire sirve de medio para el sonido, que a su vez sirve de medio para la música.

Toda forma es transportada (condensada) en un medio específico y, para Luhmann, la comunicación y el pensamiento son formas que tienen como medio de condensación y enlazamiento al sentido.

² En su teoría de la forma matemática, Spencer Brown reduce el álgebra monovalente de Boole a un único cálculo de operación que logra desarrollarse y ganar complejidad, bajo la premisa de su transformación en el tiempo. De la misma manera, para Luhmann, los sistemas son operaciones clausuradas que pueden desarrollar su complejidad a partir de sí mismos, distinguiendo realidades en el entorno. Toda operación es así una forma binaria que, al tiempo que distingue, indica siendo imposible que toda nueva distinción pase por alto las distinciones previas.

El sentido es un sustrato medial que funciona como el horizonte en el que todas las comunicaciones y pensamientos posibles pueden verse condensados. Desde el punto de vista de la operación de la comunicación (sociedad), el sentido es el horizonte en el que toda comunicación presente remite, atendiendo a su propia complejidad estructural, a una comunicación futura, garantizando la continuidad de la operación de la sociedad. La estructura del sistema de la comunicación no es otra que el cúmulo de expectativas comunicativas que pueden actualizarse por su enlazamiento en el medio del sentido con comunicaciones actuales. La complejidad estructural se revela en la relacionabilidad selectiva que existe entre estas expectativas: una comunicación presente dotada de sentido sólo puede enlazarse con un determinado cúmulo de comunicaciones futuras. El sentido, por lo tanto, es el medio para el enlazamiento comunicativo que tiene lugar cuando se actualiza la diferencia entre actualidad y la potencialidad está implícita en toda comunicación.

Gracias al sentido, la sociedad como sistema de comunicación es capaz de reproducirse como una forma que desarrolla su propia complejidad, sin la intervención de elementos provenientes de su entorno. Esta forma de organización clausurada capaz de autorreproducirse es autopoietica. Podemos decir, entonces, que la autopoiesis o autorreproducción de la comunicación se logra justo cuando, gracias a la relacionabilidad selectiva de la estructura de la sociedad, toda comunicación es capaz de participar en la producción de más comunicación.

La sociedad, considerada así como sistema constitutivo de sentido, es una forma binaria en la que el acento se encuentra colocado del lado de la operación de comunicación (sistema) mientras que, del otro lado de la distinción, queda indicado como entorno todo aquello que ha sido excluido y que no forma parte de la comunicación. A partir de que esta delimitación formal ha sido establecida, se infiere que todo lo que conforma al sistema de la sociedad son exclusivamente formas comunicativas capaces de enlazarse con formas del mismo tipo. Nada proveniente del entorno puede determinar esta producción constante de enlaces comunicativos, pero todo lo ocurrido en ese entorno puede ser observado por el sistema de la sociedad al ser tematizado como comunicación. Esto quiere decir que la estructura de la comunicación es, además, una estructura de observación en el sentido de que todo elemento externo al

sistema (el medio físico del entorno y los sistemas psíquicos) puede ser seleccionado como tema de comunicación, con lo cual genera una realidad para el sistema construida de acuerdo con sus propios elementos.³ En este sentido, nada en el entorno puede ser distinguido por la comunicación si no existe un elemento interno al cual pueda ser traducido. A esta condición propia de toda forma sistémica que proviene de su necesaria clausura operativa se denomina autorreferencia y puede ser expresada así: sólo la propia estructura del sistema puede determinar su operación/observación presente y futura.

Lo anterior posee consecuencias relevantes dentro de la teoría de los sistemas en general y de los sistemas constitutivos de sentido en particular, pues implica que toda operación es, además, una operación de observación que a partir de la diferencia distinción/indicación construye su entorno seleccionando elementos y excluyendo otros. Todo sistema es una operación recursiva de observación que pone diferencias en el entorno bajo la forma de distinciones: con cada distinción se destaca un elemento de un sustrato y se indican (excluyen) los elementos restantes que, sin embargo, pueden ser seleccionados como distinciones en futuras operaciones. En el caso de la comunicación, los elementos distinguidos son una selección que adquiere realidad para el sistema como contenido informativo. De aquí se sigue que nada que no exista como expectativa comunicativa dentro del sistema puede ser actualizado como información por parte de la comunicación; ningún elemento proveniente del entorno podrá ser observado, tematizado como comunicación, absorbido a la complejidad del sistema, a menos que el propio sistema de la comunicación posea un elemento interno, una expectativa comunicativa que le sea correspondiente.

La sociedad, entonces, puede ser definida como un sistema de comunicación, clausurado con respecto a todo cuanto no forma parte de él, y que tiene como caracteres propios la autodeterminación de sus operaciones y su autorreproducción. Es además un observador que con cada operación construye su entorno asimilando los elementos exter-

³ El constructivismo luhmanniano, heredero de la cibernética de segundo orden de Heinz von Foerster y de la teoría de la observación de Ernst von Glasersfeld, parte de que cada sistema, al ser una forma que distingue realidades desde su propia complejidad, constituye un observador de segundo orden capaz de construir su propia realidad a partir de esas distinciones.

nos a su propia complejidad. La sociedad, en suma, es un sistema de comunicación clausurado, autorreferencial y autopoietico.

Diferenciación funcional de la sociedad

El sistema de la sociedad es un sistema omniabarcante de comunicación. Todas las comunicaciones producidas forman parte de ella. Considerando la cuestión del origen de la sociedad —que Luhmann refiere como el problema de la doble contingencia—, puede decirse que para conformar sociedad la comunicación tuvo que ganar progresivos grados de estabilidad que permitieron la generación de una serie de expectativas estables. Puesto que los sistemas psíquicos de los participantes de la comunicación son sistemas clausurados, sólo partiendo de la existencia de una estructura de expectativas estables en la comunicación Ego puede esperar que su oferta comunicativa sea aceptada por Alter en un sentido determinado que también puede esperarse. De esta manera, la comunicación producida puede garantizar su enlazamiento selectivo con otra comunicación, superando la improbabilidad acumulada de la contingencia de propuesta/respuesta de Ego y Alter.

De acuerdo con Luhmann, a partir de la superación del problema de la doble contingencia, la comunicación pudo evolucionar como un orden autorregulado ganando complejidad por medio de la generación de sistemas parciales o —lo que es lo mismo— mediante la diferenciación de la estructura de la comunicación. Entre cada uno de estos sistemas parciales se reproduce la relación sistema/entorno, así como las condiciones fundamentales de clausura, autorreferencia y autopoiesis.

La diferenciación de la sociedad ha atravesado por cuatro momentos a lo largo de la evolución de la comunicación: la segmentaria, la centro/periferia, la estratificada y la funcional.

La primera forma de diferenciación de la comunicación es la segmentaria que surge en la sociedad arcaica. En esta forma, el principio de formación de cada segmento social es el mismo: la comunicación se organiza y reproduce con base en la descendencia (familia, clan, tribu) o en la residencia (aldeas o casas) y puede repetirse dicha segmentación dentro de cada sistema. Los sistemas sociales diferenciados por seg-

mentos distinguen su entorno (incluyendo otros sistemas sociales) bajo la distinción familiar/no familiar, dando preponderancia a lo familiar (de ahí que la horda o clan no familiar es considerado como un “otro”). Al no existir medios de comunicación, la comunicación diferenciada por segmentos se da cara a cara y por ello su patrimonio conceptual se transmite oralmente entre generaciones. Aunque son sociedades basadas en la reciprocidad de las relaciones sociales, esta situación se modifica por el propio desarrollo evolutivo de la diferenciación que va generando formas especializadas de ocupación y categorización social dentro de los segmentos. La primera de estas formas de categorización es la distinción centro/periferia, que constituye la segunda forma histórica de diferenciación de la sociedad.

La diferenciación estratificada se origina de la diferenciación centro periferia al distinguirse dentro de la sociedad un centro territorial y una periferia donde se asientan ciertos segmentos, privando entre ellos una relación asimétrica que rompe con la regla de la reciprocidad. En la diferenciación estratificada, el segmento central se convierte en estrato dominante que reconoce para sí una serie de privilegios que lo separa de los segmentos de la periferia. Aquí surge la distinción entre un estrato civilizado conformado por ciudadanos residentes de las ciudades y un estrato no civilizado de pobladores radicados en los pueblos o provincias periféricas. La estratificación se convierte así en un orden jerárquico en el que ciertas parcelas de la sociedad adquieren mayor prestigio que otras (según Luhmann, surge aquí el fenómeno de la nobleza europea). Las sociedades estratificadas son esencialmente endogámicas y restrictivas en cuanto a la desigual posibilidad de poder comunicar. En este sentido, todas las comunicaciones producidas en una sociedad estratificada descansan en la distinción de rango entre sus participantes. El patrimonio conceptual de esta forma de diferenciación se produce en los estratos superiores (ciencia, filosofía, arte, política), mientras que los estratos inferiores destinan sus energías a la supervivencia. Esta creciente riqueza semántica propició una revolución que daría origen a una nueva forma de diferenciación: la funcional.

De acuerdo con Luhmann, la sociedad moderna es una sociedad diferenciada por funciones que se encuentra organizada en parcelas comunicativas que cumplen diferentes funciones dentro del sistema glo-

bal de la sociedad. En la sociología de Luhmann, el concepto de función no debe entenderse como la aportación de un elemento a la estabilidad del todo organizado del que forma parte, como indica la acepción biológica del término. Una función refiere en esta teoría a la confrontación entre posibilidades equivalentes para resolver un problema planteado desde la perspectiva de un observador. La lógica funcional de la teoría de los sistemas supone, entonces, que cada fenómeno puede ser planteado como un problema para el cual existen diferentes posibilidades equivalentes de solución que dirigen al observador por diferentes caminos. Esta equivalencia funcional permite admitir dentro de la teoría el carácter contingente de toda forma de plantear y resolver el problema de la observación de la realidad por medio de las operaciones de los sistemas que construyen su propia complejidad mediante distinciones.

En el caso de la diferenciación de la sociedad, la complejidad es el resultado del desarrollo que cada orientación de sentido de la comunicación condensa en la realidad construida: cada parcela comunicativa opera como una condensación de sentido desde la que la realidad asume un carácter distinto del que asumiría si se la distinguiera desde otra parcela. La diferencia entre la sociedad diferenciada por estratos y la sociedad diferenciada por funciones radica justo en que la realidad se vuelve significativa, ya no por atender a la noción de pertenencia a una categoría social —privilegiada o no—, sino por el hecho que distingue de manera contingente el sentido en el cual debe ser asimilada esa realidad, de acuerdo con la complejidad del sistema. Cada parcela especifica un tipo de operación traducido en una semántica particular que acota y orienta las posibilidades de comunicación. Podemos llamar, de acuerdo con Luhmann, sistemas sociales de función a cada una de estas parcelas comunicativas; las principales son la familia, la política, el arte, el derecho, la educación, la salud (sistemas de salud pública), los medios de masas, la economía y la religión.

Cada subsistema social o sistema parcial de función desarrolla su propia complejidad y su propia semántica a partir de una distinción que funge como código binario por medio del cual el sistema regula la producción de distinciones. Gracias al código, todas las comunicaciones producidas por los sistemas parciales remiten a un horizonte de sentido específico que les permite cumplir con una función exclusiva. Por ejemplo,

la comunicación política opera con el código binario *gobierno/oposición*, lo que permite a la sociedad producir distinciones destinadas a tomar decisiones vinculantes desde una determinada orientación de sentido, sea desde el gobierno o desde la oposición. De la misma forma, la familia (comunicación familiar), por medio del código *intimidación/no intimidación* cumple la función de incluir a los participantes de la comunicación en la comunicación, exclusivamente como personas, excluyendo así la posibilidad de incluirlos como ciudadanos, sujetos de derecho, objetos de estudio científico, etcétera, como sería el caso en otros sistemas de función. A diferencia de los demás sistemas sociales, la comunicación familiar descansa en el reconocimiento de sus participantes como personas íntimas, esto es, como personas vinculadas emocionalmente por la importancia recíproca que tiene el universo interno de cada una para los demás. Ningún otro sistema parcial puede cumplir esta función como tampoco la familia podría producir distinciones propias de otro sistema: la familia no puede, por ejemplo, producir distinciones económicas, pues, aunque los miembros de una familia administraran un negocio, las comunicaciones producidas con referencia a las transacciones operadas por aquél serían por su orientación de sentido de comunicaciones económicas.

Funciones y prestaciones de los sistemas sociales

De acuerdo con Luhmann, las operaciones de observación de los sistemas parciales de función pueden orientarse de tres maneras:

1. Como observación del sistema total de la sociedad, observación mediante la cual cumplen con su función.
2. Como observación sobre sí mismos para la producción de auto-descripciones.
3. Como observación de otros sistemas de función o de los sistemas que forman parte del entorno de la sociedad.

En el primer caso la observación del sistema permite el cumplimiento de su función refiriendo la complejidad desorganizada del entorno a la contingencia de su propia complejidad organizada y produciendo para la sociedad un cúmulo de actualizaciones de sentido relativas a

la codificación que es propia al sistema parcial. Sólo de esta manera, al observar la totalidad de la sociedad, puede la ciencia económica — por ejemplo— distinguir una amenaza de caída de los mercados internacionales al referir la complejidad desorganizada de las decisiones y comportamientos económicos dispersos a sus distinciones propias (complejidad organizada), dando como resultado, por autorreferencia, un diagnóstico económico plausible (siempre en términos del sistema de la ciencia, y en particular del programa de la ciencia económica).

En el segundo caso, el sistema es capaz de producir una autoobservación bajo la forma de una autodescripción realizada a partir de su propio cuerpo de distinciones. Dentro de la teoría de los sistemas sociales, las descripciones que los sistemas realizan de sí mismos poseen una implicación teórica (e incluso epistemológica) importante. Al auto observarse, un sistema social utiliza su cuerpo categorial de expectativas comunicativas para describir sus estados internos de acuerdo con la semántica propia de su codificación. Incluso, es capaz de utilizar categorías provenientes que otros sistemas sociales estructuralmente acoplados a él ponen a su disposición por medio de las observaciones que ellos operan en sus entornos (prestaciones). En este sentido, todo sistema opera descripciones de sí mismo, incluyendo a la sociedad en general, cuya autodescripción evidente resulta de su acoplamiento con los sistemas psíquicos y de las prestaciones que recibe, bajo la forma de cuerpos categoriales, del sistema de la ciencia, en este caso de la sociología. El principio de autoobservación es importante, pues presupone que una observación del sistema operada desde fuera “desobedece” los parámetros de la codificación del sistema observado, ya que los remite a la complejidad y codificación del sistema observante. De ahí que toda definición de la religión que pueda ofrecerse desde la ciencia, la política o la filosofía resultaría necesariamente “extra religiosa” y necesariamente “tendenciosa” al describir a la religión desde la semántica de un código diferente del religioso. De este modo se hace comprensible la reducción que el marxismo hace de la religión a ideología, pues la describe desde un cuerpo de distinciones propias de una filosofía de la historia que contrapone la verdad de la conciencia histórica a la falsedad de la ideología. Toda comprensión de la operación de los sistemas sociales deberá partir, al menos en primera instancia, de las observaciones que

ellos hacen de sí mismos con el fin de establecer, desde la perspectiva de una observación de segundo orden, la lógica interna del sistema y la especificidad de su tipo de observación.

En el tercer caso, el sistema parcial de función opera una serie de distinciones en su entorno observándolo desde la especificidad de su código binario. Esta observación pone a disposición de los demás sistemas parciales una determinada orientación de sentido bajo la forma de una construcción de realidad cifrada de acuerdo con el código del sistema observador. Esta construcción cobra relevancia al ser duplicada por medio del código del sistema observado y al ser asimilada a su propia complejidad, reespecificada como parte de su propia operación y respetando las implicaciones de sentido propias de su codificación. En este sentido es que, por ejemplo, dado que la función del sistema de la ciencia es la construcción del conocimiento sobre la sociedad y su entorno, ésta puede observar a la comunicación educativa (sistema educativo) y producir distinciones bajo la forma de conocimientos científicos acerca de los rendimientos de las instituciones educativas; tales conocimientos pueden irritar al sistema educativo y ser reespecificados como supuestos de su propia operación para producir a su vez distinciones educativas de carácter pedagógico o didáctico. Es posible incluso, que diferentes sistemas *operen/observen* de manera simultánea, otorgando prestaciones simultáneas unos a otros: la celebración de un matrimonio representa una comunicación familiar que irrita al sistema de la religión, pero al mismo tiempo representa una comunicación religiosa que irrita al sistema familiar. Para Luhmann, ésta es precisamente la dinámica de integración de la sociedad moderna: enlaces entre prestaciones que delimitan las posibilidades de reciprocidad entre los sistemas y sus respectivas funciones.

En el caso de los sistemas psíquicos que se encuentran en el entorno de la sociedad ocurre lo mismo: las construcciones de realidad producidas por la comunicación funcionalmente diferenciada pueden irritar desde su orientación de sentido a la conciencia de los participantes de la comunicación, quienes las presuponen como estados de realidad, según los cuales orientan sus propias distinciones. Dentro de estas decisiones de teoría, se encuentra sugerida una teoría de la causalidad de carácter contingente en el sentido de que un determinado fenómeno que la

conciencia distingue mediante sus operaciones puede ser atribuido a la operación de sistemas sociales en un sentido que, precisamente por la equivalencia funcional de los sistemas parciales, podría siempre ser distinto o ser “gatillado” por la irritación de la comunicación de un sistema o programa diferente: un sistema psíquico puede atribuir mediante distinciones que le son propias que el contacto (irritación) con un grupo religioso católico ha cambiado su percepción de sí mismo; sin embargo, esta misma distinción pudiera haber ocurrido por el contacto con un grupo religioso perteneciente a un credo distinto, o incluso por haber entrado en contacto con un programa televisivo.

En el caso específico de la religión, debe especificarse el tipo de prestaciones que es posible identificar como específicas de la comunicación religiosa; pero primero debe definirse qué se entiende por religión dentro de la teoría de los sistemas sociales.

El problema de la definición de religión

Como sostiene Luhmann, la religión es una forma comunicativa —y, por lo tanto, constitutiva de sentido— que opera en virtud de la exclusión y restricción de todo cuanto es distinto de ella. Atendiendo al problema de su definición, este principio de clausura operativa implica que sólo la religión puede distinguirse a sí misma, pues es condición de su operación el excluir todo cuanto ella ha “desechado” de su origen.⁴

Es cierto que esta imposibilidad de definir a la religión de forma externa es empíricamente cuestionable, pues es fácilmente contradicha por las definiciones de lo religioso operadas desde “fuera” de la forma religión (sea el caso de la fenomenología, la psicología y la propia sociología en su sentido convencional);⁵ pero en cada caso se procede a definir

⁴ Este problema se hace evidente si pensamos en la religión como una forma de singularidad social que orientó en sus fases tempranas el desarrollo de la complejidad de la comunicación: ¿contra qué podía diferenciarse lo religioso si no contra el mundo? Utilizando una distinción más familiar, podemos decir que la religión sólo puede definirse contra lo que queda indicado como “mundano”, esto es, la totalidad de lo existente, donde todo, excepto lo “sagrado” quedaría incluido. Pero ¿cómo distinguir lo mundano de lo sagrado si no se ha operado esta bifurcación? De aquí que, para Luhmann, se hace necesaria la autodescripción de la religión para hacer posible su definición.

⁵ Ciertamente, por otro lado, como se ha visto, que la propia sociología ha avanzado en su aproximación a la necesaria autodefinición de lo religioso al asociar a la forma religiosa el concepto de

la religión como carente, ya sea de su dimensión objetiva que afirmaría la validez universal de los juicios religiosos; o subjetiva, que pondría la experiencia (vivencia) de lo religioso en razón de estructuras sociales independientes de quienes comparten dicha vivencia.

En oposición a estas limitaciones conceptuales, decimos con Luhmann que todo discurso extra religioso que trate de fijar la forma religión desde “fuera” de ella puede ser, bajo estos principios, tomado como comunicación religiosa, en virtud de operar él mismo bajo el principio de la exclusión *religión/no religión*.⁶ Luhmann señala: “la religión parece pertenecer a aquellos estados de cosas —pero esto debe plantearse aquí solamente como una suposición— que se denominan a sí mismos, que pueden darse a sí mismos una forma. Pero esto también quiere decir que la religión se define a sí misma y que excluye todo lo que es incompatible con esa definición” (Luhmann 2007^a: 16).

Entonces, una sociología de la religión no debe aspirar a definir la religión desde una lógica de la exterioridad con respecto de su objeto, sino que debe fungir como un observador de segundo orden ubicándose en el techo de la distinción que da origen a la forma religiosa. Así, esta observación “puesta al servicio” de la forma-religión (prestación) será una observación de la autoobservación que la religión hace de sí. Utilizando una figura de Luhmann (2007^a: 17), sólo mediante este artilugio sociológico se podrá “tocar el límite desde dentro” de la forma religión. Esta autoobservación opera bajo la forma de una autodescripción que la religión realiza por vía de su autorreferencia.⁷

Podemos invocar como principio que toda autotematización (descripción) implica para el sistema —en este caso, para la religión— la incorporación de lo excluido bajo la forma de correlato negativo. Para

limitación con respecto de lo que con Luhmann identificaríamos como lo “no religioso”.

⁶ Esta paradoja sólo se resuelve, al menos analíticamente, cuando el discurso extra religioso tematiza su autorreferencia, en tanto que observador de segundo orden y especifica la naturaleza de las descripciones que produce como autodescripciones. Ésta es la condición epistemológica de toda investigación realizada desde la comunicación científica sobre el mundo: aceptar la distinción autorreferencia/heterorreferencia como condición misma de producción de conocimiento.

⁷ Nuevamente, la paradoja de la necesidad de un observador externo que pone a disposición del sistema observado su propia complejidad. La neutralidad valorativa weberiana se hace imposible dado que, en sociología como en cualquier otra ciencia, el sistema científico realiza una “prestación de sentido” al sistema observado como condición *sine qua non* de la construcción del conocimiento.

poder autotematizarse, el sistema debe poseer un control sobre lo que no es y que ha sido excluido de la forma. La religión, en este sentido, requiere un correlato negativo (lo excluido como no-religioso) para hacer operativa dicha exclusión bajo la forma de una autorreflexión que le permita definirse y reproducirse por “autocontacto”. Toda observación “externa” que respete este principio se convierte en una observación de la autoobservación del sistema.

La sociología de la religión, como observador de segundo orden, debe ser escrupulosa en la distinción de esta semántica de la *exclusión/inclusión* religiosa. Esta inclusión se da bajo la forma operativa de un código binario propio de la religión que otorga un valor preferencial religioso para lo distinguido y un valor reflexivo no religioso para lo que ha sido indicado. Gracias a esta codificación binaria, la religión como forma de sentido puede producir distinciones que le permitan describirse a sí misma en oposición al valor negativo (indicado) de su código.

La religión como forma plena de sentido (*sinnvoll*)

El sentido, en tanto que medio de condensación de las formas religiosas, posee una indicación sobre sus propios límites que sólo pueden ser “tocados” mediante operaciones; éstas son las formas dotadas de sentido.

Se puede chocar desde el interior con los límites de este medio; pero estos límites no poseen entonces la forma de una línea que pueda traspasarse, sino, utilizando una bella metáfora de Husserl, la forma de un horizonte. Y de esta manera los sistemas generales productores de sentido se encuentran dados solamente como horizonte —desde luego, no como horizontes lejanos ni como una línea trazada en cualquier otro sitio, sino como implicación de retorno de cada una de las operaciones: como implicación de su capacidad de ser identificados (Luhmann 2007^a: 17).

Todo límite es, por tanto, límite autodeterminado a partir de la noción de un “afuera” de la forma plena de sentido (*sinnvoll*). Aquí el

elemento excluido de la comunicación (o en el caso de los sistemas psíquicos, el pensamiento) se incluye bajo la forma de indicación (valor reflexivo) como una forma de control sobre lo que no se es (realidades carentes de sentido) que hace posible una auto descripción bajo la forma de una observación de la propia autoobservación. Esta indicación del límite del sentido es la condición para la adjudicación de formas de sentido a la realidad carente en sí de sentido (*sinnlos*).

El sentido permite a la vivencia psíquica y a la comunicación adjudicar, mediante sus operaciones, formas de sentido que distingan incluso el sinsentido implicado en el sentido como excluido. En el sentido, por tanto, se realiza la incorporación de lo excluido en la forma por medio de las operaciones de que son capaces los sistemas constitutivos de sentido.

En el sentido, se condensa la unidad de la diferencia entre *realidad/potencialidad* bajo la forma de *actualidad/potencialidad* para cada operación constitutiva de sentido. El sentido se da cuando un pensamiento o una comunicación actuales remiten cada una a otras posibilidades de enlace. Siguiendo a Heider, esas posibilidades constituyen el medio de relaciones laxas del sentido en que cada sistema condensa sus operaciones. En ambos casos, el lado de la actualidad opera como una selección que excluye, como una especificación o condicionamiento provisional que, al mismo tiempo, abre posibilidades de enlace a futuro (autopoiesis). De ahí que lo actual se resuelva siempre como inestable, como un acoplamiento estricto que condensa fragmentos de sentido acoplados laxamente. Esta forma es suceso que de inmediato se verá extinto por la actualización de la forma siguiente. Por el contrario, lo potencial se mantiene estable como sustrato medial donde pueden ser utilizables múltiples elementos en cada operación del sistema.

El sustrato medial de la religión permite la condensación de formas comunicativas plenas de sentido (*sinnvoll*) que configuran al mundo mediante elementos de sentido no intercambiables. Estos elementos son contenidos de fe que operan bajo la forma de un código binario que bifurca por medio de la diferencia *inclusión/exclusión* la vida plena de sentido y la vida carente de sentido.⁸

⁸ Existe religión ahí donde la operación de la distinción *inclusión/exclusión*, (o si se quiere, bajo

La religión sólo puede comprenderse como un sistema constitutivo de sentido que adquiere identidad mediante el reconocimiento de ciertos contenidos de fe (creencias religioideas o religiosas) que no pueden ser intercambiados, en tanto que elementos plenos de sentido (dogma, tradición, catecismo, revelación, entre otros). Esto aplica a cualquier tipo de creencia. La paradoja de la religión radica en que esta imposibilidad se da dentro de la unidad de la diferencia del medio del sentido que, como se ha dicho, deja abierta al mismo tiempo la posibilidad de que todo sea negado. Pero para la religión esta negación se ve como proscrita; al menos en presente, ya que en pasado siempre puede redescibirse: siempre será posible para la religión católica, por ejemplo, realizar un Concilio Ecuménico para repensar los dogmas de fe y ponerlos al día de acuerdo con el espíritu de los tiempos. Esta prohibición presente permite a la religión reflexionar sobre su propia autoobservación o, en este caso, incorporar reflexivamente lo que de principio ha excluido: piénsese en las Constituciones Apostólicas o las Cartas Encíclicas mediante las que la creencia religiosa se autoobserva a la “luz” de la realidad mundana que, por el principio de clausura, necesariamente excluyó de su operación.

La religión, de esta forma, puede ser vista como un puente (*ligere*) entre una vida carente de sentido (*sinnlos*) y una vida plena de sentido (*sinnvoll*), bajo la condición de que opere un mecanismo de control que oriente la distinción entre uno y otro lado de la forma: este dispositivo es el código de la religión.

Religión como comunicación

La religión, como forma de sentido, permite a la comunicación controlar lo inobservable de la distinción *observador/mundo*, a partir de la cual se construyen todas las observaciones que producen realidad.⁹

la forma *religión/no religión*) distingue una vida plena de sentido (religioso) de una carente de sentido. La distinción se hace operativa, incluso para la religión misma sólo si existen contenidos comunicativos (semántica) que orienten en alguna dirección al sistema, de tal suerte que pueda reconocerse cuándo opera un lado y cuándo el otro.

⁹ Para que el mundo pueda ser observado, se requiere una distinción que lo distinga de su observador. Sin embargo, ¿qué pasa con la parte “inobservable” del mundo? Es ahí donde la religión se hace posible introduciendo la distinción *observable/inobservable* siempre del lado de lo observable.

La religión, por tanto, permite hacer operativos como formas plenas de sentido los símbolos que se reflejan de sus propias remisiones de sentido religioso, tematizando la diferencia *observable/inobservable* que funda todas las distinciones del observador (excepto la de sí mismo fuera del sentido) y del mundo (excepto la del mundo mismo fuera del sentido). La religión supone así la reentrada de la distinción *observable/inobservable* dentro de la forma observable para la comunicación.

Religión es comunicación, pues sólo la comunicación como operación permite el surgimiento, conservación y reproducción de un orden de sentido como lo es la sociedad en general y la religión en particular. Por lo tanto, la religión es sentido o, mejor dicho, es una peculiar referencia de sentido dentro de la comunicación.

Una comunicación se encuentra dotada de sentido religioso cuando se actualiza dentro de sus propios límites (horizonte) de sentido la unidad de la diferencia *observable/inobservable* por medio de tematizaciones coherentes. Se trata de una forma de reentrada en la que la distinción fundadora *observador/mundo* (o, si se quiere, *sistema/entorno*) es incorporada operativamente al sistema de la comunicación. Por lo tanto, la religión, no surge para satisfacer una necesidad de sentido en el mundo, ni para dar certeza a los sistemas psíquicos que participan de ella (aunque efectivamente lo haga), sino para actualizar la diferencia que surge por la distinción *observable/inobservable* dentro de lo observable.

Lo inobservable es distinguido por la conciencia (por la reentrada que posibilita el sentido) como “lo oculto”, lo que “está detrás”, como lo que “está en”; y justamente por el acoplamiento entre sociedad y conciencia —a través del medio de comunicación del lenguaje—, la comunicación religiosa produce formas de sentido que distinguen lo inobservable mediante metáforas a las que se acostumbra el sistema de la conciencia: piénsese en un Dios invisible (pero metafóricamente distinguible) que ha creado un mundo observable por su propia voluntad y bienaventuranza, sólo distinguibles por comunicación (incluso comunicación divina, bajo la forma de Sagrada Escritura). Estas metáforas encierran la paradoja de hacer accesible a la conciencia, en el medio del sentido religioso, lo que es de suyo inaccesible a ella.

Dado que la comunicación opera a partir de la distinción basal *sistema/entorno*, lo que supone a la vez la unidad de la diferencia *operación/*

observación, la comunicación es ciega respecto de dicha distinción y respecto de la parte no diferenciada del mundo. Gracias al sentido, todas las distinciones son capaces de abrir nuevas posibilidades de enlace a futuro, garantizando su autopoiesis, sin por ello asegurar ningún tipo de certeza acerca de ese futuro. La religión viene a reducir dicha incertidumbre bajo la forma de confianza: piénsese en la metáfora del proyecto salvífico de Dios que absorbe la inseguridad sobre el futuro refiriéndolo a la vida y muerte de Cristo, acontecimiento pasado distinguido como sagrado. Entonces, la religión es la forma de sentido que permite a la comunicación generar confianza respecto de la incertidumbre que le regresa su propio punto ciego.

Estas decisiones de teoría rompen con la pretensión de un mundo dado en el ser y comprendido con una lógica dual *sí/no*. Esto genera una alianza entre la religión y la ontología y, con ello, la construcción de metáforas creacionistas y conservacionistas. Dios constituye esta metáfora creadora y conservadora del ser. La religión remite, entonces, dentro del horizonte del sentido, a estados de confianza ante lo inobservable del mundo y el conocimiento entendido como forma de adaptación a ese mundo. Esto es posible gracias a la tematización de la incertidumbre que genera lo desconocido y cómo ésta queda absorbida por el código de la religión *observable/inobservable*.

Religión y muerte

Desde el punto de vista de los sistemas sociales, mientras que otros sistemas otorgan un sentido limitado a la muerte (piénsese en la muerte como límite operativo para el sistema de la salud pública), la forma de sentido religión la coloca como parte fundamental de su operación. Sólo la religión tematiza la incertidumbre del código basal y la incluye como parte de su operación bajo la forma *vida/muerte* que es reespecificada en la semántica cristiana como la distinción entre dos formas de concebir el tiempo: *aeternitas/tempus*. *Aeternitas* refiere a la noción de tiempo sin sucesión, a un tiempo indisoluble que supone una vida simple, simultánea a la vida de Dios. Por su parte, el *tempus* refiere al tiempo imperfecto, disoluble, propio de la vida compositiva de la creatura y

que sólo participa de la perfección de la vida eterna (*aeternitas*) por medio del alma. Esta diferencia, de acuerdo con la cosmología cristiana, se remite al momento de la creación, pues no cabe preguntarse por un tiempo que es previo a ella. La discrepancia entre *aeternitas* y *tempus* se marca y diluye por la imposibilidad de conocer el futuro (mundano y extramundano), esto es, ante la imposibilidad de poseer un saber sobre la muerte.

Ante esta imposibilidad, la semántica religiosa debe proveer metáforas bajo la forma de reglas claras que aspiren a disminuir la incertidumbre ante la muerte y aseguren cierta previsibilidad respecto a la vida eterna (*aeternitas*) entendida, por ejemplo, como supervivencia espiritual del alma. Esta reglamentación supone la existencia de programas que permitan a la sociedad la conducción de la vida mediante la observación de dichas reglas.¹⁰

Queda así trasladada la distinción *vida/muerte* a la distinción *aeternitas/tempus* como una forma de reentrada de lo excluido dentro de la forma que asegura cierta previsibilidad sobre algo sobre lo que no podemos poseer conocimiento (y ante lo que, por ende, no podríamos adaptarnos). Esta dotación de sentido religioso puede acoplarse sólo al final de la vida, ya que sólo así es posible distinguirla como unidad: la muerte refleja la totalidad de la vida. La religión no opera con la muerte como evento fisiológico, sino con el saber de la muerte en tanto que conocimiento (distinción que distingue) acerca de la muerte y que es comunicable. Esto opera dentro del medio del sentido gracias a la distinción *vida/muerte*.

A partir de esta distinción, se hace probable no sólo identificar una función para el sistema de la religión, sino además, una serie de prescripciones de sentido religioso para otros sistemas sociales. La muerte permite la dotación de sentido religioso bajo la forma de un “saber” de la muerte que puede ser incorporado a la complejidad de diferentes sistemas sociales. Esto se logra gracias al sentido, ya que éste, como horizonte donde todo puede ser afirmado y negado, tiene como una de

¹⁰ De aquí se sigue que toda programación y toda semántica religiosa se encuentren históricamente alineadas a una serie de normas éticas para la conducción del espíritu.

sus formas a la muerte, como distinción temática para la conciencia y para la comunicación. Así, puede incluirse a la muerte dentro de la vida, esto es, nuevamente, lo inobservable dentro de lo observable: tómesese como ejemplo la permisibilidad del propio sistema de salud para operar dentro de sus organizaciones con elementos religiosos, como la unción de los enfermos, la confesión o la reglamentación de la disposición de los cadáveres, según las creencias religiosas de los deudos.

Puesto que el sentido es el medio de las operaciones del sistema y condición de su autopoiesis, no es posible determinar un punto de inicio o un final para las operaciones comunicativas o de los sistemas psíquicos acoplados a ellas. Por ello, la religión supone una contradicción al medio del sentido, ya que sólo dentro del sentido religioso se puede tratar de fijar por medio de operaciones de conciencia o comunicación un “elemento último” dentro del tiempo en sí indiferenciado del sentido. Esta fijación es un asunto de fe, pues la conciencia no puede imaginar un “pensamiento último” o pensarlo fuera de las metáforas provistas por la religión. Así, podemos concebir a la religión como una forma de sentido que encuentra en la muerte la frontera que sirve de unidad para la diferencia *saber/no saber*; esta frontera, sin embargo, contradice la propia noción de frontera del sentido, ya que toda interpretación de la muerte sólo es plausible en el medio del sentido bajo la forma de religión. Una definición tentativa de religión pudiera ser expresada aquí distinguiéndola como ese sistema social capaz de movilizar suficiente cantidad de saber (comunicación entendida como distinción que distingue), de manera que la muerte sea controlada como algo familiar, esto es, como algo conocido.

La religión como distinción de la forma en la forma

Si hemos definido a la religión como una forma de sentido que distingue dentro de sí lo observable de lo inobservable por medio de una semántica determinada, esto representa en términos lógicos la diferencia que posibilita a la forma misma: la distinción *marked space/unmarked*

space.¹¹ Esto conlleva un problema teórico: ¿cómo puede la religión tomar para sí la distinción universal en la que se funda toda operación? Más aún: si la distinción *marked/unmarked* supone un espacio sin marca, excluido, que la distinción “deja fuera” para poder desarrollar bajo esta condición su propia complejidad, ¿cómo puede la religión tematizar para sí ese *unmarked space*, ese lado excluido de tal forma que pueda reflexionar sobre él?

Este problema nos remite a la cuestión del código de la comunicación religiosa en el sentido de que todo código supone una distinción entre dos valores que han de ser señalados (“marcados”) como base para las operaciones del sistema y que garantizan su unidad. Las operaciones orientadas al valor positivo permiten al sistema observar desde un cuerpo de distinciones propias la complejidad desorganizada del mundo. Por otro lado, las operaciones del sistema orientadas por el valor negativo permiten al sistema tematizar la relación de la propia complejidad con aquello que el sistema ha excluido como valor preferencial y que le permite reflexionar sobre la identidad de sus operaciones. Lo anterior supone que tanto el valor positivo como el negativo sean definidos por parte del sistema: uno como meta a la cual orienta sus operaciones, otro como el estado de cosas a evitar. Si es considerada la distinción base de la religión como *observable/inobservable*, y es tomada como equivalente de la distinción entre *saber/no saber*, entonces la religión se encontraría en el eje que sirve de base a toda distinción posible con la diferencia de ser capaz de nombrar el lado “inobservable” de la distinción. Este problema es resuelto por la religión “colocando” del lado no marcado un opuesto reflexivo a todo cuanto puede ser designado por cualquier tipo de distinción.

Si se sigue estrictamente este planteamiento y se lleva a sus últimas consecuencias, puede decirse que todas las distinciones posibles realizadas por cualquier sistema que funge como observador adquieren su unidad dentro de un espacio o referente indeterminado, pero que, even-

¹¹ Para Spencer Brown, todo cálculo matemático (forma) opera en un *unmarked space* (espacio sin marca), en el que nada se encuentra presupuesto. Una vez que la forma opera mediante una distinción, se hace inevitable para el cálculo pasar por alto esa primera distinción que ha marcado el espacio (*marked space*). Dentro de la teoría de los sistemas sociales, la operación del sistema, una vez echada a andar, hace inevitable ignorar sus distinciones previas.

tualmente, habrá de determinarse por la distinción. Este espacio indeterminado correlativo a las operaciones presentes y futuras del sistema es lo que Luhmann denomina como *mundo* (Corsi, Esposito y Baraldi 2006: 156-157). El mundo (*welt*) representa el espacio donde toda distinción de realidad por cualquier sistema puede ser realizada, constituyéndose por ello en la unidad de la diferencia entre sistema y entorno. Si esto es así, la religión distingue al mundo como el lado marcado de la diferencia *marked/unmarked* al que habrá de colocar un opuesto binario con el fin de resolver el problema de cómo distinguir desde el mundo algo “externo” a él, que a su vez y por necesidad lógica, haga posible distinguir al mundo. Este elemento extra mundano es Dios. “El mundo se vuelve capaz de ser designado cuando se le opone otra cosa —o bien un Dios, o bien la nada—. Entonces se puede cargar el lado no-mundano de esta distinción con un simbolismo que representa la incapacidad de comprender. Esto parecería bastar para poder presuponer al mundo mismo en el modo de lo observable” (Luhmann 2007^a: 50).

Sólo de esta manera la religión produce semánticas históricas que le permiten “absorber la inseguridad” producida por la incertidumbre ante lo no observable y desarrollarse como comunicación específicamente religiosa. Esta semántica debe ser plausible y, al mismo tiempo, debe poseer la capacidad de modificarse a lo largo del tiempo sin destruir su núcleo basal para posibilitar el desenvolvimiento de la paradoja que supone toda distinción tomada como unidad. De este despliegue depende a su vez la complejidad del sistema.¹²

El desarrollo de la paradoja que hace posible al sistema implica a su vez la capacidad que el propio sistema posee para autoobservarse, tematizando dentro de la comunicación los dos lados de esa distinción como forma de autoconocimiento. Es aquí donde se hace pertinente la pregunta por cómo la religión se distingue a sí misma como religión y hace posible desde este enfoque sociológico una observación de segundo orden, esto es, una observación de la cómo la forma de sentido religión se observa y autodescribe, de tal suerte que sus operaciones nos

¹² Sólo así es posible la creación del mundo por parte de Dios o el otorgamiento de sentido a la existencia mundana a partir de la muerte o la Nada. Dios y Mundo representan (como Ser y Nada) la unidad de la diferencia que hace posible el desarrollo de toda comunicación religiosa.

remiten a un horizonte de sentido estrictamente religioso del que se desprenden funciones y prestaciones sociales.

Codificación de la religión

Según Luhmann (2007^a: 53-54), el desarrollo de la comunicación religiosa ocurre bajo la forma de una “reduplicación de la realidad”. Se ha establecido que, para poder desarrollar su complejidad, el sistema requiere dividir el horizonte del mundo de acuerdo con la diferencia *mundano/no mundano*, bajo la premisa de contar con una semántica histórica coherente que permita, paradójicamente, observar mediante distinciones el lado inobservable de la distinción, de tal forma que lo mundano pueda ser descrito en un sentido religioso.

Lo que toda semántica religiosa opera en el mundo es una duplicación de los objetos mundanos mediante una dotación de sentido específica que la tradición había reconocido, por ejemplo, en lo sacro. El mundo es revestido de un aura peculiar, de misterio y eternidad; es despojado de su carácter sólo mundano y ve transfigurado su sentido como realidad designada a realidad observante. La religión surge cuando dentro del medio del sentido la comunicación es capaz de arrancar del mundo su correlato numinoso y dotarlo de un carácter trascendente. Así es como la religión, a partir de esta distinción entre un *mundo inmanente* y su correlativo *trascendente*, despliega su paradoja actualizando la distinción *observable/inobservable* desarrollando por medio de distinciones operadas en el lado *inmanente* del mundo su propia complejidad.

Como dijimos anteriormente, esta duplicación involucra una semántica que permite a la comunicación distinguir realidades no referenciales, dotarlas de un orden propio que se revela en el mundo de forma imperfecta, secuencial, determinada. La religión puede ampliar y restringir los límites de lo mundano, remitiéndolo a un orden correlativo, simbólico no determinada por materialidad o necesidad ajena a los límites cifrados por su propio sentido. Este orden y su desciframiento no pueden estar abiertos a la propia contingencia de su opuesto binario, pues la religión como la ciencia o el derecho no se organizan de acuerdo

con una semántica comunicativa propia de la cotidianidad. Por el contrario, la religión reviste la realidad duplicada de un aura de misterio en el que encuentra la garantía de su especificidad y la protege de toda posible trivialización.

Estos contenidos semánticos deben ser plausibles dentro del desarrollo evolutivo de la sociedad como para sobrevivir los “ataques sorpresivos desde la retaguardia del *unmarked state*” (Luhmann 2007^a: 52) y es plausible identificarlos a lo largo de la historia de la religión de la sociedad. Lo anterior implica para la religión la capacidad de modificación sin pérdida de identidad (lo que para Luhmann se hace evidente en la distinción metafísica entre esencia y accidente).

Entre las diferentes alternativas de distinguir lo que sería la esencia de la religión, Luhmann se interesa por aquella que compete a la religión misma mediante la reproducción de su paradoja fundadora dentro de sí, bajo una semántica adecuada.

Este reconocimiento —para Luhmann— pasa por la necesaria división del mundo del sentido bajo la forma de una “reduplicación de la realidad” (Luhmann 2007^a: 54), propia de la religión, en virtud de la cual asigna un significado especial a las cosas o sucesos del mundo, arrancándolos de la cotidianidad sin por ello hacerlos inaccesibles; por el contrario, reconociéndolos desde esa cotidianidad como poseedores de un aura especial que los identifica como sagrados.

Así, para la religión, la realidad adquiere un sentido calificativo y puede distinguirse de esa otra parte del mundo que no es real, que se encuentra justo del “otro lado” de la realidad y que posteriormente habrá de dotarla de un sentido. Este aspecto irreal del mundo puede ser distinguido por un observador específico que, a partir de esa prerrogativa, puede a su vez ser observado. Este observador es la religión y, en este sentido, para Luhmann, ella podría llevar la responsabilidad del logro primario de constituir la realidad.

Este logro de la religión está íntimamente ligado dentro de la evolución de la sociedad a uso de los signos lingüísticos y su capacidad de dotar a la conciencia de la capacidad del equivocarse y a la comunicación la capacidad de construir realidades carentes de referentes “reales” o como en el caso de la religión, el arte o el juego, duplicar la realidad en forma artificial y consensuada (Luhmann 2007^a: 55), mientras que

el sentido común o el sistema de la ciencia operan con el error, sistemas sociales como el deporte, el arte o la religión operan con una duplicación artificial generalizada, dotada de una connotación positiva que ha de preservarse. ¿Qué es lo positivo de la duplicación del mundo que opera la religión y por qué debe preservarse?

Esto supone, según Luhmann, el problema de cómo sostener la distinción *imaginario/real*, de tal manera que no sea considerado el error como posibilidad dentro de los sistemas de sentido que operan mediante esta distinción. Una solución provisional la ofrecen ciertos signos o cuasi objetos que remiten en todo momento al lado imaginario de la forma, dotando de la certidumbre necesaria como para saber que las consecuencias esperables son las correctas. El cúmulo de símbolos, imágenes, objetos y representaciones religiosas operan en este sentido como signos o cuasi objetos dotados de esa legalidad interna de la religión que los vincula con un imaginario, cuya verdad se acepta de manera generalizada. Estos cuasi objetos fungen, entonces, como mediadores entre cada uno de los lados de la distinción *observable/inobservable* y resultarán relevantes dentro de la forma como la religión opera la duplicación de la realidad.

Religión y misterio

Siguiendo a Luhmann, una forma en que la religión posee un autocontrol de la corrección del significado sobre la realidad imaginaria es dotándola de un aura de misterio. El misterio implica la limitación de la comunicación acerca de lo sagrado a un círculo cerrado que la sociología tradicional identifica con las instituciones religiosas, en el sentido de que sólo quienes pertenecen y han sido formados por esa institución son capaces de comprender —o al menos aceptar— el misterio que la duplicación imaginaria de la realidad representa. Pertenecer a una institución religiosa significa participar de una forma normada y restringida de interpretar el misterio de lo inobservable y, por ende, de “tocar” el otro lado de la forma *tempus/aeternitas*.

Para Luhmann, la representación de lo sagrado como misterio posee la ventaja de convertir en extraño lo familiar, en el sentido de que

un objeto o suceso percibido como dotado de un aura religiosa adquiere al mismo tiempo un halo de misterio que permite la reentrada de lo inobservable en lo observable. El desciframiento correcto de dicha duplicación corresponde a quien participa de la semántica del misterio dentro de los límites establecidos por la institucionalidad religiosa. “Se trata por tanto [...] de las visualizaciones de una *re-entry*. Es algo ‘que se puede tocar’; y simultáneamente algo más que eso, de modo que no debe realmente tocarse, aunque se podría hacerlo. El problema de la duplicación se traslada a una ambivalencia protegida mediante la ‘reserva’ (*aidós*) y de esta manera es neutralizada por medio de una ambigüedad específica del objeto” (Luhmann 2007^a: 56).

De esta manera, el misterio queda objetivado en la realidad, pues todos los participantes de la semántica religiosa pueden “verlo” y, en este sentido, puede tematizarse dentro de la comunicación, aunque en sí mismo sea incomunicable. De acuerdo con Luhmann, que el misterio se mantenga en el ámbito de lo perceptible hace posible que la distinción que le da origen “colapse” (Luhmann 2007^a: 57), de manera que se pueda esperar que la divinidad misma aparezca, que se le pueda convocar al ámbito de lo cotidiano por medio de objetos, ritos, sacrificios o conjuros. La religión se convierte así en algo cotidiano, capaz de actualizar la diferencia *presente/ausente* mediante sus cuasi objetos (símbolos, imágenes, ritos), los cuales no excluye dentro de sí la posibilidad de pasar en cualquier momento de un lado a otro de la diferencia.

Código

Al ser tematizada y desarrollada como paradoja, la distinción *observable/inobservable* que funda la religión, permite por la vía el desarrollo evolutivo de la sociedad y de una semántica pertinente a ella, desarrollar una distinción operativa propia que funja como código para la observación de sí misma y del mundo bifurcado en real e imaginario. Esta nueva distinción actualiza a su vez la distinción *autorreferencia/heterorreferencia* que dota a la propia religión de reflexividad. “La vieja distinción entre cosas reales o real-imaginarias y sucesos puede seguir siendo utilizada, pero se transforma mediante una distinción mucho más radical que

afecta al mundo mismo y que tiene preparada, para todo lo que existe, una valoración doble —en el caso de la religión, la doble valoración de inmanente y trascendente—” (Luhmann 2007^a: 57).

La religión puede, entonces, comprenderse como una forma de sentido que opera mediante la actualización de la diferencia entre una realidad inmanente, cuyo sentido remite a un orden trascendente. Al ser observados por la religión, los acontecimientos mundanos adquieren un sentido trascendente en virtud de su revestimiento sagrado y misterioso. Esta duplicación de la realidad a nivel del sentido de la comunicación religiosa requiere contenidos, una semántica descriptiva y prescriptiva de lo real y lo imaginario de tal manera que resulte plausible. Luhmann reconoce en las tradiciones griega y judía dos semánticas que ejemplifican la dotación de contenidos para la distinción abstracta y universal *inmanente/trascendente*. La tradición griega optó por la contrastación dialéctica del mundo con el concepto originario (representado por la idea platónica), enfatizando con ello la imperfección y la no adecuación de lo inmanente con lo trascendente (con las consecuencias e implicaciones que esto pudiera tener como ganancia dentro de una semántica científica y filosófica). Por el contrario, en la tradición judía prevaleció una lógica textual que debía ser preservada bajo la forma de “libros sagrados” —dotados ellos mismos de un carácter trascendente— que hacen posible la corrección en la interpretación de la dualidad de lo real.

El código *inmanente/trascendente* permite a la religión operar distinciones en la realidad bajo la forma de realidad dotada de sentido religioso. El valor descriptivo de la forma lo constituye la inmanencia que “pone a disposición la capacidad de acoplamiento para las operaciones psíquicas y comunicativas” (Luhmann 2007^a: 69), mientras que la trascendencia cumple con la función reflexiva que permite dotar de sentido a lo inmanente. El código permite el desarrollo de la paradoja original del sistema, a la vez que la reproduce en su interior como una regla de duplicación según la cual a cada elemento externo del mundo cercano a la percepción (familiar) se atribuye un sentido cuyo origen se halla en una suerte de correlato contramundano, de acuerdo con una semántica histórica determinada que le es asequible.

Mediante el código, lo familiar, ahora extraño e inalcanzable, deviene además una duplicación de la realidad revestida de misterio, pues debe

ser restringida, acotada con el fin de no quedar abierta a multiplicidad de interpretaciones dentro de la comunicación. Esta duplicación en las religiones primitivas tiene lugar como una forma de distinción entre cercanía y lejanía (cielo y tierra); reelaborada en la distinción diacrónica *tempus/aeternitas* adquiere en las religiones más elaboradas un carácter sincrónico, pues la dotación de sentido trascendente se da como un traspaso de frontera que ocurre en un aquí y ahora. En este sentido, no se requiere el término de la vida para participar del orden sagrado, pues éste se revela en la vida misma y en el mundo al alcance de la mano o, en términos de Luhmann, sólo así se puede decir de manera creíble (pero, sobre todo lógicamente necesaria) que “Dios se encuentra al mismo tiempo lejos y cerca, que está presente en todos sitios” (Luhmann 2007^a: 73).

¿Dónde radica, entonces, lo esencialmente religioso?

Dado que, para que la realidad mundana aparezca como religiosa, la propia religión debe distinguirla mediante el cruce de frontera, podemos decir con Luhmann (y como lo señalamos antes) que lo que se designa como religioso no se encuentra ni en el lado de la inmanencia ni en el de la trascendencia, sino en su distinción misma: “lo sagrado se condensa de cierta manera en la frontera que representa la unidad de la distinción entre trascendente e inmanente” (Luhmann 2007^a: 73-74).

Como anticipamos arriba, el traspasar la frontera del código implica mediaciones bajo la forma de símbolos, imágenes, situaciones, acciones o cuasi objetos del mundo inmediato, por medio de los cuales se haga presente lo ausente. Como en el juego o como en el arte, el objeto es algo más que eso: constituye en sí mismo un puente entre lo familiar y lo extraño, entre el aquí y el ahora y un más allá que le otorga coherencia y necesidad. La significación del objeto, su especificidad como mediación y marcación, hace necesaria una restricción de las posibilidades de enlazamiento en el horizonte del sentido religioso. Esto se hace posible, de acuerdo con Luhmann, mediante la reentrada de la distinción *observable/inobservable* dentro del lado observable de la forma sujeta a las semánticas históricas correspondientes. Sólo en este sentido un hombre puede ser considerado profeta o Dios mismo. Esta forma de Reentrada de la forma religión en la

religión se hace presente de manera paradigmática en la figura de Jesús de Nazaret como hombre (familiar, cercano, inmanente) que a su vez es reconocido por las religiones cristianas como Dios mismo (extraño, lejano y trascendente). La religión mediante la reentrada de su distinción basal en su código de operación introduce la parte inmanente del mundo su correlato trascendente, dotándolo de unidad.

Estos desarrollos abren posibilidades a la investigación sociológica de las expresiones de la religiosidad popular focalizadas en imágenes u objetos de culto frente a los que se reconoce no sólo una forma de mediación con la divinidad ausente, sino la presencia o contención de lo divino como tal. Siguiendo a Luhmann, “solamente de esta manera puede el creyente participar del código. Y solamente de esta forma la comunicación que transcurre en la inmanencia puede referirse al código” (Luhmann 2007^a: 75).

Como lo señala Giancarlo Corsi (Corsi *et al.* 2006: 190), la peculiaridad del código de la religión consiste en que, a diferencia de otras formas binarias de codificación de los sistemas sociales, el valor reflexivo (negativo) de la distinción es en el que tiene lugar la re-entrada de la forma en la forma. “Mientras que los demás códigos parten del supuesto de que es positivo distinguir entre positivo y negativo [...] la religión vuelve indeterminable cualquier sentido remitiendo a lo que en todos sentidos es indeterminable. La distinción entre determinable e indeterminable, es decir, ingresa del lado negativo, en lo indeterminable” (Corsi *et al.* 2006: 190-191).

Esta especificidad del código de la religión se hace más evidente si se contrasta, por ejemplo, con la codificación que orienta y desarrolla las paradojas correspondientes a la política o a la ciencia. En el caso del código *gobierno/oposición* para el sistema político, el valor positivo recae en el gobierno, entendido como la capacidad de tomar las decisiones vinculantes para la totalidad de la sociedad. En este sentido, la distinción entre gobernar o no gobernar (entre gobernar y aspirar a ello desde la oposición) permite la reentrada de la distinción dentro del lado del gobierno, pues la propia lógica de gobierno se define como la capacidad autorreconocida de ejercer gobierno frente a lo que sería no poder hacerlo. La oposición queda así indicada (excluida) como posibilidad de gobierno, pues se define justo como crítica al gobierno desde quien aspira a

governar, pero no lo hace al menos en este momento. Su valor es reflexivo, ya que permite a la política operar al ser incluida dentro del aspecto positivo de la forma, en el entendido de que quien aspira a continuar en el gobierno tiene como frontera lógica la posibilidad de convertirse en oposición si, por ejemplo, el electorado no lo favoreciera en un futuro. Para el caso de la ciencia, cuyo código es *verdadero/falso*, es aún más clara esta función reflexiva del valor negativo toda vez que se lo ha reintroducido en el valor positivo. El error, la falsedad, como valor negativo cumple con una función fundamental dentro de la operación científica, en el sentido de que sólo reconociendo la posibilidad de incurrir en él (y con ello aceptando la posibilidad implícita en toda teoría de ser falsa) puede la ciencia construir verdades. El código de la religión opera esta reentrada; pero no en el valor positivo de la inmanencia, sino en la trascendencia, pues no es ni mejor ni peor reconocer lo trascendente en lo inmanente o no hacerlo. Simplemente la religión se hace presente y se autodistingue como sistema al operar dicha remisión trascendente del sentido a la realidad inmanente. Lo determinado sólo puede ser entendido como religioso si lo indeterminado, si la contingencia del misterio que comprende todas las posibilidades ulteriores de determinación, lo reviste y en ese caso lo justifica, le dota de un carácter sacro. Sólo del lado de la trascendencia lo inmanente puede ser revestido de divinidad, con lo cual genera prerrogativas para el sistema de la religión: ser considerado parte del proyecto salvífico de Dios, formar parte del cuerpo de Cristo en la Iglesia, alcanzar la vida eterna, etcétera.

La trascendencia es contingencia, pues del otro lado se encuentra todo lo demás como determinado frente (o mejor, del otro lado) de un orden imaginario de posibilidades indeterminadas, pero perfectamente posibles. De ahí, de acuerdo con Luhmann, la constante y renovada capacidad de la religión para “poblar” ese espacio indeterminado de objetos, principios, deidades y múltiples metáforas de lo inalcanzable.

Programa

Una ganancia fundamental de esta particularidad de la codificación religiosa es el hecho de que se pueda participar de la totalidad del có-

digo del lado de la inmanencia, en el sentido de que en lo mundano se hace presente —paradójicamente— lo inalcanzable. Al mismo tiempo, lo que acaece del lado determinado de la diferencia cobra relevancia y no le es indiferente a su correlato trascendente. Así, para quienes participan de la comunicación (y de la vivencia) religiosa, lo indeterminado semánticamente sustanciado se hace presente, sea por la mediación de los cuasi objetos o por el propio reconocimiento del sistema psíquico que ha coevolucionado con la comunicación específicamente religiosa. Dios se convierte en un observador trascendente que inevitablemente se actualiza como unidad de la diferencia *inmanencia/trascendencia*, pues sólo en este mundo determinado adquiere sentido y necesidad su obra y voluntad divina.

Aquí la sincronía de la codificación adquiere matices extremos. Dios observa en sentido lógico y psicológico: por un lado (el de la trascendencia), en su unidad condensa todas las posibilidades del sentido religioso que a su vez se condensan en los sucesos y acciones mundanas; por otro lado (el de la inmanencia) y de manera simultánea, el creyente en todo tiempo y lugar se sabe observado desde el otro lado de la diferencia, en cuya frontera se encuentra Dios revistiendo de santidad al mundo con su observación. Para Dios, el mundo no pasa inadvertido, por lo que el acontecer mundano se cubre automáticamente de una legalidad no buscada: quien abraza la religión ha perdido la capacidad de mirar la parte inmanente como algo indeterminado, pues es precisamente lo indeterminado del otro lado de la forma religión la que le impele a encontrar orden en el caos. En la codificación religiosa convergen contingencia y necesidad absolutas.

Sin embargo, el código es ciego respecto de los programas que lo hacen operativo dentro de las semánticas históricas determinadas: siempre se requieren complementos. La dotación de sentido trascendente requiere que la propia existencia mundana remita a un orden que se extiende más allá del tiempo presente: requiere organizar el propio tiempo y devenir historia de la creación. Sólo identificando la propia existencia como un momento dado de esa obra creadora adquiere necesidad religiosa. De nuevo, la semántica religiosa del catolicismo no es ajena a esta demanda del código de la religión; particularmente San Pablo, al reconocer que la justificación del hombre no lo condiciona tanto en el

actuar como en el creer: en asumir la unidad de la diferencia y reconocer en la existencia propia la lógica inexorable con la que avanza el proyecto salvífico de Dios. De este modo, la religión, en términos de Luhmann, “cede” a la tendencia a generar cosmovisiones; no en el sentido hegeliano de una fenomenología de la religión, sino en el de una semántica en la que se condensa el desarrollo paradójico de su código. Estos problemas de especificación de valores suplementarios quedan resueltos —para la religión como para los demás sistemas sociales— por medio de un canon o programa que especifica qué valor del código se adjudica a qué situación concreta:

Se producen problemas de clasificación en la medida en que la diferencia entre inmanencia y trascendencia se vuelve visible como forma binaria de la religión. Esto es válido para todo código. Pues la estructura binaria aún no indica qué valor, el positivo o el negativo, entra en consideración en el caso individual [...] Ya en el mundo antiguo se tenían para ello formulaciones como *kánon*, *kritérion*, *regula*, que precisamente en el énfasis de su propia exactitud presuponían la relación con una estructura binaria. Nosotros hablaremos de programas (instrucciones)” (Luhmann 2007^a: 82).

Siguiendo a Esposito (Corsi, Esposito y Baraldi 2006: 179), dentro de la arquitectura teórica de Luhmann, un programa puede ser definido como un conjunto de “condiciones para la corrección” en cuanto a la aplicación de los códigos binarios de los sistemas sociales. Toda adjudicación de valores del código debe ceñirse a un conjunto de instrucciones que le permitan reflejar su propia complejidad y autorregularse (autorreferencia). En el caso de la religión, la distinción *inmanente/trascendente* se vuelve operativa sólo cuando las operaciones se remiten a ciertos criterios, según los cuales es posible esperar que una acción, suceso u objeto pueda efectivamente ser considerado en sentido trascendente de cierta forma y no de otra. Un programa religioso permite compensar la binariedad del código remitiendo la corrección de las operaciones que lo actualizan a criterios complementarios, que pueden “calzar” con realidades de sentido externas a la distinción base

inmanente/trascendente. Los programas hacen plausible dentro de la operación religiosa la reentrada de elementos de sentido pertenecientes a ámbitos excluidos por la condición de clausura operativa del sistema, pero que se vuelven relevantes dentro del programa religioso como criterios de adjudicación de valores secundarios dentro de la religión: la codificación religiosa puede distinguir la santidad de una guerra, pero no discriminar por sí misma al bando con el cual debe alinearse; para ello, necesita un cuerpo de reglas que establezca cuándo una empresa puede ser designada como sacra y cuándo como herética.

Gracias al programa, la religión es capaz de “abrirse” a contextos de sentido que resultan relevantes para ella y distinguir en ellos aquello que su código permite designar como ortodoxo o heterodoxo. Ello presupone en el programa una compensación a la tremenda limitación del código, lo cual permite comprender la propia evolución histórica de la religión en general y de las religiones en particular. Cada programa religioso se ajusta al correr de los tiempos, de acuerdo con sus propios criterios de aplicación del código. Cada determinado tiempo, estos criterios deberán tematizar aspectos que resultan ahora relevantes para la religión y que anteriormente podrían haber pasado inadvertidos o incluso no existir: la religión católica, por ejemplo, no puede determinar con su programa si la clonación humana es sacrílega antes de que el desarrollo tecnológico haga posible la necesidad de dicha distinción. En este sentido, la programación religiosa se encuentra en relación directa no sólo con el acontecer del mundo, sino también con las propias expectativas de acción del creyente y del no creyente y que pueden ser sancionadas por la propia religión como virtuosas, ejemplares, santas o, por el contrario, pecaminosas, heréticas o sacrílegas.

Dentro de la experiencia cotidiana del sentido, la adjudicación de valores de acuerdo con el programa adquiere la estabilidad suficiente como para producir una configuración de sentido que se asume como unidad. Según Esposito, esta unidad debe ser entendida como identidad: “una identidad es una generalización simbólica que se impone al flujo de experimentar el sentido [...] permitiendo que este último se refiera a sí mismo y acrecentar así su propia complejidad. Con generalización se entiende el tratamiento de una pluralidad de referencias como unidad” (Corsi, Esposito y Baraldi 2006: 119).

Así, la identidad religiosa condensa todos aquellos tratamientos de la distinción *inmanente/trascendente* con los que el programa religioso opera con la estabilidad suficiente como para generar expectativas de acción lo suficientemente coherentes, más allá de los contextos particulares en que se actualizan: Descartes puede esperar la censura de la Iglesia para su Discurso de la misma forma en que ésta operó en otro contexto, pero en el mismo sentido, para Galileo. A la inversa, el comportamiento de ambos pensadores puede ser contemplado desde programas diferentes (como el de la ciencia y el de la religión), esperando que en sus acciones se condensen determinadas expectativas que se corresponden con los valores de cada sistema.

En esta forma, los programas y, en este caso particular, el programa de la religión permite al sistema esperar ciertos comportamientos que se ajusten a los propios parámetros de corrección por él establecido: de un católico se espera su oposición a la legalización del aborto y la defensa del principio de santidad de la vida humana. Pero aún más: los programas son capaces de distinguir y especificar, con base en sus valores, los comportamientos esperados de los participantes del sistema con base en el rol que juega cada uno de ellos dentro de aquél; de un sacerdote no se espera el mismo comportamiento religioso que de un feligrés, aunque ambos participan del mismo dogma y los mismos valores religiosos. La identidad puede así, siguiendo también a Esposito (Corsi, Esposito y Baraldi 2006: 121), descomponerse en identidad de personas, roles, programas y valores, según el nivel de abstracción en el que queramos operar de acuerdo con cómo dentro del sentido se estabilizan las adjudicaciones de la distinción *inmanente/trascendente*.

Programación y Moral

Precisamente esta capacidad del programa para distinguir identidades personales, orientado con base en su código, lo hace susceptible a las inflexiones morales con las que las personas estiman o desestiman a otras. A diferencia de los sistemas funcionales, la moral provista del código *estima/desestima* no alcanza la suficiente especificidad como para constituirse como operación sistémica, aunque atraviesa con sus mani-

festaciones todas las formas de operación en las que los participantes de la comunicación establecen las condiciones en las cuales están dispuestos a apreciar a los demás con base en su identidad.

A falta precisamente de una propia programación, la moral es capaz de desencadenar conflictos dentro de los demás sistemas sociales. En cada caso, cada sistema social aceptará en su programación más o menos elementos de su entorno moral, de acuerdo con la pertinencia establecida por su propio código. Como hemos señalado anteriormente para el caso de la religión, la especificidad de su codificación hace necesaria la construcción de relatos cosmológicos que especifiquen dentro de su programa la justificación de lo inmanente por lo trascendente. Esta tendencia a la creación de constelaciones de sentido asociadas a la genealogía y orden del mundo la hacen especialmente vulnerable a la inclusión de la moral. “La religión busca y encuentra una solución posible para la improbabilidad evolutiva de su codificación en la medida en que se compromete con una alianza (duraderamente precaria) con la moral. Esta alianza acaso se vea facilitada porque la moral misma, sobre todo en sus juicios negativos, se encontraba fijada de manera cosmológica y por ello juzgaba con desenvuelto asco” (Luhmann 2007^a: 84).

Esta alianza, aunque por momentos socavada o al menos limitada por la propia evolución de la sociedad y de la religión, ha persistido, ya que a toda religión se le demanda establecer criterios con los cuales los comportamientos pueden ser vistos como buenos o malos. De acuerdo con Luhmann, las grandes religiones “entienden la trascendencia como opción para el lado bueno del comportamiento humano” (2007^a: 85). Un comportamiento no sólo es bueno porque se ajusta a una moral histórica específica, sino porque la propia complejidad del programa religioso distingue ese comportamiento como orientado a la trascendencia. La virtud teologal lo es no por coincidir con los cánones de la moral pública que reconocen los participantes de la comunicación, sino por tener como objeto a Dios: amar al prójimo como a sí mismo no es un juicio moral que distingue como estimable a quién practica la caridad, sino que es un mandato de Dios mismo cuyo sentido radica justo en un orientar la existencia a Dios.

La moral opera mediante una referencia a la persona tomada en su totalidad con base en la identidad de quién elabora el juicio moral.

Dado que la identidad remite a expectativas de acción lo suficientemente estables como para tener garantía de su corrección, quien enjuicia moralmente a otro lo hace a partir de las expectativas de un comportamiento que aún en diferentes circunstancias puede dar cuenta, tomado como unidad, de su identidad. El programa de la religión, al estar imbricado con la moral, permite al sistema adquirir una suerte de identidad paralela a la unidad que supone su clausura operativa. Esta unidad remite no a su operación, sino a la actualización selectiva de aquellas conductas que se ajustan al reglaje programático, orientándose a lado de la trascendencia. “Aquí nos ayuda la distinción entre codificación y programación [...] la religión se sirve de la moral a fin de encasillar en la sociedad los programas que le resultan imprescindibles para interpretar la diferencia entre inmanencia y trascendencia. Visto de esta manera, la puesta al servicio religioso del código de la moral [...] sería sólo un paso intermedio por medio del cual la religión busca contacto con distinciones aceptadas socialmente” (Luhmann 2007^a: 88).

Merced a esta disposición, pueden, dentro de la religión, juzgarse los comportamientos no sólo como virtuosos o pecaminosos, sino además a las personas que los llevan a cabo como estimables o despreciables. La semántica religiosa se ve permeada de elementos morales que hacen posible la actualización de su código bajo el amparo de ciertos valores generalizados en la sociedad y que le permiten participar de su consenso. El peligro de que la religión se asiente en este punto no sólo es evidente, sino históricamente alarmante. Sin embargo, el propio programa religioso, con base en su código, es capaz de referir al comportamiento despreciable una justificación desde la trascendencia en el sentido de que el hombre ha sido creado por Dios con la posibilidad de distanciarse de él y luego ser salvado. La noción misma de pecado original opera en este sentido al remitir a un destino temporal impuesto por Dios, más que a una decisión moral propia del hombre. Este destino, sin embargo, en la semántica propia del catolicismo, no impide al hombre ser salvado al final de su vida temporal una vez atravesada la frontera de la distinción *vida/muerte* (o mejor *tempus/aeternitas*). Nuevamente, la religión especifica frente al código de la moral la predominancia y complejidad de su propia codificación.¹³

¹³ Es justo este artilugio programático el que permite a la religión elevarse por encima de la moral

Prestaciones

De acuerdo con Baraldi (Corsi, Esposito y Baraldi 2006: 82), todo sistema social toma en consideración para su operación las prestaciones provenientes de sus acoplamientos estructurales con otros sistemas. En ningún caso, se trata de una relación de dependencia unilateral o recíproca, sino, en todo caso, de comunicación funcional codificada que ha logrado incorporar a su operación la diferencia basal *autorreferencia/heterorreferencia*, de tal suerte que en su programa existen normas que especifican cómo deben ser asimiladas las observaciones de los sistemas prestadores de sentido a su propia complejidad. “Además de la sociedad, todo sistema parcial puede observar otros sistemas parciales. En tal caso, se habla de prestación. A pesar de que se refiera primariamente las exigencias funcionales en las relaciones de la sociedad, todo sistema parcial debe también tener en cuenta las prestaciones en las relaciones de otros sistemas parciales” (Corsi, Esposito y Baraldi, 2006: 82).

En el caso de los sistemas psíquicos, las distinciones operadas bajo la forma de pensamientos remiten a su propio patrimonio estructural de tal suerte que nada que no pueda ser actualizado como pensamiento dotado de sentido puede ser distinguido en el mundo. Para Luhmann, los sistemas psíquicos y sociales se encuentran acoplados a través del medio de comunicación que constituye el lenguaje. Éste ha posibilitado que conciencia y comunicación coevolucionen en una forma específica de acoplamiento estructural designado como interpenetración: “Con el concepto de interpenetración se entiende un modo específico de acoplamiento estructural entre sistemas que se desarrollan en una coevolución recíproca: cada uno de los sistemas en cuestión, en este caso, no puede existir sin el otro [...] Cada uno de los sistemas interpenetrantes pone a disposición la propia complejidad para la constitución del otro” (Corsi, Esposito y Baraldi 2006: 83).

En este sentido, la propia evolución de los sistemas psíquicos presupone prestaciones provenientes de los sistemas parciales de función de la sociedad, dada su condición de interpenetrabilidad: sólo mediante

y alcanzar un nivel de reflexividad (auspiciado por su propio código y las semánticas disponibles) que, sin desarraigarse de la moral, le permiten adquirir una configuración ética.

las distinciones provenientes del sistema de función familiar el sistema psíquico puede reconocerse y distinguir como miembro de una familia (padre, madre, hijo, hijastro, etc.); sólo por medio de las distinciones “aprendidas” por la participación en la comunicación educativa un sistema psíquico puede distinguir a la ciencia como un conocimiento del cual participa e incluso decidir dedicarse profesionalmente a él. Los sistemas sociales aportan las prestaciones de sentido que configuran la forma como la conciencia realiza su operación como una forma desarrollada de autorreferencia/heterorreferencia: es así que un sistema psíquico puede experimentar y distinguir sus propios estados internos (autorreferencia) ante la belleza del arte cuando participa de la comunicación musical (heterorreferencia).

Absorción de inseguridad

En el caso de la religión, como se ha establecido al tratar el problema de la función que le es propia, ésta no surge como resultado de una necesidad de los sistemas psíquicos por hallar certeza con respecto a la complejidad desorganizada y contingente de su entorno, ni respecto de la parte inobservada del mundo: la religión cumple la función de actualizar la diferencia *observable/inobservable* mediante la atribución de un sentido trascendente a la parte inobservada del mundo. De ahí que el código *inmanente/trascendente* permita hacer confiable la parte del mundo que, por desconocida, resulta desconfiable. La religión provee a los sistemas psíquicos de metáforas que convierten lo misterioso en familiar al distinguirlo como parte de una semántica histórica de lo sagrado (oculto) que reviste al mundo inmanente (visible). Los sistemas psíquicos que participan de la comunicación religiosa se ven familiarizados —a veces desde muy temprano durante su acoplamiento a la vida orgánica— con una serie de relatos, interpretaciones y objetos que sacralizan el misterio, haciéndolo familiar y justificando a partir de él la contingencia del mundo haciéndolo confiable.

A esta primera prestación Luhmann la reconoce como *seguridad* y consiste en un sentimiento de confianza fundado en interpretaciones dotadas de un sentido trascendente, o de un estado de necesidad deter-

minado por una voluntad divina que garantiza la existencia de un orden que reduce la inseguridad que los sistemas psíquicos experimentan ante el carácter contingente de la existencia cotidiana.

Identidad

Una segunda prestación, ya tematizada a través del problema del programa del sistema de la religión, consiste en la condensación de los diferentes tratamientos de la distinción *inmanente/trascendente* en una sola unidad de carácter simbólico mediante la cual el sistema psíquico los generaliza como religión. Luhmann denomina a esta generalización simbólica que opera como una dotación específica de sentido que se mantiene vigente a pesar del flujo de sus transformaciones, como *identidad*. La identidad implica necesariamente la operación de un sistema psíquico que identifica como parte de una misma unidad diferentes remisiones de sentido, a partir de una distinción específica. Para el caso de la religión, la identidad se presenta como esa generalización de remisiones de sentido que desarrollan en diferentes maneras y en todas sus posibles transformaciones la distinción *inmanente/trascendente*, de tal suerte que para el sistema psíquico es claro que se encuentra ante una interpretación, metáfora u objeto religioso. Con base en esta generalización, el sistema psíquico puede generar expectativas acerca del mundo, de sí mismo y de los demás ciñéndose a la confianza que despierta en él la semántica religiosa de la que participa.

De acuerdo con Esposito (Corsi, Esposito y Baraldi 2006: 118-121), la generalización de sentido que constituye a la identidad puede desagregarse en cuatro niveles: personal, identidad de programa, institucional y cultural. En cada uno de los niveles, el sistema psíquico opera la misma generalización simbólica aplicada, ya sea a sí mismo con respecto a la unidad de sentido de que se trate (el sistema psíquico se autodistingue como hermano dentro la comunicación familiar o como ciudadano dentro de la comunicación política), aplicada a los contenidos de un programa específico (el sistema psíquico distingue como suyas y obedece las reglas que rigen a la creación artística dentro del sistema del arte), aplicada a una serie de tareas determinadas por una organización

específica (el sistema psíquico de la persona distingue que atender a los clientes forma parte de su función dentro del establecimiento comercial donde ésta labora), y aplicada a una serie de valores (el sistema psíquico distingue ciertos valores culturales como una forma legítima de comprender e interpretar el mundo y a sí mismo).

Con respecto a la comunicación religiosa, la prestación de identidad opera de la siguiente manera en cada uno de sus niveles:

1. Identidad personal: como generalización simbólica que permite al sistema psíquico distinguirse a sí mismo como acoplado a la unidad que subsume a todas las remisiones de sentido producidas de acuerdo con el código inmanente/trascendente y que pertenecen al programa religioso del catolicismo.
2. Identidad de programa: como generalización simbólica que permite al sistema psíquico distinguir una pluralidad de remisiones de sentido religioso como parte de una unidad programática a cuyas reglas orienta su pensamiento y sus expectativas de acción.
3. Identidad institucional: como generalización simbólica que permite al sistema psíquico asumir dentro del entramado semántico de la organización religiosa correspondiente una serie de tareas programadas que definen su rol institucional.
4. Identidad cultural: como generalización simbólica que permite al sistema psíquico distinguir y orientar sus expectativas de pensamiento y acción, de acuerdo con una serie de valores propios de su organización religiosa.

Toda aproximación sociológica a la conformación de identidades religiosas consideradas como prestación de sentido del sistema de la religión a los sistemas psíquicos deberá contemplar esta diferenciación con el propósito de identificar los márgenes en los que la programación de un código religioso se dilata o contrae, dando lugar a manifestaciones de la religiosidad populares que parecen similares referentes de sentido, en apariencia contrapuestos.

Referencias

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

2004, *Constitución Dogmática Lumen Gentium (sobre la Iglesia)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

CORSI, Giancarlo, Elena Esposito y Claudio Baraldi

2006, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, Universidad Iberoamericana, México.

DURKHEIM, Émile

1992, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.

GIUSSANI, Luigi

1998, *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid.

LUHMANN, Niklas

1996, *Introducción a la teoría general de sistemas*, Anthropos/Universidad Iberoamericana/ITESO, México.

2000, *La realidad de los medios de masas*, Universidad Iberoamericana/Anthropos, Barcelona.

2007a, *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid.

2007b, *La sociedad de la sociedad*, Herder/Universidad Iberoamericana, México.

2009, *Sociología de la religión*, Herder/Universidad Iberoamericana, México.

LUHMANN, Niklas y Raffaele De Georgi.

1993, *Teoría de la sociedad*, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/ITESO, México.

PLUMMER, Ken y John Macionis

1999, *Sociología*, Prentice Hall, Madrid.

WEBER, Max

1990, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.

II. ESTUDIOS ETNOHISTÓRICOS Y COLONIALES

Uso de las imágenes sagradas en la Edad Media. Antecedente de la formación de las órdenes mendicantes

Jorge Luis Ortiz Rivera¹
Instituto de Comunicaciones y Filosofía (Comfil)
Colegio de Imagen Pública

Conveniente comenzar este estudio, que versa sobre temas de la cultura en la Edad Media, justo como lo hacían en las grandes universidades de aquella época, al aplicar el conocido método de la *Disputatio*,² tan ampliamente difundido por maestros como Santo Tomás de Aquino y el Beato Juan Duns Scoto: definiendo, de modo previo a tratar filosóficamente el tema, los términos que en él entran en juego. En cualquier época, esto es esencial para evitar ambigüedades y así evitar que la discusión se torne un inútil enfrascamiento entre veleidosas y soberbias inteligencias que defienden puntos conceptuales antagónicos. Siempre

¹ Licenciado en Filosofía y Maestro en Filosofía y Crítica de la Cultura por la Universidad Intercontinental. Miembro de la Academia Mexicana de la Lógica y la Asociación Filosófica Mexicana. Catedrático de Filosofía Medieval, Filosofía Sistemática, Filosofía de la Imagen. Investigador para temas medievales, Filosofía de la Religión, Metafísica, Misticismo y Simbolismo Cultural. Miembro del cuerpo docente del Colegio de Consultores en Imagen Pública. Miembro del proyecto e-Aquinas de Barcelona. Responsable de “Nuevos Proyectos” del Instituto de Comunicación y Filosofía, A. C. Articulista y autor del libro “Simbolismo Religioso Valentiniano”.

² El método de la *Disputatio* tenía como finalidad hacer ostensible la verdad de una tesis sobre su contradictoria. A diferencia del método dialéctico, no se trata de superación de contradicciones mediante el diálogo y la síntesis, en busca de un acuerdo. Al contrario, la *Disputatio* es un método beligerante, donde se busca demostrar la inconsistencia de la tesis contradictoria y la adecuada argumentación que sostiene el propio punto de vista. El esquema general de este método es el siguiente: 1) nociones, o definiciones, 2) estado de la cuestión, 3) argumentos en contra, 4) argumentos a favor, 5) análisis de los argumentos presentados, 6) conclusión, 7) corolarios, es decir, conclusiones no esperadas que se siguen de lo ya demostrado y 8) escolios, o problemas no resueltos, porque no forman parte esencial de la tesis a demostrar. Por medio de este método, la filosofía y la teología medieval llegaron a desarrollarse

es mejor dejar zanjado, desde un principio, lo que se ha de entender en cada caso, por cada uno de los términos que se utilizarán durante el discurrir y la confrontación de algunas ideas.

Así, pues, este artículo que trata sobre el uso de las imágenes religiosas en la Edad Media presentará un preámbulo en el que, desde los conceptos, tal como eran entendidos durante este periodo, serán explicados ampliamente, para luego pasar al estudio de la importancia que las imágenes religiosas tenían y, sobre todo, cómo ésta importancia tiene su origen en la formación filosófica-teológica en la que abrevan los miembros de las órdenes mendicantes, las cuales, en su momento, llegarán a evangelizar las tierras del Nuevo Mundo.

Nociones

Orden mendicante

Se denominan “órdenes mendicantes” a aquellas formas de vida cenobítica,³ propias de la Edad Media, en las cuales sus miembros hacen voto de pobreza extrema,⁴ por el que renuncian a la posesión y adquisición de todo tipo de propiedades o bienes, tanto en el fuero personal como en el comunitario, manteniéndose sólo por la caridad del resto del pueblo cristiano; de ahí su denominación de “mendicantes”. Este término deriva del latín *mendicare*, que significa “pedir limosna”.

Contrario a lo que pudiera pensarse, la aprobación de este tipo de vida religiosa no fue tan fácilmente aceptada por la jerarquía de la Igle-

³ La vida consagrada en la Iglesia tiene profundas raíces en el tiempo. Sin embargo, las primeras manifestaciones de ella tuvieron el carácter de aislamiento del mundo; de ahí surge la vida eremitaña. Pero poco tiempo después, esta forma de vida, caracterizada por un desprecio no sólo a los valores del mundo, sino al mundo mismo, pasó a ser vivida por grupos de anacoretas. Éste es el origen primitivo de la vida monástica. Etimológicamente, “cenobio” o “cenobítico” deriva del griego κοινός (*koinós*: común) y βίος (*bíos*: vida). La vida monástica fue el origen remoto de las órdenes mendicantes.

⁴ O por medio del llamado voto solemne. En el antiguo Derecho Canónico, los votos solemnes, propios de las órdenes mendicantes, provocaban que los actos contrarios a él fueran inválidos, incluso jurídicamente en el nivel civil, mientras que los votos simples, que surgieron después, sólo hacen ilícito el acto contrario. De esta manera, una orden mendicante no podía poseer nada como persona moral; pero tampoco los miembros como personas físicas podrían poseer nada. De ahí que los miembros se vieran obligados a pedir limosnas para poder sobrevivir.

sia católica de aquella época, puesto que junto a las grandes cuatro órdenes mendicantes reconocidas, surgió una serie de grupos que ponían en entredicho —más allá que con el testimonio de la propia vida, con francas oposiciones y ataques directos— el estilo de vida mayestático del clero secular, tan común en la época feudal. Entre los grupos oficialmente aceptados y aquellos que supusieron una constatación directa contra la jerarquía, es posible encontrar un ideal común entre ambos:

A su modo, fueron una suerte de reacción contra las costumbres de la iglesia feudal, y en ese sentido, la faz religiosa de una incipiente democracia que va tomando forma paralelamente al desarrollo de las grandes luchas liberadas por los municipios para la conquista de sus libertades. Se trata, en el siglo XIII, de un momento de innovación de la Iglesia, que suscita una diversidad frente al tradicional monacato, y en esa diversidad expresa con rasgos definidos las circunstancias históricas y sociales que le toca vivir (Guillet 1947, cit. por Cresta 2010: 141).

En otras palabras, junto a los grupos que profesan una pobreza ortodoxa, aparecieron otros duramente perseguidos, quienes proponían el mismo ideal de pobreza que los oficialmente aceptados; pero a modo de reproche, al estilo de vida del clero secular de aquella época, más cercano a lo que era la vida de un señor feudal. Todo esto no facilitó la aparición de estas órdenes religiosas de una manera pacífica, laudable y esperada, sino todo lo contrario. Los fundadores de tales órdenes tuvieron que vérselas con su contraparte heterodoxa.

Dejando de lado este interesante momento de la historia de la Iglesia —por no ser éste su lugar para ser estudiado a fondo—, pueden reconocerse, como he dicho antes, cuatro órdenes con este atributo, el de ser mendicantes, y que son de gran importancia para la historia de la conformación de la cultura mestiza en nuestro continente en general y de nuestro país en particular. A saber:

Los Hermanos de Santa María del Monte Carmelo, quienes reciben su regla de manos del Patriarca de Jerusalén en 1204. Pese a ser los más antiguos, llegaron a México como último grupo mendicante en 1593.

Quizá esto haya provocado —junto con el hecho de haber sido la rama reformada de la misma orden quien pisó tierra mexicana— su omisión en el recuento de los grupos religiosos que trabajaron en la evangelización de México. Sin embargo, es imposible dejar de reconocer su importancia para nuestros fines de estudio. Piénsese, al menos, en el rico simbolismo del escapulario, tan difundido en nuestro país.

Los Hermanos Franciscanos, sobre todo aquellos pertenecientes a la Orden de los Frailes Menores quienes recibieron, no sin mucho recelo, la autorización papal en 1209 y que llegaron a México en 1523. Por todos nosotros es conocida la importancia que este grupo tuvo en la evangelización de la Nueva España. Fue uno de ellos, Juan de Zumárraga, quien recibió la imagen por excelencia: la Virgen de Guadalupe.

Hermanados por su cercanía histórica y por disposiciones eclesiales a los franciscanos, se encuentran los frailes de la Orden de Predicadores, o Dominicos, quienes siendo aprobados pontificiamente en 1244, llegaron a México en 1526. Su imagen propia es el rosario, mandala cristiano, ampliamente difundido en nuestro pueblo.

Aunque san Agustín había escrito una regla para facilitar la vida en común, los agustinos no pasaron de ser grupos cenobíticos, generalmente independientes. No fue sino hasta 1244 cuando se aprobó su conformación como orden mendicante. Su llegada a México fue en 1533. Más que una imagen que los reconozca, ellos poseen gran parte de la sustentación teórica del concepto de *imagen* trabajado y reconocido en la Edad Media.

La diferencia entre estas órdenes —a las que luego fueron agregándose la Orden de los Servitas, los Mercedarios, los Mínimos, los Trinitarios, los hermanos hospitalarios de San Juan de Dios, los jerónimos, etcétera— con respecto de la forma de vida religiosa cenobítica defensores de la pobreza, pero contestataria al clero oficial, comunes en los albores de la Edad Media, es una clara evolución, dentro de la Iglesia, pues refleja el paso de la sociedad feudal a las nuevas formas de estructura social que acercan a la humanidad al modernismo.

En efecto, en el ámbito eclesial, la forma monacal reflejaba lo que el feudo era en el ámbito de lo civil: una entidad autosuficiente. Los monasterios eran auténticas ciudades en las que se vivía una vida económica, política, social paralela a la de los feudos. En torno de estos

monasterios, florecían villas y pueblos dependientes de ellos. Tal es el caso de Montecassino, de Clunny y del Cister, por ejemplo.

Por su parte, las órdenes mendicantes, al no poseer nada como propio, deberán enfrentar la obligación de proveer, aunque sea “evangélicamente” las necesidades de su creciente número de miembros. La base del sustento de esta forma de vida es la limosna, pero pronto se dieron cuenta de que el testimonio que deseaban dar no era opuesto al estilo de vida de los pobres, quienes necesitaban trabajar para vivir. Por ello, no extraña que hallaran en la predicación una forma de acercarse a la población para hacerse de los mínimos necesarios de subsistencia. A la par de las órdenes mendicantes y de los clásicos monasterios, se gestó también un estamento social nuevo: el grupo de los intelectuales que asistían a la recién creada figura de la universidad. El rudo entramado de la Edad Media representado en las tres grandes instituciones medievales, a saber, palacio, catedral y universidad, debe ceder espacio a una nueva categoría social, la que eclesialmente será representada por las órdenes mendicantes.

En la Edad Media, la estructura social estaba reflejada en tres edificios, los cuales, a su vez, eran representación simbólica de los poderes que equilibraban la lucha por la supremacía. Nos referimos al palacio, como símbolo del poder civil; a la catedral, como símbolo del poder eclesiástico y a la universidad, que representaría el poder intelectual (*cf.* Mollis 2005). Como es fácil distinguir, cada una de estas microentidades tenían un símbolo de poder colocado en la cabeza de sus dirigentes: la corona, la mitra, el birrete. Además, existía un lugar fijo desde donde se ejercía la labor ejecutiva de cada una de estas entidades: el trono, la sede episcopal y la cátedra universitaria.

Pues bien, de forma paralela a estos estamentos sociales, la vida religiosa produjo una forma diferente de la del monacato, el cual, como se ha mencionado, era un modelo social que simbolizaba dentro de sí todo lo que la sociedad medieval era, creí y vivía: las órdenes mendicantes. Por eso, cuando aparecen estas formas de vida cubiertas de pobreza, no sólo la Iglesia, sino la sociedad entera, las ve con recelo. Lo mismo sucedió con la inserción de los miembros mendicantes en los diferentes estratos de la sociedad medieval. A diferencia del estable y delicado sistema monacal, donde todo favorecía a que unos cuantos de sus miembros

se dedicaran a la vida académica, las órdenes mendicantes encontraron en la docencia un medio de “ganarse el pan con el sudor de la frente”. Pero en aquellos días la cátedra magisterial era un codiciado tesoro que el clero secular no dejaría con facilidad.

Como es de esperarse, dicha inserción no fue del todo fácil, pues, como he dicho en otro lugar (Ortiz 2007: 11-22), recordando las palabras de la doctora Mollis, el espacio universitario era un lugar que aseguraba, protección, privilegio, prestigio y pecunia (p. 13) y que haría muy difícil la inserción de los miembros de las órdenes mendicantes en el ámbito universitario. En efecto, “el ingreso de los maestros regulares en la universidad de París en 1229 aconteció en el marco de un incidente que, curiosamente, obstaculizaba la posibilidad de acceder al conocimiento, y no menos curiosamente otro incidente, en el año 1253 y también relacionado con un conflicto en la enseñanza, señalaría el bloqueo del avance de los religiosos en el campo universitario” (Cresta 2010: 141).

Felipe el Canciller, después de una huelga prolongada en la universidad de París y con el fin de continuar con las clases que habían sido interrumpidas por dos años, se ve obligado a abrir una cátedra, que deja en manos de los dominicos, cuya condición mendicante los aleja por naturaleza de las beligerancias propias de los maestros en huelga. Así, dominicos como Rolando de Cremona y Juan de San Egidio —ambos miembros de la Orden de los predicadores— comienzan a enseñar en París, lo cual permite que se abra con éxito este primer intento de ingreso a las universidades de algunas de las órdenes mendicantes. Aunado a eso, Alejandro de Hales, maestro desde 1225, ingresa a la orden franciscana en 1231, lo que permitió que también ellos tuvieran una cátedra en la misma universidad.

Esta experiencia parisina se replica también en Oxford, con Roberto de Grossetete, quien abrió el camino a los franciscanos, entre los que descuellan Guillermo de Ockam y Juan Duns Scoto. En todo caso, “para los maestros de estas órdenes, la enseñanza, bien en la forma de transmisión del saber, bien en la de los relatos edificantes, reviste siempre un carácter inmortal y hasta de verdadera religión. Dante le dice a Virgilio: *‘Tu duca, tu signore e tu maestro’* (‘Mi guía, mi señor y mi maestro’)” (Alain 2000: 125, 136).

Así, gracias a la inserción de los miembros del clero regular —específicamente mendicante—, a la vida y acción universitaria, la problemática filosófica retoma vitalidad y se escapa del anquilosamiento en el que se había visto sumida por siglos de pensamiento agustiniano.

La fundación de las órdenes mendicantes tuvo como una de sus finalidades la de realizar esa vinculación entre la competencia intelectual y la exigencia religiosa. Porque las traducciones de Aristóteles en el siglo XII dieron comienzo a la inserción paulatina de todo un conjunto de conocimientos filosóficos que merecían la atención, en parte por lo novedoso respecto de la concepción platónico-agustiniana, y en parte porque precisamente esta novedad, mezclada a la lectura e interpretaciones árabes de los textos originales, ponían en riesgo la unidad de la sabiduría cristiana. Fundamentalmente cuestiones como la necesidad y eternidad del mundo, de un lado, y las doctrinas naturalistas y racionalistas, de otro, implicaban una seria confrontación con los teólogos más conservadores (Poirón, cit. por Alain 2000: 136).

Ésa es la importancia de las órdenes mendicantes. En su momento, dieron nuevos aires al trabajo filosófico de la Edad Media, incluso rayando en la herejía. Tal fue la labor de los dominicos.

En este sentido, baste recordar que el Concilio Provincial de París en 1210 prohibía, bajo pena de excomunión, la enseñanza pública y privada de la filosofía natural aristotélica que, si bien es cierto, se refería a ciertos libros atribuidos al estagirita; pero que eran en realidad procedentes de ciertas alas neoplatónicas; sin embargo, hacia 1215 fueron prohibidos incluso los temas *metafísicos*, salvando la lógica y la ética. Esa prohibición fue respaldada en 1245 por Inocencio IV, quien la extendió a Toulouse y renovada por Urbano IV en 1263 y estuvo vigente hasta 1366. Pues bien, San Alberto Magno vive de 1193 a 1280 y Santo Tomás de Aquino de 1224 al 272; ambos enseñan en París, ambos estudian a

Aristóteles, ambos son reconocidos actualmente como santos, y ambos lo hacen mientras estaba vigente tanto la pena diocesana como la pontificia de excomunión. Ejemplo que nos hace ver que ni los más grandes defensores de la ortodoxia cristiana, en algunas ocasiones, se salvan de flirteos con doctrinas “aventuradas” (Ortiz 2007: 11-12).

Imagen

El segundo concepto que debe quedar claro para abordar la problemática propuesta en este trabajo es el de imagen. Podría hacerse desde muchas perspectivas, pero en aras de la lógica con el mismo tema, se hará desde el punto de vista medieval, en específico, desde el de Santo Tomás de Aquino.

En este sentido, es necesario reconocer que la Edad Media es un mundo plagado de imágenes. Así, por ejemplo, la vida misma en aquella época es considerada como una imagen de un mundo futuro al cual el pueblo entero aspira llegar. Por otra parte, se encuentran objetos figurados a los que también se denomina imágenes, como son los retablos, las esculturas, los vitrales, las miniaturas que engalanan los manuscritos medievales; todos ellos transmiten una cosmovisión particular. Sin embargo, en otro sentido, también se conoce como imágenes a los *tropos* del lenguaje, como las metáforas, las alegorías y las *similitudines*. A todo ello, habría que añadir los productos de la *imaginatio* popular: las imágenes mentales resultantes de la meditación y de la memoria, además de los sueños y visiones, tan en boga por aquellos años. Por último, como culmen de este pléroma de imágenes, en medio del cual se mueve el hombre medieval, se cuenta incluso la característica ontológica diferencial y fundamental del ser humano. El propio hombre es considerado, ya desde la tradición agustiniana como *imago Dei*. Sin embargo, tal como anuncié, para estas reflexiones se tomará como punto de partida el concepto de imagen que desarrollara en su momento Santo Tomás de Aquino, dejando para después la intrincada explicación de concepto antropológico de la *imago Dei*.

Lo anterior se debe a varias motivaciones académicas. Primero, porque la postura tomista sobre el particular representa el punto más

desarrollado de la reflexión filosófica sobre el problema de la imagen, superando el pesimismo propio de la tradición platónica. En segundo lugar, porque retomándolo e integrándole las aportaciones del recién descubierto —para el mundo cristiano occidental— pensamiento aristotélico, se logra completar un adecuado análisis del término imagen. Pues bien, volviendo a nuestro propósito, ¿qué es una imagen para el pensamiento tomista?

Lo primero que ha de decirse es que el concepto “imagen” se encuadra en la reflexión tomista sobre el conocimiento. Se trata, siguiendo la teoría aristotélica, de la representación mental de un objeto; es decir, la mente ha logrado captar las características físicas de tal objeto de manera intencional e inmaterial. En este sentido, es singular, pues corresponde a un solo objeto, precisamente aquel que originó dicha imagen. Además, se capta por los sentidos y, por eso, ésta es el culmen del conocimiento sensible. Es este el tipo de conocimiento que seres humanos y bestias tenemos en común.

El proceso de formación de la imagen es explicado por el aquinate de la siguiente manera: un objeto es captado por uno, varios o por todos los sentidos externos. Sin embargo, éstos decodifican lo que captan, según el objeto para el que fueron creados. Así, la vista capta la luz; el oído, el sonido, etcétera. De modo tal que lo que recibe la mente en un primer momento no es, ni con mucho, algo parecido al objeto real, sino sólo los datos sensoriales inconexos de éste. Corresponde al sexto sentido —el primero de los sentidos internos de los cuales habla y al cual Tomás de Aquino llama sentido común— la labor de reconstruir y reestructurar estos datos sensoriales percibidos, y formar en la mente la *species impressa*, a la cual llamamos imagen o, en términos tomistas, *phantasma*.⁵

Ahora bien, esta imagen es guardada en el séptimo sentido (segundo sentido interno), la imaginación, cuya función consiste justo en ser guardián de las imágenes y, por lo tanto, no construye en rigor la imagen original del objeto —que, como se ha visto, es producto del sentido común—, sino en hacer presente un objeto que, aun cuando fuera necesario que estuviera frente al sujeto en un primer momento, no lo

⁵ Es decir, “lo que aparece”, según su etimología griega.

es después de la formación de los *phantasmata*. Por lo tanto, la imagen representada en la mente no es la presentación directa de la realidad, sino la re-presentación de un objeto real, es decir, la *mostratio* de dicho objeto, cuando éste se encuentra ausente.

Ya se ha dicho que todo esto forma parte de lo que Tomás de Aquino entiende como conocimiento sensible y es común a seres humanos y bestias. El segundo momento de conocimiento, el intelectual, comienza cuando la imagen es sometida a los tres grados de abstracción. En el primero de ellos, la mente deja de considerar lo particular y fija su atención en características comunes que puedan ser predicadas a todos los miembros de esa clase. Después, en el segundo grado de abstracción, la mente deja de considerar todo lo material y fija su atención en la cantidad, en la extensión y en la relación, a la vez que es capaz de descubrir la *dispositio rei*, es decir, es capaz de descubrir que las cosas son así y no de otra manera. A ello se considera como nexos necesarios. Finalmente, en el tercer grado de abstracción se descubre la *forma* del *esse*, es decir, la esencia de lo que existe, y así se produce el concepto, o *species expressa*, pues requiere una palabra o término para referirse a ella. El concepto es guardado en el octavo sentido: la memoria. A diferencia de la imagen, el concepto es universal y pertenece al orden metafísico. Esto es importante para lo que nos ocupa: aunque es verdad que el conocimiento intelectual dota de una perfección mayor al conocimiento humano, también es cierto que es más complejo de suyo; y cuando las cosas a conocer son sublimes, muchas veces ocultan más que develar; el sentido prístino de la palabra griega ἀλήθεια es “develar”, “quitar velos”, por lo que es el término que se utiliza para determinar la verdad.

Así, la imagen es la primera forma de conocimiento; su carencia reside en que no llega a la esencia de las cosas, sino que se refiere sólo a los accidentes captados por los sentidos. No obstante, tiene la ventaja de ser mucho más asequible a la mente humana que un concepto, cuyo aspecto material es una esencia abstraída y su aspecto formal consiste en que dicha esencia presente la característica de universalidad. De esta manera, puede afirmarse que, desde la teoría tomista, la imagen es más fácilmente cognoscible que el concepto. Esto será de gran utilidad cuando regresemos al uso de imágenes religiosas.

Por otra parte, los estudiosos han determinado que la imaginación en el pensamiento de Santo Tomás no sólo es el receptáculo de las imágenes conformadas por el sentido común, sino que además puede combinarlas y construir nuevas imágenes. Éstas son siempre derivadas y no poseen un referente ontológico real *extra mente*, pero son el inicio de nuevos conocimientos o de las grandes invenciones de la cultura. Entes mitológicos, cualidades abstractas, etcétera, serían imágenes formadas por la imaginación.

En cuanto a los niveles de imaginación, puede hablarse de cuatro, a saber:

- 1) *Imaginación eidética*: consiste en reproducir sólo imágenes, aisladas, sin establecer relaciones entre ellas. En este nivel, las imágenes no están organizadas y como tales se representan caóticamente. Tal es el caso de las alucinaciones provocadas por enfermedades.
- 2) *Imaginación proporcional*: se caracteriza por presentar un incipiente nivel de organización de las imágenes. Por medio de la imaginación, pueden establecerse relaciones entre ellas mismas. Así, surgen varias relaciones de asociación: comparación, diferenciación, semejanza, con lo cual instaure una cierta proporcionalidad. Con este nivel, se puede distinguir si la imagen de una casa, por ejemplo, es más adecuada que otra imagen, o si la imagen de mi madre corresponde a una mujer más corpulenta que la imagen que poseo de la madre de un amigo.
- 3) *Imaginación reproductiva*: en este nivel, la imaginación es capaz de representarse figuras en el espacio y continuidad en el tiempo. Captadas imaginativamente, suponen una imaginación de alto nivel, ya que su medida es interna a ellos mismos. Este nivel es el que permite, por ejemplo, crear una novela, donde las imágenes no corresponden al mundo real; pero, pese a ello, pueden ser situadas en un relato que sucede en un tiempo y un espacio real.
- 4) *Imaginación simbólica*: es la que pone en relación un símbolo, un signo con aquello que representa. Es precisamente de la que se hablará en esta exposición, pues las imágenes sagradas son símbolos de proposiciones teológicas que, en sentido estricto, no poseen un correlato con la realidad física.

Imágenes en la Edad Media, una historia ambivalente

Las primeras reflexiones paleocristianas en torno del uso de imágenes son de fuerte sabor platonizante, por lo que, en defensa de la espiritualidad, se concluye maldad intrínseca de la materia. Así, por ejemplo, San Justino afirmó que Jesús tuvo que ser feo; textualmente dice: “El rey al que veneramos no tuvo hermosura de aspecto”. *Εὐμορφίαν τύπον*. ¿Cómo, si no, entonces, podría afirmarse la supremacía del mundo espiritual, con respecto de nuestro mundo material? En este mismo tenor de ideas, Orígenes, conocido por su marcada actitud antimaterialista que raya en la herejía, sostuvo que “la belleza propiamente dicha no es propia de la carne, que no es sino fealdad... toda carne es heno”. Y Cristo, al revestirse de carne debió, pues, carecer de belleza. Más fuerte aún es para los nestorianos la conclusión: Jesús tuvo que ser jorobado (Valverde 2000: 50). Todo ello, aunado a la interpretación veterotestamentaria sobre la prohibición de imágenes, podría hacer creer que, durante el incipiente cristianismo, el uso de imágenes fue nulo y que sólo una perversión original del Kerygma pudiera explicar, primero, la lucha iconoclasta y, después, el triunfo de la iconodulía.

En cierto sentido, esto es verdadero, pues los primeros cristianos surgieron como una secta judía, donde las imágenes no son toleradas; menos tratándose de las del cuerpo humano y de las que se refieren a la divinidad. Sin embargo, aun desde el siglo I, existen ya ciertos símbolos usados por los cristianos para referirse a sí mismos, a Jesús, a Dios Padre, etcétera. En todo caso se considerará como una perversión al dogma original, una contaminación de origen pagano.

No obstante, con la llegada de prosélitos de origen helénico, el uso de las imágenes fue adquiriendo carta de ciudadanía en el primitivo cristianismo; mas para ambos casos, una cosa es lo que las reflexiones filosóficas y teológicas sostengan, y otra la necesidad que la gente posee de captar los grandes misterios de la fe por un medio más sencillo que el de la adquisición de conceptos por vía de la abstracción. He aquí por qué el uso de las imágenes proliferó con rapidez. Los dogmas fundamentales cristianos no son fácilmente comprensibles desde el nivel conceptual.

En el paleocristianismo, ello provocó que se recurriera a la unión simbiótica entre las imágenes paganas y los simbolismos cristianos. De tal



Imagen 1. Jesús Buen Pastor.

Fuente: <http://paleocristianocarolingio.wordpress.com/tag/iconografia/>

forma, podemos afirmar, pues, que desde su aparición, el cristianismo popular —no el culto, dogmático y académico— no vio como ajeno a sí el uso de imágenes que tomó elementos autóctonos de las culturas donde se insertaba, para combinarlos con elementos propiamente cristianos.

Por ello, no extraña que, mientras se mantuvo la crucifixión como pena común de muerte, no aparecieran imágenes del Crucificado, sino que se representara a Jesús con la iconografía propia de las divinidades paganas. Este sincretismo favoreció la aceptación de una nueva doctrina en ambientes ajenos, lo que de otro modo habría sido imposible siquiera pensar.

En efecto, las categorías ontológicas, cosmológicas y hasta lógicas de ambas culturas —la helénica y la judía— son, al menos en una primera impresión, incompatibles. Por ello hubo que sintetizar el discurso lógico y aumentar el simbólico. Así, “Johann Gustav Droysen [...] se vio llevado a ello [...] pues percibió claramente que sin la evolución posclásica de la cultura griega habría sido imposible el surgimiento de una religión cristiana mundial” (Droysen 1836, cit. por Jaeger 1993: 12).

Tal es el hecho, por ejemplo, de la aparición de las imágenes de Jesús Buen Pastor. Como se ven en las ilustraciones, se trata de un manejo simbiótico entre la mitología grecorromana y la cristiana primitiva. La imagen dice más que la predicación conceptual de los primeros misio-



Imagen 2. Representación de Jesús Buen Pastor, en la que parece con los atributos del joven Dionisio

neros. Aunque lo mismo puede decirse de un símbolo más abstracto e igualmente antiguo: el Crismón.

En este símbolo, encontramos una imagen con gran complejidad. Aunque es verdad que se trata de las dos primeras letras del Nombre de Cristo en griego, la xi y la rho (X, P unidas en monograma, podemos observar en la imagen los elementos bucólicos propios de Dionisio y de sus fiestas de cosecha: uvas y espigas y la primera y última letra del alfabeto griego, la A y W. La fiesta de la vida, la pascua, recuerda que



Imagen 3. Crismón del siglo I encontrado en Roma.

Fuente: <http://loperacalatrava.blogspot.mx/2013/02/simbolos-cristianos.html>

el universo entero renace y que *Χρίστος* es Dios eterno. Y todo ello mediante un símbolo que sintetiza en la imagen del cristiano helénico estos conceptos teológicos abstractos.

Por ejemplo, la eternidad es un concepto que al cristianismo tardó cinco siglos en definir teóricamente, pero que desde el paleocristianismo ya estaba presente en la mente de quienes observaban el crismón, el cual organiza los elementos en un cuadrado. Por ello, Carl Gustav Jung ha comentado que “la imagen del círculo que a partir del *Timeo* de Platón [...] considérase la forma más perfecta, ‘fue atribuida también a la substancia más perfecta, el oro, además al *anima mundi* o *anima media natura* y a la primera luz creada” (Jung 2006: 90).

En todo caso, el círculo es una imagen que en muchas culturas refleja a la perfección, el atributo de la eternidad de la divinidad, como lo he sostenido en otra parte:

Ténganse en cuenta los elementos que permiten la asociación entre el símbolo y lo simbolizado: El círculo es infinito, en la medida en que no se le puede encontrar principio ni fin. Así lo intuyeron los pitagóricos y el mismo Parménides. Es perfecto en sus proporciones, pues todos los puntos que lo describen equidistan a otro punto tomado como centro. Por ello Emerson sostiene que *Deus est figura intellectualis cujus centrum est ubique, circumferencia vero nusquam*. De esta manera queda manifiesto que Dios está presente por igual a todas sus criaturas (Ortiz 2012: 218).

La figura eterna, englobando el monograma de Cristo, del cual pende el principio y el fin del alfabeto griego —como queriendo representar la primera y última palabra dicha por el *Logos* del Padre—, fue entendida por las rudas mentes de los primeros cristianos romanos —la mayoría, proveniente del último peldaño del escalafón social— como la expresión de la eternidad. Véase la diferencia con los esfuerzos que supone la captación de la inteligibilidad de la definición filosófica de Boecio, quien afirma que la eternidad es *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Desde esta perspectiva boeciana, debe entenderse que la eternidad no se refiere a una duración que se extiende sin fin,

sino a una “duración que con toda su longitud está como resumida en un solo ‘momento’, en un momento que es constante, por identificarse con el ser, que es un *nunc stans* en contraposición al instante huidizo de nuestra experiencia (*nunc fluens*)” (Boecio, cit. por Darlap 2011).

En otras palabras, en la eternidad, todos los momentos temporales son asumidos como viéndose en presente. En ella no hay antes ni después, como en el círculo no existe ángulo alguno que indique dónde empieza o dónde termina. La complejidad ontológica del concepto “eternidad” es captada con mayor rapidez y claridad por medio del Crismón.

Así, la eternidad, siguiendo ahora a Santo Tomás de Aquino, es otro nombre que puede atribuirse a la inmutabilidad divina.⁶ De este modo, en el siglo XIII, logra superarse un problema que había comenzado en *De nominibus divinis*, de Pseudo Dionisio, el cual acorralaba al pensamiento, frente a la teología, en un mutismo conocido como Teología negativa. “La obscuridad luminosa de la nube del no saber”⁷ pseudodionisiaca pudo romperse gracias al uso de las imágenes aunado al de los conceptos. O mejor aún, la imagen ha ganado al concepto y se ha adelantado entre cinco y trece siglos a la reflexión que permitiera elaborar el concepto con exactitud.

No obstante, este recurso no es exclusivo del pensamiento cristiano. Existen referencias que indican que también los no pertenecientes a la Iglesia entendían a su manera, y mejor aún por medio de imágenes, el mensaje de la nueva religión. En todos, cristianos y no cristianos, se recurre al uso de imágenes para transmitir el concepto que se tiene de una intuición religiosa. Muestra de ellos es el grafiti encontrado en las calles populares y que demuestra el miedo de los romanos hacia los cristianos y la burla que de éstos hacen. Por todos es conocida unas de las acusaciones que provocará varias de las persecuciones de aquella época: la denigrante acusación de que los cristianos adoraban a un dios con cabeza de burro.

⁶ Dz 391, 428, 1782.

⁷ En esta frase, he querido juntar varias de las expresiones utilizadas por las escuelas representantes de la Teología negativa. En realidad, estas escuelas hablan de la imposibilidad de decir algo sobre Dios, puesto que supera a cualquier concepto. Pero ello se debe a una sobreabundancia de luz en el objeto de estudio. Ello daría explicación a la frase “oscuridad luminosa”, de clara influencia pseudodionisiaca. En el fondo, la Teología negativa intentaba remover de la teología general las afirmaciones o predicaciones demasiado antropomórficas.



Imagen 4. Grafiti encontrado en ruinas de Roma.

Fuente: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jesus_graffito.jpg

O el anagrama de Jesús en griego, ΙΧΘΥΣ, que se cree es un críptico para la expresión “*Iesoús Christós Theóú Yiós Soter*, es decir, Jesús Cristo, Hijo de Dios Salvador. Pero es una imagen que refiere a un concepto mucho más profundo, en términos filosóficos, el de la Mandorla.⁸ Pero aun así, es de notar cómo en el ΙΧΘΥΣ se encuentra contenido uno de los grandes misterios inefables de la religión cristiana: la encarnación de la divinidad.



⁸ En italiano significa “almendra”; es un halo en forma de elipse que rodea a las figuras relacionadas de algún modo con la divinidad. Su interpretación forma parte de esta investigación.

Para ilustrar esta tesis —a saber, que los términos abstractos que la filosofía o la teología manejan y son captados a profundidad por un reducido grupo de eruditos del cristianismo medieval, se transmiten con mucha mayor facilidad por medio del uso de las imágenes—, se recurrirá al estudio de uno de los íconos más significativos de esa época: el de Andrei Rubliov (1360-1430).

Pintado entre 1422 y 1428, el ícono de La Trinidad es la obra más conocida de Rubliov. Representa a los tres ángeles mencionados en el relato bíblico del Génesis. Los tres personajes se encuentran bajo la higuera de Mambré, recibiendo el trato preferencial de Abraham.

Son interesantes los elementos simbólicos que aparecen en este ícono. La transparencia de las vestimentas del personaje de la izquierda contrasta con la solidez de los colores que presentan el resto de los personajes, y en todos ellos aparece el color azul en alguno de sus vestidos. Aunque la presencia de las alas pudiera hacer pensar al neófito en los tres ángeles del mencionado pasaje bíblico, estos elementos y el resto de la composición nos indica de quién se está hablando en realidad.



Imagen 5.

Fuente: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Andrej_Rubl%C3%ABv_001.jpg

Que el primero de los personajes vista una capa transparente es clara simbolización de la espiritualidad de su naturaleza. Además posee el bastón de mando, en esta reproducción, remarcado con una elipse. Los dedos de la mano derecha se encuentran en posición de bendecir. En cambio, el personaje del centro tiene vestimentas claramente visibles, como si pudieran palparse, pero, igual que el anterior personaje, viste de azul, sus manos indica que se halla en el acto de bendecir y sostiene el bastón de mando. Finalmente, el tercer personaje, que también lleva bastón de mando y vestimenta azul, completa la escena.

Si atendemos a la mirada de los tres personajes y a la composición entera de su postura, se notará que entre ellos forman un círculo. En la imagen, puede distinguirse un círculo exterior encerrando a otro anterior, que hace que el elemento principal sea, no alguno de los personajes, sino la copa que está siendo bendecida por quien ocupa el centro (imagen 6). Tal elemento no se encuentra referido en el pasaje del Génesis.

Pero no sólo eso; en la composición pueden encontrarse dos octágonos que enmarcan a los personajes de la escena: el que va de la casa



Imagen 6.

a la higuera de ésta a los pies de los personajes y, el otro, que va de la mirada de los mismos personajes hasta el fondo de la escena (imagen 7). Además, la mirada de los personajes de los lados se cruza en el centro de la mesa que sostiene la copa y que es bendecida por el personaje del centro, como si los otros dos reafirmaran lo que el del centro hace. Podría decirse que en ellos existe una complicidad de acción, puesto que el cruce de las miradas se da en la mano bendicente del personaje central, aquel que, como ha quedado sentado más arriba, se ve con mayor densidad de los tres que se encuentran figurados en la imagen.

Por otro lado, el contorno de interior de los tres personajes dibuja una copa que ocupa el centro de la escena plasmada por Rubliov (imagen 7):



Imagen 7.

Finalmente, en el mantel que cubre la mesa, debajo de la copa bendecida por el segundo personaje, se distingue un rectángulo (imagen 8).

¿Qué dice la escena de Andrei Rubliov? Para nosotros, aunque estemos separados cerca de 800 años de él, algunos elementos siguen siendo bastante reveladores. Pero para los habitantes de Moscú de 1400, seguro eran mucho más claro, por la cercanía y la familiaridad de su uso. Recapitulemos:

1) La mirada de los personajes forma un círculo, lo mismo que la composición de sus cuerpos. Desde tiempo inmemorial, el círculo ha



Imagen 8.

sido representación del infinito, porque es la figura que, al carecer de ángulos, parece no comenzar y no terminar nunca. Es un atributo de la divinidad. Así que los personajes no son ángeles, sino seres divinos.

2) La transparencia de las vestimentas del primer personaje indica su espiritualidad, mientras que la firmeza de los colores de la segunda indica su incardinación en el mundo de la materia, la divinidad materializada que bendice una copa.

3) El verde de la capa del personaje de la derecha hace captar al observador imbuido en este mundo que este último vivifica, como lo hace la primavera con los campos.

4) Pero aún hay más: la anunciada composición octogonal. En mi libro *Simbolismo religioso valentiniano*, he hecho ver cómo, para el primitivo cristianismo gnóstico y para otras formas de religiosidad antigua, tal composición es también símbolo de la divinidad, pues, en el caso del movimiento valentiniano, la Ogdoada, es decir, el conjunto de las ocho entidades primigenias, derivadas del Protopadre, constituye la completud de la divinidad primera. Esto tiene su inicio en referencias mucho más antiguas que los mismos gnósticos y cristianos; pero la composición que Rubliov da a su obra nos hace pensar que aún era común la Rusia medieval. De hecho, todavía muchas personas utilizan espejos octogonales a la entrada de sus casas, como símbolo de bendición.

Tres personajes que detentan símbolos de divinidad: el círculo, el ocho, el tres, el azul. Para aquellos formados en la tradición cristiana, el mensaje es ya claro: en esa escena no se representan ángeles, sino la divinidad, una y trina. La transparencia de los ropajes del primer personaje representa al Padre; la materialidad del segundo, al Hijo; la vida, simbolizada en el verde, al Espíritu Vivificador. La circularidad de su mirada representa la eternidad del misterio.

El icono no representa en el fondo la escena de los visitantes de Abraham, sino el misterio de la Trinidad, que conceptualmente es inaccesible a la mente humana, pero que en una imagen puede transmitirse con plenitud. La imagen, en el Medioevo, se convierte en el medio de evangelización para las masas.

Reflexiónese en la siguiente imagen.



Mucho más complicada, porque supone, para quien la ve, ya el manejo del arte de saber leer, pero indica también la profundidad del misterio trinitario.

Volviendo al icono de Rubliov, queda señalar lo más obvio, para el ojo observador: los tres personajes dirigen su mirada hacia la copa o cáliz que es bendecido por el personaje del Hijo y que se encuentra exactamente sobre el rectángulo del mantel de la mesa. Para quien haya seguido la explicación hasta ahora, el significado ya es claro, considerando que en aquella época, la mayoría de la gente sostenía que el mundo era cuadrangular y estaba conformado por los cuatro elementos griegos: Dios bendice, con la acción monoteísta de la divinidad trina, al universo.

Más allá de lo que la reflexión conceptual filosófica y teológica permite vislumbrar, la imagen del artista o del místico, corrobora. Existe en la Edad Media; piénsese, por ejemplo, en la línea agustiniana, la idea de que las criaturas son imagen de Dios Creador y que ellas conducen —con imperfección, es cierto— a la certeza de lo que la fe dota. El *Itinerario de la mente hacia Dios* de San Buenaventura así lo atestigua; pero también lo hacen las cinco vías de la existencia de Dios de Santo Tomás de Aquino o las prueba *a posteriori* del *Monologium* de San Anselmo o la afirmación de San Agustín de que el hombre es *imago Dei*.

Las imágenes, en cualquiera de sus acepciones anunciadas al principio de esta presentación, no están lejos de las exigencias del proceso de evangelización que se llevará a cabo en América a partir del siglo XVI. Los hombres que la realizaran fueron formados con esta idea central.

Aún resta mucho en el proceso de la investigación respecto del análisis del uso de las imágenes en la Edad Media. La figura de la mandorla; del Rosario, de la desnudez de Cristo en las obras de Giotto, de la evolución del rito latino de la misa, etcétera, son ejemplo de lo que aún debe investigarse y señalar desde el punto de vista académico, como en esta investigación.

A fin de cuentas, lo que intento demostrar, pues, es que para la mente de los miembros de las órdenes mendicantes no era extraño condensar los contenidos dogmáticos en símbolos visibles —imágenes— y que ello facilitó el proceso de evangelización en el Nuevo Mundo. Un mundo que también hacía uso de procesos significativos y simbólicos. En el caso del Altiplano de Anáhuac, procesos tan elaborados como el *In Xochitl in cuicatl*. Dos mundos que trabajan la imaginación en el cuarto nivel se encontrarán en el siglo XVI, pero tendrán un punto de contacto: el uso de las imágenes para transmitir y vivenciar la fe.

Referencias bibliográficas

BOECIO

524 (c.), *De consolacione philosophiae*, v. 6, en *Patrología Latina*, vol. 63, 858.

CRESTA, Gerald

2010, “Valor y sentido del conocimiento de las órdenes mendicantes del siglo XIII”, *Maringa*, vol. 32, núm. 2, 141-151.

DARLAP, Adolf y Joseph de Finance

2011, *Eternidad* [en línea], disponible en <<http://mercaba.org/Mundi/2/eternidad.htm>>, consultada el 1 de abril de 2013.

JUNG, Carl Gustav

2006, *Psicología y religión*, Paidós, Barcelona.

LIBERA, Alain

2000, *Pensar en la Edad Media*, Anthropos, Barcelona, 125, 136.

MOLLIS, Marcela

2005, “La medievalización de las universidades actuales y la actualidad de las universidades medievales”, *Actas y comunicaciones*, Revista electrónica, Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras UBA, vol. 1.

ORTIZ RIVERA, Jorge Luis

2007, “Saber, creer, entender: la esencia de la Filosofía Medieval”, *Avatares*, año 10, núm. 29, julio/diciembre, UIC, México, 11-22.

2012, *Simbolismo religioso valentiniano, el arquetipo de la divinidad como “coniunctio oppositorum”*, Editorial Académica Española, Saarbrunken.

VALVERDE, José María 2000, *Breve historia y antología de la estética*, Ariel, Barcelona.

WERNER, Jaeger 1993, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México.

“San Francisco Javier, mocobí patroncito”. La fiesta patronal de una reducción jesuita como parte del proceso de evangelización en el Gran Chaco durante el siglo XVIII

Cintia N. Rosso¹

CEFyBO, Becaria posdoctoral Conicet

Celeste Medrano²

Instituto de Antropología, FFyL, UBA, Becaria Conicet

Las reducciones jesuitas del Gran Chaco³ fundadas en el siglo XVIII fueron uno de los intentos de “conquistar” a los indígenas de la región, a quienes las autoridades coloniales suponían como indómitos. Por ello, una de las motivaciones que impulsó la instalación de estos espacios fue

¹ Doctora por la Universidad de Buenos Aires con especialización en Antropología. Becaria doctoral de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Desde hace varios años, su interés se relaciona con problemáticas etnobiológicas; en particular, su investigación doctoral analiza el proceso de transformación que ha venido aconteciendo en la relación que sostienen las sociedades indígenas guaycurúes del Gran Chaco con su entorno vegetal desde el siglo XVIII hasta la actualidad, a partir del análisis de fuentes históricas y etnográficas. Contacto: cintia_rosso@yahoo.com.ar

² Licenciada en Biodiversidad, en especial de estudios zoológicos. Investigadora del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, gracias a una beca de Conicet. En proceso de concluir el doctorado en Antropología en la misma facultad, desarrolla un proyecto vinculado a la etnozoología de los *qom* del centro-este de Formosa, Argentina. Participa en proyectos de investigación bajo la dirección de Florencia Tola; es integrante del Seminario Permanente de Estudios Chaqueños. Contacto: celestazo@hotmail.com

³ El Gran Chaco es el tercer gran territorio biogeográfico y morfoestructural de América Latina después del Amazonas y el Sistema Sabánico Sudamericano, que incluye el Campo Cerrado Brasileiro y las Sabanas colombovenezolanas; el segundo en superficie cubierta por bosques después de las selvas pluviales tropicales del Amazonas y del Pacífico colomboecuatorianas y el primero en fisonomías forestales de madera dura y muy dura; ocupa más de 1 000 000 km² y se extiende por cuatro países siendo la más extensa área desplegada en Argentina, con aproximadamente 600 000 km² (Morello *et al.* 2009). En la actualidad, la región cuenta con diecisiete etnias pertenecientes a seis familias lingüísticas: zamuco, matabaco-maká, guaycurú, tupí-guaraní, maskoy y arawak.

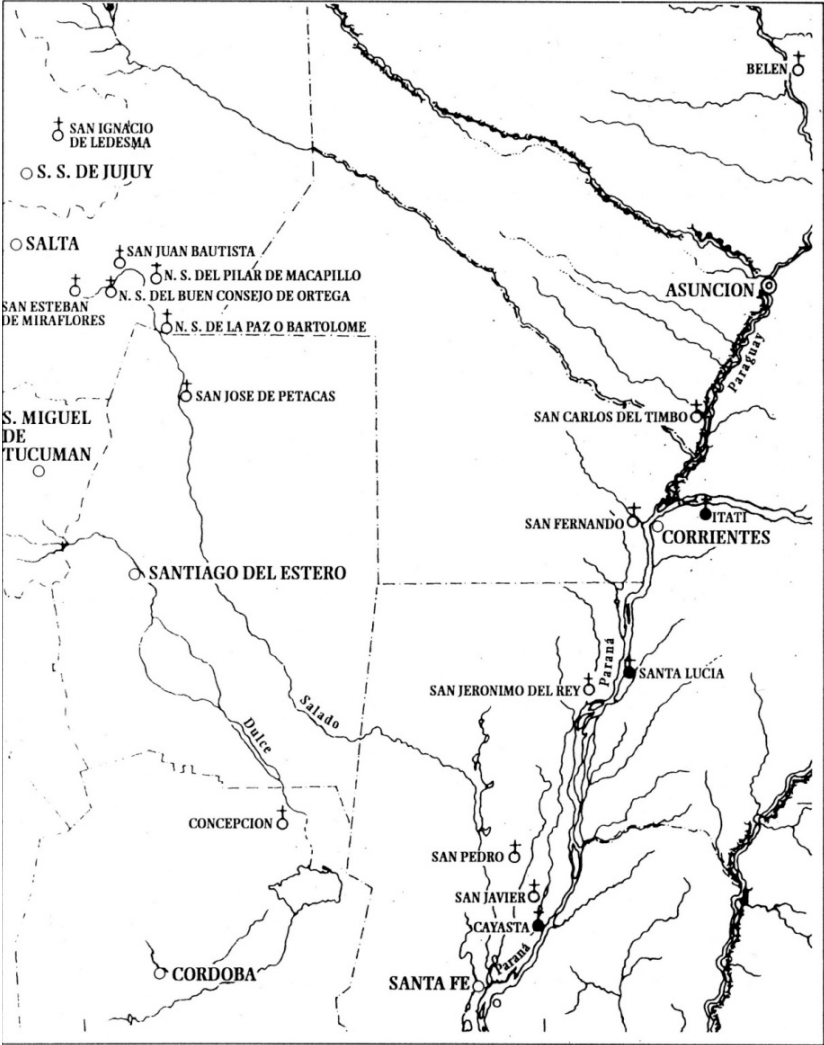
la evangelización de los "indios" como parte de su proceso civilizatorio. Esto implicaba la modificación de muchas de sus prácticas socioculturales, el abandono de algunas y la incorporación de otras que los acercaran al mundo occidental.

San Francisco Javier fue un ejemplo de estas reducciones; fue fundada en 1743, luego de un largo camino de negociaciones que habían comenzado en 1734. Tal camino implicó a diferentes actores tanto indígenas, autoridades coloniales como sacerdotes jesuitas. Tras varios traslados, la misión quedó emplazada en una de las orillas de un brazo del Paraná, el río que actualmente se conoce como San Javier (Mapa 1).

Los grupos que se asentaron en este sitio eran mocovíes, cuya forma de subsistencia era la caza, la recolección y la pesca. Estaban divididos en bandas exogámicas, y a lo largo del año alternaban ciclos de fisión (invierno) y fusión (primavera-verano). Durante los primeros, las familias ligadas por lazos de parentesco se dispersaban para procurarse subsistencia, mientras que en el verano las bandas aliadas se reunían y realizaban distintas actividades que afianzaban los lazos entre ellas.

Para los jesuitas, estas características dificultaban el proceso de evangelización. Se necesitaba que los indígenas abandonaran sus antiguas prácticas; en particular, se requería que se asentaran en un lugar fijo y disminuyeran el contacto con los indígenas no reducidos y con los españoles. En el marco de la reducción, la movilidad estacional debía convertirse en sedentarismo; también la caza, la recolección y la pesca debían dar paso a la agricultura. El cambio involucraba, además, otras prácticas, como sus fiestas de bebida, sus actividades guerreras, el consumo ritual de carne humana, la desnudez, entre otras, todas calificadas como negativas y bárbaras o salvajes, desde un prisma occidentalizador.

En esta reducción, desde 1751 hasta la expulsión de la Compañía de Jesús, el sacerdote Florián Paucke estuvo a cargo de la administración. Gracias a sus acciones, se implementaron las fiestas patronales, que constituyeron uno de los elementos evangelizadores utilizados en este espacio y terminaron componiendo una parte importante dentro del ciclo religioso; cumplían, entre otras, la función de acercar aún más a los indígenas reducidos a las prácticas y deberes propios de los cristianos, así como de los vasallos del rey.



Mapa de las misiones jesuíticas del Chaco Austral.
Fuente: Maeder y Gutiérrez (1995: 456)

El objetivo de este trabajo es analizar el papel que jugó la fiesta patronal de San Francisco Javier dentro del proceso de evangelización en el contexto de esta reducción mocoví, haciendo hincapié en los elementos que se resignificaron para conjugar dicho festejo de manera particular. El objetivo se desarrolla a partir del análisis de las fuentes jesuítas

cas producidas para el área. Principalmente, se referirá a la escrita por Paucke por ser este sacerdote quien, debido a su prolongada estadía dentro de la mencionada misión, redactó los detalles más exhaustivos concernientes a la celebración.

Evangelización en la reducción

La acción de la Compañía de Jesús en América puede verse como parte del proceso que Gruzinski (2007) llama "occidentalización". Se define como la importación a América de un modo de vida al "estilo occidental", y estuvo caracterizada por la transferencia ultramarina de los imaginarios e instituciones del Viejo Mundo. Esta introducción se realizaba básicamente a partir de la duplicación de estas últimas cuestiones en las tierras americanas. Al mismo tiempo, fue acompañada por una política de uniformar las lenguas y la ley. "La integración política de los pueblos indios exigía su cristianización, pues la fe proporcionaba el único denominador común de los sujetos" (Gruzinski 2007: 112). Por ello, la cristianización fue uno de los eslabones esenciales de la occidentalización, y la Iglesia católica constituyó uno de estos medios de dominación europeos que fue introducido en el Nuevo Mundo. Un caso particular de este mecanismo fueron las ya mencionadas misiones.

Las reducciones jesuitas planteaban un doble mecanismo que intentaba transformar a los indígenas en "súbditos de la Corona y en hombres de fe" (Dávila 1998). Esto conduciría al camino de la civilización, por cuanto las prácticas indígenas consideradas como "bárbaras" o "salvajes" debían ser abandonadas. Entre estas actividades se encontraban la caza y la recolección, las "borracheras", la "hechicería" junto con algunas acciones guerreras como la obtención de *scalps*⁴ (Rosso 2007; Perusset y Rosso 2009; Rosso 2011 y 2012a y b). Esto era ineludible, pues las necesidades del clero y de los conquistadores implicaban inevitablemente una transferencia de técnicas al seno de las poblaciones indígenas (Gruzinski 2007), y para ello debían borrarse las que históricamente se utilizaban. La reducción era un punto privilegiado para esta

⁴ Cueros cabelludos de los enemigos asesinados en combates.

operación, especialmente porque en ella se complementaban un espacio y un tiempo nuevos, con el objetivo explícito del proyecto misionero: “aldear para civilizar e evangelizar” (Bohn Martins 1997). Sin embargo, este proceso de cambio que los jesuitas intentaban propiciar fue un juego de tensiones y negociaciones, como puede verse en los escritos de los sacerdotes que misionaban en estos sitios. La práctica mostró muchos obstáculos que debieron ir resolviéndose en la cotidianidad.

Varias fueron las estrategias utilizadas para implantar la nueva fe; de acuerdo con Santamaría, constituyeron “un proceso paralelo al de extirpación de las creencias antiguas; un paralelismo complejo que se resuelve pragmáticamente en un juego incesante de substituciones y adaptaciones” (1994: 123). A pesar de las diferencias debidas a las necesidades de cada lugar y a las cuestiones que iban suscitándose, los sacerdotes jesuitas utilizaron algunas técnicas de conversión generales, como el uso de las lenguas nativas en la catequesis; el arte y la música, que permiten reconstruir la atmósfera ritual; las solemnidades, las liturgias, para impresionar al neófito y predisponerlo al cambio religioso. Otras, como la confesión, hablan del control social y personal que los jesuitas ejercían (Santamaría 1994: 123).

En las obras de los jesuitas Florián Paucke y Martín Dobrizhoffer⁵ pueden verse algunos ejemplos de esto. La eficacia de los mecanismos mencionados implicaba también el establecimiento de un nuevo orden, regulado, estructurado y controlado por los sacerdotes:

Para que en todas las cosas establezcamos un buen orden y ciertas medidas, organicemos este pueblo de manera que resulte claro que vosotros comenzáis una vida ordenada y en comunidad. Yo organizaré el asunto de manera que ha de gustaros a vosotros mismos. Lo primero es que vosotros asistáis a horas determinadas a la doctrina cristiana, pues debemos

⁵ Este sacerdote, al igual que Paucke, estuvo en las misiones de mocovíes en Santa Fe. Luego pasó a las reducciones de abipones. Por problemas de salud, fue trasladado a las misiones guaraníes, estuvo en varias reducciones de distintas etnias y volvió a una nueva reducción abipona. De especial importancia es la obra *Historia de los abipones*, que narra las experiencias de Martín Dobrizhoffer ([1784] 1968, 1968, 1969) en las misiones de los abipones y los guaraníes.

comenzar desde Dios y ése será el mejor medio para que recibamos de Él su bendición y amparo sobre nuestra reducción (Paucke 1943: 33).

La concretización de un nuevo cristiano radicaba en que cumpliera con el primer y más importante sacramento: el bautismo. Particularmente importante era el bautismo de los caciques, muchos de los cuales aceptaban recibirlo en las proximidades de la muerte. Dos ejemplos de esto son los que describe Dobrizhoffer (1967: 36): "Su cacique Keebetavalkin quedó, y fue para su bien. Una peste que diezmó al pueblo le atacó también a él, y antes de morir, recibió el bautismo" y "el consuelo de que el cacique *Oachari*, gravemente enfermo por la mordedura de una serpiente, recibiera voluntariamente el Bautismo y terminara santamente su corta vida" (p. 39).

También la aceptación (o la negación) del bautismo por parte de los caciques podría llevar a la de sus seguidores:

Mientras él [el cacique Ychamenraikin] vivió nadie toleró ser purificado por el Bautismo; cuando él murió, nadie se rehusó (Dobrizhoffer, 1969).

Y no sería fácil enumerar a los que por intervención de Ychoalay fueron conducidos a aceptar el bautismo (Dobrizhoffer 1969).

Con el ejemplo de tales caciques, con su autoridad y celo, se logró por fin que el pueblo recién fundado fuera seminario de piedad cristiana, (Dobrizhoffer 1969).

Al corto tiempo muchos siguieron el ejemplo de nuestro Dominici [cacique Nevedagnac] y se hicieron bautizar (Paucke 1943: 111).

Asimismo, en algunas ocasiones, cuando el peligro de la muerte desaparecía, la intención de bautizarse también lo hacía: "una mujer que

cuando se vio con los primeros síntomas que preceden a las viruelas me dejó que la preparara para recibir el bautismo; pero lo rechazó cuando creyó que el peligro de muerte había pasado” (Dobrizhoffer 1969).

Una de las estrategias empleadas por los jesuitas fueron los regalos, tanto para que los indígenas acudieran a misa como para que cumplieran con otras prácticas. Como veremos más adelante, esto mismo aparecerá en la propia fiesta patronal. Estas acciones pueden tener tanto que ver con formas de captación de simpatías como con la intención que tenían los sacerdotes de reproducir prácticas recíprocas similares a las que realizaban los líderes de las sociedades indígenas:

El Padre había usado la benevolencia; y les explicó qué cerca estaba otro Padre respetable por su edad y su piedad con unos pocos acompañantes; que viene cargado de bolitas, agujas, púas y tenacitas, con lo que les pagaría liberalmente si escuchaban la ley divina (Dobrizhoffer 1969).

Yo di a cada uno un buey para tratar [obsequiar] con él a su parcialidad como también a los demás caciques (Paucke 1943: 127).

En el inventario de estas acciones del proceso de conversión, figuraba la promoción de las celebraciones cristianas. Para el caso de las reducciones guaraníes, Wilde (2003) propone una clasificación de los rituales basada en su frecuencia. Así, encuentra tres tipos de celebraciones con funciones relativamente claras: 1) las cotidianas, donde la misa y el trabajo constituían elementos organizadores fundamentales especialmente de las actividades productivas. La nueva organización exigía introducir trabajo y tiempo funcionales y homogéneos que pudieran ser controlados, medidos, regularizados. Esta modalidad racional y continua de temporalidad tendía a minar las formas tradicionales de trabajo indígena, que se basaban en la discontinuidad; 2) las anuales estaban destinadas a romper con la rutina establecida por las anteriores y se vinculaban principalmente al calendario litúrgico, en el que destacaban Corpus, Semana Santa y la fiesta patronal. En general, tenían una duración mínima de tres días, y en algunas ocasiones participaban invitados

de otros pueblos; y 3) las de ocasiones especiales, como las visitas de obispos o gobernadores, la conversión de algún cacique importante, la fundación de un nuevo pueblo, entre otros sucesos. Se trataría de celebraciones formadoras de una memoria colectiva.

Aquí, como ya mencionamos, nos centraremos en el segundo tipo de celebraciones.

La fiesta patronal

Las fiestas religiosas constituían un período importante dentro del calendario de las reducciones, ya que para los misioneros representaban un momento para entretener el alma y el cuerpo (Bohn Martins 1997), y una manera de facilitar que los indígenas se apropiaran de cuestiones relacionadas con Dios (Furlong 1962; Bohn Martins 1997). Este tipo de festividades parecía intentar retraducir las celebraciones indígenas, en los aspectos que no enfrentaran el ideal civilizador y evangelizador (Bohn Martins 1997), así como poner en escena ciertos modelos que pretendían imponerse en la vida cotidiana de la reducción (Citró 2008).

En San Javier, la fiesta patronal fue introducida por el sacerdote Florián Paucke. La descripción de este festejo ocupa un capítulo entero de su obra (Paucke 1944: 13-28); en ella comenta que fue él quien lo incorporó en la reducción, y que este tipo de festividades era propio de las ciudades españolas.⁶ Esta celebración pasó a realizarse anualmente y tenía como objeto que "los indios como vasallos españoles presentaran al Rey una especie de homenaje" (Paucke 1944: 13), el cual consistía en una procesión ecuestre dividida en quince o dieciséis compañías de veinticinco hombres cada una, con un oficial al frente, diferenciado por el color de su vestimenta (Figura 1). Luego de este desfile, llegaba el Alférez Real, un cacique elegido para representarlo en esta ocasión. Después, se realizaban una misa y un desfile alrededor de la plaza de la aldea, en cuyo centro se había izado la bandera real debajo de una "puerta triunfal". Los demás se iban a "la comilona preparada" (pp. 13 y 14).

⁶ En las ciudades indias españolas, se realizaban los actos obligatorios de la fiesta, que consistían en la procesión con la imagen del santo patrón, y enarbolar y agitar el pendón real. En los días sucesivos, se efectuaban los juegos de moros y cristianos, corridas de toros, sortijas, carreras de caballos; mientras que por las noches se realizaban bailes (López Cantos 1992).



Figura 1. Recorte de la lámina IX diseñada por Paucke (1944), donde se observa el desfile militar a caballo y las mujeres, en el centro de la plaza, blandiendo los scalps.

Al terminar el almuerzo, se menciona un combate entre dos partidos de indios, primero a caballo y luego a pie. Posteriormente se repartían regalos a los indígenas en orden de importancia: primero a los caciques, seguidos por los demás indios según sus “meritorios y conductas”, y por último las mujeres y los niños.

La plaza era básicamente el espacio central del festejo: allí esperaban las mujeres cantando victoria, allí se había erigido una puerta triunfal donde se había izado la bandera real; también en la plaza se realizaban los simulacros de combate y las destrezas a caballo constituían diversos momentos de la celebración (Paucke 1944). Este sitio era el centro de la reducción; en estos momentos festivos, se configuraba como un escenario para el despliegue de la actividad ritual más intensa, donde la sociedad se representaba a sí misma (Wilde 2003).⁷

⁷ Como el resto de las celebraciones anuales, se acercan a una visión barroca de la vida social,

Toda la gente de la reducción participaba en la celebración; los adultos, de forma activa y, como observadores, "todos los niños de la aldea; de un lado los varones, del otro las niñas, pero las mujeres esperaban en el centro de la plaza, en parte con calabazas huecas en las cuales tenían granos de *cucurus* [maíz] y hacían ruido; en parte las cabezas de enemigos en la mano o sobre varas" (Paucke 1944: 14).

Los hombres formaban parte de la procesión siguiendo un orden jerárquico. Como se señaló antes, uno de los caciques representaba al Alférez Real, y cada compañía tenía un oficial diferenciado por el color de su caballo. A su vez, las compañías se distinguían también en otros detalles que estarían mostrando esta diferenciación:

Tras el oficial cabalgaban dos tambores y dos alferoces con sus banderitas que a su vez se diferenciaban de las otras por su color; luego seguían los villanos y así por todas las demás compañías *in completo*. Al último seguía una compañía sobre mulares y unas sobre burros; una compañía tenía sobre la cabeza sombreros con penachos teñidos; otra tenía únicamente turbantes de las mejores plumas de papagayos, otra gorros de compañía; otra [casquetes] rojos y finalmente casquetes azules a manera prusiana (Paucke 1944: 13-14).

Estos momentos eran propicios para que la sociedad misma se representase manifestando las jerarquías existentes, al mismo tiempo que facilitando las condiciones para reajustes internos (Wilde 2003). También es interesante la observación de Citro (2008: 185), quien plantea que tal vez cada una de estas compañías representaba a las bandas movovías reducidas con sus respectivos caciques.

Esta procesión era básicamente un desfile militar con muchos elementos a la usanza europea. Esto implicaría un esfuerzo de disciplinamiento (cuestión que se repetirá en otras prácticas de la fiesta como en el consumo de bebida alcohólica diluida en agua)⁸ y se relacionaría con

es decir, una mirada teatral. En este teatro podían representarse las posiciones de la sociedad de manera exaltada (Wilde 2003).

⁸ Estas festividades son acciones públicas pero el afán de occidentalización se extendió también sistemáticamente a todas las costumbres, hasta las más íntimas, que debían acatar las normas de la

que la nueva configuración de la fiesta estaría en correspondencia con el incipiente “modelo disciplinar” que plantea Foucault (Citro 2008: 186). Al mismo tiempo, esta celebración habría ayudado a recordar las contraprestaciones de tareas militares y defensivas que los mocovíes reducidos debían realizar en favor de la sociedad hispano-criolla en caso de ser necesario.⁹ No obstante, también parece estar asociado a las significaciones guerreras tradicionales (Citro 2006 y 2008).

Tanto por estar ligado a cuestiones de prácticas guerreras indígenas como por tener correspondencia con las lógicas nuevas que se estaban dando en la reducción, los liderazgos fueron un punto central de las celebraciones patronales. La fiesta expresaba un lugar y un momento que habría contribuido a la legitimación de los líderes indígenas en este nuevo contexto, ya que permitía el mantenimiento de atributos como su capacidad redistributiva, su valentía y su coraje —estos últimos, asociados a la destreza física y el poder espiritual—, “a partir de una nueva *performance* ritual, de una nueva estética disciplinadora de los cuerpos” (Citro 2008: 187).¹⁰ La concurrencia de indígenas de otras reducciones podría ser otro indicio de que estas fiestas legitimaban a estos nuevos liderazgos mocovíes (Citro 2008: 187). Probablemente haya constituido un espacio de disputa entre los intereses de los diferentes jefes de banda en pugna, así como con los del sacerdote, que iba ejerciendo alianzas con los distintos líderes. Como menciona Wilde (2003), representaban, según Víctor Turner (1995), espacios liminales, de suspensión de lo cotidiano, que contribuían a redefinir relaciones sociales. Incluso, para Citro (2008), las celebraciones habrían ayudado a legitimar al propio Paucke como líder desde el rol de organizador de fiestas y redistribuidor de bienes. Esto había operado junto con la ostentación de poderes espirituales, una de las condiciones necesarias que un jefe debe detentar así como la capacidad

Iglesia (Gruzinski 2007: 114)

⁹ “Las prestaciones militares y la función defensiva de las reducciones resultó ser una vía fundamental para contrarrestar la ausencia de un cuerpo de milicia fuerte que defendiera las ciudades. Estas prestaciones defensivas se negociaban mediante el establecimiento de acuerdos con los grupos reducidos orientados a generar un espacio de ‘cooperación’ mutua” (Lucaoli y Nesis 2007).

¹⁰ En diálogo con Citro, Marta Penhos (2011) destaca que la vestimenta utilizada durante el desfile militar opera como un factor de disciplinamiento de los cuerpos indígenas, ya que ordena la pertenencia y la identidad dentro del nuevo sistema.

de curación, el poder espiritual asociado a la música y la demostración de alardes militares.

En relación con la reciprocidad de los caciques, encontramos que la comida proporcionada en el festejo se repartía entre los cuatro caciques principales y era bendecida por el sacerdote: "Se carneaban cuatro vacunos, uno para cada cacique principal, junto con el *cucurus* [maíz]. Pero antes del comienzo de su comida o almuerzo, los indios enviaban a la casa del misionero una mesita cubierta con un tapiz y ocupada por comida a la que él daba la bendición y enviaba de retorno; después de eso ellos comenzaban a comer" (Paucke 1944: 15).

Así, además de las cuestiones recíprocas entre el sacerdote, los líderes y sus seguidores, estaba incorporándose una costumbre cristiana: la bendición de los alimentos.

En la celebración donde asistió el comandante de Santa Fe, tanto éste como los oficiales españoles tomaron parte activa en la procesión, el primero desfilando delante del Alférez mientras que los soldados disparaban salvas. Durante el almuerzo, los indios tocaron música y bailaron con "vestimentas bien cómicas"; también cantaron una canción en mocoví, que Paucke les había enseñado, en honor del Rey y su comandante (Paucke 1944: 19-20). Ambos casos son ejemplos de la intencionalidad de la fiesta de convertir a los indígenas en "vasallos del Rey". Penhos (2011) expresa que este tipo de festividades hacía que la autoridad ausente del Rey se hiciera presente; al mismo tiempo ayudada a reforzar la idea de orden jerárquico.

Luego de los combates, los indígenas realizaron diversas pruebas de habilidad enseñadas por el sacerdote; de esta manera, la festividad funcionaba también para mostrar a los españoles, incluidas las autoridades, que la vida en la reducción era un medio eficaz en la evangelización y la "civilización" de los indígenas. Como plantea Gruzinski (2007), la occidentalización necesitaba inevitablemente de dinámicas miméticas que convirtieran al indígena en protagonista de la reproducción, pues éste debía apropiarse de las técnicas, de las doctrinas y de los demás elementos que la vida europea le proporcionaba.

Ligado a esto se encontraba el tema de los obsequios. En el caso de las destrezas, si los indígenas las cumplían con habilidad, es decir, si

habían aprendido bien las maneras del hacer, recibían regalos.¹¹ Además, éste era “el momento del don”, donde el sacerdote, como “padre” y como “líder”, debía congraciarse con sus “hijos”-“adeptos”. Según Paucke (1944: 17), éste era el día “más alegre, el más deseado en todo el año, pero para mí el más pesado porque durante todo el año yo debía proveer y ahorrar para este día”. Esta política de dádivas era utilizada en diversos ámbitos de la vida de la reducción para lograr “reforzar” la conducta de los indígenas y premiar los acatamientos. El mecanismo se ejercía desde la asistencia a misa hasta la gratificación por el cumplimiento de las tareas de subsistencia (prácticas agrícolas, entre otras).

La fiesta, como otras acciones, parece haber funcionado como un mecanismo “captador” de nuevos adeptos ya que “sedujo a muchos a trasladarse a mi reducción y aceptar con el tiempo el sagrado bautismo” (Paucke 1944: 17). Lo anterior puede haber estado relacionado, entre otras cuestiones, con las lógicas indígenas que, según se mencionó antes, se ligaban a los momentos de fusión del grupo, donde tenían lugar las legitimaciones de los liderazgos, así como a la posibilidad de acceder a la repartición de bienes.

A pesar de la incorporación de algunos componentes europeos como los que hemos citado —procesión, misa, canciones y música, pruebas de habilidad—, esta festividad muestra también elementos propios de las celebraciones mocovíes tradicionales. En este nuevo contexto se conmemoraban motivos cristianos, pero pueden reconocerse que muchos aspectos seguían reposando en los viejos modelos (Bohn Martins 1997).¹² Según Citro (2008), el canto-danza realizado por las mujeres sería el único momento del ritual dentro de la fiesta patronal que habría conservado el carácter estético tradicional.¹³ La importancia de las palabras femeninas en los rituales era un rasgo común de las sociedades chaqueñas (Vitar 2004), que si bien conservaban quizá la forma en esta celebración, habrían cambiado el contenido, ya que —según Paucke—, las mujeres “cantaban victoria en su lengua especialmente cuando llegaba

¹¹ Wilde (2003: 211) menciona la importancia del otorgamiento de regalos junto con las ceremonias como instrumentos centrales de la evangelización.

¹² Para el caso de las reducciones de guaraníes, Bohn Martins (1997) plantea la importancia conferida a los tradicionales convites, al consumo de alimentos y bebida, las danzas y los cantos.

¹³ Citro (2006) aporta este análisis tomando en cuenta los elementos literales de la obra de Paucke, así como una representación iconográfica muy ejemplificadora al respecto (ver figura 1).

el Alférez" (1944: 14). Es interesante mencionar que éstas se encontraban situadas en la plaza que, señalamos nuevamente, constituía el lugar central de la festividad, lo que demostraba la presencia y la importancia que aún tenían los elementos tradicionales.

Otro elemento que consideramos que también responde a la lógica indígena es el combate a caballo y a pie. Estas disputas durante las celebraciones patronales eran muestras de las habilidades guerreras, donde los sacerdotes eran "invitados a ver". Creemos que estas prácticas para la guerra¹⁴ eran similares a las que se llevaban a cabo durante sus "borracheras" (Rosso 2007; 2011): "Cuando han llegado a reunirse, comienzan a golpearse lastimeramente a puños entre ellos; esto ocurre cuando están completamente embriagados. Lo mejor y más precavido es que sus mujeres esconden anteriormente todas las lanzas, si no ellos se matarían a lanzadas" (Paucke 1943: 216).

La presencia de un combate a caballo durante la fiesta patronal indica la incorporación de un elemento que ya integraba las actividades guerreras, si bien no parece haber estado asociado a las fiestas indígenas previas a la reducción.

Las prácticas musicales occidentales fueron un punto importante dentro del proceso de cristianización. Su rápida difusión mostró un territorio apto para la reproducción, a partir de las "capacidades mímicas de los indígenas" (Gruzinski 2007: 117). A pesar de la expansión de este tipo de música, consideramos que estos elementos europeos se mezclaron con otros propiamente mocovíes. Por ejemplo, en las fiestas encontramos, además del uso de instrumentos musicales europeos, la ejecución de los tradicionales "cuernos indios, pífanos y cornetas", como también otros indicadores (pinturas, armas, adornos): "marchaban los unos contra los otros como hostiles a modo como generalmente solían atacar en toda verdad sus enemigos, entre gritería, sonidos de flautas y cornetas, pintados y vestidos como diablos, hasta que chocaban en la plaza que era muy ancha; entonces comenzaba el tirar flechas, luego el combatir y correr de a caballo" (Paucke 1944: 15).

¹⁴ Sterpin (1993) menciona este tipo de luchas como una de las formas de los indígenas chaqueños de gestionar la violencia y que se encontraba asociados a prácticas guerreras.

Este mismo asunto de la utilización de instrumentos musicales mocoivés puede observarse también en otras ocasiones festivas, como el día del bautismo del cacique *Nalangain*: “La gente en la aldea se despertó muy temprano a la mañana siguiente. Se oía tocar las cornetas, cuernos y flautas como suelen usar en sus festines de alegría” (Paucke 1943: 127).

Sin embargo, una instancia sumamente significativa en las celebraciones indígenas que no podía tener lugar en la reducción era el consumo de bebidas alcohólicas preparadas con frutos de algarrobo (*Prosopis* spp.: *fabaceae*) y chañar (*Geoffroea decorticans*: *fabaceae*), miel y maíz (*Zea mays*: *poaceae*). En el caso de esta fiesta patronal, el vino era un presente más de las autoridades para los indios; no obstante, el sacerdote, para evitar “los excesos”, lo diluía con agua:¹⁵ “Yo pensé: un vino español forma una furia india; por eso pedí que yo mismo pudiere repartirles el vino [...] volqué ambas en un recipiente grande y sobre ellas tres partes de agua; a los caciques les di vasos, pero a los otros vasijas de cuernos de las cuales yo tenía varios” (Paucke 1944: 20).

Asimismo, el vino ya había estado presente durante la misa y, al igual que las bebidas alcohólicas nativas, era un medio de conectarse con otro plano existencial (Rosso 2011: 241). Como menciona Paz (2008):

Una cuestión a la que los Sacerdotes no pusieron cabal atención fue a la forma en que los nativos percibieron el ritual de la misa donde el cura, casi en el centro de la escena, utiliza un cáliz para beber lo que representaba la sangre de Cristo. Esta práctica bien puede haber sido resignificada por los indígenas para dar cuenta de que el Sacerdote hacía un uso mágico de la bebida al invocar a Jesús Cristo como padre dador y antepasado común. Lo cual coincidiría, en cierta manera, con los rituales que se llevaban a cabo cuando se conmemoraban glorias militares (2008: s/n).

¹⁵ Según Furlong (1962), en las misiones guaraníes “nunca lo hacen fuerte [al vino] y así, por más que beban, nunca embriaga”.

La combinación de elementos occidentales e indígenas muestra que la fiesta constituyó un espacio de resignificación: "a través de la confrontación entre prácticas, significados y valores culturales disímiles, algo se pierde y algo se conserva, pero para dar como resultado una nueva síntesis, un producto que es mucho más que una simple mezcla: es una nueva creación cultural" (Citro 2006:156).

La fiesta en la reducción presenta elementos que hacen de esta una "fiesta reducida", que están en relación con la idea de sujeción, fijación y educación (Bohn Martins 1997), sumergiendo a los festejos mocovíes en un tiempo y un ritmo, nuevo: el oficial.

Palabras finales

Las fiestas patronales, en este caso, constituyeron un mecanismo más para propiciar la cristianización, la evangelización, por ende, la "occidentalización". Se trataba de una celebración "implantada", cuyo objetivo era moldear y disciplinar a los individuos que participaban, los indígenas reducidos, ya que tanto los hombres, las mujeres como los niños y niñas tomaban parte de la misma desde diferentes acciones.

A su vez, no sólo se reforzaba la posición de los mocovíes como "súbditos del Rey y como hombres de fe", sino que también se visibilizaban las estructuras jerárquicas de los líderes en este contexto, que dentro del espacio reduccional jugaban además con la alianza-enfrentamiento con el sacerdote y con los recursos que éste contaba. La participación de los niños es un punto interesante, ya que su presencia durante los festejos podría haber cooperado con una evangelización temprana. Las mujeres representaban uno de los elementos más "conservados" de las cuestiones indígenas que aún se observaban en estas fiestas.

Esta celebración se convirtió en un espacio y un momento que permitió conjugar elementos mocovíes y nuevos, resignificándolos. En su esfuerzo civilizatorio permitió sumar nuevos adeptos y el acercamiento de indígenas que no estaban reducidos aún. También puede haberse constituido en una "pintura" para mostrar a la sociedad hispano-criolla la capacidad de los jesuitas de civilizar, de movilizar a los "indios" a una festividad que venían a ver de otros lugares. Este espacio, donde los

mocovíes participaban poniendo sus cuerpos en las representaciones en honor al santo a cambio de regalos entregados por los jesuitas, era, al mismo tiempo, un sitio no censurado, en el que podían desarrollarse algunas prácticas vedadas en otros contextos (los cantos-danza, los simulacros de combate).

Los rituales nos permiten discutir los mecanismos sociales utilizados para la creación de momentos en que se ocultan o revelan abiertamente las representaciones de la sociedad misma. Ocurre que en las fiestas patronales las posiciones sociales son neutralizadas (Da Matta 2002: 83, 87, 88). Sin embargo, en el caso de San Javier, sucede que estas posiciones contrariamente son reforzadas, funcionando, según Da Matta, como lo haría en los desfiles militares.

Si bien los jesuitas intentaron utilizar la fiesta como un elemento disciplinador, ella constituía un espacio de “síntesis” de elementos provenientes de ambos modelos culturales. Tal es así que la figura de San Francisco Javier fue constituyéndose a lo largo del tiempo como un símbolo identitario mocoví (Rosso y Medrano 2012). Así lo refleja Julio Migno en su célebre poema *San Francisco Javier*: “San Francisco Javier, mocoví patroncito” (1997: 490).

Agradecimientos

Al Conicet y a la Anpcyt por financiar nuestras investigaciones; al Seminario Permanente de Estudios Chaqueños por los valiosos comentarios que nos aportaron; a nuestros directores de investigación Gustavo Scarpa y Florencia Tola; a Mónica Ferraro por su inestimable contribución bibliográfica.

Referencias bibliográficas

BOHN MARTINS, Maria Cristina

1997, "Tempo, festa e espaço na Redução dos Guaranis", Trabajo presentado en el 49 Congreso Internacional de Americanistas (ICA), Quito.

CITRO, Silvia

2006, *La fiesta del 30 de agosto entre los mocoví de Santa Fe*, Serie Documentos, Buenos Aires, UBA.

2008, "Las estéticas del poder. Liderazgos y performances rituales entre los mocovíes santafesinos", en José Braunstein (comp.), *Liderazgos en el Gran Chaco*, Universidad del Nordeste, Chaco.

DA MATTA, Roberto

2002, *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, FCE, México.

DÁVILO, Beatriz

1998, "Gobierno del cuerpo, gobierno del alma. La estrategia reduccional jesuítica como dispositivo de evangelización y sujeción política. Santa Fe, 1743-1767", Trabajo presentado en las VII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas. IICHI, Resistencia, Chaco.

DOBRIZHOFFER, Martín

1967[1783], *Historia de los abipones*, vol. I, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, Chaco.

1969[1783], *Historia de los abipones*, vol. III, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, Chaco.

FURLONG, Guillermo.

1962, *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*, Buenos Aires, Imprenta Balmes.

GRUZINSKI, Serge.

2007, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós.

LÓPEZ CANTOS, Ángel

1992, *Juegos, fiestas y diversiones en la América Española*, MAPFRE Madrid.

LUCAIOLI, Carina y Nesis, Florencia

2007, "Apropiación, distribución e intercambio: El ganado vacuno en el marco de las reducciones de Abipones y Mocoví (1743-1767)", *Andes* 18.

MAEDER, Ernesto y Gutiérrez, Ramón

1995, *Atlas histórico del Nordeste Argentino*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas (Conicet), Fundanord, Universidad Nacional del Nordeste, Chaco.

MIGNO, Julio

1997, *La rebelión del canto. Poesías completas*, Editorial Fundación Ross, Rosario.

MORELLO, Jorge H.; Rodríguez, Andrea F. y Silva, Mariana

2009, "Clasificación de ambientes en áreas protegidas de las ecorregiones de El Chaco húmedo y seco", en Jorge H. Morello y Andrea F. Rodríguez (eds.), *El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro*, Buenos Aires, Orientación Gráfica, 53-91.

PAUCKE, Florián

1943, *Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios mocobíes, 1749-1767*, vol. II, Universidad de Tucumán, Tucumán.

1944, *Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios mocobíes, 1749-1767*, vol. III, Universidad de Tucumán, Tucumán.

PAZ, Carlos

2008, "Nuevas religiosidades con viejas prácticas. Análisis de las prácticas religiosas nativas en el contexto de las misiones reduccionales jesuíticas. Chaco-santafesino a mediados del siglo XVIII", Trabajo presentado en el *XXVIII Encuentro de Geohistoria Regional*, Resistencia.

PENHOS, Marta

2011, "Cuerpos de fiesta: entre el desfile y la borrachera en el testimonio del jesuita Florián Paucke (1749-1767)", *Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, Pamplona, Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 181-192.

PERUSSET, Macarena y Rosso, Cintia N.

2009, "Guerra, canibalismo y venganza: una aproximación a los casos mocoví y guaraní colonial", *Memoria Americana*, vol. 17, núm. 1, 61-81.

Rosso, Cintia N.

2007, "Las borracheras en contexto misional. El caso de los mocovíes de la Reducción de San Javier en el siglo XVIII", trabajo presentado en el *XXVII Encuentro de Geohistoria Regional*, Paraguay, Universidad Nacional de Asunción, Facultad de Filosofía, Asunción.

- 2011, "Epidemias de viruela en las reducciones chaqueñas de abipones y mocovíes durante el siglo XVIII", *Eä, Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, vol. 2, núm. 3, 1-28.
- 2012a, *La etnobotánica de los grupos mocovíes de la reducción de San Javier en el Gran Chaco, durante el siglo XVIII*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Tesis de doctorado inédita.
- 2012b, "Los 'hechiceros' guaycurúes en el Gran Chaco durante el siglo XVIII", *Maguaré*, vol. 26, núm. 1 (en prensa).
- Rosso, Cintia Natalia y Medrano, Celeste
- 2012, "'Señor San Javiel... Ruega por nojotro lo' j pogre'. La fiesta patronal del 3 de diciembre en San Javier (Santa Fe, Argentina), un espacio de resignificación", *Vitral monográfico* (en prensa).
- SANTAMARÍA, Daniel J.
- 1994, *Del tabaco al incienso: reducción en las misiones jesuitas de las selvas sudamericanas siglos XVII y XVIII*, Jujuy, Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, Consejo Consultivo Honorario.
- STERPIN, Adriana
- 1993, "La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco", *Journal of Société des Américanistes*, vol. LXXIX, 33-66.
- TURNER, Victor
- 1995, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine de Gruyter, Nueva York.
- VITAR, Beatriz
- 2004, "Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII)", *Memoria Americana*, vol. 12, 39-70.
- WILDE, Guillermo
- 2003, "Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 33, 203-229.

III. ESTUDIOS ESPECÍFICOS: DIVERSOS CASOS EN LATINOAMÉRICA

El Hecho Religioso en los Inkal Awá del suroccidente colombiano

Luis Fernando Botero Villegas¹
Pastoral Social, Diócesis de Riobamba. Ecuador

El hecho religioso es una parte de la historia humana, porque es una parte irrenunciable de la personalidad del hombre. Existe un dato empírico. Allí donde se encuentra actividad humana, por antigua o sencilla que ésta sea, se encuentra el hecho religioso.

La religión se preocupa de los hechos fundamentales de la existencia humana, planteando cuestiones y temas cruciales como la creación del mundo, el significado de la vida, la vida después de la muerte, el comportamiento ético y la felicidad personal. La religión no ha sido nunca un asunto meramente cerebral o preocupada sólo por ideales abstractos; ha sido, y sigue siendo, la fuerza vital de las sociedades de todo el mundo, y proporciona a los pueblos rituales de gran significado, festivales coloristas y peregrinajes a lugares sagrados (Sierra Valentí 2003; Eliade 1981).

Del mismo modo, lo sagrado debe considerarse como uno de los ingredientes imprescindibles en cuanto a la construcción de sentido de la vida social y, en poblaciones como las indígenas, un factor que no sólo

¹ Medellín (Colombia) 1951. Estudios de Antropología Universidad de Antioquia (Medellín), Licenciatura en Ciencias Humanas y Religiosas, especialidad en Antropología Aplicada, Universidad Técnica Particular de Loja (Sede Quito, Ecuador), Maestría en Antropología Andina (FLACSO, Ecuador), Doctorado en Antropología Social (CIESAS, México), docente, investigador, asesor de proyectos educativos. Contacto: lfboterov@gmail.com

articula la vida socioeconómica y política, sino que, igualmente promueve, construye y fortalece la identidad étnica (Flórez López 2003).

En este sentido, la dimensión de lo religioso ha sido un factor importante dentro del proyecto histórico de los Inkal² Awá que se ha fortalecido en los últimos años, gracias a las prácticas que en tal sentido han desplegado comunidades y autoridades indígenas (Botero Villegas 2008; 2011; 2012). Uno de los hechos principales que se ha venido presentando a este respecto es el proceso de cambio de perspectiva suscitado en cuanto a la investigación del hecho religioso en general y de los Awá en particular.

Hace algunos años, por ejemplo, se describía la religión Inkal Awá con palabras como éstas:

La comunidad cuayquer posee toda una concepción del mundo que tiene un gran contenido mágico-religioso y es transmitida de generación en generación. Sin embargo, dentro de esta concepción mágico religiosa del mundo se da actualmente un sincretismo entre sus antiguas creencias y la religión cristiana, lo cual ha desencadenado un proceso de aculturación cada vez más sistematizado. A esto ha contribuido la acción evangelizadora de las misiones de la Iglesia católica y la influencia de sectas protestantes que divulgan su doctrina mediante la traducción de textos religiosos a la lengua cuayquer elaborados por el Instituto Lingüístico de Verano (AA. VV. 1984).

Para los autores del libro, ese sincretismo religioso se expresaba de diversas maneras. Una de ellas era la fiesta del Señor de Cuayquer “y el significado que para ellos tiene la misa y la bendición” (p. 138), interpretado, según otros, como “medio de conjurar lo malo y exorcizar los espantos dañinos y las almas perdidas” (Fuchs 1980: 104).

² Se pronuncia *engal*. Inkal = montaña, selva, bosque. Awá = gente o persona; gente de la montaña.

De igual manera, el “sincretismo religioso” se manifestaba “en la implantación del matrimonio católico y la relativa disminución de la práctica del amaño” (AA. VV. 1984: 138).³

Con respecto al bautismo, advertían que los Awá —los “cuayquer”, en ese entonces— lo asumían como “un medio de prevenir males y enfermedades para los niños” y que, además, “esta comunidad conserva algunos de sus rituales propios en lo que respecta a la siembra de sus cultivos, a su botánica y a la curación de enfermedades” (p. 139).

Si antes se hablaba con tanta convicción del mundo religioso Awá, en nuestros días es realmente más complejo de describir, y su comprensión debe ir más allá de la expresada antes.

Los relatos actuales, por ejemplo, son una mezcla de creencias propias y de añadidos, producto de un proceso de socialización y de interacción con la sociedad envolvente durante largos años. Pretender encontrar en estado puro creencias y prácticas religiosas Awá es un despropósito si se toma en cuenta que aquello que se tiene como puro o prístino ha sido a su vez el fruto de ingredientes propios y ajenos. Sin embargo, por medio de los relatos puede darse una aproximación al universo o mundo religioso de los Awá, aunque sea en forma fragmentaria. Hace unos años, Osborn (1969: 211) advertía: “Ellos no tienen un cuerpo mitológico y no puedo ver una razón para suponer que alguna vez tuvieron alguno. Hoy en día están especulando con cosas que pueden ser clasificadas como mito, pero esto es definitivamente de origen cristiano.”

Estas afirmaciones pueden servirnos como hipótesis de trabajo, puesto que en parte —y sólo en parte— lo dicho por Osborn parece ser cierto. Si bien hay relatos en los cuales es evidente la influencia y el origen externos, existe un buen número de narraciones y personajes donde el fundamento es, con bastante seguridad, indígena. Si son relatos originariamente de los Awá, es otra cosa. En un trabajo anterior (Botero Villegas 2003) mostraba la probable etnogénesis del grupo Awá a partir de otros pueblos en épocas cercanas a la colonia —e incluso

³ Se conoce como “amaño” la relación establecida por la pareja antes de la unión formal reconocida socialmente por el grupo. Esta unión *de facto* es considerada como un período de prueba para ambos, durante el cual deben mostrarse como merecedores uno del otro. Para profundizar sobre esta práctica, véase Botero Villegas 2003: 75.

más recientes—, y es factible que algunas de las actuales narraciones tengan su inicio en dicha época, puesto que no guardan relación alguna con relatos conocidos. Asimismo, personajes como el Astarón o la Ambarengua, si bien pueden ser comparados con otros de los cuales ya tenemos conocimiento, la manera como se realizan y se resuelven sus acciones nos hacen pensar en un molde propio. Hemos encontrado, además, una cierta proximidad entre relatos de las poblaciones negras del litoral Pacífico colombiano y aquellos transmitidos oralmente por los Awá (Hernández Rosales 1999).

Creencias

Los Awá y la cruz

Si bien la cruz no es un elemento original de la religión Awá, ha llegado a desempeñar un importante papel en su sistema de creencias y prácticas religiosas.⁴ Pero además de ser un elemento que forma parte de ese sistema de creencias, la cruz se ha convertido también en un símbolo religioso dentro del universo simbólico de los Awá. Pienso que podemos pensar en un largo proceso histórico previo al momento de incorporación de este componente a su mundo religioso. Si bien es cierto, como veremos enseguida, que la comprensión Awá de la cruz no cubre lo que podría llamarse una hermenéutica cristiana oficial, la cruz es un referente simbólico muy importante dentro del hecho religioso de este pueblo del suroccidente colombiano.

Recordemos que los símbolos son realidades físicas, perceptibles a los sentidos, pero dotadas de significados que deben ser compartidos para que puedan demostrar eficacia; además, pese a la equívocidad de un símbolo, la comprensión de éste debe presentarse de una manera

⁴ En otro lugar (Botero 1992), me refiero a que puede hablarse de sistema, por cuanto, a mi modo de ver, esas creencias guardan relación unas con otras; es decir, no se encuentran dispersas y no son contradictorias, sino que, por el contrario, conservan una coherencia que les permite ser estimadas como válidas, de no ser así, habrían sido excluidas de la vida de los Awá. También podría hablarse —acudiendo a Bourdieu (1991)— de campo religioso, donde las creencias de los Awá entran a disputar su legitimidad con las del catolicismo oficial o el catolicismo practicado por los mestizos y negros de la región.

estandarizada, es decir, que su significado sea común para aquel grupo que lo considera, la mayoría de las veces de manera no consciente, como un factor importante dentro de su vida colectiva. Cuando hablo de la equívocidad del símbolo, me refiero a que en el caso de la cruz, por ejemplo, los indígenas Awá, lo mestizos y los negros⁵ tienen referentes distintos en su hermenéutica, por cuanto se manejan o se utilizan marcos interpretativos (Landsman, 1985) distintos de acuerdo con su cultura; no obstante, la cruz es un símbolo religioso para estos colectivos. Más adelante profundizaré este aspecto cuando me refiera a la llamada “distancia estructural” (Evans-Pritchard 1977).

Haug (1991: 73-74) observa que para los Awá, la cruz se encuentra en diferentes lugares de acuerdo con el contexto.

Por lo general, en aquellos caminos que conducen a su casa, colocan una cruz de madera a unos 20 metros de distancia, buscando que el irawá⁶ no se acerque y les haga daño. Sin embargo, no se fija una cruz en la entrada de la casa ni dentro de ella. En sus caminos comunitarios dentro de la selva, los Awá tienen sitios específicos para descansar. En ellos, se encuentra una cruz que busca proteger a los niños, evitando así que el irawá (iragüül) y la inkua (la vieja) se acerque a ellos. Cuando se encuentra una cruz en un lugar no fijado como “descansadero”, se desea señalar que muy cerca de donde está colocada la cruz, hay un peligro; una trampa montada con escopeta, por ejemplo. Si caminando por la selva, los Awá escuchan el chillido de la inkua —que “chilla como gente”— o del irawá, inmediatamente plantan una cruz en el lugar. Dentro del territorio familiar, fuera de los caminos cotidianos, en sitios donde se arman trampas con escopeta, se coloca una cruz como señal de peligro para los familiares que acostumbran cazar en la misma área. En el lugar escogido para la construcción de una nueva casa o en el terreno

⁵ Como decía en otro lugar (Botero Villegas 2008: 9), aunque el término “negro” pueda parecer racista e inadecuado, su utilización en lugar de “afrocolombiano” se explica ampliamente en mi libro *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia* (Botero Villegas 2005). La gran mayoría de los moradores de las comunidades negras asentadas en el litoral Pacífico del departamento de Nariño en Colombia, reclaman para sí esta denominación, argumentando que el concepto de afrocolombiano o afrodescendiente es propio de la gente ilustrada o de las élites académicas y organizativas. Las poblaciones ribereñas de esta porción del Pacífico, por lo tanto, desean este trato que, de alguna manera, corresponde a su “orgullo étnico” (Glazer y Moynihan 1975). En Colombia, la Ley 70 reconoce a las comunidades negras como una etnia.

⁶ O iragüül, visión, mal espíritu, diablo.

destinado a la siembra de maíz, se planta una cruz. En el primer caso, la cruz que se coloca es de madera; en el segundo, se hace en tierra con granos de maíz colocándolos sobre la superficie. En un chorro de agua cerca de la casa, donde se recoge el agua, se inserta una cruz, debido a que los niños siempre andan por esos lugares. En tiempo de cosecha, se acostumbra asentar una cruz bajo los árboles frutales como señal, para evitar que alguien se apodere ilegalmente de las frutas. Asimismo, se colocan cruces sobre las tumbas. En la tumba de un adulto, la cruz indica el punto de apoyo para que el muerto pueda levantarse; en la tumba de un niño, para que el irawá (iragüil) no se acerque. Al cabo de un año, se coloca una cruz elaborada con tela negra sobre la mesa que se arregla para la celebración de las honras.⁷ Durante la Semana Santa, de manera específica los días martes y miércoles santos, colocan cruces de madera en diferentes sitios: sembrados, cultivos de plátano chiro, caminos, chorreras —cascadas—, descansaderos, donde están los animales y cerca de la casa. El Viernes Santo se hace un recorrido con una cruz adornada con productos agrícolas y flores. En la celebración de la fiesta de el Pendón, la cruz tiene un sitio especial al lado de la bandera de Colombia. Ambos elementos presiden el altar de el Pendón y se colocan al frente de la procesión durante el recorrido por aquellos sitios de la comunidad calificados como principales (escuela, casa comunal, cancha...).

Según Haug, entre los Awá hallamos algunos lugares sagrados, así como espacios que proporcionan seguridad o inseguridad:

La dualidad, la fuerza y el poder concentrados: río/agua: para bendecir, para purificar: sacar lo malos espíritus, en el velorio: sitio del “niño auca”.⁸

Loma/cuchilla (o ceja de montaña): vivienda del ippa, trueno, vivienda del Astarón y de la vieja (inkua).

Opuestos complementarios; lugares de seguridad e inseguridad: casa; allí no se encuentran los malos espíritus; monte/montaña: allí andan los malos espíritus, sobre todo en la tarde y en la noche, por

⁷ Este tema se describirá más adelante.

⁸ Referencia más adelante.

eso colocan la cruz en los sitios donde descansan y donde escuchan la inkua o vieja.

Según el mito de la creación: la parte plana, creada por Dios; la peña o montaña, creada por el diablo.

Veamos un relato que nos ayudará a aproximarnos a esta creencia; habla la dueña del bosque:

Antes, los mayores aconsejaban que no se destruyeran las montañas, decían que eran sagradas, que había animales, madera, bejucos.

Cuando querían ir a cazar animales, tenían un horario fijo para hacerlo, entre las 10 de la mañana y las 11. Dentro de esas montañas se encontraba una dueña que era el Iragüil;⁹ cuando gritaba la Vieja, las personas se tenían que retirar rápido del lugar.

Los mayores cuentan que la vieja es como una mujer, tiene pechos largos, o las tetas. Cuando la vieja les seguía, las personas se enfermaban porque antes los caminos eran feos.

El Iragüil perseguía a las personas con niños sin bautizar, por eso antes colocaban cruces en los descansaderos de los caminos, con ramo bendito. Los mayores decidieron derribar las montañas para que la vieja se fuera del lugar. Cuentan que está en las chorreras, en las peñas y en el bosque.

En otros relatos Awá, podremos encontrar diferentes creencias religiosas. Habla el guarapo:

Tenía un trapiche un señor. Los sábados él molía guarapo y tenía para tomar. En la tarde a veces se quedaba en el rancho. Cerca había un río y del río como a las doce de la noche venía una bulla y el dueño del guarapo estaba oyendo todo. Y llegaron unos al rancho, fueron a ver el guarapo.

—“A ver cómo está el guarapo”, dizque dijeron los que llegaron, “¿estará bueno?, tomemos”. “Sí, está bueno”, dijo

⁹ También se le conoce con el nombre de Ambarengua.

otro, “¡como para chumar!”¹⁰ Siguieron tomando hasta las tres de la mañana. Ya se acabó, y dijeron: “hay que cortar caña para dejar moliendo para venir a tomar de aquí a tres días”. Se pusieron a moler y lo dejaron tapado y se fueron al río. Ésos eran ahogados, eran las ánimas de los ahogados.

Si bien es difícil acceder plenamente al mundo que los Awá conciben después de la muerte, este relato nos abre una pequeña entrada para saber que existe una creencia sobre las “ánimas”, es decir, sobre las almas de los muertos, pero sobre todo de aquellos muertos que no mueren de manera natural, sino de forma violenta o accidental. Esas ánimas no descansan, o como se dice habitualmente, “son ánimas en pena”. Si ésta es una creencia Awá o ha sido tomada del mundo de los mestizos, poco importa para nuestros propósitos; el hecho es que ahora esta creencia forma parte del modo como ellos conciben determinado tipo de eventos o situaciones. Más adelante, veremos con mayor detalle este aspecto. Leamos al niño auca:

[Auca] Significa no echado agua, que podría ser de un rezandero, un padre¹¹ que le haya echado agua, pero nadie lo hizo, entonces queda auca. Éste es arisco, como diablo o Astarón. Me dijo un viejo: “le voy a decir lo que decían los antiguos”. Éste era una vez un niño (cristiano) en la cual él murió y lo colocaron atrás del otro niño (no bautizado), entonces éste se lo comió al niño bautizado. El auca es bravo y no le gusta ver al niño que es bendecido. Cuando se muere el niño auca, él se cría rápido, ligero, es un hombre alto, como gente, pero distinto (como diablo). Cuando muere el niño sin olearlo saben echar agua los que pueden rezar, gente mestiza o negro. Rezando y echando agua, si sabe indígena rezar sale mejor, lo mismo que el blanco y a este se lo entierra el mismo día (auca), no se espera hasta el otro día. En este entierro no asiste mucha gente.

¹⁰ Emborracharse.

¹¹ Sacerdote católico.

De acuerdo con los relatos, la religión Awá es en la actualidad una mixtura compleja de elementos aportados por el cristianismo, la historia de Colombia, religión Awá, relatos de fuera y otros componentes.

El proceso seguido para la conformación de esta religión debe ser visto como idéntico, en sus rasgos generales, a otros procesos.

Ahora bien, si debiéramos hablar de manera estricta —según los saberes expertos—, diríamos que lo religioso en los Awá no llegó en el pasado a constituir una verdadera religión —creencias, especialistas sagrados, culto y ética o moral—, puesto que advertimos la ausencia de algunos elementos constitutivos —especialistas y culto—. Aun así, consideramos que debió existir algún núcleo o foco de creencias que ha logrado permanecer hasta nuestros días si bien en un ropaje nuevo o distinto proporcionado por el cristianismo, así como algún tipo de comportamiento ético-religioso desprendido de esas creencias. Aunque es cierto que hay personas encargadas de llevar a efecto determinado tipo de sesiones curativas con rituales incorporados, también es cierto que estas personas no están dedicadas única y exclusivamente a esta forma de vida, puesto que desempeñan otras funciones cotidianas en la sociedad que no tienen nada que ver con éstas y otras celebraciones.

Como se dijo antes, intentar descubrir aquella religión prístina de los Awá no dejará de ser una pérdida de tiempo y, además, un intento inútil de llegar a algo con sentido. La religión Awá es aquella que podamos descubrir y analizar en el presente,¹² con los elementos descritos antes y algunos otros que podamos añadir.

El relato sobre el niño auca es un ejemplo. Comencemos diciendo que hay elementos o componentes provenientes de otras partes. El mismo término auca es un ejemplo. Auca fue la denominación que los incas dieron a los habitantes del actual oriente ecuatoriano que no pudieron ser sometidos a la acción “civilizatoria” del incanato. Al permanecer al margen de esa acción, fueron considerados aucas, es decir, salvajes. El término fue luego utilizado por los misioneros católicos para designar a las personas, niños y adultos que no habían sido bautizados. Si en Euro-

¹² Se trata de un análisis sincrónico como resultado de un proceso diacrónico, es decir, en el tiempo. En otras palabras, el estudio se aproxima al hecho religioso actual, pero sabiendo que es el resultado de un pensar y accionar cotidiano, en otras palabras, histórico.

pa a los no bautizados se les llamaba moros —infieles—, en esta región de América se les llamaba aucas, en el sentido descrito por el relato.

Es difícil saber a ciencia cierta aquello que los Awá piensan sobre las acciones realizadas por los difuntos, pero los encontramos tomando guarapo en un trapiche, o asustando a quienes no realizan determinados rituales en su favor, tal es el caso que documento de la comunidad Awá de Piedra Sellada del municipio de Tumaco.

Del “Diario de Campo: Cementerio familiar de E. Canticús. Tumba de I. Canticús niña de 16 años. Mayo 12 de 2002. 9 a.m.

Distancia desde el poblado hasta el cementerio: dos kilómetros aproximadamente —media hora a pie—.

El lugar está situado sobre una loma o promontorio. La tumba está situada en el suelo; fue arreglada en forma de cruz limpiando los arbustos. Se construyó un pequeño rancho con maderas y hojas del lugar para cubrir la tumba. En un poste vertical se hallaban las pertenencias de la difunta —ropa, utensilios de cocina, botas...—, había también una botella plástica con algo de bebida. Dos palos delgados clavados en tierra sirvieron como soporte para las velas que fueron encendidas. Hacia los pies de la difunta se colocó una gran cruz de madera de guayacán, cuyas piezas de madera fueron transportadas por el padre de la difunta y por otro indígena desde el poblado.

Acompañando al padre de la niña, se encontraba el gobernador del resguardo y otras personas. En total éramos seis.

Apenas llegados, algunos fumaron un cigarrillo para, según ellos, prevenir mal aire.

Después de la bendición del lugar hecha por el sacerdote con agua bendita, don E. Taicús se despidió de la hija diciéndole: “bueno Isabel, te estarás quieta, ¿no?; ya no molestes, ya después nos vemos aquí”.

Después de esto todos regresamos al poblado.

Sobre Dios, evidentemente, tienen una imagen que podría resumirse en las siguientes características: es creador del mundo y de los hombres, es quien ha enseñado a los Awá a sembrar, cosechar, hacer casas, cazar, pescar; es decir, es un “héroe civilizador” que les ha instruido y de quien han aprendido a realizar todo lo que en la actualidad hacen.

Por lo general, aunque haya excepciones, no perciben a Dios como castigador o como alguien que pueda intervenir ya sea positiva o negativamente en sus vidas. No se dirigen a él para esperar sus dádivas. Piensan, eso sí, que el especialista sagrado católico,¹³ el sacerdote, tiene algún poder y por eso le piden que bendiga agua, semillas, incienso, y otros productos durante fiestas como el Pendón o Ramos.

Veamos un ejemplo consignado en el Diario de Campo:

Abril 7 de 2006. Guandapí.

Dice don L. A. que desde la última bendición de Ramos, el año anterior, “los niños ya no se enferman tanto”, que “eso les ha ayudado a que se pongan más fuertes, porque antes daba mucho dolor de cabeza, fiebre, vómito y diarrea”.

Al final de la celebración de Ramos, don L. A. enfatizó acerca de la importancia que este tipo de eventos tiene para la vida comunitaria de quienes viven en Guandapí. De igual manera, afirmó que es la única manera de evitar las acciones negativas de la Tunda y de otras visiones. Por eso hay que bendecir las semillas, los productos, el agua, el territorio, las palmas de corozo.

El sentido que tiene Jesucristo para ellos no es muy familiar, ni el de la Iglesia o el de los sacramentos. Pero no deseo seguir este camino definiendo la religión Awá por sus carencias en comparación con el cristianismo. El hecho religioso Awá, pese a las aproximaciones que hagamos, es todavía un campo abierto.

El mundo, según se infiere de algunos relatos Awá, tiene dos lados: una parte superior, donde viven ellos —los Inkal Awá, la gente de la

¹³ Entre los Awá, los grupos evangélicos tienen poca o ninguna influencia.

montaña—, y una parte inferior, donde vive otra gente, Awá sí, pero no Inkal. Los habitantes de ambas superficies no se encuentran, pero por varios relatos se tiene conocimiento de la existencia de la gente del otro lado. Veamos uno de ellos.

El armadillo: “Andaban dos cazadores, éstos llevaban perros y escopetas; en el rastrojo se encontraron un armadillo, éste al verlos, se fue a la cueva. Ellos se pusieron a escarbar con palancas de chonta y cuando sintieron, estaban en el otro mundo de abajo. Al estar allí, llegaron muchos armadillos como piedras que había en este lugar, allí había mucha, pusieron a hablar.

El dueño del armadillo del mundo de abajo, Kuesmasú, daba consejo que no lo hirieran, porque a él le tocaba duro, ya que le tocaba curarlos. Les dijo a los señores que cuando le disparaban al armadillo con escopeta, debe ser de una sola a los grandes, los pequeños se dejan para la cría.

Allí se hicieron amigos con la gente de ese mundo, les dieron chontaduro, maíz, plátano y armadillo. Los dueños sólo comían humo, no les gustaba comer; a los amigos cazadores les dieron carne. La gente no orinaba, por eso los llamaban los ‘tapaculos’ o los ‘pilmeas’.

Éstos invitaron a una minga a socalar maíz, fueron bastantes; se pusieron a tirar hacha a los árboles de rascaderas y los que aquí del mundo de arriba, ¡mamasú!, de un machetazo los mandaba al suelo, después que regaron maíz se pusieron a dormir un año.

Un cazador se enamoró de una mujer del otro mundo, al hombre lo encerraron y decían: ‘póngalo ahí, se ha muerto’.

Ellos sintieron el papagayo que chillaba y dijeron: ¡levanten, levanten ligero a guardar maíz!

Curado el hombre cazador, se encontró con una hormiga arriera que cargaba hierba en la cabeza, y le dijo que los sacara de allí. La hormiga le dijo al cazador: ‘¿cuánto me paga?’. El cazador le dijo: ‘un quintal de maíz’. Entonces la hormiga le dijo: ‘cierre los ojos’, y así lo hizo.

Así que cuando el hombre abrió los ojos ya estaba arriba; el hombre fue y trajo el maíz y lo dejó donde la hormiga le había dicho. Curado el cazador, fue a mirar el maíz, la hormiga ya se lo había cargado todo.

El cazador fue a contar a su mujer y a la gente lo que a él le había pasado. El hombre estuvo un año allá, gracias al encuentro de la hormiga que lo sacó a él y al perro.”

El sol, la luna y las estrellas giran alrededor de la tierra, de tal manera que cuando en un lado es de día, en el otro es de noche. Tanto el sol como la luna y las estrellas son personas que andan con luces de mayor o menor intensidad.

En cuanto al sol, existen dos: uno es fuerte y, cuando sale, se va a pescar; el otro es débil y aparece cuando el día está lluvioso.

En lo que se refiere a las estrellas, éstas caen como lluvia por la noche y al amanecer se las puede recoger en la “Flor de Dios”. El agua recogida tiene propiedades curativas sobre los ojos enfermos. Cuando mejoran, dicen, se ven bonitos como estrellas.

Si una noche es muy clara, y pueden verse las estrellas, no es aconsejable mirarlas, porque si alguien observa una estrella mientras cae, a esa persona se le muere un familiar pasados seis meses. Igual sucede cuando es un moribundo quien mira la estrella caer.

Tanto en la parte superior como en la inferior, hay un cielo encima de la tierra. En el cielo que se encuentra arriba, donde viven los Awá, habita un dios también Awá. Éste, junto con los muertos, trabaja: siembra y cosecha maíz y chiro; también pesca y caza. Los muertos que están arriba tienen mucho más trabajo que los Awá que están abajo, porque en el cielo la tierra es mejor. No se sabe si en el cielo del otro lado de la tierra también reside un dios. Los Awá afirman que los blancos tienen otro dios.

Con respecto al agua, dicen que viene del cielo y llena los ríos que van al mar, el cual está ubicado en el centro de la tierra. Cuando el mar se inunda, es porque Dios castiga a la gente. El agua regresa al cielo en tiempo de verano y baja de allí en el invierno.

Los Awá no tienen una palabra propia para referirse a Dios. Algunos de ellos utilizan la expresión “taita”, proveniente del idioma qui-

chua y que se utiliza para dirigirse a alguien de respeto. Últimamente ha surgido un término para dirigirse a Dios, cuyo origen es todavía incierto.

En un relato de la creación elaborado por un dirigente Awá, encontramos las siguientes referencias a Dios y al diablo, personajes que intervienen en el acontecimiento: diosne, diablo, diosn, Diablotas, Diosne, Dioskas diablokas, disblokas, diablone, Diosta, Dioskana, Diablone, Diosta.

En el “*Masas Pit Jesucristowa*, El Nuevo Testamento de la Biblia en Awa Pit”, el término Dios no aparece traducido de otra manera distinta de la transcrita anteriormente.

Ritos

El culto es un elemento fundamental de todas las religiones. Los ritos religiosos son acciones simbólicas, realizadas en grupo y de acuerdo con unas normas precisas que pretenden establecer algún tipo de relación con otra realidad sobrenatural. La presencia del rito en todas las religiones se debe a la necesidad que tiene el hombre religioso de establecer mediaciones entre él mismo y la divinidad; la condición corporal del ser humano, que nos lleva a expresar nuestra interioridad a través de realidades sensibles con carácter simbólico.

La estructura interna del rito religioso consta de aspectos como acciones simbólicas, en las cuales, a través de realidades materiales, externas y visibles, el hombre religioso entra en relación con otra realidad trascendente, interna e invisible; expresiones y gestos corporales, pues ni siquiera en las experiencias más íntimas el hombre puede prescindir de su corporalidad. El cuerpo es la primera mediación entre nuestro mundo interior y la realidad exterior (adoración, postración).

Los ritos Awá muestran una notable amalgama de componentes cristianos y de lo que podemos suponer como ingredientes propios o apropiados de otras sociedades. Aunque algunos de esos componentes son cristianos, vemos una gran originalidad en cuanto al modo de asumirlos y emplearlos. Como se dijo al comienzo, son el resultado de

un proceso de inculturación llevado a cabo por los mismos indígenas durante varios siglos.

El bautismo

El rito del bautismo cumplido por los Awá se realiza desde hace mucho tiempo. Como punto de referencia, podemos acudir al misionero Anselmo Donazar, quien en su descripción de la fiesta de El Pendón hace remontar este evento hacia los mismos tiempos de la colonia. Por supuesto, debemos pensar que los cambios han sido numerosos desde entonces, pero hay un dato importante que está atestiguado por otros textos, donde se nos dice que la intención de la Iglesia en América al instaurar una fiesta religiosa, era principalmente llevar a efecto aquellos sacramentos considerados como principales: los de iniciación —bautismo, confirmación y eucaristía— y el matrimonio. Pero de todos ellos, el fundamental era el bautismo porque era el sacramento que libraba del pecado original y producía automáticamente la salvación del bautizado (Botero Villegas 1991b; Villaba 1978). El máximo interés de la Iglesia era salvar almas y el medio más rápido y seguro era el bautismo.

“Olear”, como se le conoce habitualmente en ciertas regiones, es un medio por el cual el niño se ve libre de un sinnúmero de peligros que lo acechan desde su nacimiento hasta el momento en que recibe el bautizo. Pese a que regar o echar agua —*pi patanna*—¹⁴ es un rito común entre los Awá, y que podría equipararse con aquel otro conocido y extendido en otras sociedades y culturas como “agua de socorro”, los indígenas consideran que la *oliada*¹⁵ u “oleada” es lo que realmente va a cumplir aquella función principal de proteger a la criatura. Son conscientes de que esa *oliada* sólo puede hacerla un representante designado por la Iglesia católica con las oraciones y los instrumentos apropiados.

Son varias las razones por las cuales los indígenas Awá hacían bautizar a sus hijos hasta hace unos 25 años. Estas razones, si bien contienen todavía algunos de esos elementos anteriores, han cambiado de manera importante.

¹⁴ Esta práctica se describe más adelante.

¹⁵ Proveniente de oleada y ésta, a su vez, de unguir con óleo.

Osborn (1970; 1974) documenta cómo los indígenas buscaban padrinos mestizos para sus hijos en los pueblos para poder trabajar en aquellas tierras que antes les pertenecían y les habían sido arrebatadas mediante la fuerza o el engaño. Los Awá buscaban, mediante este mecanismo, mantener un contacto espiritual con la tierra de sus antepasados. De igual manera, los mestizos de los pueblos se ofrecían como compadres o padrinos para los hijos de los indígenas para poder tener peones sumisos y fieles. La relación entre ellos, según Osborn, no era entonces una relación simétrica entre compadres, sino una relación patrón/peón.

Además de esto, las mujeres mestizas, que también oficiaban como madrinas, ocupaban como empleada para el servicio de la casa a su comadre y, cuando llegara el tiempo, a su ahijada. A esto se añadía una serie de ideas que los mestizos, hombres y mujeres, esgrimían para “motivar” a los indígenas a bautizar a sus hijos e hijas, sobre todo, durante las fiestas principales de El Pendón, Virgen de las Lajas, San Isidro y San Sebastián, entre otras. Las ideas fundamentales —algunas de las cuales persisten— son aquellas que caracterizan al indígena como un animalito o un ser propio de la naturaleza —“naturalito”— si no se bautiza. Es un moro, un “auca” —salvaje—, un indio bravo; no es humano, ya que el que se bautiza se vuelve cristiano, es decir, humano. Más allá de las motivaciones que pudieron tener los Awá en el pasado para acercarse a buscar el bautismo de sus hijos o hijas, en la actualidad, si bien es cierto que persisten algunas de aquellas ideas, ya sean propias o ajenas, el sentido del bautismo se ha tornado un acontecimiento que involucra a toda la comunidad. Antes, con unos fines económicos o culturales, el rito del bautismo tenía motivaciones estrictamente individuales, tanto por parte del indígena como del padrino mestizo. En la actualidad, aunque estas motivaciones puedan mantenerse, desde hace algunos años, se han ido abriendo paso razones más próximas a la vivencia comunitaria del sacramento.

La celebración en las comunidades —ya no en los pueblos de la carretera—, la presencia de las autoridades del cabildo tanto en la preparación como en la ceremonia, el contenido del cursillo de preparación que imparten los misioneros, donde se enfatiza el compromiso de padres y padrinos con la comunidad, el territorio y las autoridades, las

exigencias a la misma comunidad para que acompañe y exija a padres y padrinos en el cumplimiento de sus compromisos: todo lo anterior han sido algunos de los elementos que han permitido la adquisición de un nuevo sentido en cuanto a la celebración y vivencia de este rito de iniciación cristiana.

La honra

En el pueblo Awá se conservan algunas costumbres que forman parte de su cultura, como la celebración a los muertos, llamada “honra”, y que se celebra al año de haberse cumplido el fallecimiento.

Preparativos

Los familiares del difunto deben encargarse de todo lo concerniente a la celebración. Primero, deben tener comida para atender a los invitados; con anticipación crían o compran entre sus vecinos un marrano o una res, según sus posibilidades; no deben faltar las gallinas, carne de animal de monte, pescado y camarón de río, el maíz para la chicha, y guarapo. De afuera, compran aguardiente, cerveza, gaseosa y “mecatos” —galletas, pan y queso— y otros elementos, como velas, petróleo y fósforos.

El día anterior, los familiares ya han alistado todo lo necesario, además de los alimentos, la casa. La música debe ser de marimba; si no la tienen, se aprontan de casetes con grabaciones de sus canciones propias, además, entre otras cosas, de la leña para cocinar, la mesa para arreglar los alimentos.

El día de la fiesta, los participantes se levantan a las tres de la mañana para preparar los alimentos, que son variados y abundantes. En un lugar de la casa, visten una mesa con mantel, colocan en ella los platos ya preparados; en cada uno va una comida distinta; sirven camarones, pescados, variadas carnes de animal de monte, gallinas enteras, mazamorra, chicha, envueltos: aquí van todos los alimentos que más le gustaba comer al difunto; por eso, también colocan queso, galletas, gaseosa, dulces, cerveza, etcétera.

En el centro de la mesa, tienden el vestido que el difunto siempre se colocó en las fiestas y para salir al pueblo; si no está tan nuevo, le compran uno para esta ocasión. Sobre el vestido, colocan una tela negra en forma de cruz, al lado colocan sus objetos de uso personal: peineta, jabón de baño, aceite para el cabello... Cuando se trata de “la honra” a una mujer, se colocarán todos los elementos que ella usó sin pasar por alto ningún detalle.

Al pie de la mesa va el canasto; si era mujer, lleva la higrá,¹⁶ gallinas, cuyes, machete, una olla, plato, una taza, las botas —si se ponía—; si era hombre, le colocan el hacha, semillas de plátano, maíz y otros productos que haya sembrado. Esta mesa la cuida uno de los familiares.

Desarrollo de “la honra”

A eso de las dos o tres de la tarde, los familiares y amigos van al cementerio, llevan aguardiente o guarapo para ir tomando mientras caminan; van callados, sólo se escucha la música de marimba que ahora muchos llevan en grabadora; en otros casos, van tocando la marimba y el bombo. Al llegar al lugar, alguno de ellos hace un disparo con una escopeta; luego, se acercan con la música al lugar de la tumba para que el difunto se despierte y se levante; le dan unos toquesitos y le llaman por su parentesco y su nombre invitándolo a la fiesta que le tienen preparada. Le riegan un mate¹⁷ de guarapo —o chicha si era mujer o no le gustaba bebida fuerte— o, también, una copa de aguardiente, para que tome. Cuando la tierra absorbe la bebida, significa que el difunto ya se la tomó; además, reparten a los asistentes para acompañar al difunto mientras éste se toma la bebida. Todos los acompañantes deben agacharse sobre la tumba para llamarlo e invitarlo a su fiesta.

Luego se encaminan todos a la casa donde será la fiesta. Se escucha la música por todo el trayecto; la gente va callada con mucho respeto, pero contentos porque con ellos va el difunto. Cuando llegan a la casa, uno de los familiares le riega bebida con el mate desde la escalera de la casa; esto es para recibir al difunto y ofrecerle bebida.

¹⁶ Bolso tejido con fibra vegetal o sintética.

¹⁷ Especie de taza elaborada con el fruto del calabazo o totumo.

Todos suben a la casa, se reparte comida y bebida. La mesa que se ha vestido no se toca; allí se acercan los invitados especiales, los amigos del difunto a quienes más ha apreciado en su vida. El encargado de la mesa invita a cada uno a escoger de ella el plato que más le apetezca, pero no podrá comérselo en ese instante; allí se lo dejará hasta cuando sea el momento indicado de servirse; mientras tanto, le ofrecen para que coma lo que reparten de la cocina. La marimba está sonando continuamente y los dueños de casa invitan a familiares y amigos, a todos, a bailar; el que más baila es quien más aprecio le ha tenido al difunto. Todos deben sentirse alegres, porque la fiesta es en homenaje al muerto y él está bailando; la mesa que vistieron es para que él llegue a comer, por eso están las comidas de su agrado y las comparte con los amigos más queridos.

En la madrugada, puede ser a la una de la mañana, el encargado, quien por lo general es un familiar, reparte la comida de la mesa, es decir la que se ofreció al difunto, el invitado de honor; los que pidieron su plato pueden comerlo allí o llevarlo a su casa. También reparten las pertenencias entre sus amigos más cercanos; el baile sigue hasta que aclara el día, cuando el finado ya se ha ido muy contento al otro mundo y no molestará a ninguno.

Guardan la ropa del difunto hasta el tiempo de poder llevarla a la iglesia y colocarla en el altar, donde el sacerdote hará un rezo, bendiciéndola con agua bendita y dando unos toques de campana; a esto le llaman “misa de honra”. Esta ceremonia es pagada al celebrante con una gallina o pollo, quien debe recibirla, porque es parte del sentido de compartir que expresó el finado, además de la simpatía que tienen hacia los religiosos; esta última parte de la celebración fue incorporada por ellos. Después de “la honra”, los familiares se acordarán muy poco del finado; recuerdan con satisfacción que le hicieron una gran fiesta y así le demostraron todo su aprecio.¹⁸

¹⁸ Información proporcionada por E. García en Erazo 2004.

Curación del Chutún

“Esta enfermedad le da cuando la persona está muy tarde en la quebrada o río, come frutas que encuentra caídas en el suelo, principalmente guayabas” (Narváez 1999).

Los síntomas de quien padece esta enfermedad son dolor de cabeza, de estómago, fiebre, resfrío, pérdida del apetito, sueño después de las 10 de la mañana y en la tarde; también pueden aparecerle granos o brotes en todo el cuerpo.

Para reconocer si la persona tiene o no chutún, “se raspa un pedazo de palo de pildé y se coloca en un mate o totuma un poco de agua, con unas ramas de chaware secreto y un colmillo de tigre, si esta agua se transforma en color azul con seguridad es chutún” (Narváez 1999: 18). Hay otros curanderos que detectan la enfermedad con sólo ver y tocar a la persona (Erazo 2004).

Higras, mate, monedas, ollas y un tiesto son los utensilios u objetos de uso común en la ceremonia de curación. En cuanto a las plantas, los curanderos Awá utilizan una gran variedad de ellas; tal es el caso del chaware —estacoso, liso, secreto, morado y pequeño; según otras clasificaciones nativas: verde, pintado, estacoso, morado y baboso—,¹⁹ pepa de guaba, chondor, puildé, güil güil, tabaco, ajo colorado, ajo blanco, ramas de olvidador, hojas de palma de chontaduro, hojas de bijao o platanillo,²⁰ hojas de gallinazo.²¹

En cuanto a las comidas para el curandero y los presentes, preparan plátano maduro, cogollo de la palma de chontaduro, yuca, huevos, yuyo, barbudo, ratón, cuso²² del plátano, gallina, achiote,²³ guayaba y papacún.²⁴ Las bebidas utilizadas durante el ritual son chicha, guarapo y aguardiente.

¹⁹ Se clasifican ciertas variedades de chaware como piperáceas; otras, como el verde, el pintado el morado y el baboso, como acantáceas; y como rubiáceas, el estacoso (Narváez 1999).

²⁰ *Heliconia bihai*.

²¹ Para identificar éstas y otras plantas, véase Parra y Virsano 1994.

²² Conocido como mojoy en otras regiones, es un gusano blanco muy apetecido.

²³ Bixácea.

²⁴ Se le llama también papa kum y, en Ecuador, papachina (Botero 2003: 51).

Ceremonia de curación

Esta ceremonia se prolonga por cuatro días. Durante los primeros tres, y tres veces al día, se aplican al cuerpo del enfermo compresas de agua caliente²⁵ y ramas de chaware. El curandero mastica chondor, tabaco y bebe un poco de aguardiente, soplándolo sobre el enfermo, para luego acostarlo. En el cuarto día, se prepara una fiesta llamada “noche de la sacudida”, a la cual son invitados familiares y vecinos. Al anochecer de ese día, se cocina, en una misma olla, papacún con cáscara, un huevo, la cabeza de un pollo, barbudo —pescado de río—, palmito, un cuso —o gusano del plátano—, ratón, una yuca, un plátano maduro y yuyo. Mientras esto se cocina, el curandero invita a algunos participantes a pintar con achiote distintas figuras de animales sobre seis hojas de bijao.²⁶ Una vez cocinada la papacún, se sirve al enfermo y después se reparte a todos los participantes. Se pela la cáscara de papacún, se recoge y se ata a las hojas de bijao, ya pintadas con achiote, junto con la cabeza de pollo, el cuso, y los demás alimentos preparados —guayaba, barbudo, palmito, huevo, plátano maduro—, para colocarlo a lado del enfermo a las cuatro de la mañana, cuando ya ha sido transportado a la fuente agua —río o quebrada— más cercana.

Luego de que todos los presentes han consumido la papacún, se pone al fuego un tiesto u olla vieja con hojas de gallinazo, colocando a su lado al enfermo cubierto con una cobija, para que pueda recibir el humo a manera de sahumero. Los participantes sacuden hojas de palma sobre el enfermo para hacerle llegar el humo por espacio de dos horas; al mismo tiempo, hacen sonar monedas colocadas en un mate y en la higrá. De manera simultánea, el curandero sopla aguardiente hacia los lados, mientras los asistentes beben aguardiente o chapil, guarapo y se baila hasta las cuatro de la mañana; luego se lleva al enfermo a una fuente de agua acompañado por los invitados. Quienes se desplazan a la quebrada o fuente agua son, en su mayoría, hombres; las mujeres permanecen en la casa preparando la comida para los invitados.

²⁵ Para calentar el agua, se utiliza una sola olla desde el principio hasta el fin del tratamiento.

²⁶ “Los Awá emplean la pepa del achiote para hacer dibujos de parejas de animales hembra y macho como la iguana, tortuga, en las hojas que se preparan para la curación del chutún (walpura)” (Narváez 1999: 54).

Una vez en la quebrada, todos deben bañarse los pies con agua preparada con hojas de güil güil; se hace desvestir al enfermo y el curandero le practica un baño en todo el cuerpo con el güil güil machacado con ajo blanco. Una vez bañado, le sopla chapil, ajo colorado, chondor, chaware secreto y palo raspado de pildé. Mientras tanto, los acompañantes preparan un arco con hojas de palma; dentro del arco, a lado y lado se coloca el resto de las hojas de bijao que se habían pintado; en el centro del arco, se coloca una piedra para sentar al enfermo; frente a él hay un tiesto o una olla vieja con carbones encendidos, en la que se echa gran cantidad de hojas de gallinazo y ramas de olvidador. Junto al enfermo, en las hojas de bijao, se ha colocado todo lo que se preparó; en esas hojas se habían dibujado con achiote las figuras del chutún que, según dicen, es un animalito parecido a la lagartija.

Todo la comida que fue cocinada queda en la fuente de agua para que el chutún se sirva; luego se enciende el fuego dentro de la olla vieja con hojas de gallinazo, mientras los acompañantes, sacudiendo las hojas de palma, impiden que el humo salga hacia arriba y así el enfermo pueda recibirlo; alrededor del arco de palma, hay otros participantes que hacen sonar las monedas, al mismo tiempo que el curandero sopla aguardiente. Una vez consumidas las hojas de gallinazo, se emprende el regreso a la casa.

Ya en la casa, en la entrada, se encuentra colocada una olla o recipiente con carbones encendidos y hojas de gallinazo; cada uno de los acompañantes pasa a su lado recibiendo el humo. Esto lo exige el curandero, ya que, de lo contrario, el chutún regresa contra quien no realiza esta acción.

Terminada esta ceremonia empieza la comilona así: El curandero pide la pechuga o pecho, parte blanca de la gallina y una bala de plátano, saca pedazos y va colocando un pedazo de gallina y un pedazo de bala en un colmillo de tigre y va llenando él mismo en la boca de cada uno hasta terminar con los participantes.

Después de terminar esto que es un rito indispensable se concluye con la comida general sin botar ni un hueso a los

perros, importante tener en cuenta que antes de esto nadie puede comer nada porque le cría coto. Una vez terminada la comida se despiden y se van para su casa. El curandero deja unas recomendaciones en la dieta diaria al curado de chutún: No debe comer cuy, carne de marrano, cum ni tampoco bañarse; hasta los tres días (Narváez 1999: 21-22).

Existen otras versiones acerca de las causas y síntomas de la enfermedad, así como de su curación (Nastacuás y Herrera 2006; Guanga y Álvarez 2010).

Fiestas

La fiesta es algo separado de lo ordinario: lo que se celebra la ceremonia y el rito. La fiesta por excelencia es la religiosa, un tiempo sagrado, destinado al culto y a la liturgia. Celebrar una fiesta significa ponerse en presencia de la divinidad. Se suscita el sentimiento de elevación, emociones y conmociones intensas que provocan y a la vez exigen una “purificación” o “catarsis” propia de la experiencia artística, festiva y religiosa y de la contemplación.

El culto, la liturgia, la fiesta y el rito con que se celebran son la forma común en que el hombre vive la religiosidad. Se venera y adora, hay ofrendas y sacrificios, con lo que se reconoce el carácter majestuoso, omnipotente y misterioso de la divinidad, el cual se resume en una de las categorías religiosas más esenciales: lo sagrado, lo santo, realidades empíricas —lugares, tiempos acciones, que poseen características especiales— que se ordenan a la esfera de lo divino de una manera que cae fuera del ámbito de lo habitual, de lo ordinario, de lo cotidiano. La fiesta y el rito religioso atienden a lo sagrado.

La fiesta es el momento de la vida de una comunidad, donde lo simbólico alcanza su máxima fuerza. En su origen, la fiesta no es simplemente un día de vacación o descanso, sino para celebrar la existencia y encontrarse con los demás miembros de la comunidad. La fiesta responde a una necesidad profunda del ser humano de romper la monotonía de lo cotidiano y entrar en otra dimensión de la existencia, en la

que se unen lo religioso y lo profano, el culto y la diversión, la oración y el baile (Sierra Valentí 2003).²⁷

Las fiestas ocupan un lugar muy importante en la vida religiosa y social de los Awá. Si bien celebran algunas cuyo nombre también realiza oficialmente el cristianismo en épocas determinadas del calendario litúrgico, la manera de celebración, los fines y el modo como es contemplada difieren.

Una característica particular de las fiestas propias de los Awá es que, a excepción de la del Señor de Kwaiker o del Niño Dios, en ciertas comunidades, donde recientemente se celebra la Navidad, no están dedicadas a ningún santo. Si bien es cierto que los Awá colocan imágenes y objetos para que se les bendiga en las fiestas de Ramos o Pendón, no encontramos la imagen de un santo que sea el centro de atención o culto de las celebraciones.

Celebración de la Navidad²⁸

La organización

Cada año, los miembros de la comunidad nombran a una persona responsable para que dé continuidad a la fiesta. Toda la comunidad se encarga de la celebración: hombres, mujeres y niños. La persona responsable o encargada de la fiesta se dedica a criar algunos animales durante un buen tiempo —cerdos, gallinas, cuyes...— con el fin de que estén listos para la comida comunitaria durante los días de la fiesta.

Un mes antes del certamen, el encargado de realizar la fiesta o “festerero”, recuerda a la comunidad las cuotas que cada uno debe dar. Por su parte, el responsable apronta leña, panela, maíz, guarapo, chicha y otros alimentos para quienes van a estar presentes. El día 24 de diciembre, la comunidad participa activamente en chistes, juegos, deportes, bailes y actos culturales o simplemente comentando lo sucedido en sus sitios de origen y en otros lugares.

²⁷ Véase también Botero 1991; 1992.

²⁸ Cuchilla del Palmar, comunidad indígena perteneciente al Municipio de Ricaurte. Fuente: Nohemí Valenzuela, elaboración mía.

La discreción, el respeto y la tranquilidad son notorios durante los rezos y otras actividades que se realizan hasta la una de la mañana, hora en la cual todos comienzan a disfrutar del baile.

El sacerdote o la religiosa que acompaña en la fiesta de Navidad hace la celebración de la palabra utilizando la Biblia y reza el Rosario por petición de la misma comunidad. Ésta aporta voluntariamente una cuota al responsable de la fiesta como apoyo para el evento, con el fin de que el Niño Dios “dé más y nos tenga con buena salud a toda la familia”.

Los recursos que se recogen para la celebración son administrados por el fiestero, y se destinan a la compra de pólvora, dulces, galletas, otros comestibles, globos...

Quienes se benefician económicamente son aquellos vendedores — generalmente mestizos— que colocan negocios particulares dentro de la comunidad durante los días de la fiesta.

La celebración

La celebración de la Navidad en esta comunidad, si bien la entienden como de origen mestizo, se realiza desde hace más de 15 años; según ellos, es un buen momento para “unirnos, fortalecer la amistad, la solidaridad, la alegría y el compartir en comunidad”.

La fiesta en sí comienza el día 24 de diciembre. El “fiestero” llega por la mañana al lugar de encuentro para recibir a la gente, arreglar el pesebre con globos, juguetes, árboles, ramas y series de luces. Según el encargado, se realizan juegos deportivos—fútbol, especialmente— hasta las cinco de la tarde; después, el fiestero invita a toda la comunidad a la comida comunitaria. A continuación, más o menos a las ocho de la noche, se realizan juegos pirotécnicos. En seguida, del rezo se reparten los dulces, café, guarapo, galletas, chapil²⁹ o aguardiente.

El rezo se hace en tres ocasiones, hasta las doce de la noche, cuando se celebra el nacimiento del Niño Dios. Allí se realiza la celebración con lecturas de la Biblia y oraciones al Niño, a San José y a la Virgen María.

Luego se apagan todas las luces y una persona de la comunidad toma la imagen del Niño Jesús del pesebre y se lo entrega a todos los fiesteros y a la comunidad; cada uno de ellos da un beso a la imagen, pidiendo-

²⁹ Bebida alcohólica de fabricación casera extraída de la caña de azúcar.

le por las necesidades de la familia y del grupo, rogando especialmente para que los mantenga unidos, les dé alimento, salud y dinero para el próximo año. En seguida, se reparte a cada participante una vela que es encendida de inmediato.

Antes de comenzar dan lectura a los aportes hechos por la comunidad y se nombra el fiestero o encargado de la fiesta para el año siguiente.

Hacia la una de la madrugada, se comienza el baile popular “como signo de alegría” y quienes tienen algo para vender colocan sus productos a disposición de los presentes: galletas, chitos, dulces, chapil, cerveza y otras cosas de tienda.

Ramos

Una festividad religiosa muy importante en algunas comunidades del territorio Awá, entre otras, es la fiesta de Ramos, que en los últimos años se celebra en los resguardos y ya no en algunos de los centros de culto de la carretera que va del puerto de Tumaco a la ciudad de Pasto —Llorente, La Guayacana, El Diviso—. Desde hace algún tiempo, esta fiesta se cumple en las comunidades indígenas de El Sábalo, Sabaleta y Pulgande, y más recientemente en Calbí, El Hojal, Rosario y Albicito. En estas comunidades, se reúnen indígenas provenientes de diferentes puntos del territorio Awá. “El día que Jesús llegó a Jerusalén”, los indígenas celebran la bendición por parte del sacerdote de todo aquello que se considera como relevante para la sociedad Awá: terrenos, agua, niños, hombres, mujeres, escuela, casa comunal, entre otras cosas. Además, cada familia lleva un ramo de palma para que se le bendiga y lo colocan luego en la “finca” o en la casa para obtener así la bendición de Dios para las cosechas y la familia. El Viernes Santo, cuando se conmemora la pasión y muerte de Jesús, los Awá se recogen en sus casas y mantienen ciertas restricciones: no tener relaciones sexuales, no sembrar, no cazar ni pescar, y no bañarse en los ríos porque, dicen, durante esa semana la mujer del diablo se baña en las cabeceras y el agua baja sucia. Así, esperan hasta el domingo de resurrección; al amanecer, se acaban las restricciones y pueden bañarse todos en el río —rito familiar y comunitario— porque, piensan, ya resucitado, Jesús se baña en las cabeceras para limpiar sus heridas y el agua baja limpia. Terminan la

Semana Santa con fiesta y baile, todos compartiendo la comida. Luego todo vuelve a la normalidad.

El Pendón

Una fiesta muy característica de los Awá de la zona correspondiente al municipio de Tumaco, ha sido y sigue siendo la del Pendón.³⁰ Antiguamente, al igual que la fiesta de Ramos, se celebraba en los pueblos de la carretera —Llorente y La Guayacana—; si bien había comenzado en la población de Ospina Pérez, luego se trasladó a Altaquer, donde fue suprimida por el párroco de entonces, para luego reaparecer en la parte llamada región costera. Más adelante, volveré sobre los posibles orígenes de la fiesta y sobre su celebración en los pueblos de la carretera. Veamos una reseña etnográfica de esta fiesta en la comunidad de El Hojal, tomada del diario de campo.

Cada año, el 6 de agosto, se celebra la fiesta de *El pendón* en el resguardo indígena Awá de El Hojal. Días después, y con muy pocas variantes, la misma fiesta es llevada a cabo en el resguardo de Calbí, Alto Palay y otros resguardos.

Desde el día 5 de agosto van llegando a El Hojal numerosas personas —indígenas, negros y mestizos— de otras comunidades y resguardos, algunos con sus equipos de fútbol para participar en el torneo programado por los organizadores de la fiesta —pendoneros y capitanes—, otros con cosas para vender —cerveza, carne, galletas, gaseosas, etc.—, otros para hacer bautizar a sus niños, y también quienes simplemente desean participar de la fiesta anual tomando y bailando al son de la marimba. Para cuando se inicia la fiesta llega a reunirse un número aproximado de 200 personas.

Hasta el momento no ha habido ninguna voz de protesta o desagrado por el cursillo prebautismal impartido por algún misionero o misionera; todo lo contrario, por lo gene-

³⁰ “Pendón” designa específicamente a la vara de madera de donde penden o cuelgan algunos productos agrícolas y pecuarios, que se presentan para ser bendecidos y luego entregados al celebrante principal. Anteriormente, como se verá, la palabra refería a algunas banderas.

ral es lo primero que toman en cuenta para la celebración de la fiesta. Además de la procesión y de las bendiciones que caracterizan la festividad, los bautizos son quizá la motivación principal para que ésta se lleve a cabo.

Así registraba esta fiesta hace algunos años un estudio sobre los cuayquer:

La fiesta más importante de la comunidad cuayquer es la del pendón que parece existir desde mucho tiempo antes de la llegada de los conquistadores y se realizaba seguramente en uno de los centros de organización tribal denominado hoy Cuayquer Viejo. Los miembros de esta etnia se reunían anualmente para efectuar ceremonias de reencuentro de personas de diferentes comunidades, con el fin de celebrar la bonanza de sus cosechas y la redistribución de sus riquezas, lo mismo que relacionar a los jóvenes en edad de comprometerse en amaño. Esta fiesta tradicional se ha ido transformando paulatinamente adquiriendo rasgos de sincretismo religioso, debido a la evangelización realizada por los misioneros, la cual es reforzada por el hallazgo de una imagen de Cristo en la ladera de una montaña cercana a Cuayquer Viejo; dicha imagen es considerada milagrosa por los indígenas y se ha convertido en símbolo de esta fiesta tradicional.

Los misioneros crearon un sistema de tributo, especialmente para la celebración de la fiesta del “pendón” que consistía en la entrega, por parte de los indígenas, de especies vegetales y animales a los sacerdotes. Este hecho cambió el sentido y la importancia que tenía dicha celebración para los cuayquer.

Actualmente la fiesta del “pendón” ha perdido su carácter tradicional para convertirse en un acto de poca significación cultural, más aún, si se tiene en cuenta que el “pendón” constituía toda una expresión de sus formas organizativas propias; solamente quedan algunos rasgos en las jerarquías

denominadas “fiesteros”, “capitán grande”, “capitán chiquito”, “pendoneros” y “camaritos”, quienes se encargan de proveer, distribuir y transportar lo necesario para la celebración.

Según lo anterior, la fiesta del pendón parece tener sus raíces en algún tipo de celebración o ritual indígena que incorporó elementos cristianos para poder ser llevada a cabo sin prohibición alguna por parte de la institución eclesiástica. En este sentido, el pendón mismo debió constituirse a partir de las exigencias que el clérigo hacía a los indígenas, tanto para permitirles hacer la celebración como para estar presente en ella.

En otras palabras, el pendón fue el símbolo de legitimidad que la Iglesia daba a la fiesta y que los indígenas Awá recibían por parte de la institución eclesiástica. Con la incorporación de la misa, de los bautizos y de otros ingredientes, la fiesta del pendón se convirtió en un evento cristiano, algo así como una fiesta patronal al mejor estilo de las comunidades mestizas y negras.

Sin embargo, para los indígenas fue una legitimación hacia afuera y hacia adentro. En el primer caso, para ubicar su celebración en la ya vasta constelación de festividades locales de comunidades, barrios, ciudades, etcétera, y, en el segundo caso, porque la fiesta del pendón forma parte de aquellos medios donde producen su identidad como indígenas Awá. Es una fiesta propiamente indígena, pese a todos los elementos agregados que haya podido incorporar a lo largo de los años; es una fiesta que reafirma y reproduce su identidad; es un elemento cultural importante que puede ser leído como un factor de resistencia frente a las presiones que a varios niveles sufren como indígenas en un medio habitado por personas que se comportan, la mayoría de las veces, de manera hostil.

Otra reseña etnográfica nos acerca a la celebración de la misma fiesta en la comunidad de Calbí. El pendón, cuyo origen pudo ser diverso, es el símbolo que mediatiza las relaciones de los indígenas tanto con los mestizos como con la Iglesia en un momento para ellos importante del año. En los últimos tiempos, ha ido aumentando el número de comu-

nidades y resguardos que participan durante los dos días y medio que dura la fiesta del pendón en El Hojal.

En los últimos años, las comunidades presentes en el evento fueron Piedra Sellada, Quejuambí, Tigrillo, Mayasquer, Guacamayas, las más apartadas, que distan entre siete horas y dos días de camino a pie por los senderos de la montaña. De entre las comunidades más cercanas estuvieron Santa Rosita, Piguambí-Palangala, San Lorenzo, Alto Albí y las Marías; esta última y San Lorenzo son comunidades negras.

En ocasiones, el gobernador del resguardo se ofrece como pendonero o capitán y se encarga de llevar el sacerdote a la comunidad para la celebración de la fiesta.

La participación de las mujeres y, en especial, de la mujer del gobernador y de los pendoneros, es muy activa. Deben atender con alimentos y bebida a quienes van llegando de otras partes. Asimismo, se esmeran en el cuidado a los niños que vienen de fuera. Otra tarea que deben atender es la de tener preparadas las casas donde van a hospedarse los visitantes.

En el caso de El Hojal, en la casa indígena funciona una tienda surtida por quienes allí viven, y donde durante esos días se expende cerveza, aguardiente, gaseosas, dulces, galletas, pilas y otros artículos. En años anteriores, uno de los artículos de mayor venta era el llamado chapil o charuco, un aguardiente de baja calidad que producía estragos en quienes lo tomaban. En los últimos años, su consumo ha bajado y ha sido reemplazado por la cerveza y, en menor medida, por el aguardiente de marca.

Si bien la fiesta se caracteriza por un marcado énfasis en lo étnico e indígena, la participación de negros y mestizos es cada vez mayor. Hasta el momento, las relaciones entre negros e indígenas durante la fiesta no ha dado lugar a conflictos interétnicos; sin embargo, desde hace algunos años se advierte la presencia de mestizos, la mayoría de ellos ocupados en la siembra de la coca y que buscan oficiar de padrinos por las ventajas que una tarea como ésta pueda llegar a reportarles en cuanto al acceso a lotes de terreno en los resguardos indígenas.

La autoridad indígena se ve fortalecida durante esos días de diferentes maneras. Por un lado, son ellos, concretamente los alguaciles, quienes advierten a los participantes que no podrán portar armas mientras

se encuentren participando en las fiestas. Quien no quiere entregar voluntariamente su cuchillo, machete, escopeta u otro elemento considerado de riesgo, es sometido a presiones hasta que se deshaga de él.

El cepo, un elemento cuya utilización es cada vez más frecuente en las comunidades, es empleado para castigar a quienes causen desórdenes, hayan agredido a alguien o se nieguen a obedecer a las autoridades. En el cepo son castigados tanto indígenas como negros y mestizos. Se les colocan los pies o manos en las cavidades y una vez cerrada la tabla con candado permanecerá allí hasta cuando las autoridades lo crean conveniente.

La autoridad también se fortalece no sólo frente a los miembros de su resguardo o a los indígenas de otros resguardos, sino igualmente con respecto a miembros de otros grupos, ya sean mestizos o negros. El ejercicio de la autoridad implica la defensa y el control no sólo del territorio, sino, además, de la autonomía indígena por medio del empleo de su propia legislación.

Después de la celebración de los bautizos, los participantes son invitados a bailar y a disfrutar de la fiesta no sin antes recibir los consabidos consejos por parte del gobernador. Por lo general, el baile se hace al ritmo de la marimba y puede durar hasta las cinco o seis de la mañana. Aunque en algunas fiestas se ha hecho presente el uso de grabadoras y equipos de sonido con música comercial, los indígenas prefieren bailar al sonido de la marimba.

Llegado el nuevo día, algunos indígenas buscan los lugares donde van a dormir, mientras otros se alistan para emprender el viaje de regreso a sus comunidades o lugares respectivos de origen.

Escuchemos ahora un relato sobre esta fiesta de labios de uno de sus protagonistas.

Celebración de la fiesta del *Pendón* en Altaquer (1960–1965)³¹

Cuando el *Pendón* lo celebraban los Awá en el pueblo, salían a pedir posada en algunas casas para quedarse y preparar la fiesta.

³¹ Erazo 2004.

Los organizadores, llamados pendoneros, eran los que se comprometían a realizar la fiesta. Estos eran: el capitán mayor, quien debía aportar con una res; dos marranos el capitán chiquito; quince gallinas el pendonero mayor, y el pendonero menor una docena de huevos, maíz, plátano y leña.

La vaca la conseguían trabajando donde un patrón mestizo que se sometía al trabajo más fuerte, derribando montaña para hacer potreros por espacio de más de tres años; ese era el contrato que nunca se cumplía honestamente para el obrero ya que siempre le tenían descontando por mucho tiempo.

Casos como el de Otoniel G., a quien un mestizo, M.S., le hizo derribar 24 hectáreas de montaña para hacer potreros. El indígena se sometía al trabajo rudo para descontar la res que había recibido para la fiesta, y casos como el de Otoniel que con otro patrón, R.B., le dio por un ternero. Otoniel tenía una vaca, era toda su fortuna; el patrón le obligó a matar su vaca que ya estaba para darle cría. Por supuesto, estaba gorda, y el ternero no alcanzaba para la fiesta.

Quienes vieron, dicen que el indígena no quería matar su vaca, pero a los mestizos del pueblo les interesaba solamente que haya carne para todos, en especial para ellos, los del pueblo, quienes se llevaban la mejor parte de la fiesta que sin ser de ellos siempre se aprovechaban de los Awá.

La leña que el pendonero menor llevaba a la posada del pueblo donde se preparaba la fiesta, cargándola una semana antes, llevándola algunos de más de dos o tres horas de camino, con el canasto a la espalda, los trozos de leña que había cortado toda una semana en alguno de sus lugares en la montaña, tal vez sin la suficiente alimentación, más con la ansiedad y el cansancio que esto le daba, para cuando ya estuviera la leña, en la posada donde el mestizo se la robaban sin ningún escrúpulo; todos los días llegaban con la carga y el montón no aumentaba hasta que tenía que quedarse algún indígena para cuidarla hasta el día de la fiesta.

Otoniel nunca le pudo pagar la res que el patrón le dio para el Pendón, por más años que le hubiera trabajado, in-

ternado en la montaña con su familia derribando monte viejo, viviendo en un rancho, comiendo palmito y, de vez en cuando, animal de monte, ya que en la selva húmeda y fría como en el Alto Nembí y Cuasbilal, la comida de caza es muy poca.

El único beneficio que los Awá recibían de esta fiesta era, como gratificación, la misa en la que sólo el padre se dirigía para darles la bendición; lo único que le entendían, pues no le entendían ni los mestizos, que en este tiempo no le hablaban sino desde un Dios al estilo romano, todas las ofrendas como las quince gallinas, la docena de huevos, y la arroba de maíz se entregaban al padre.

De la vaca, todos querían su parte. Al padre le daban una pierna además de las ofrendas anteriores; en la posada pagaban con otra pierna; al corregidor un brazo; la que le prestaba las ollas, otro brazo; y así, por todo préstamo los mestizos se hacían pago, tanto que a los dueños de la fiesta sólo les quedaba la menudencia que no alcanzaba para la comida de todos los indígenas que habían salido.

Hay casos muy similares al de Otoniel que después de tres años seguía pagando el ternero del Pendón y nunca terminó de pagarlo. Cuando él empezó a trabajar sus hijos tenían de tres a seis años. Éstos se criaron y consiguieron mujeres, y el papá no terminaba de pagar la deuda, hasta que le tocó irse a escondidas con su familia y nueras y yernos para la costa sin que el patrón se dé cuenta.

Hace unos quince años o más, un misionero español de la zona escribía sobre esta fiesta, tratando de hallar su origen y reflexionando sobre su sentido. Asimismo, alerta sobre las irregularidades que se presentaban por parte de los no indígenas que asistían al evento. Deseo ofrecer algunos párrafos de este escrito que apareció en dos partes en la revista *La obra máxima. Revista misionaI carmelitana* con los títulos “América: cinco siglos de misión. La fiesta del pendón” y “América: cinco siglos de misión. La fiesta de ‘El pendón’ (II)” (Donazar, s/f).

En este documento, donde aparecen los escudos de Colombia, Castilla y León, el autor nos aproxima a los orígenes de la fiesta.

El día de El Pendón es una institución del tiempo de la Colonia, un resto del tiempo en que los indios vivían en reducciones o poblados según mandaban las Leyes de Indias.

Con la Independencia de las Colonias se aventó el régimen de tutelaje y protección de los indios... Todos los nacidos en América eran libres e iguales... Desde entonces los indios fueron libres para ser explotados libremente sin intervención de la autoridad real o de la Iglesia.

Pero los indios no se olvidaron de su rey, de sus tutores ni de sus maestros. No se olvidaron de cuando eran “pueblo”, comunidad gobernada por sus caciques bajo la protección del “Pendón de Castilla”. Cada año, cuando llega el 7 de agosto entraban ellos en el poblado de los blancos donde se supone que residen las autoridades reales. Hoy lo hacen con la bandera colombiana; pero entonces lo hacían portando el Pendón de Castilla, el mismo que los capitanes del rey llevaban en sus conquistas, con el león y la cruz que los naturales tenían que acatar, primero en son de paz y si no, en son de guerra, porque ninguna nación de la tierra, según concebían aquellos misioneros seglares, podía quedar sin escuchar la palabra del Evangelio. “Mandamos a nuestros gobernantes y pobladores que, a las partes y lugares donde los naturales no quisieron recibir de paz la doctrina cristiana, tengan el orden siguiente a la predicación y enseñanza de nuestra fe: Conciértese con el cacique principal y procure atraer los indios a divertirse o a otra cosa semejante y para entonces estén allí los predicadores con algunos españoles e indios amigos secretamente... y cuando sea tiempo, se descubran y a ellos, junto con los demás, por sus lenguas e intérpretes comiencen a enseñar la doctrina cristiana y, para que la escuchen con más veneración, estén revestidos los predicadores a lo menos con albas y sobrepellices y con la santa cruz en las manos... Y, si para causarles más admi-

ración y atención pareciere cosa más conveniente, podrán usar de música o cantores que conmuevan a los indios”.³²

Después de presentar esta legislación sobre las tareas propias de estos “misioneros seculares” entre los “naturales”, el misionero describe la fiesta en las poblaciones de Altaquer, La Guayacana y Llorente.

En la fiesta de El Pendón hay pendonero mayor y pendonero menor, Capitán grande y capitán chico. Cada uno viene a la casa del Padre una semana antes a reclamar su bandera que el día de la fiesta pasará por el pueblo, supuestamente ante las autoridades reales y el Cabildo eclesiástico. Todo esto se ha reducido hoy a la entrada de los grupos de indígenas en el poblado de Llorente y también en el de Altaquer y La Guayacana, al son de los tambores, portando calabazos de aguardiente y tasajos de animales amarrados a unas varas.³³

Para comprenderlo y no escandalizarse o ponerse a llorar hay que pensar que estamos viviendo una hora de las más tristes y locas de la historia de Colombia, en que el sistema democrático, que se inició al resquebrajarse la unidad de fe bajo la cruz y el pendón de Castilla, sólo es una armadura carcomida, sostenida sólo por las palabras libertad, democracia, derechos humanos.

Hace 9 o 10 años un Párroco de Altaquer, escandalizado por este derroche en gente tan pobre y por las borracheras que a la sombra del Pendón se mamaban los benditos, se negó a recibir sus dádivas. Me cuentan que en la fiesta le traían al Padre colgando de las varas, media vaca, ocho medios marranos, 12 gallinas, cestas de huevos y 12 racimos de plátanos. Pero si se les rechazan los dones, ¿qué les quedará de humano y de cristiano? Así que este año (ya los estoy viendo venir) me traerán dos o tres cuartos de marrano, un par de plátanos, alguna gallina. Pero ya veo también las

³² Según la descripción de esta norma, podemos entender que la fiesta del pendón, en la época colonial, no era otra cosa que la lombriz en el anzuelo.

³³ Esta vara se ha constituido, para la mayoría de indígenas, en el actual pendón.

moscas negríssimas pegadas a la carne rosada del puerco. Así que habrá que regalarlo todo aprisa a los más pobres del lugar, que no tienen tan requintado el paladar... El que mejor sepa hablar de entre los indios presentará al Padre la ofrenda y luego buscarán su acomodo en la casa de los amigos.

En la segunda parte del artículo sobre la fiesta de El Pendón, el autor describe la celebración que se realizó en la población de Llorente, en 1989, según se desprende de un pie de foto dentro del texto.

Pero este año la fiesta del Pendón comenzó en la tarde del sábado con un solemne sahumerio y una aspersion en toda regla según la antigua liturgia, que no ha dejado dudas ni recelos. Los indios en llegando al pueblo han metido allí sus bártulos, han colgado las marimbas de las vigas del Refugio y han comenzado la fiesta. Hubo que velar hasta muy tarde para que los negros no turbasen la sencilla alegría de los naturales. Me cuentan que todos los años en esta noche los motilones negros acechan como tigres y al menor descuido se llevan una indiecita... A las seis de la mañana me desperté y fui corriendo al Albergue. A las dos de la mañana, con una puntualidad cómplice, el empleado negro de la planta eléctrica había cortado la luz y, lo que me temía, los lobos se lanzaron sobre las indefensas ovejitas. Cuando llegué, la pista de baile estaba sola y polvorienta, algunos benditos dormían en el cemento y un par de marimberos casi tocaban con sus narices los palos del instrumento.

Había que organizar la procesión y la misa. Las mujeres apilaban la leña para el desayuno en los dos fogones del Albergue. Los hombres se abrazaban en la calle hablando todos al mismo tiempo en una especie de glosolalia. Antes que aquella masa perdiese el sentido de la Fiesta bajo la mirada maliciosa de los negros y de los comerciantes, había que encaminarlo todo a buen término.

Como el Albergue tiene una plataforma entre la casa y la calle que hace de balcón, compusimos allí el altar. Los pen-

dones flanqueaban la mesa. Los indios se acomodaron en torno y el pueblo de Llorente atendía la Misa desde la calle. Estoy seguro que los indios me entendieron todo aquel día...

Al filo del mediodía los grupos de indios enfilan para sus veredas respectivas. Los caminos embarrados son largos y la lluvia de la tarde no perdona. Han entregado sus pendones al Padre para el año que viene. Ya desde mañana o pasado mañana comenzaré a recibir la visita de uno y otro para decir: “Padre, yo el año que viene, pendonero”. Y no pasará mucho tiempo para que los más ajenos al calendario de las ciudades... comiencen a preguntar: “Padre, ¿cuánto falta para el Pendón?”

Fiesta del Señor de Kwaiker³⁴

La imagen

Según la tradición, el Señor de Kwaiker se apareció a un Awá que iba por el camino de la planada de Kwaiker Viejo. El Señor³⁵ estaba parado en el camino y el Awá se asustó, porque nunca había visto a alguien de pie en el monte; haciéndose el que no estaba viendo nada, pasó de largo. Luego fue a avisar a otros indígenas que vivían lejos, diciendo: “he visto a un Señor parado en el monte”. Entonces, los demás Awá le dijeron: “vamos a ver”, y se fueron a ver.

Allí lo encontraron de pie, pero no lo tocaron, lo dejaron allí. Después llegaron otros compañeros y dijeron: “vamos a traer a la casa”. Pero el Señor se movía. Durmió una noche en la casa adonde lo habían llevado, y luego desapareció. Los Awá fueron a buscarlo y lo encontraron en el mismo lugar donde lo habían visto en un comienzo. Volvieron a llevarlo a la casa y nuevamente desapareció y volvió al mismo lugar. Entonces los Awá dijeron: “vamos a dar parte, a avisar al padre de Ricaurte”. Él les dijo: “hay que ir a bautizar, a ver si se queda en un solo lugar”. Después, se lo llevaron a la carretera y de allí regresó de nuevo al mismo lugar. Varias veces lo llevaron, pero igualmente regresaba. En-

³⁴ Fuente: Nohemí Valenzuela, elaboración mía.

³⁵ Se refiere a una imagen esculpida.

tonces se cansaron, y como ya estaba “bautizado”, le hicieron una casa pequeña, donde se encuentra en la actualidad.

Según los ancianos Awá del lugar, la aparición de la imagen del Señor de Kwaiker fue para los indígenas, no para los mestizos. Hubo un tiempo en que los mestizos sacaron al Señor a la población de Ospina Pérez, cuando empezó a abrirse la carretera.

Allí lo sabemos ir a ver hasta Ospina, le pedimos que aumente las gallinas, las vacas, el colino de plátano, se le lleva una esperma o vela. Él da todo. Se le pide como a persona mismo. Él, como todo oye, ese Señor sí ayuda bastante.

Los de Ospina trajeron al Señor y le hicieron capilla para el Señor. Los indígenas le prestaban el Señor con pretexto de hacer la fiesta en la carretera, y los indígenas no lo querían prestar fácil, pero al fin se lo prestaron. Los mestizos con el tiempo no lo querían entregar. Quedó lo contrario, los indígenas teníamos que ir a prestar a los mestizos la imagen para hacer la fiesta de los Awá, el primero de agosto.

En 1994, con la fuerza de los cabildos lo reclamamos, y ya no lo dejamos sacar a Ospina Pérez porque el Señor es de los Awá y hoy permanece en la capilla de Kwaiker Viejo.

La fiesta

La preparación requiere mucho tiempo, meses y, en ocasiones, un año entero; porque desde el mismo momento en que se termina la fiesta, con el recibimiento del nuevo pendonero o fiestero, a éste corresponden los gastos para realizar la fiesta del próximo año; debe, entonces, obtener el dinero para ello.

Cuando se acercan los días de la fiesta, la junta del Señor de Kwaiker, conformada por presidente, secretario, tesorero, fiscal y síndico, está empeñada en organizar a la comunidad para que todos participen en la preparación. Los que habitan en Kwaiker Viejo deben hacer limpieza del lugar. Arreglan el patio y el camino, delegan algunas personas para que aporten leña para la preparación de los alimentos; también piden colaboración de maíz para elaborar la chicha. De igual forma, se solicita

a la alcaldía de Ricaurte una contribución en dinero para cubrir gastos de alimentación y de algunos juegos.

Desde 1995, las actividades de la fiesta se han preparado en coordinación con el cabildo. El fiestero y la junta deben contratar a los músicos, que ya no son del lugar sino de Ricaurte, al igual que quien construye el castillo de fuegos artificiales. Asimismo, invitan al sacerdote de la parroquia de Ricaurte para que los acompañe en la celebración de la misa.

Para el día de la fiesta, la imagen es arreglada con velas y flores que traen los fiesteros y diversas personas de las comunidades vecinas o de la costa. Los participantes comienzan la fiesta en un ambiente de alegría animados por el sonido de la música y la presencia de las ventas. Mientras los visitantes van a dejar velas al lado de la imagen, otros observan, caminan, conversan o se sientan.

El 31 de julio se efectúan las vísperas con la participación de algunos indígenas. Al parecer, este acto no es de mucha significación para ellos, pues la respuesta es relativamente poca en cuanto a su participación en la celebración. Sin embargo, la presencia ante la imagen del Señor es de respeto en todo momento, estando de pie, sentados, observando o colocando velas. Éstas son colocadas junto a la imagen siendo frotadas antes a los niños en la frente, espalda o manos. Otras velas, por el contrario, ya vienen con su intención, esto es, se compra la vela pensando en la cría de un caballo o de otro animal; también en agradecimiento de la cosecha de maíz, o para que les produzca de manera abundante la próxima siembra.

Terminada la celebración de las vísperas, comienza a sonar la música y se preparan para observar la quema del castillo que han estado organizando desde la tarde; el castillo se consume al ritmo de la música, y el fiestero continúa distribuyendo chicha, guarapo o chapil a todos los presentes. En la medida en que van consumiendo el licor, también va aumentando la participación en el baile. La música es variada, ya sea colombiana o ecuatoriana; la segunda tiene muy buena acogida. Igualmente, se escuchan melodías de marimba que incorporan música de Nariño y de Ecuador.

El primero de agosto, a las 11 de la mañana, es la celebración de la misa; en ella se manifiesta una mayor participación, tanto de los habitantes del lugar como de quienes han venido de otros sitios. Terminada

la celebración se efectúa la procesión con la imagen de la virgen. No sacan la imagen del Señor, según dicen, para no dañarla. En la procesión, quien carga la imagen es el fiestero o pendonero. También se hace presente el nuevo fiestero quien preparará la fiesta del año próximo. Él es quien lleva la bandera colombiana y, asimismo, es quien comienza la procesión que se desarrolla frente al pueblo. En esta caminata, mientras se pasea la imagen, se entonan cantos bien conocidos por todos. Terminada la procesión, los asistentes entran a la capilla a dejar la imagen y salen luego para participar del almuerzo comunitario: sopa de carne, chicha de maíz o guarapo.

A partir de este momento, muchos Awá salen para sus hogares, otros se quedan para seguir disfrutando de la fiesta.

El modelo interpretativo de la situación de frontera (Botero Villegas 2012) nos permite entender que, aunque haya elementos que a simple vista puedan parecer comunes durante la fiesta, el sentido que le confieren los diferentes colectivos que allí asisten es totalmente distinto. Puede pensarse que el hecho de tener una imagen religiosa común unifica a los diferentes grupos sociales que se encuentran durante esos días en la población de Ospina Pérez; pero lo cierto es que existe una verdadera distancia estructural³⁶ muy grande, en el sentido de que los símbolos presentes en la fiesta no son comunes para los grupos que allí están. Esta “distancia estructural” se establece por la diversidad cultural y procesos históricos distintos de los colectivos que se encuentran celebrando la fiesta.

Otras prácticas religiosas

Además de los ritos realizados en momentos específicos durante el año Awá,³⁷ éstos realizan otras actividades religiosas que guardan relación

³⁶ Si bien Evans-Pritchard (1977) señalaba con esta expresión diversos tipos de relaciones familiares entre los Nuer, pienso que igualmente puede ser utilizada aquí para analizar la situación entre aquellos grupos o personas que si bien están físicamente cercanos, tienen intereses muy distintos y no hay lazos de unión entre ellos. Por eso, los Awá que por alguna razón no participan de las fiestas, están más cerca de quienes participan que los mestizos que se encuentran allí. Los símbolos religiosos Awá no son compartidos por los mestizos, ya que se inscriben en distintos “marcos interpretativos” (Landsman 1985) correspondientes a culturas diferentes.

³⁷ Me refiero a la manera como los Awá se desplazan a lo largo de nuestro calendario oficial.

con la vida cotidiana de la comunidad, las responsabilidades mutuas, las contraprestaciones rituales, el fortalecimiento de las redes parentales y sociales, así como el desarrollo de procesos interesados en la construcción de identidad.

Acompañamiento a un muerto

Los habitantes saben cuándo en su comunidad alguien está en trance de morir; por eso, todos están pendientes. Cuando llega el aviso del fallecimiento de la persona, la comunidad se reúne por la tarde en la casa del muerto. Éste está colocado en el piso a la entrada de la casa. Al llegar la gente, se coloca alrededor del difunto formando un óvalo; los familiares, entonces, destapan la cara del muerto para que los presentes puedan verla.

Alrededor del cadáver se colocan cuatro velas: dos cerca de la cabeza y dos cerca de los pies. A diferencia del velorio de un niño, en el funeral de un adulto no se toca marimba ni se baila. El ambiente es de mucho silencio. Se reparten cigarrillos, aguardiente y guarapo llevado por quienes asisten. Los adultos fuman bastante para combatir el “mal aire” del muerto, porque éste puede ser “bravo” y pegar enfermedades a los presentes.

Mientras la gente se reúne, un hombre joven o adulto empieza a elaborar el “gallinazo”, artefacto cuya parte principal es un palo de aproximadamente 50 centímetros de largo. Uno de sus extremos es tallado de tal manera que adquiere la forma de un pico. Hacia la mitad del palo se amarra otro palo más pequeño formando una cruz a la cual se amarra una hoja dando al artefacto la forma de un pájaro. Hacia la madrugada, cuando algunos comienzan a dormirse, se les golpea en la cabeza y en el cuello con este “gallinazo”, si son hombres; a las mujeres se les levanta la falda.

En efecto, “su” año gira en torno de aquellos acontecimientos relevantes para ellos y que, de alguna manera, no tendrían diferencia con los nuestros: nacimientos, defunciones, vínculos matrimoniales, etcétera. Pero la distinción estaría, pienso, en cuanto a la celebración de cierto tipo de festividades que, como las fiestas “patrias” —20 de julio, 7 de agosto, 11 de noviembre— y la gran mayoría de las fiestas religiosas, no revisten para ellos ninguna importancia, a diferencia de aquellas que, como la de el Pendón, son desconocidas o poco conocidas por nosotros.

Desde la tarde, los familiares del muerto, ayudados por alguno de los presentes, adelantan dos tareas: sacrificar cerdos y gallinas —necesariamente macho y hembra— y la fabricación del ataúd. Si no hay madera para ello, entonces se envuelve al difunto en una cobija y se le entierra sobre una cama de chonta.

A las seis de la mañana, los familiares del fallecido clavan las tablas que cierran el ataúd de la forma más silenciosa posible, con el fin de no despertar al muerto o asustarlo. La acción de clavar es comenzada por las mujeres y terminada por los hombres.

Camino del cementerio —por lo general, situado en una elevación—, van primero los acompañantes para protegerse del “mal viento”, toman un puñado de tierra y lo arrojan al féretro. Se aconseja al muerto, para que no haga soñar a quienes quedan vivos. Después de los consejos, cubren por completo el ataúd.

Sobre la tumba, hacia los pies del muerto, se clava una cruz de madera, grande y rústica, de manera que el muerto pueda agarrarse a ella para pararse. Sobre la cruz, los familiares dejan el sombrero, las botas, la ropa de trabajo, el bordón; las demás cosas se dejan sobre la tumba. Nunca se dejan objetos de acero —ollas, machete, cucharas, escopetas—, porque el muerto podría quemarse con ellas. Todo lo que se ha dejado en la tumba, salvo el sombrero, puede ser tomado por los presentes que no sean familiares directos.

Cada cual regresa a su casa; los familiares que vivían con el fallecido ya no regresan a la casa, sino que la dejan “botada”. Van a vivir donde otros familiares, hasta que construyan una casa nueva distante de la antigua, pues se cree que el muerto vuelve allí hasta que se le celebren las honras al cabo de un año.

Pi patanna (*echar o regar agua*)

Después de aproximadamente quince días de haber ocurrido el parto, cuando la madre está en condiciones de cargar al niño, y cuando se tiene elegido quién echa el agua y quién va a ser el padrino, se procede a ejecutar el rito.

El padre del niño recoge temprano por la madrugada agua de un río (*pí* o *bí*) cercano y pone una flor en ella. En la misma mañana se reali-

za el rito. El padrino carga o “marca” el niño, mientras que el que está autorizado para echar el agua, la riega (*patanna*) sobre la cabeza del pequeño; mientras tanto, un plato colocado bajo la cabeza del niño recoge el agua. El padrino pone un poco de sal en los labios de la criatura, a la vez que reza un padrenuestro u otro rezo de la tradición católica, pronunciando el nombre que los padres han elegido previamente. El agua se vierte otra vez en el río y la flor es sembrada cerca de la casa.

Este rito dura apenas cinco minutos y sobresale la persona que lo preside; debe ser alguien capaz de rezar.

La persona que “marca” o carga al niño es, por lo general, alguien de la familia. Pese a que, con el correr de los años, ha sufrido cambios, el ritual es bastante antiguo (Haug 1994).

Munna (*dar nombre*)

Es un rito reservado sólo al sacerdote y se lleva a cabo realizando la celebración tradicional del bautizo católico. El nombre que se da al niño es, con frecuencia, el impuesto en el rito de *pi patanna*.

La celebración del compadre tiene lugar un poco antes de officiar el rito. En muy raras oportunidades se elige una pareja casada. Las obligaciones recíprocas entre los compadres son mínimas y consisten sólo en que hay que llamarse mutuamente “compadre”; si el compadre es un no indígena, se le regala huevos y, en ocasiones, una gallina, a la vez que quien ha sido seleccionado tiene la obligación de dar posada cuando el padre u otro miembro de la familia debe ir al poblado mestizo para realizar alguna diligencia.

La interpretación de los Awá sobre el bautizo se basa en la creencia de que, mediante su celebración, el niño pasa de ser un *attim* (*attem*) o indio bravo, a *lnkal Awá*, es decir, gente o persona. Los *attim* vivían y hablaban con los seres míticos, así estos no se comían las almas de los *attim*. Hablaban con voz fuerte, no comían sal³⁸ y podían incluso llegar

³⁸ La idea de no comer sal proviene de que lo antiguos Awá no eran exorcizados con este elemento propio del ritual antiguo del bautismo cuando, juntamente con el agua y el óleo, se utilizaba la sal colocándola en la lengua del niño, con el fin de conjurar las acciones del demonio. No comer sal, entonces, es lo mismo que no haber recibido el bautismo; por lo tanto, es permanecer como “auca”, como salvaje y, en última instancia, como no-persona.

a comer gente. Por su parte, los Īnkal Awá no hablan con los seres míticos; al contrario, tienen miedo de éstos, porque andan de noche y se pueden comer las almas de los Īnkal Awá. Hablan en voz baja, comen sal y se hacen bautizar por el padre. Además, el niño bautizado recibe protección de Dios contra el mal, ya sea enfermedad, peligros del monte o retardo físico. Por medio del rito *munna*, los Īnkal Awá acceden a la sociedad exterior. El niño obtiene un nombre, una identidad similar a los de fuera: partida de bautismo y cédula.

Awa paishpa ira kamnetu (enterrar a un niño, o entierro de un niño "auca")

Un niño "auca", como dijimos, es un recién nacido a quien no se ha echado agua. Si el niño en estas condiciones muere, entonces no se le realiza el velorio. La gente no se reúne y sólo su padre, con algún otro familiar, va al río más cercano a sepultar el cadáver del niño. Cavan un hueco de unos 60 centímetros de profundidad en la playa a la orilla del río, colocando allí el improvisado ataúd. Al terminar el entierro, se coloca una cruz en el lugar donde quedaron ubicados los pies del pequeño.

Bendecir

Esta acción sencilla sólo es realizada por el sacerdote católico y consiste en rociar agua sobre aquello que se quiere bendecir. La palabra bendecir es, por supuesto, un concepto nuestro. Sin embargo, los Awá piden al sacerdote que bendiga a los perros, a los niños, a los mayores, a los animales domésticos, los lugares situados al lado del río, los sembrados, los cementerios familiares, la escuela, etcétera. Cuando se les pregunta el sentido de tal acción, responden que es para que la visión o los malos espíritus no se acerquen, con lo cual evitan que puedan hacer algún daño.

Uso del tabaco

En la medicina Awá, las técnicas de aprovechamiento del tabaco son variadas, al igual que sus resultados. El tabaco es consumido de manera individual, entre otras razones, para aislar los malos espíritus, el mal

viento, o comunicarse con los espíritus benefactores. Se utiliza, además como un elemento socializador en fiestas y reuniones, en actos rituales: velorios, partos, iniciación del pulsador (partero) en la transmisión del saber, así como en las curaciones de personas afectadas por el duende o por picadura de serpiente.

Conclusiones

En este capítulo, pudimos acercarnos a lo que, desde nuestra perspectiva, se constituye como el hecho religioso en los Awá. Según lo visto, el hecho religioso se encuentra fundamentalmente en una serie de creencias que nos advierte acerca de la manera como los Awá conciben el mundo, a los demás y a sí mismos. Estas creencias también nos llevan a observar aquellos elementos que, como la cruz, los muertos o ciertos lugares dentro del territorio, tienen un espacio importante en el acontecer diario del grupo. Esas creencias son la columna vertebral del hecho religioso de este pueblo indígena, por cuanto ellas están en la base de las expresiones rituales que hemos descrito tanto en las fiestas, en las ceremonias de curación, en el momento de “regar” agua o cuando los escuchamos contar un relato.

Ahora bien, la vivencia de lo religioso en los indígenas Awá no es un hecho aislado de su vida diaria ni está tampoco desligado de aquellas relaciones —económicas, políticas, sociales, interétnicas e interculturales— que mantienen con relativa frecuencia con los diferentes grupos asentados en la región e, indirectamente, con diversos actores estatales y no estatales que tienen su asiento en otros departamentos o en la capital del país. Estas relaciones, que he llamado *fronterizas*, caracterizadas por la mutua influencia, por la ambigüedad, por una liminalidad³⁹ vivida entre la aceptación, el rechazo, el recelo, la necesidad y la abierta hostilidad, nos mostraron que el hecho religioso en los Awá

³⁹ Si bien este término fue acuñado por Van Gennep y asumido luego por Victor Turner, aludiendo al estado de apertura y ambigüedad que caracteriza a la fase intermedia de un tiempo-espacio tripartito (una fase preliminar o previa, una fase intermedia o liminal y otra fase posliminal o posterior), la utilización que hago de él es diversa y se orienta, más bien, a aquello que resulta paradójico, ambiguo, fronterizo y, en ocasiones inexplicable en cierto tipo de relaciones dentro de la sociedad.

siempre está recomponiéndose o refuncionalizándose para cumplir con las expectativas que surgen dentro de los procesos históricos y sociales allí vividas y que, a su vez, guardan relación con la implementación de cierto tipo de políticas estatales —proyectos agroindustriales, seguridad democrática, erradicación de cultivos de uso ilícito...—, pero también con fenómenos que, como el conflicto armado, el narcotráfico y la migración, entre otros, han aparecido como retos que los Awá deberán seguir enfrentando. Es un momento difícil para el pueblo Awá y, en ese sentido, le corresponde establecer sus prioridades y las acciones que debe emprender para conjurar los embates que le vienen de diferentes actores sociales, unos con mayor peligrosidad que otros.

Referencia bibliográficas

AA.VV.

1984, *Comunidad cuayquer. Diagnóstico preliminar*, Pasto, Colombia.

BOTERO VILLEGAS, Luis Fernando

1991, "La Iglesia y el indio en la colonia. Una lectura a los Sínodos Quitenses de 1570, 1594 y 1596", *Política indigenista de la Iglesia en la colonia*, Abya-Yala, Quito, 55-143.

1992, *Indios, tierra y cultura*, Abya-Yala, Quito.

2003, *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*, Diócesis de Tumaco-Misereor, Medellín.

2005, *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico Sur de Colombia*, Diócesis de Tumaco-Misereor, Medellín.

2008, "Los Awá y sus relaciones religiosas fronterizas", *Revista Indiana*, núm. 25, 9-26, Berlín.

2011, "Algunos elementos religiosos del pueblo Awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica", *Gazeta de antropología*, núm. 27-2, edición electrónica, www.ugr.es

2012, *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los Awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones*, Editorial Académica Española, Leipzig.

BOURDIEU, Pierre

1991, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

ELIADE, Mircea

1981, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama-Punto Omega, Madrid.

ERAZO, Nohemy

2004, *Valores ancestrales Awá. Un estudio de caso comunidad "El Rosario" kilómetro 63, Municipio de San Andrés de Tumaco*, Tesis de Licenciatura, Pasto, Universidad Santo Tomás de Aquino, Facultad de Educación, Licenciatura en Filosofía y Ciencias Religiosas.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evans

1977, *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona.

FLÓREZ LÓPEZ, Jesús Alfonso

2003, "Libertad religiosa y pueblos indígenas", *Simbología de lo sagrado en pueblos indígenas*, Jesús Alfonso Flórez López (comp.), vol. 1, Centro de Estudios Étnicos, Medellín, 9-20.

- FUCHS, Pedro
1980, *Condiciones socioeconómicas de los indígenas Cuayquer*, Documento de trabajo, Pasto, Colombia.
- GLAZER, Nathan y Daniel Moynihan
1975, *Ethnicity. Theory and Experience*,; Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- GUANGA, Amílcar y Efrén Álvarez
2010, “Expresiones culturales para la nacionalidad Awá”, Programa de Licenciatura en Educación Intercultural Bilingüe, Proyecto Sisaku, Universidad de Cuenca, Ecuador.
- HAUG, Eugen y Mary Moreno
1991, *Recolección de información*, Documento de trabajo.
1994, *Los nietos del trueno. Construcción social del espacio, parentesco y poder entre los Inkal-Awá*, Abya-Yala, Quito.
- HERNÁNDEZ ROSALES, Helmer
1999, *La creación de Tumaco y otros relatos del Pacífico*, Yo Mismo Editor, Pasto, Colombia.
- LANDSMAN, Gail
1985, “Ganienkeh: symbol and politics in an indian/white conflict”, *American Anthropologist*, 87/4, 826-839.
- NARVÁEZ, Gloria
1999, “Investigación participativa en sistemas curativos tradicionales”, Documento de trabajo.
- NASTACUÁS, Fabiola y Juan Herrera
2006, “Incidencia de la aculturación en la pérdida de valores de los jóvenes Awá de Río Verde provincia de Imbabura”, Tesis de Licenciatura en Educación Intercultural Bilingüe, Universidad de Cuenca, Ecuador.
- OSBORN, Ann
1969. “Alliance at ground level. The Kwaiker of Southern Colombia”, *Revista de Antropología*, vol. 17-20, Segunda Parte, Bogotá, Universidad de los Andes.
1970, “Compadrazgo y patronazgo”, *Revista eco*, núm. 118, 317-347.
1974, “Nomenclatura y parentesco cuayquer”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVI, 259-271.

PARRA, Jaime Hernando y Susan Virsano

1994, *Por el camino culebrero. Etnobotánica y medicina de los indígenas Awá del Sábalo (Nariño)*, Abya-Yala, Quito.

SIERRA VALENTÍ, José Luis

2003, *El hecho religioso*, Centro de Espiritualidad “Espíritu y Vida”, disponible en <<http://www.espirituyvida.org/ESPIRI/Religiones.htm>>

VILLABA, J.

1978, “Los sínodos quitenses del obispo Luis López de Solís: 1594 y 1596”, *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, núms. 3 y 4, Quito.

Asociación del Divino Rostro. Religiosidad popular otomí en el municipio de Lerma

María Cristina Córdova Ugalde¹
Universidad Nacional Autónoma de México

La ritualidad agrícola mesoamericana es uno de los temas más tratados por diferentes estudiosos, desde los cronistas hasta los investigadores de nuestros días. Se han generado registros que muestran cómo las prácticas de los ritualistas tradicionales se han transformado a lo largo de la historia, tal como el mismo paisaje natural se ha ido modificando. Hoy día, las prácticas rituales realizadas en montes, sembradíos, manantiales y otros espacios son ámbitos de encuentro de elementos originados en la tradición religiosa mesoamericana, así como de otros que derivan del catolicismo o de variantes de éste; es el caso de la Asociación del Divino Rostro y sus rituales.

Dentro de la región del Alto Lerma, se encuentra el municipio de Lerma, uno de los 19 municipios mexiquenses que integraron la zona lacustre Matlatzinca, cuya población indígena mayoritaria es la otomí. En dicho municipio, buena parte de la ritualidad colectiva se articula en torno de la veneración del Rostro de Cristo. En particular, mediante una organización que se hace llamar Asociación del Divino Rostro. Esta Asociación mantiene vivo el culto a los montes de la región, si bien

¹ Licenciada en Historia y maestra en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Principal tema de investigación, historia e identidad de la danza conocida como de “Concheros”, en sus tres variantes: “de tradición”, “Azteca-Chichimeca” y Movimiento de la “mexicanidad”. Contacto: chinapostli88@yahoo.com.mx



Mapa 1. Municipio de Lerma de Villada

su objetivo fundamental es la curación de todo tipo de enfermedades y no sólo la “de rayo” (personas tocadas por un rayo). Los miembros de la Asociación mantienen fuertes lazos con personas de la capital del estado y el Distrito Federal, en su mayoría migrantes que han abandonado el municipio de Lerma, debido al impacto de la industrialización.

Desde el marco de la religiosidad popular, quiero destacar los dos elementos más sobresalientes que definen a la Asociación: a) el *servicio*, rito mediante el cual el Divino Rostro “posee” el cuerpo del curandero y b) la influencia del pentecostalismo a partir de la variante llamada *Renovación Carismática*. Del mismo modo, deseo esquematizar las prácticas rituales, los elementos de las ofrendas y el circuito ritual de la Asociación, fuertemente vinculados con la ritualidad agrícola.



Cerro de la Verónica, San Francisco Xochicuauhtla, Estado de México. 11 de septiembre, 2011.

Fotografía de la autora.

Objetivos y métodos

Los objetivos de este estudio fueron observar de qué manera se constituye y refleja la cosmovisión, ritualidad e identidad étnica en las prácticas de la Asociación del Divino Rostro; identificar qué elementos caracterizan la religiosidad popular de los miembros de la Asociación del Divino Rostro en Santa María Atarasquillo y San Lorenzo Huitzilapan; y determinar el estado actual de la Asociación y los cambios discursivos que presenta.

A su vez, estas actividades tienen el propósito de mostrar cómo el Divino Rostro es el eje estructurador de una identidad étnico-religiosa que permite solucionar los conflictos generados por el ritmo de vida actual de sus participantes.

Para alcanzar tales fines, se privilegiaron las siguientes técnicas de historia oral: 1) entrevistas directas, 2) entrevistas indirectas y 3) observación participante.

Si bien pueden existir semejanzas entre las prácticas rituales antiguas —aquellas registradas en las fuentes del periodo colonial— y las



Ofrenda de petición de lluvias. Cedro de las Manzanas, zona mazahua, Estado de México. 29 de julio, 2011. *Fotografía de la autora.*

actuales, ello no quiere decir que sigan siendo las mismas o que posean los mismos significados, pues históricamente cada grupo humano ha reelaborado simbólicamente su cultura. Aunado a esto, la ruptura producida por la conquista implicó la introducción de nuevos códigos de entendimiento del mundo. La asimilación de elementos procedentes de distintas tradiciones culturales dio como resultado una diversidad de concepciones y prácticas enmarcadas en una realidad histórica específica, las cuales han dado lugar, en las comunidades indígenas actuales, al surgimiento y despliegue de una “religiosidad popular”. Este concepto se emplea a lo largo de esta investigación para referir a este tipo de manifestaciones que, pese a mantener lazos con la religión oficial o impuesta, no se adecuan por entero a sus normas. La flexibilidad ante nuevos elementos culturales permite la reelaboración de la identidad colectiva, a partir de una relación dialéctica entre grupos minoritarios y grupos hegemónicos. En dicha relación, son estos últimos los causantes de la transformación de la cosmovisión de los primeros.

Religiosidad popular

Tanto la tradición indígena como la católica han sufrido cambios que han obedecido a las necesidades contextuales y de supervivencia, cuyos mecanismos han sido la refuncionalización y asimilación de elementos. La religiosidad popular que se ha cohesionado dentro de la tradición mesoamericana colonial, es el resultado de la interacción subjetiva y significativa en los contextos de cada comunidad y grupo indígena, mediante largos procesos de reinterpretación de su realidad, en razón de “las creencias respecto a los milagros, el uso de la imagen epónima [y] los factores inherentes a las diversas concepciones construidas en torno a los arcaicos atributos hirofánicos y míticos (Báez-Jorge 2011: 125).

Aunado a lo anterior, hay otro fenómeno religioso que ha permeado la religiosidad indígena, como es el caso del protestantismo, presente en México desde el siglo XIX, aunque no es sino hasta la segunda mitad del XX cuando aparece el pentecostalismo, “un verdadero aluvión de grupos religiosos de tipo secta, conflictivos y antiecuménicos por definición, que en México invaden principalmente las áreas indígenas y rurales” (Ruz y Garma 2005: 7) y que no sólo han estado presentes entre las comunidades del sureste, frontera norte, sino, a últimas fechas, en la zona de Michoacán.

A partir de la presencia de nuevas iglesias, los parámetros de la identidad religiosa se han abierto a nuevos campos de investigación e interpretación desde el entendimiento de los complejos procesos de ideologización actuales, y ya no como continuidad de creencias y prácticas “prehispánicas”.

El éxito de estos grupos cristianos “alternos” reside en el poder y “habilidad para oponerse a las ideologías opresivas [debido a que el pentecostalismo] está convencido de que la Biblia es la fuente de la sabiduría moral [y] puede oponerse a la autoridad” (Lastra 2006: 385), lo cual ha encontrado un punto de convergencia con la religiosidad popular indígena, pues tales fenómenos religiosos “no se circunscriben al aparato doctrinal o teológico; en su condición de representaciones colectivas” (Báez-Jorge 2011: 105); pues las expresiones espirituales y culturales resultantes obedecen a las necesidades sociales de cada co-

Renovación Carismática, en <<http://sentirsefeliz.wordpress.com/2011/08/22/%C2%BFque-es-la-renovacion-carismatica-catolica/>> [23/04/12]



munidad, e incluso el medio natural también es una determinante para su conformación.

En la región del municipio de Lerma, pudo observarse una influencia del pentecostalismo, a partir de una variante del catolicismo: la *Renovación Carismática*, expresión cultural que da continuidad a la tradición y “contribuye a nuclear las identidades sociales frente a las colisiones propiciadas por la modernidad” (Báez-Jorge 2006: 46 y 47). En *Renovación*, la ritualidad y la identidad se han articulado en torno de dos grupos “tradicionales” dentro de las comunidades: 1) las Mayordomías y 2) la Asociación del Divino Rostro, ambos entendidos en el marco de la religiosidad popular como organizaciones comunitarias que sustentan sistemas de creencias específicos resignificados en distintos momentos históricos.

En San Lorenzo Huitzitzilapan, el sistema de mayordomos se organiza mediante la rotación de doce matrimonios a lo largo del año, los cuales cada mes viven en los terrenos de la iglesia y se encargan de la limpieza, la administración de las limosnas y la repartición del aceite curativo.² También tienen entre sus responsabilidades la preparación de alimentos y la realización de las festividades locales, como es el caso de la “velación” y peregrinación a parajes cercanos con motivo del día de la Santa Cruz o el día de la fiesta patronal, cuya advocación principal es el Divino Rostro.

² Al respecto, en palabras de la mayordoma Susana Durán Duarte de 35 años, “dicho aceite es comestible, pero, o sea, aquí la creencia es que la Virgen lo hace, está en su altar, en sus piecitos y ella lo hace; de hecho tú misma puedes haber visto que no tiene un sabor así como del aceite normal”. Iglesia de San Lorenzo Huitzitzilapan, municipio de Lerma, Estado de México, 2 de mayo del 2011 (ver ficha de testimonio 1).



Tendido de la ofrenda, Cedro de las Manzanas, Estado de México. 29 de julio, 2011.

Fotografía de la autora.

Las Mayordomías, si bien realizan prácticas católicas como el culto a santos y vírgenes, también mantienen como un mecanismo identitario y de integración, el uso del sahumador, el saludo a los cuatro rumbos y las visitas a diferentes parajes, lo que vincula a los participantes con prácticas de tradición mesoamericana rastreada desde la época colonial.

La Asociación del Divino Rostro, a diferencia de la Mayordomía, no depende de alguna institución religiosa, debido a que, pese a haberse llevado una asimilación cultural desde el siglo xvi, “las dinámicas de tránsito y síntesis cultural y el desarrollo local y regional de formas culturales específicas [...] llevan a considerar las expresiones [...] indígenas contemporáneas como universos nuevos” (Báez-Jorge 2011: 2011). Estas expresiones surgieron gracias a la selección, reformulación y apropiación de los elementos hegemónicos para crear un proyecto propio que respondiera a las necesidades contextuales del grupo subalterno.

Las comunidades de Santa María Atarasquillo, San Lorenzo Huitzilapan, San Miguel Ameyalco, San Francisco Xochicuauhtla, Santiago Analco, San Gerónimo Acazulco, San Mateo Atarasquillo (en el muni-

cipio de Lerma), Jipilco (municipio de Temoaya), Santa Cruz Ayotuzco (municipio de Huixquilucan) y Cedro de las Manzanas (en la zona mazahua) han sido identificadas como poseedoras del culto al Divino Rostro, organizado a partir de las Asociaciones, algunas de las cuales conviven en las visitas a los santuarios. Sin embargo, el trabajo y los adeptos que tienen son los miembros de cada comunidad; no obstante, la Asociación de Santa María Atarasquillo, encabezada por Gerardo Alejandro, ha sido reconocida como la “mesa principal” (altar). Ese reconocimiento implica que jerárquicamente es la más grande e importante de la región.³

Organización

Los miembros de la Asociación del Divino Rostro se organizan mediante una estructura de cargos —como muestra el cuadro 1—, los cuales pueden ser ganados por méritos, pero también recibidos por herencia, sobre todo, el de los curanderos, quienes “han heredado el cargo de generación en generación, a esto se le conoce como relevos, es que se dice que los curanderos ancianos ya tienen en su familia a un continuador de su trabajo” (Cotonieto 2003: 125).

Los cargos también pueden ser heredados por cualquier miembro de la familia, de hijos a padres o por la designación del Divino Rostro, como el caso de don Andrés, líder de la Asociación de Huitzitzilapan, quien tuvo que seguir el trabajo de su hijo, después de que éste murió.

Prácticas rituales

Estas prácticas se configuran en una realidad permeada de resimbolizaciones, en la que las relaciones entre los hombres, la naturaleza y las representaciones de ésta, han dado lugar a variadas prácticas rituales dentro de la Asociación, como se expone en el cuadro 2.

³ Para esta investigación, se estudiaron tres Asociaciones del Divino Rostro: la de San Lorenzo Huitzitzilapan, la de Santa María Atarasquillo y la de Ameyalco. Esta selección obedece a que es muy complicado acceder a los informantes y a los rituales; en el caso de la última Asociación mencionada, se realizó mediante los testimonios recopilados en la tesis de Cotonieto 2003.

Cuadro 1. Cargo y función de los miembros de la Asociación del Divino Rostro. Elementos de ofrenda y su significado. Elaboró Cristina Córdova con base en el trabajo de campo, Cotonieto 2003 y Juárez 2010

<i>Cargos</i>	<i>Función</i>
Presidente de la Asociación	No es clara su función. Antiguamente existía este cargo.
Fiscal	Abre las capillas, limpia los altares, organiza a las personas.
Encapillador	Especialista ritual principal, el curandero, dirige los rituales.
Trabajadores/ peones	Personas que, después de ser curados, por designio de la divinidad o el encapillador también reciben el don de curar.
Encoronados	Personas que han sido curadas; no necesariamente reciben el don de curar, pero apoyan con la ofrenda y comida.
Portaestandarte	Comisionado para portar los estandartes que identifican a cada Asociación.
Campaneros	Durante las peregrinaciones resuenan las campanas, acción que se vincula con el alejamiento de granizos y viento.
Somerieras	Encargadas de llevar el sahumador, con el cual cada ofrenda y altar es limpiado. También se vincula con la práctica de calmar las tempestades.
Molineras	Encargadas de preparar los tamales de haba y frijol que se ponen en la ofrenda durante los rituales. Es el alimento para la divinidad y de los miembros de la Asociación.
Cocineras	Preparan o llevan los alimentos.
Cargadores	Llevar la ofrenda a cuevas mediante canastas. Generalmente, son familiares de los enfermos.
Socios	Sin función alguna en particular, salvo la de ayudar en lo que se les encomiende.
Coheteros	Lanzan los cohetes a lo largo de las peregrinaciones. Tal práctica se vincula con “abrir” las nubes.
Músicos	También es un especialista ritual en el sentido de reconocérsele como un intermediario entre la divinidad y los miembros de la Asociación.
Rezanderos	Encargados de dirigir los rezos y alabanzas a lo largo de las peregrinaciones y en cada ritual. Motivan a los asistentes.

Cuadro 2. Elementos de ofrenda y su significado.

Elaboración de la autora.

<i>Ritual</i>	<i>Práctica</i>
Servicio	Ritual característico de la Asociación. Mediante él, el Divino Rostro posee el cuerpo del encapillador o trabajador y habla por medio de él para dar su mensaje a sus seguidores. Tal acción se vincula con las prácticas de la Renovación Carismática.
Velación	Trabajo nocturno, en el que se visten cruces, se elaboran ofrendas al pie de los altares, se preparan las ofrendas para las peregrinaciones y se practican las coronaciones de enfermos y los servicios.
Encapillamiento	Consiste en preparar al enfermo mediante un aislamiento que va de seis meses a unas semanas para poder recibir la cura a su mal.
Encoronación	Acto de colocar una corona de flores a cada enfermo. Durante el proceso a cada enfermo se colocan elementos de su sexo y dos personas ejecutan un baile para empezar el despojo del mal.
Peregrinaciones	Viaje a un santuario; durante el trayecto, la ofrenda que se trabajó durante la velación se deposita a lo largo de los caminos, donde están colocadas cruces, capillas y nichos.
Limpias	Realizadas con el sahumador, hierbas, palmas, huevos, veladoras, velas y alumbre; su finalidad es la prevención, diagnóstico y alivio de las enfermedades, ya sean físicas, espirituales e incluso mentales.
Baile	Presente en todos los rituales, consiste en valsear saludando a los cuatro vientos; se distinguen dos momentos: 1) al llegar a un oratorio, santuario o frente a nichos y cruces y 2) antes que la ofrenda se deposite, será tomada por cuatro miembros de la Asociación y se bailara con ella.

Los gastos de ofrenda y transporte corren por cuenta de ellos mismos, así como por parte de los enfermos que llevan cada cosa que el curandero les pide para su remedio.

En cada trabajo se adquiere un compromiso y un lazo ritual, de tal manera que el término utilizado para llamarse unos a otros es el de “compadres”, por compartir la devoción y sentirse “ligados unos con otros por



Encapillador, músicos y rezaderos . Temporada de campo 2011-2012. *Fotografías de la autora.*

el hecho de tener una fe en común” (Juárez 2010; 243), en este caso al Divino Rostro, con lo que se genera un parentesco ritual. El término “compadre” también es una forma respetuosa de dirigirse a los demás.

Respecto de la ofrenda, ésta funge como el elemento primordial del ejercicio de reciprocidad con la divinidad: el hombre entrega productos materiales, fruto de su propio trabajo; a cambio, recibe salud, sustento, consuelo y esperanza por parte del Divino Rostro. Ello implica un “acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales además de su significado material, tienen una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales” (Broda y Gámez 2009: 47), pues no cualquiera puede tocarla y colocarla.

Los elementos presentes en cada ofrenda, se han esquematizado en el cuadro 3.

Los lugares de sanación para los miembros de la Asociación del Divino Rostro están fuertemente ligados a lugares de oración, donde la



Ofrenda con algunos de los elementos en una cruz de la cima del cerro de la Campana, Estado de México, 24 de abril, 2011. *Fotografía de la autora.*

Cuadro 3. Elementos de ofrenda y su significado.

Elaboración de la autora con base en trabajo de campo y Cotonieto 2003.

<i>Ofrenda</i>	<i>Atributo</i>
Plátanos	Estabilidad del mundo
Toronjas	Estabilidad del mundo
Naranjas	Estabilidad del mundo
Limas	Estabilidad del mundo
Romero	Romería
Hierbabuena	Romería
Retama	Romería
Gladiola	Simboliza el rayo
Palma	Simboliza el rayo
Flor de plátano	Corazón de la ofrenda/Corazón del Divino Rostro
Cempaxochitl	Rosario/Corona, Perdones
Claveles	Corona, Perdones
Rosas	Corona, Perdones
Espinas de tejocote	Corona, Perdones

Algodón	Nubes
Palomitas de maíz	Nubes/Rosario
Chocolate	Para la tierra
Clavo	Para la tierra
Azúcar	Para la tierra
Conchas de pan	Para la tierra
Pan de feria	Limpia de personas/Comida para la divinidad
Cirios	Limpia de personas/Comida para la divinidad
Vela	Limpia de personas/Comida para la divinidad
Copal	Limpia de personas
Agua bendita	Limpia de los lugares
Escobas	Limpia de los lugares
Cohetes	Abrir las nubes/Anunciar la llegada a algún sitio
Tamales	Trabajo - Comida de los asistentes
Baile	Trabajo - Forma de rezo
Cantos	Trabajo - Forma de rezo
Rezos	Trabajo
Peregrinaciones	Trabajo - Esfuerzo

divinidad habita, después de que, tras una serie de manifestaciones, ahí le erigiera un santuario; de este modo, se constituyó un circuito ritual cuyos puntos varían de acuerdo con la “obligación” de cada Asociación. Los principales santuarios a los que acuden en su mayoría se encuentran localizados en las partes más elevadas del actual Estado de México. Las fechas en las que son visitados mantienen un vínculo con el ciclo agrícola (Barrientos 2004: 355), aunque actualmente se han ido recorriendo o perdiendo, ya que las visitas a estos lugares se realizan en fines de semana, por comodidad o conforme el curandero o *tiempero* lo decida. Así fue registrado en el cuadro 4.

El servicio

El servicio es la acción ritual por medio de la cual los miembros de la Asociación se comunican directamente con el Divino Rostro, la Virgen

Cuadro 4. Lugares de veneración y su asociación con el ciclo agrícola. Elaboración de la autora con base en el trabajo de campo, Colonieta 2003 y Barrientos 2004.

Lugar	Fecha	Veneración	Vínculo con el ciclo agrícola
Cerro de la Campana (3 120 msnm), Ejido de San Miguel Ameyalco	mayo	Divino Rostro	Petición de lluvias. Día de la Santa Cruz
Santa Cruz Tepeexpan (3 000 msnm), Jiquipilco			
Chalma (1680 msnm), Malinalco	junio	Señor de Chalma / Espíritu Santo	Sitio significativo para los tiempos de diferentes regiones por ser un lugar de refrendo de poder, don, vocación, devoción y servicio a Dios
Cerro de la Verónica (3 1000 msnm), San Francisco Xochicuauhtla	septiembre	Divino Rostro	CreCIMIENTO de plantas
Santa Cruz Ayotuzco (3 251 msnm), Huixquilucan	octubre	Divino Rostro	Fin de temporada de lluvias
Santa Cruz Tepeexpan (3 000 msnm), Jiquipilco	noviembre	Divino Rostro	Fin de temporada de lluvias
Cerro de la Tablita (3 100 msnm), Temoaya	noviembre	Virgen de Guadalupe	Fin de temporada de lluvias
Cerro de la Campana (3 120 msnm), Ejido de San Miguel Ameyalco	diciembre	Divino Rostro	Para diferentes grupos de tiempos, tal fecha es el cierre de la Santa Cruz; agradecimiento de cosechas
Santa Cruz Tepeexpan (3 251 msnm), Huixquilucan			



Peregrinación. Camino al Cerro de la Verónica, San Lorenzo Huitzilapan, Estado de México. 11 de septiembre, 2011. *Fotografía de la autora.*

o algún pariente ya fallecido. Este acto sólo puede ser realizado por quienes tienen el don, el cual es descubierto por un curandero o por medio de sueños y confirmado por el Divino Rostro.

El Divino Rostro se manifiesta a través de un *médium*, es decir, de un trabajador que presta cuerpo y voz al Divino Rostro para transmitir su mensaje a los demás.

El *carisma* o don de lengua es el elemento más celosamente resguardado y respetado, pues representa el clímax de la actividad ritual de la Asociación. La visita a santuarios es esperada para oír a su Señor por medio del servicio, aunque éste también puede solicitarse en el oratorio del curandero para tratar algo en específico. Don Andrés dice que esto sólo se realiza los martes, jueves y viernes, “porque el Señor casi no nos ayuda, porque nada más de curación son tres días” (Trejo: Testimonio). Al respecto, los días reportados en otras regiones para realizar estos trabajos también suelen ser los viernes, ya que es cuando los encantos (cuevas, barrancas, caminos arroyos, manantiales, ojos de agua, etc.) se abren y se puede acceder al otro tiempo-espacio, donde la divinidad



Santuario principal en Cerro de la Campana, Estado de México, 22 de abril, 2011.

Fotografía de la autora.

mora y se manifiesta.⁴ También los servicios y las visitas a los santuarios se realizan en sábado y domingo.

Los servicios se dividen en dos momentos:

1) *Invocación de apertura*: Se realiza siempre frente a un altar, ya sea en el oratorio, alguna capilla en el camino al santuario, o en el santuario mismo. Es la preparación para alcanzar el estado de trance, mediante ritmos monótonos de los instrumentos musicales (guitarra y violín) y fragmentos de alabanzas que entona el trabajador, con los ojos cerrados, hincado, balanceándose de un lado a otro y temblando, sosteniendo un sahumerio del cual sale abundante copal.

Esta forma de oración recibe el nombre de Oración el Punto, y se ha registrado que se realiza para curar o pedir un buen temporal (Cotonieto 2003: anexo V, 7), aunque también es la que establece el contacto

⁴ Comunicación personal: Alicia María Juárez Becerril, *Seminario Especialistas rituales: meteorología y cosmovisión indígena*, Posgrado en Antropología, UNAM, México, Ciudad Universitaria, 8 de marzo del 2012.



Don Andrés, iniciando el servicio. La Tablita, Estado de México, 27 e noviembre, 2011.
Fotografía de la autora.

con el Divino Rostro, ya sea para presentarle una ofrenda, darle gracias o esperar un mensaje de éste.

Cabe mencionar que tal invocación se parece a la figura retórica de la epífora,⁵ basada en la repetición de una o varias palabras al final de los versos de una estrofa. En este caso, la partícula repetida al final de cada oración o elemento que se enumera es *ña*, del otomí y cuyo significado, según Cotonierto, es “el principio, uno, es la entrada”. Tanto Cotonierto (2003: apéndice 8) como María del Socorro Caballero (1967: 131) trasciben la partícula como *na*, y Caballero señala que, en efecto, corresponde a la traducción del número uno. Sin embargo, en su obra “La estructura verbal del otomí clásico”, Manfred Kudlek señala que *na* o *ña*, también “es un prefijo para nombrar cosas abstractas, y un verbo de movimiento que denota lugar que significa dentro y estar”.⁶

⁵ En línea <<http://retorica.librodenotas.com/Recursos-estilisticos-semanticos/epifora>>. Consultado el 5 de diciembre de 2011.

⁶ Manfred Kudlek, “La estructura verbal del otomí clásico” [s.d.], 59, 70 y 71. En línea <http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_7/IND_07_Kudlek.pdf>

En esta etapa del ritual, la invocación de la Santísima Trinidad es el medio para entrar en contacto con la divinidad. A esta figura se suma gran parte del santoral. Asimismo, se mencionan varios santuarios, entre los que se encuentran las cimas en las que se rinde culto al Divino Rostro durante las peregrinaciones:

En nombre de la Santísima Trinidad, de Dios Padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*, con la bendición del Padre y el Espíritu Santo, en el nombre de la Santísima Trinidad de Dios Padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*, con la bendición del Padre y el Espíritu Santo *ña*, en el nombre de la Santísima Trinidad y el Espíritu Santo, en el nombre de la Santísima Trinidad *ña*, con la bendición del Padre y el Espíritu Santo, en el nombre de la Santísima Trinidad de Dios Padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*, con la bendición del Padre y el Espíritu Santo, en el nombre de la Santísima Trinidad de Dios Padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*. Señor san Miguel, señor san Gabriel, señor san Rafael, señor san Rafael, señor san Ignacio, Señor san Pedro, portero del cielo *ña*, éste es el momento ahora en que venimos del cielo y la tierra *ña*, y saludamos a los cuatro vientos desde donde sale el sol hasta el ocaso *ña*, y te pedimos el permiso para entregar el mandado *ña*, y te pedimos el permiso para crear a tu mundo de nuevo *ña*, este saludo al Cerro de la Campana *ña*, este saludo al Cerro de la Verónica, este saludo al Cerro de Santa Cecilia *ña*, este saludo al Cerro del Monte Alto de la Campana *ña*, este saludo al Cerro de la Verónica de Águila *ña*, este saludo al Cerro de Santa Cecilia *ña*, saludo al Cerro del Monte Alto de la Campana *ña*, este saludo a Monte Alto, de la Palma de Acazulco *ña*, este saludo al Cerro de Trompeta, este saludo al cerro de Chiquihuite *ña*, este saludo al Cerro del Molcajete *ña*, este saludo a Cerro de Malinche *ña*, este saludo a Cerro de la Estrella de Iztapalapa de México, este saludo a Cerro de Tepexpan *ña*, este saludo a Cerro de la Tablita de Temoaya *ña*, este saludo a Cerro de la Campana de Siete Valles *ña*, este saludo al Divino Rostro de Santa Cruz Ayotuzco

ña, este saludo de María Guadalupana de Semilla de Tepeyac de México *ña*, este saludo de María Tepeaca del Rayo *ña*, al Santo Rayo, la Santa Centella *ña*, este saludo de la Bárbara dulce *ña*, este saludo de María Tepeaca del Rayo *ña*; ay, así quería mi trabajo sagrado *ña* (Videograbación ficha 1).

Esta parte es recitada con diferentes entonaciones y acompañada por música de encantamiento o perdón, que sólo el violinista interpreta.

2) *Manifestación Divina*: De manera casi imperceptible, comienza a hablar la divinidad. Al momento en que la entonación de voz ya no se percibe y los instrumentos musicales dejan de ser escuchados, el agradecimiento y saludo a todos los asistentes por parte del Divino Rostro se hace presente:

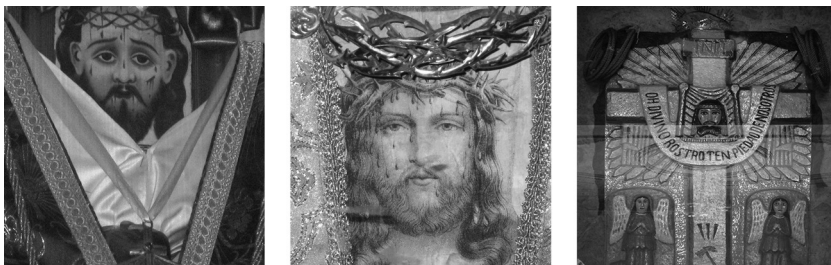
Así quería yo mi canto especial *ña*, para que cante mi trabajador *ña*, muchas gracias hijitas, hijitos *ña*, muchas gracias todos los aquí presentes, hijitos, hijitas *ña*, yo que he venido a recibir el regalo *ña*, porque yo estoy muy a gusto *ña* [aquí se pronuncian palabras en otomí] muy agradecido *ña*, porque estoy recibiendo mi ofrenda *ña*, porque hoy se procuró primero mi ofrenda *ña* [...] por eso yo he abierto la gloria *ña*, el pan de cada día del cielo *ña*, el pan de cada día todos mis peones, mis trabajadores *ña*, para venir su pasaje, para venir mi cosecha sagrada *ña*, para venir el tiempo *ña*, que cosa hablan mis hijitos de la mazahua *ña*, no llueve todavía *ña*, ya sembramos, ya estamos sembrado y no caído lluvia *ña*, pero yo soy el rocío *ña*, yo soy el trueno sagrado *ña*, yo soy la lluvia viajera *ña*, yo soy caballo rocío *ña*, yo soy la cola de agua *ña*, yo soy el señor torbellino *ña*, yo soy el señor cántaro celeste *ña*, la que irradia, la que va llenando sus ollas sus [ininteligible] de agua *ña*, la que los quiebro *ña*, que yo los necesito quebrarlos *ña*, donde yo trueno mis [ininteligible] para que tengan hijos, hijitas *ña*, chicos y grandes yo les doy su torta *ña*, yo les doy ese pan grande *ña*, yo les doy esa torta, has venido, hijito mío, este momento *ña*, pero dame permiso un ratito para bajar, ya vi donde está presente *ña*, para venir

donde yo te tengo destinado colocado *ña*, unas horas te di permiso, mi trabajador, un ratito, mi trabajado, mi hito Juvencio *ña*, has venido, hijito, ya estás aquí, hijito, *ña*, pasa, hijito mío, *ña*, ven a oler mi aroma sagrado conmigo *ña*, apetece una toronja junto con nosotros *ña*, ya te dijeron arriba y el mundo está hecho *ña* [...] el mito se vuelve y cobra vida *ña*, porque yo soy un cerro sagrado, se reconstruye a sí mismo *ña*, creando sus propios mitos sobre el mito acabado sobre el mito futuro *ña*, soy el principio *ña*, soy el ocaso *ña*, por eso estoy recibiendo ahorita *ña*, ahorita yo les doy la media palabra *ña*, y la palabra completa la voy a dar ahorita que esté la corona *ña*, para especialmente a todos *ña*, hijitos míos, *ña*, sean bienvenidos mis hijos *ña*, todos y cada uno *ña* (Video-grabación ficha 1).

Con el fragmento del servicio aquí recopilado, se muestra la vinculación de atributos que los tiemperos dan a las manifestaciones meteorológicas al divinizarlas, pues al Divino Rostro se le adjudica una serie de advocaciones como el rocío, el trueno sagrado, la lluvia viajera, caballo rocío, la cola de agua, el señor torbellino, el señor cántaro celeste, el que irradia, la que va llenando sus ollas de agua...

Los mensajes que en los *servicios* se dan son de índole moral y de reafirmación en torno del tipo de prácticas que se realizan. Incluso pueden estar dirigidos a una persona en específico.

Es importante mencionar que no hay registro de que se use alguna sustancia para inducir tal estado. También se destaca que el curandero o trabajador tiene que conocer perfectamente a la gente y las enfermedades, ya que los mensajes de índole moral, como los diagnósticos que se expresan durante el ritual, “surgen de la interpretación que todo grupo social ha hecho basándose en la observación de los componentes sensibles y ocultos del cuerpo, de sus atributos y funciones” (Fagetti 2003: 9). Durante el procedimiento, está en juego la veracidad del *médium*, quien siempre refiere no recordar nada de lo que pasa durante el servicio, por lo que los encargados de hacer saber al curandero qué manifestó el Divino Rostro son los trabajadores que lo asisten; asimis-



Divino Rostro. Izquierda: Cerro de la Campana, Estado de México, 31 de diciembre, 2011. Centro: Cerro de la Verónica, Estado de México, 11 de septiembre, 2011. Derecha: Santa Cruz Ayotuzco, 16 de octubre, 2011. *Fotografías de la autora.*

mo, ellos son quienes lo asisten para acomodarle el ayate y ayudarlo a ponerse de pie, sostenerse e incluso limpiarle el sudor.

La Renovación Carismática en la Asociación del Divino Rostro

La tradición de los tiemporos es uno de los marcos de estudio donde se encuentran el asiento, símbolos e ideología de la Asociación del Divino Rostro; sin embargo, también se identifica dentro de estas bases al *Movimiento de Renovación Carismática del Espíritu Santo*,⁷ corriente del catolicismo surgida en agosto de 1966 en la Universidad de Duquesne, en Pittsburgh (Pennsylvania), Estados Unidos, a partir del pentecostalismo. Esta corriente busca reavivar los dones del Espíritu Santo derramados por Dios sobre su Iglesia, y sus prácticas se asemejan a las realizadas en los servicios. Se sabe que la llegada de esta organización a México fue el 20 de noviembre de 1970, y que el primer congreso se realizó en diciembre de 1971 (Carrillo 2008: 8 y 14).

No hay reporte de cómo ingresa dicho movimiento al municipio de Lerma, aunque en el libro de Yolanda Lastra, *Los otomíes, su lengua y*

⁷ Movimiento aceptado por la Iglesia católica a partir del II Concilio Vaticano (1962-1966) que el Papa Juan XXIII celebró. Guillermo de la Peña, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", *Relaciones 100*, otoño 2004, vol. XXV, p. 52. Aunque cabe mencionar que ya desde 1905, un pequeño grupo de creyentes afroamericanos esperaba una manifestación fuerte de santidad y del Espíritu Santo. En línea <<http://www.mercaba.org/PARROQUIAS/CARISMATICOS/carism-1.htm>>, consultado el 7 de diciembre de 2011.

su Historia, se habla de la inserción del pentecostalismo en las comunidades otomíes de San Nicolás (1962), Santa Mónica (1977) y San Pablo (1990), pero sin precisar la región a la que pertenecen ni ahondar en el tema; al respecto, sólo menciona que tendrá que pasar más tiempo para percibir cómo esta nueva instrucción afecta o no la cosmovisión otomí (Lastra 2006: 386). Aunque más que entenderlo como una afectación, se trata de entender su reelaboración e inserción dentro de la cosmovisión otomí, como lo que se ha venido desarrollando dentro de la Asociación del Divino Rostro.

No es un caso aislado, ya que en Veracruz, tanto en el área urbana como en la rural se ha hecho presente (Barrera 2005: 204), bajo la conducción de dirigentes eclesiósticos similares a los sacerdotes católicos, a diferencia de la Asociación del Divino Rostro, cuya organización es independiente de la Iglesia y corre a manos de la gente de las comunidades.

Este movimiento es un ejemplo de la propia necesidad de la Iglesia por mantenerse vigente, aunque desde el Concilio Vaticano II la institución buscó adaptarse a las nuevas realidades. Ese proceso de adaptación y renovación es asumido por los mismos dirigentes de la Iglesia, como en 1985 lo hizo Joseph Ratzinger (hoy Benedicto XVI): “A lo largo y ancho de la Iglesia universal resuena, con tonos de esperanza, la floración de nuevos movimientos, que nadie planea e invoca, y surgen de la intrínseca vitalidad de la fe [...] la renovación es callada, pero avanza con eficacia. Se abandonan las formas antiguas, encalladas en su propia contradicción y está llegando lo nuevo [...]” (Carrillo 2008: 30).

La *Renovación Carismática* retoma elementos primigenios donde la iglesia se fundó. Ésta se sustenta tanto en el Viejo Testamento como en el Nuevo Testamento (Carrillo 2008: 157). El movimiento busca convertirse así, en palabras del jesuita Benigno Juanes, en un “redescubrimiento experimental del poder del Espíritu Santo en la vida de los feligreses que lo practican y de la propia Iglesia” (Zeida en Quezada 2004: 325).

Los participantes de esta corriente del catolicismo entran en contacto con la divinidad, en este caso con Cristo, a partir de los *carismas*,⁸

⁸ La palabra carisma se compone de: “*jaris* = gracia [...] *ma* designa el resultado de una acción [...] por lo que se entiende como el resultado de la gracias de Dios que obra la salvación” (Carrillo 2008: 61).



Misa en la Renovación Carismática, oficiada por sacerdotes.

En línea <<http://www.mercaba.org/PARROQUIAS/CARISMATICOS/carism-1.htm>>, consultado el 7 de diciembre de 1911.

dentro de los cuales se encuentran el de la sanación y el de lengua o glososalia. Estas características también se hacen presentes en los servicios que la Asociación del Divino Rostro realiza⁹ y que, en palabras de un miembro de la Asociación, se conciben como “la fuerza, el poder de Dios, del Espíritu Santo, sus manifestaciones, sus carismas, sus dones se manifiestan aquí también” (Mireles: Testimonio).

El carisma de la lengua “consiste orar o cantar en lenguas desconocidas [...] las personas involucradas suelen hablar y cantar normalmente y empiezan a emitir sonidos incomprensibles y sin articulación aparente” (Barrera 2005: 205). Lo mismo sucede en los servicios de la Asociación, donde, como preparación, se canta hasta llegar a un estado de trance, en el cual la divinidad habla por medio del curandero o trabajador, mezclando palabras en otomí y castellano, para concluir también con un canto.

El carisma de la sanación “debe ser ejercido para curar enfermedades del cuerpo y del alma” (Barrera 2005: 205), siguiendo las indicaciones que la divinidad indique, las cuales van a depender del contexto del grupo que recibe los carismas:

⁹ El nombre “servicio” también es dado al acto de arrepentimiento y necesidad de conversación expresada mediante canciones, oraciones y sentimientos en el pentecostalismo, raíz de los carismáticos.

Si en eso se le da el don de curaciones, es, creo, donde todos nosotros tenemos que enfocarnos en eso: hacer el don de curación como utilizando las plantas medicinales que el señor también nos ha dado. El Señor nos provee y nos dice: “saben que esta hierbita te sirve para esto”, que nosotros personalmente lo desconocemos, pero la persona que quiere, y quiere dar el trabajo, el servicio al Señor, les da esos conocimientos. Por eso es que ellos son elegidos; ¿para qué? Para que se pueda utilizar ese carisma o ese don de curación (Dorantes: Testimonio).

La enfermedad, también entendida “como medio de unión con Cristo y de purificación espiritual”,¹⁰ es parte de la voluntad divina y se vincula con el mal y el pecado, aunque también se relaciona con el mal enviado por otra persona. De ahí que las palabras emitidas por un trabajador de la Asociación tengan una fuerte carga moralista: “Yo quiero hijitos, hijitas, trabajadores, trabajadores, que hay muchos pero me están fallando; por eso, luego dicen que me duele acá. Cómo no les va doler, cómo no se van a enfermar, que, cuando yo lo necesito, a dónde están; a dónde están mis trabajadores, mis encoronados que yo he sacado de allá de mi casa; eso es lo que yo digo, a dónde están mis trabajadores cuando debe de estar aquí, cuando debe de trabajar (Videograbación ficha 2).

En el caso de los tiemperos, esta concepción puede traducirse en lo que son los “aires” de condición maligna, pues éstos provocan enfermedades (“mal aire”) que se manifiestan en forma de ataques, boca chueca, tumores e incluso la muerte. Los malos aires dañan a la persona que ha cometido trasgresiones al no pedir permiso u ofrendar en las barrancas, manantiales y cuevas (lugares donde los aires habitan) (Juárez 2010: 83).

La limpia de aires o enfermedades es realizada por los miembros de la Asociación, como parte de sus rituales. Para ello, utilizan huevos,

¹⁰ En línea <http://www.corazones.org/doc/curacion_oracion_instruccion.htm>. Consultado el 7 de diciembre de 2011.



Limpia con palma, Cedro de las Manzanas, Estado de México, 30 de julio, 2011.

Fotografía de la autora.

hierbas, velas y cirios en cada ritual que se realiza. Cuando la enfermedad es muy grave, se recurre al curandero.

El éxito de las curaciones no sólo depende del curandero o la divinidad, pues “el enfermo recupera su salud gracias a su fe en las entidades sobrenaturales que participan en su curación y por la confianza que ha depositado en el especialista ritual, pues ambos comparten la misma explicación de la enfermedad” (Fagetti 2003: 9). De esta manera, el proceso de curación se convierte en un juego dialéctico de símbolos que hacen veraz y real la sanación de la enfermedad, cuyo origen puede atribuirse también a la psique del paciente. Ello no significa que en ocasiones el mismo curandero no dude de estas prácticas, como lo muestra el caso de don Andrés, quien no creía que pudiera curar, hasta que, según relató, pudo ayudar a la curación de una niña que le llevaron. Al respecto, comentó lo siguiente: “Yo siempre he dudado y, gracias a Dios, enfermos que han venido se han sanado, pero porque yo duré dos años de muerto mi hijo; apenas a dos años yo recibí ese trabajo” (Trejo: Testimonio).

El testimonio anterior implica la presencia de dos factores que se entrelazan para conformar esta identidad: 1) obligación-tradición y 2) fe-milagros. En el primer caso, los mismos miembros de la Asociación son quienes proponen a su líder y por medio del servicio se refrenda el nombramiento, como en el caso de don Andrés; en el segundo caso, estos elementos son indispensables para dar continuidad al movimiento, ya que la reputación del curandero depende del éxito de su trabajo.

La organización de las “comunidades renovadas” se da partir de redes de parentesco y vecindad, lo que permite “vivir una experiencia religiosa más intensa, que los conduce a formar lazos de unión y fortalecer las redes sociales que se tejen al interior del grupo” (Barrera 2005: 207). Al contrario de la Asociación del Divino Rostro, cuyos miembros se reúnen en el oratorio del curandero y todos son testigos de los dones que la divinidad manda, los carismáticos lo hacen “bajo la guía de un sacerdote a orar y recibir de manera individual los dones del Espíritu Santo” (De la Peña 2004: 55).

Algunos de los principios de la *Renovación carismática* son los siguientes: palabra de sabiduría, palabra de ciencia, fe, carismas de curaciones, operaciones de milagros, profecía, discernimiento de espíritus, diversidad de lenguas e interpretación de lenguas (Carrillo 2008: 90).

Estos carismas llevan al practicante al “encuentro personal con Jesús y el Espíritu Santo, para llegar con ellos a Dios Padre”.¹¹ De la misma manera, los compadres, por medio de los trabajadores de la Asociación, lo hacen con la advocación del Divino Rostro mediante la siguiente fórmula ritual, que es repetida varias veces al inicio de cada servicio: “En nombre de la Santísima Trinidad, de Dios Padre, de Dios Hijo, de Dios Espíritu Santo *ña*” (Videograbación ficha 3).

Como puede advertirse, la invocación a la *Santísima Trinidad* es el medio de contacto con la divinidad; la “distribución trinitaria [manifestada] con ello que tanto el Padre, como el Señor Jesús y el Espíritu Santo actúan vitalmente en el ejercicio de esa gracia”(Carrillo 2008: 88).

Elementos que identifican a las prácticas carismáticas y que fueron documentados en la Asociación del Divino Rostro son la “emotividad, llo-

¹¹ En línea <<http://www.mercaba.org/PARROQUIAS/CARISMATICOS/carism-1.htm>>. Consultado el 7 de diciembre de 2011.



Cruz vestida. Oratorio de Gerardo Alejandro, Santa María Atarasquillo, 23 de abril de 2011.

Fotografía de la autora.

ros, temblores [...] ya que Dios actúa sobre la emotividad de los hombres, y éstos también deben ofrecer su emotividad”.¹² Con base en ello, puede sostenerse la veracidad del contacto de la divinidad con los asistentes.

Al respecto de la religiosidad popular, la Iglesia ha pronunciado que “no es más que una manifestación de creencias o desviaciones que requieren la adecuada asistencia pedagógica eclesiástica para enderezarse hacia la verdad que ella resguarda”.¹³ Esta apreciación se ha mantenido pese a que, como se ha visto, la reelaboración que el mismo catolicismo ha hecho de su doctrina, desde mediados del siglo xx, también ha sido asimilada por los indígenas. Como prueba de ello no sólo está la *Renovación carismática*, pues el pentecostalismo también se encuentra entre los grupos mayas. Surge así, en palabras de Báez-Jorge, una “teología india para América” (Báez 2009: 151), en la cual “la en-

¹² En línea <http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=5639#>. Consultado el 7 de diciembre de 2011.

¹³ En línea <http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=5639#>. Consultado el 7 de diciembre de 2011.

carnación del cristianismo en las diferentes culturas e introducción de esas mismas culturas en la vida de la Iglesia” (Báez, en Broda 2009, 149) van conformando una adaptación contextual.

Conclusión

La vinculación con el monte, el culto a los ancestros y a los santos constituyen mecanismos de conservación y equilibrio de la Asociación del Divino Rostro con el medio ambiente y la sociedad, lo cual ha derivado en una religiosidad popular, cuya base no es la estructura católica “oficial”, sino la asimilación del catolicismo con concepciones cosmogónicas indígenas, ello a pesar de que la mayoría de la gente en las comunidades se asuma como católica.

Tales procesos sociales caracterizan a los sistemas religiosos indígenas, surgidos en las transformaciones culturales, que son resultado de dinámicas tanto internas como externas. Son cambios que confrontan



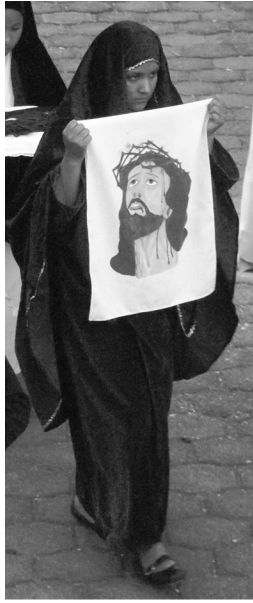
Representación del Cerro de la Campana. Oratorio de Gerardo Alejandro, Santa María Atarasquillo, 23 de abril, 2011. *Fotografía de la autora.*

con las propuestas de las hegemonías cristianas (ya sea católicas, evangélicas o de otras vertientes).

La conjunción de los factores anteriores, en el caso de la Asociación del Divino Rostro, dio lugar a la asimilación de dos sistemas: la religión popular y las nuevas corrientes del catolicismo como la *Renovación carismática*, donde el Divino Rostro juega un papel más allá del otorgado por la Iglesia oficial, pues éste tiene un aspecto restructurador mediante los rituales y discursos que en torno de él se ejecutan, lo que lleva a identificarlo como la figura medular y el referente de la identidad étnico-religiosa, pues vive y participa de la vida de la comunidad, obedeciendo a las necesidades concretas y particulares de los miembros de la Asociación. El objetivo de su existir ya no sólo es el control y conocimiento del tiempo meteorológico, sino también el control y conocimiento del devenir social dentro un sociocosmos específico. Esta imagen denota, asimismo, la significación y construcción de la territorialidad a partir de los circuitos rituales de las Asociaciones, cuyo fin es la pervivencia de sus tradiciones, que resuelve las necesidades de los individuos. En dichos circuitos, el plano divino es integrado mediante los altares, las cruces en los caminos, los santuarios y el cerro mismo; todo ello constituye una tríada dinámica: hombre-divinidad-naturaleza que va transformando profundamente e integrando a su visión del mundo en el marco de la vida cotidiana.

Se trata de hechos que muestran cómo las comunidades indígenas asimilan tanto los cambios como las nuevas propuestas religiosas; se manifiesta en una misma región o en un mismo grupo indígena una coexistencia de distintas propuestas religiosas.

Por ello, han nacido movimientos en el mismo seno de la Iglesia, lo cual ha derivado en una “aceptación” de la religiosidad popular, que permite (a diferencia de la ortodoxia eclesiástica) que la divinidad sea directamente accesible para el creyente. Los valores morales dependen de las necesidades de la sociedad que los produce, en este caso, de la Asociación del Divino Rostro, que regula la conducta de sus miembros, a partir de parámetros occidentales, pero enfocados a la problemática particular de sus miembros: el alcoholismo, la mala salud, los problemas familiares o laborales.



Representación del Viacrucis, Santa María Atrasquillo, Estado de México, 21 de abril, 2011.

Fotografía de la autora.

De este modo, los ejes rectores de la ritualidad e identidad de la Asociación del Divino Rostro presentan dos características: 1) los especialistas rituales dedicados al conocimiento y manejo de la meteorología mediante las ofrendas colocadas en los oratorios, en las cruces y nichos de los caminos durante las peregrinaciones; encargados de encabezar los rituales de curación, limpiezas y la visita a los santuarios ubicados en las cimas más altas de la zona; y 2) la influencia del pentecostalismo a partir de una variante del catolicismo llamada *Renovación carismática*, la cual se ha asimilado con el servicio, rito mediante el cual el Divino Rostro “posee” el cuerpo del curandero o trabajador por medio de un carisma. Esta posesión es la manera en que el Divino Rostro se comunica, con el fin de dar un mensaje a sus fieles.

Esta influencia de la *Renovación carismática* en los sectores subalternos es una muestra de la complejidad social actual, que ha originado dentro de las mismas instituciones hegemónicas nuevas maneras de ejercer las creencias frente al estancamiento de la oficialidad. Aunado a ello, otros grupos subalternos, como los indígenas, también han pue-

to en marcha mecanismos que han permitido dar continuidad a sus prácticas y creencias. De ahí la importancia de destacar la asimilación que se ha generado entre la *Renovación carismática* y la Asociación del Divino Rostro.

Este fenómeno permite observar la maleabilidad del propio concepto de “religiosidad popular”, ya que ésta no sólo es el resultado de la asimilación de las religiones indígenas prehispánicas y el catolicismo del siglo XVI, sino que se apuntala como un mecanismo de elaboración identitaria que refleja una realidad histórica actual y las necesidades del grupo humano que lo van moldeando.

Es así como ha sido registrada la existencia de una tradición dotada de creencias y valores en torno de la figura del Divino Rostro de Cristo, en la que las expresiones simbólicas y los distintos mecanismos de comunicación recíproca entre la comunidad y la divinidad han proyectado una forma concreta de la identidad y el estado histórico de una tradición, en este caso la de los otomíes del municipio de Lerma.

Referencias bibliográficas

Libros

BÁEZ-JORGE, Félix

2006, *Olor a santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 630 pp.

2009, “Nueva evangelización y religiosidad popular indígena (estrategias de una teología hegemónica)”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH/Conaculta, México, 147-159.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (pról. de Jaques Lafaye), Universidad Veracruzana, Xalapa, 323 pp.

BARRERA LARA, Iván

2005, “El Movimiento de la Renovación Carismática en el sector rural y urbano del centro de Veracruz: interacción social, impacto social e identidad”, *Cuicuilco*, mayo-agosto, vol. 12, núm. 034, ENAH, México, 201-215.

BARRIENTOS LÓPEZ, Guadalupe

2004, “El cerrito de Tepexpan: sustentador de vida. Un santuario indígena en el valle de Ixtlahuaca”, en Johanna Broda y Catherine Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, INAH/UNAM, México, 351-372.

BRODA Johanna y Gámez Alejandra (coords.)

2009, “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena”, *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales*, BUAP, Puebla, 45-66.

CABALLERO, María del Socorro

2008, *Temoaya y su folklore*, Cuadernos del Estado de México, México, 1967, 206 pp.

CARRILLO ALDAY, Salvador

2008a, *Renovación carismática en el Espíritu Santo*, Instituto Pastoral Bíblica/Shalom, México, 159 pp.

2008b, *Renovación carismática en el Espíritu Santo. Teología y pastoral*, Instituto Pastoral Bíblica/Shalom, México, 195 pp.

COTONIETO SANTELIZ, Hugo

2003, *Identidad, cosmovisión y curanderismo: el caso de la Asociación del Divino Rostro del Cerro de la Campana en San Miguel Ameyalco. Lerma, Estado de México (1999-2022)*, Tesis para obtener el grado de Licenciado en Antropología Social, UAEM, Toluca, 178 pp.

DE LA PEÑA, Guillermo

2004, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", *Relaciones 100*, otoño, vol. XXV, 23-71.

FAGETTI, Antonella (comp.)

2003, *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales en la región de Tehuacán*, ICSH/BUAP/CDI, Puebla, 283 pp.

JUÁREZ BECERRIL, Alicia

2010a, *Los aires y la lluvia: Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos* (pról. de Johanna Broda), Editorial del Gobierno del Estado de Veracruz, Veracruz, 267 pp.

2010b, *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el altiplano central: un estudio sistemático y comparativo*, Tesis para obtener el grado de Doctora en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 305 pp.

LASTRA, Yolanda

2006, *Los otomíes, Su lengua y su historia*, UNAM-IIA, México, 525 pp.

RUZ, Mario Humberto y Garma Navarro, Carlos

2005, *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, UNAM/UAM (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 30), México, 177 pp.

SÁNCHEZ, Zeida

2004, "¿Se puede hablar de identidad carismática católica en el contexto cubano?", en Noemí Quezada (ed.), *Religiosidad popular México-Cuba*, 325-331.

Fuentes electrónicas

FORUMLIBERTAS.COM. Diario digital

2004-2013, [en línea]. Disponible en <http://www.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=5639#>. Consultado el 7 de diciembre de 2011.

MANFRED Kudlek

s.d., “La estructura verbal del otomí clásico” [en línea], 57-79. Disponible en http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_7/IND_07_Kudlek.pdf. Consultado el 15 de octubre de 2011.

RENOVACIÓN Católica en el Espíritu Santo

s.d., *Origen de la Renovación Católica en el Espíritu Santo* [en línea]. Disponible en <http://www.mercaba.org/PARROQUIAS/CARISMATICOS/carism-1.htm>. Consultado el 7 de diciembre de 2011.

ROMERA, Ángel

s.d., *Retórica. Manual de retórica y recursos estilísticos* [en línea]. Disponible en <http://retorica.librodenotas.com/Recursos-estilisticos-semanticos/epifora>. Consultado el 5 de diciembre de 2011.

SIERVAS de los Corazones Traspasados de José y María

s.d., *Instrucciones sobre las oraciones para obtener de Dios la curación* [en línea]. Disponible en http://www.corazones.org/doc/curacion_oracion_instruccion.htm. Consultado el 7 de diciembre de 2011.

Testimonios

DORANTES VALENCIA, José Luis

40 años, supervisor de empresa recicladora, originario de Huitzitzilapan, Edo. de Méx., 17 años dentro de la Asociación. Músico (guitarra) dentro de la Asociación. Explica quién es el Divino Rostro y el porqué de las peregrinaciones en los cerros más altos; explica varios elementos de las ofrendas y los dones y carismas que los trabajadores de la Asociación tienen, así como el significado del servicio y el encoronamiento. Da testimonio sobre la lengua indígena otomí y las prácticas agrícolas que sus abuelos hablaban y realizaban, pero que se han ido perdiendo, explicando el porqué. Santuario de Santa Cruz Ayotuzco, Edo. de Méx., 16 de octubre del 2011.

DURÁN DUARTE, Susana

35 años, originaria de Xonacatlán, Edo. de Méx., 14 años viviendo en Huitzitzilapan. Mayordoma de la iglesia de Huitzitzilapan, cargo que explica, así como el significado de la mayordomía en general y de algunos elementos como el sahumador y aceite que en la iglesia se encuentran. Da testimonio de un milagro que el aceite de la Virgen le hizo. Iglesia de San Lorenzo Huitzitzilapan, municipio de Lerma, Edo. de Méx., 2 de mayo del 2011.

MIRELES, Miguel

48 años, campesino y carpintero, originario de Huitzitzilapan, Edo. de Méx., 10 años dentro la Asociación. Explica, mediante un discurso identitario, cómo lo realizado por la Asociación del Divino Rostro tiene un antecedente más antiguo en las prácticas de los ahuízotes, asociando al Divino Rostro con el rayo. Menciona que es un difusor de su comunidad. Dice ser practicante de la agricultura y la lengua indígena otomí; asimismo, habla de la problemática y pérdida de estos dos aspectos culturales. Santuario del Cerro de la Verónica, Edo. de Méx., 11 de septiembre del 2011.

TREJO TERRAZAS, Andrés

73 años, campesino, originario de Huitzitzilapan, Edo. de Méx., Líder de la Asociación de Huitzitzilapan. Explica el motivo por el cual ahora es el líder de la Asociación, a partir de que enferma gravemente y muere su hijo, quien la encabezaba. Habla del trabajo que dentro de ésta tiene que realizar y da varios testimonios desde que fue encoronado de señales que el Divino Rostro le dio y de curaciones que ha tenido que realizar. Da relación de los lugares a los que la Asociación acude y de los elementos e imágenes que tiene en el altar de su oratorio; asimismo, dice conocer la lengua otomí, en la cual el Divino Rostro también les habla. Indica trabajar en el campo y narra la problemática que éste vive. Comenta también que ha sido nombrado Jefe supremo indígena. Oratorio de San Lorenzo Huitzitzilapan, municipio de Lerma, Edo. de Méx., 21 de octubre del 2011.

Videograbaciones

Realizada en la Iglesia de Santa María Atarasquillo, donde se aprecia parte de la celebración de Semana Santa el 22 de mayo. El 23 de mayo, en el adoratorio de la Asociación del Divino Rostro de Atarasquillo, Edo. de Méx., se observan varios elementos de ofrenda y es recopilado el testimonio de Juan Carlos, miembro de la dicha Asociación, quien habla sobre murales que realiza para la iglesia en construcción del Cerro de la Verónica. También se recopilan varias alabanzas entonadas durante la “velación”, así como el servicio que Gerardo Alejandro realiza el 23 de mayo. Asimismo, se ve parte del recorrido y ceremonias que se realizan rumbo al Cerro de la Campana. Santa María Atarasquillo, municipio de Lerma y Cerro de la Campana, Edo. de Méx., 22 al 24 de mayo del 2011.

Realizada en la comunidad mazahua de Cedro de las Manzanas, donde se observa el desarrollo de una velación, el 29 de julio, y se registran varias alabanzas entonadas en ella, así como una ofrenda muy grande que en una capilla se realiza. Para el 30 de julio, se registra el traslado a un sitio de la misma comunidad, donde se realiza un servicio, encoronación de una persona y petición de lluvia mediante el entierro de ofrendas a los cuatro puntos de la casa (afuera). Cedro de las Manzana, Edo. de Méx., 29 al 30 de julio del 2011.

Con sabor a Religiosidad Popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa

Miriam Guadalupe Cruz Mejía¹
Antropología Social, ENAH
Universidad Católica Lumen Gentium

Entre las numerosas características que definen a la Ciudad de México se halla la religiosidad popular. En el terreno de la antropología, la religión es un elemento de análisis, pues, a partir de su adscripción identitaria, se rigen las relaciones socioculturales expresadas en el barrio, la iglesia y la familia. De alguna manera, puede considerarse que es una expresión del capital simbólico y religioso, pues las formas simbólicas pertenecen al dominio de la significación y el uso de símbolos regidos por las relaciones de poder. Un ejemplo claro de lo anterior puede observarse en la comunidad del pueblo de Iztapalapa.

Ubicada en la región oriente del Distrito Federal, Iztapalapa se caracteriza por haberse transformado de un poblado agrícola a una delegación de la gran metrópoli, constituida por colonias populares y asentamientos irregulares. Interesa aquí referirnos al barrio La Asunción, por hallarse en una demarcación mayoritariamente católica, con una acentuada tradición en la religiosidad popular, pues se concibe como un tiempo sagrado que evoca las grandes acciones y sacrificios de Dios para redimir a la humanidad.

¹ Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, alumna de la Maestría en Pastoral Urbana del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos de la Universidad Lumen Gentium. Correo electrónico: hechameuncorreo@gmail.com

El pueblo se encuentra segmentado en dos mitades: 1) Atlalilco, conformado por los barrios de Santa Bárbara, San Ignacio, y San Lucas, e 2) Ixomulco, que a su vez se integra por los barrios de San Pedro, San Pablo, San José, San Miguel y la Asunción (Cruz 2011). En estos ocho barrios, la reproducción cultural mediante la memoria histórica, la territorialidad y la identidad, se apropian tanto del adentro como del afuera, del antes y del ahora, de lo permitido y de lo prohibido dentro de la comunidad. En la demarcación, los habitantes rinden culto al Señor de la Cuevita, una figura religiosa representativa del entierro de Cristo, a la que se le atribuyen cualidades milagrosas, pues cesó una epidemia de cólera morbos en 1833 y se le considera protector de la comunidad.²

Se considera que las familias nativas³ construyen una cultura religiosa popular enmarcada por la identidad donde la memoria histórica y la territorialidad generan apego y arraigo a las tradiciones, por medio de los usos y costumbres de los habitantes, lo que les confiere un sentido de pertenencia.

Hay que señalar que existen diversas definiciones sobre religiosidad popular; hoy día es difícil encontrar una sola totalitaria, pues no basta decir que es la manifestación religiosa del pueblo o de las clases subalternas. Para efectos de esta investigación, la religiosidad popular de las familias se ubica mediante su ciclo festivo ritual; por ello, a continuación, se expone la discusión del concepto realizada por diversos autores.

De acuerdo con María J. Rodríguez y Robert D. (2002), 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).

² Como agradecimiento por este hecho, los jóvenes de Iztapalapa prometieron representar la pasión de Cristo.

³ Se consideran familias nativas a aquellas personas cuyos antepasados vivieron en Iztapalapa y que actualmente residen en los barrios; algunas de estas familias se caracterizan por su participación en actividades religiosas, de acuerdo con su barrio y con su apellido.

Por su parte, Gómez Arzapalo (2009) señala que la religiosidad popular es un proceso lógico con autonomía de un poder trazado en la organización social, que gira en torno de los santos como personajes sobrenaturales, lo que dota a éstos de roles y funciones dentro de la vida del pueblo, donde el mayordomo juega el rol de pies y manos del santo. De igual manera, María Elena Padrón (2009: 63-69) percibe a la religiosidad como un proceso histórico de persistencia y reconocimiento, cuya práctica ritual sintetiza las creencias y devoción a los santos, mediante la organización social que pugna por el control de los espacios sociales.

Gilberto Giménez (2000) manifiesta su oposición a la concepción católica, cuando ésta define a la religiosidad popular como una conducta desviada, como una disyuntiva que se presenta 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) concibe la religiosidad 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”.

Johanna Broda (2009: 7-16) dijo que 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, con énfasis 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.

Manuel M. Marzal (1994) entiende al catolicismo popular como la forma en que las grandes mayorías del pueblo de América Latina —que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso culto religioso— se expresan religiosamente, para dar un sentido trascendente a su vida. Esto se debe tanto 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, como a que tales mayorías no buscan mayor atención religiosa y se contentan con “ser católicos a su modo”.

Finalmente, María Teresa Romero (2009: 45-65) concibe la religiosidad comunitaria como un elemento característico de los pueblos originarios, por considerarse que, mediante la memoria colectiva, estas prácticas religiosas conservan, se apropian y perpetúan el apego y el arraigo; así, los rituales y creencias conforman un sistema religioso propio de estas comunidades que incluye elementos de la liturgia católica (misas, bendiciones y casi baños de agua bendita, entre otros), pero adoptan formas comunes para los pueblos.

De las conceptualizaciones antes presentadas, en nuestro análisis hemos adoptado la de la última autora, con el fin de crear una especificidad acorde a la comunidad de estudio y particularizar en la labor de difusión de creencias, lo cual en otras entidades presenta circunstancias ajenas a lo que ocurre en Iztapalapa. Este pueblo coincide con varias de las características definidas por Romero; por ejemplo, entre una serie de rasgos culturales presenta *la comunalidad*, entendida desde una mirada identitaria y de pertenencia; otro rasgo es el ritual comunitario, expresado mediante el ciclo festivo. El ritual permite observar la actividad del pueblo, la cual se manifiesta en los santos mediante un intercambio simbólico y una organización comunitaria vinculada con el trabajo —que también es comunitario—, con lo cual surge el apego en la memoria colectiva.

La religiosidad popular debe verse de manera multidisciplinaria, por lo que es conveniente considerar también lo que señala L. Maldonado (1985), quien subraya la necesidad de rescatar sus raíces antropológicas y sociológicas. “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” (Maldonado 1985). 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; no hay que olvidar, sin embargo, que no existe una religiosidad popular única e inmóvil, sino que varía mucho según los contextos históricos culturales (Maldonado 1985: 27-28). Por ello, la devoción y el arraigo de una familia a un barrio debe verse desde en el espacio concreto de Iztapalapa, bajo unos códigos y símbolos propios.

En esta comunidad, las personas de edad adulta, hombres y mujeres, son sujetos de distinción: en espacios públicos, se les saluda con reverencia, con un beso en la mano y se refieren a ellos como “tío” o “tía”, aunque en realidad no exista ningún parentesco consanguíneo; las mujeres se distinguen por el uso del rebozo y mandil, mientras que en los varones el sombrero es un elemento de prestigio. Las personas entrevistadas para este estudio señalaron a los abuelos como aquellas personas a quienes se acude para solicitar un consejo o para consultar cómo realizar algún acto religioso. La autoridad de los señores grandes es tal que, si alguno observa conductas anómalas en personas de menor edad, está en su derecho de reprimirlo, ya sea física o verbalmente, situación muy frecuente en el trabajo de campo de la demarcación, sobre todo cuando alguien se encuentra en estado de ebriedad. En alguna ocasión, un joven llegó ligeramente bebido a una festividad religiosa; “por usos y costumbres”, según los asistentes, se paró el acto festivo, se hizo pasar al frente al joven, se le pidió que se recostara en el suelo, se descubriera la espalda y la persona de mayor edad presente le reprendió golpeándole con su cinturón en diez ocasiones.

En la demarcación, los barrios son el receptáculo y filtro de una devoción que se desborda y desafía en tiempos, espacios y símbolos singulares, pues siempre rebasan lo oficial, lo religioso, lo preestablecido; sin embargo, los únicos personajes capaces de condensar esa amalgama devocional son el Señor de la Cueva y los santos patronos de cada barrio. En este desafiante panorama, las familias nativas son un cúmulo de saberes y a la vez son el receptáculo de fe de los devotos del pueblo, pero también de los “no devotos”. Bajo esta devoción, el espacio y el tiempo urbano se resignifican, se mezclan; los espacios “profanos” se resimbolizan y se convierten en “sagrados”, como ocurrió, por ejemplo, en 2008: los lugareños otorgaron un reconocimiento a la casa de la familia Cano Martínez, que por más de 65 años se ha utilizado para ensayar la representación de Semana Santa.

Las actividades del ciclo festivo y de la comunidad permiten ubicar los diversos espacios simbólicos de los integrantes de la comunidad, donde se configuran su identidad, sus creencias y sus modos de expresarse públicamente, como señala Portal (1991). La identidad tiene una armonía en constante movimiento que integra o diferencia a los sujetos en la

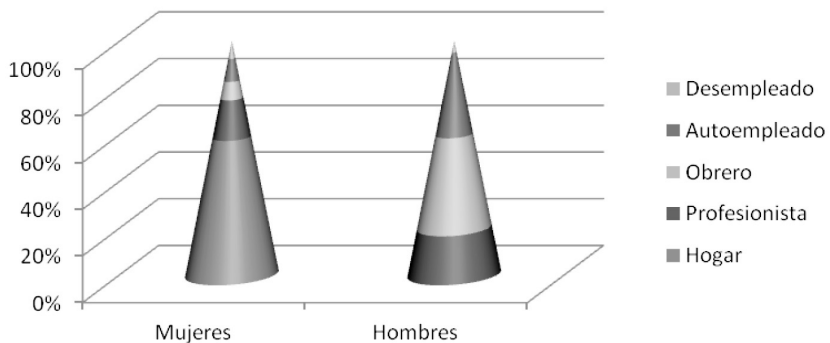


Reconocimiento a la familia Cano Martínez, marzo 2008.

Fotografía de la autora.

integración de un todo. Así, en Iztapalapa, 62.5% de las mujeres casadas se dedica al hogar, 17.5% tiene una profesión (maestra, doctora, diseñadora), 8% está desempleada y 12% mantiene un empleo diverso como obreras o empleadas por su cuenta mediante el comercio. En cuanto a los padres de familia, 20% ejerce una profesión como médico, dentista o maestro de primaria, mientras que 35% trabaja por su cuenta como electricista, mecánico, carpintero, comerciante, taxista, cargador o chofer; 5% esta desempleado y 40% trabaja para una empresa particular.

Esta situación de los adultos mayores contrasta con las expectativas laborales de sus hijos, quienes no sólo poseen un nivel de estudios



Gráfica 1. Ocupación de los padres de familia.

mayor al de sus padres, sino que además, de los hijos entrevistados para esta investigación, 30% refirieron haberlo hecho en escuelas privadas. Incluso manifestaron claramente una necesidad de mostrar la construcción de una religiosidad propia; ejemplo de ello son opiniones como “yo quiero ser mayordomo, porque el Señor de la Cuevita me ha dado muchas cosas y porque le quiero agradecer varios favores”. Pero además se observaron ciertos factores que influyen en la formación de la religiosidad, pues hay quienes confrontan sus prácticas con sus discursos: algunos referían no participar en actividades como el carnaval, por considerarlo un acto vulgar, agresivo, para gente “pelada”; en síntesis, para otro tipo de jóvenes. Como señala Llobera (1975), no es lo mismo lo que la gente hace, lo que dice y lo que debería ser. Lo que en esencia aparece es producto de la formación y socialización en que se han desarrollado, así como de las experiencias personales.

Por otra parte, Bourdieu (1996) considera al capital cultural o recursos legitimados como los valores jerarquizados y materializados en prácticas y discursos realizados cotidianamente, si bien admite que quienes detentan el poder no lo poseen de forma unidireccional. Se admite que la reproducción del ciclo festivo ritual de las familias es un proceso en construcción que dota de cohesión social e identidad a los habitantes, considerando la amplia gama de relaciones sociales y culturales de su cotidianidad.

Marc Augé (1993) identifica como tendencia de la modernidad la aceleración de la historia que se relaciona con la percepción del tiempo y su periodicidad y lo atribuye a la tecnología; los hechos de hoy se convierten en historia. Otra tendencia es el espacio, del que señala es la ampliación y el desarrollo de las innovaciones tecnológicas. Así también ocurre en la comunidad que estudiamos, la cual, para preservar, difundir y comunicarse —tanto al interior como al exterior— con personas que residieron en los barrios, ha creado diversas páginas en Internet, como *youtube.com*, *facebook.com*, desde las que pueden conocerse los principales monumentos o lugares para visitar, la historia de la demarcación, invitaciones a eventos religiosos y comentarios al respecto de diversas acciones y festividades.

De acuerdo con Augé, otro aspecto relevante es la transformación temporal-espacial, donde se identifica un cambio —que es el objeto

de atención— en las identidades sociales e individuales, siendo éstas el sustento ideológico de la reproducción cultural. Desde esta perspectiva, no podemos sostener como ajenos a la reproducción cultural y a la identidad; hacerlo sería tanto como considerar que la imagen de la identidad puede quedar estática e inánime como en una fotografía. Por el contrario, comprender y analizar las formas de apropiación de la identidad de las familias implica reconocerse diferente del nativo y de no nativo de Iztapalapa.

Al respecto, Portal (1991) señala que la identificación es la acción de los procesos inseparables, es decir, la persona se reconoce como semejante a otro y otros identifican a un grupo o sujeto, confiriéndole determinada cualidad; de manera individual, se construye mediante identificaciones en las que el individuo se asume como perteneciente a una sociedad, comunidad o pueblo. De acuerdo con Goffman (2001), para construir la identidad se recurren a todas aquellas cosas con las que el individuo se relaciona día a día y el identificar al individuo con su recurso de la memoria como recurso consolidable de información vinculada con su identidad social puede alterar las características que se atribuyen al individuo (Goffman 2001: 82).

En esta investigación acogemos la idea de Portal, pues plantea de manera precisa la identidad de los jóvenes. En la demarcación de estudio, éstos se apropian de su territorio y su actividad religiosa, reconociendo como nativos a las personas cuyos antepasados nacieron, crecieron y se casaron con alguien de la misma comunidad; crean sus límites de manera simbólica, ya que los nacidos en la periferia no son aceptados por la comunidad para participar dentro de los cargos que ofrece el ciclo festivo ritual. Por esto, se considera a los barrios de la cabecera delegacional como receptáculos de las identidades que se resisten; dentro de esta apropiación, la explanada del Jardín Cuitláhuac cobra reconocimiento tanto familiar como individual, pues es un lugar de convivencia, recreación, reunión, de formación de redes, de noviazgos, idóneo para paseos dominicales, el cierre de carnaval y un punto de encuentro de diversas festividades religiosas, como la Semana Santa y la presentación de mayordomos. Por ello, cuando en 2008 fueron hallados vestigios arqueológicos en su remodelación y la delegación política quería convertirlo en zona arqueológica, los habitantes se opusieron.

Con relación a las plazas, Abilio Vergara (2005: 5) refiere que “la plaza, tanto por sus edificaciones como por su posición central, refiere poder político pero también a la economía y sus intercambios, a la exposición social y a la puesta en escena de la identidad de los actores en un determinado periodo y espacio”. Este reconocimiento de la Explanada del Jardín Cuitláhuac y el Santuario del Santo Sepulcro del Señor de la Cuevita hace de ellos un lugar que, por razones sociales y religiosas, reviste a las familias de una dimensión simbólica. Así, el análisis de las identidades revela las formas en las que puede negociarse la identidad ante la apropiación del territorio.

Los barrios proporcionan las condiciones para analizar la maleabilidad de la identidad, porque son más antiguos que la ciudad donde se ubican; y aunque ello no quiere decir que sus habitantes también lo sean, sí resalta el valor de la memoria histórica familiar, pues proporciona una identidad colectiva afianzada en el territorio, atribuyendo a sus orígenes su religiosidad; de ahí la importancia de estos estudios desde el terreno de la antropología. En este sentido, la investigación se abocó a identificar y analizar la identidad de las familias habitantes de alguno de los ocho barrios de Iztapalapa. Así se les preguntó acerca de las diversas prácticas religiosas que los dotaban de una identidad, para luego reconocer el papel que juega el territorio.

En esta investigación y de acuerdo con Aguado y Portal (1992: 47), se entiende por identidad al proceso de identificaciones históricamente apropiadas que confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad. En este sentido, las familias de Iztapalapa acentúan su pertenencia al pueblo como base de su identidad (apego-sentimiento). Aunque hay vecinos que no son nativos, mientras comulguen con una identidad vecinal, no son excluidos dentro de la comunidad, pero sí para ser mayordomos. Con base en ello, la identidad puede abordarse por características o elementos como la historia, la cosmovisión, la identificación; por categorías vecinales, locales, territoriales y por los niveles de pertenencia apego y arraigo. La identidad de los pobladores se reconoce a través de sus símbolos del apego territorial, su ciclo festivo, la memoria, las redes, su apego y arraigo en las costumbres, sus mayordomías, pues son los medios con los que se articula su pertenencia social. Este apego territorial no solamente se

reconoce por el hecho de haber nacido en el lugar, sino por el cooperar, el ser reconocido. Sobre este punto, lo que Patricia Safa expresa amplía nuestro punto: “Significa mucho más que solamente haber nacido en un lugar. Significa formar parte de lo que se construye en la comunidad, ser recipiente de la distintividad y conscientemente preservar la cultura, ser un depositario de valores y tradiciones, y un actor de sus habilidades un experto en el lenguaje e idiosincrasia de tal manera que cuando se le nombra, se le reconoce como miembro de una comunidad como un todo” (Cohen, 1982: 9; Safa, 1998: 54).

En este sentido, las mayordomías en los barrios de Iztapalapa juegan un papel de “pago” o “manda” al que está sujeto el pueblo, en cuanto a una petición otorgada por el santo patrón. Dentro de las ceremonias, la mayordomía del 3 de mayo es muy importante, puesto que renueva el compromiso de fe y adoración entre los nativos de Iztapalapa. Las mayordomías fundan una vinculación entre el cielo y la tierra, a la vez que permiten la clausura o apertura del mundo divino; son homenajes primordialmente a la figura del Santo Cristo y de los santos patronos.

La mayordomía de mayor relevancia de la demarcación es la de septiembre, pues se realiza el pago de la promesa hecha al santo Cristo en agradecimiento por la gracia o don otorgado en beneficio de la comunidad. Las mayordomías son un rol de sacrificio en el que se hace hincapié en la regeneración del pueblo de Iztapalapa, por medio de la vía de la divinidad; conforman un acto religioso que ayuda a la continuidad histórica como grupo social.

El día de la celebración, los mayordomos ofrecen de comer a todo el pueblo; a los señores se ofrece vino y cerveza. Terminada la comida, sigue el baile hasta ya entrada la noche. El sentido de la celebración preparada por los mayordomos en su casa patentiza la intención de confirmar la materialidad de la vida o su estado mundano, por lo que la bebida, el baile y la música no representan faltas de respeto hacia los santos, sino que son acciones por medio de las cuales el mayordomo obtiene dentro de la comunidad su recompensa materializada en la aceptación, respeto y jerarquía dentro del grupo; además, corresponde a él tomar decisiones en asuntos de la comunidad, tanto económicos como organizativos. Los mayordomos deben tener en cuenta una serie de reglas establecidas por los integrantes de la Mesa Directiva, entre las

que destacan el confesarse, comulgar en la celebración de la misa, estar casados religiosamente, no beber licor el día de la ceremonia religiosa, ser habitante nativo del pueblo y con posibilidades económicas de llevar a cabo la celebración.

Así, el pertenecer al barrio y a determinada familia se traduce en una mezcla de elementos, donde se conjugan la memoria colectiva, el espacio, el apego (participación) y el arraigo. Éstos se convierten en el órgano transmisor de las generaciones como las visiones míticas que se narran en el pueblo sobre el origen del santo patrono, de las festividades o de algunos otros cultos como el de la Virgen de la Bala. No sólo el territorio queda enmarcado por la pertenencia social de la comunidad, sino también los mismos habitantes delimitan su espacio. En los ocho barrios, mantienen las fachadas de sus casas pintadas de manera uniforme como elemento característico o señal de que por ahí pasará el viacrucis en la Semana Santa; a este hecho, la delegación política se suma y en fechas cercanas a la representación apoya a los vecinos proporcionando pintura.

De acuerdo con su apropiación, la pertenencia socioterritorial permite establecer categorías que Bassand define como grados de pertenencia o identificación: los apáticos, los migrantes, los modernizadores, los tradicionalistas y los regionalistas (Giménez 2000: 41), lo cual se reconoce mediante sus prácticas culturales. Con relación a lo anterior y retomando a Vania Salles y Julia Flores (2001), por arraigo se entiende la acción y efecto de arraigar, “echar raíces”, lo cual alude a un componente territorial y espacial. De este modo, mientras el hacer raíces en un espacio territorial crea un sentimiento de afecto a las prácticas culturales, el apego “alude a una afición o inclinación particular, a la afición (afectos) y a la fidelidad (los aficionados de una líder de un héroe, un artista un guardián, pautas de fidelidad). Por lo tanto, apegarse denota entablar y mantener relaciones con una persona, con una situación, a diferencia de arraigo en este componente territorial no es evidente resaltándose más bien sentimientos bajo la modalidad de afecto” (Vania y Flores 2001).

Ambos, como se ha señalado, influyen en la conformación de identidades y son la base de la interacción social. La apropiación del espacio es compleja y se conforma de la historia de los habitantes generada

cotidianamente. Salles y Flores (2001) señalan que el apego y arraigo contribuyen a crear redes y a fortalecer la pertenencia socioterritorial.

En la medida en que las redes sean más fuertes y extensas, contribuirán a reafirmar el sentido de pertenencia espacial y a consolidar identidades. Desde esta mirada, el pueblo se caracteriza por un arraigo representado en sus fiestas religiosas, las que a continuación se exponen brevemente en el calendario de las festividades populares-comunitarias del pueblo y sus ocho barrios:

<i>Día</i>	<i>Mes</i>	<i>Festividad</i>
1	enero	Año Nuevo. La comunidad acude al santuario del Señor de la Cueva para dar gracias por el año venidero.
6	enero	Día de Reyes.
15	enero	San Pablo: bendición de animales domésticos; Barrio San Pablo.
	enero	Peregrinación a Tepalcingo Morelos (variable).
2	febrero	Día de la Virgen de la Candelaria: bendición de las semillas y de los Niños Dios.
	febrero	Martes de carnaval (fecha variable): participan los dos medios pueblos, las demarcaciones como Santa María Aztahuacan y el resto lo realizan en su comunidad.
	febrero-marzo	Miércoles de ceniza (fecha variable de acuerdo con el calendario de la liturgia católica).
	febrero-marzo	Carnaval. De manera conjunta, ocho días antes del domingo de Ramos se realiza el cierre de Carnaval en la Macro Plaza del Pueblo de Iztapalapa; participan los pueblos de Santa Martha Acatitla, Santa María Aztahuacan, Santa Cruz Meyehualco, Los Reyes Culhuacán, Santiago Acahualtepec y los dos medios pueblos, Atlalilco e Ixomulco.
19	marzo	Fiesta Patronal, Barrio San José.
	marzo-abril	Domingo de Ramos (variable de acuerdo con el calendario de la liturgia católica).

<i>Día</i>	<i>Mes</i>	<i>Festividad</i>
	marzo-abril	Semana Santa (variable de acuerdo con el calendario de la liturgia católica). De manera independiente, organizada por el Comité Organizador de Semana Santa y por la Sociedad de Nazarenos de la Parroquia de San Lucas. Domingo de Ramos, Advocación de Jesús de Nazareth. Jueves Santo: Escenificación de la última cena y otros pasajes bíblicos. Viernes Santo: Viacrucis por las calles del pueblo. Sábado de Gloria. (Desde hace aproximadamente cinco años se escenifica la Resurrección de Cristo). Domingo de Resurrección. Celebración en todos los barrios y parroquias.
3	mayo	Día de la Santa Cruz, Celebración de la aparición del Señor de la Cueva (Santuario del Señor de la Cueva, Mayordomía de la Santa Cruz, Sociedad del Señor de la Cueva). Bendición de las cruces de los jóvenes que participaron como Nazarenos en la Semana Santa en el Cerro de la Estrella.
8	mayo	Virgen de la Purísima Concepción (de la Bala). ^a
	2º domingo de mayo	Mayordomía de las Chincoleras (Sociedad de Comerciantes) Recorrido por los principales mercados y tianguis del pueblo. ^b

^a Respecto del culto a esta imagen, el sacerdote del Santuario del Señor de la Cueva, Miguel Ángel Quiroz Cruz, refirió que a inicios del siglo XVII, había una pareja de españoles radicados en el pueblo. Este matrimonio se distinguía por vivir en armonía y por ser un gran ejemplo de amor sincero, hasta que el demonio consiguió sembrar en ellos la discordia, y logró poner celoso al marido. Enloquecido por el odio, un día decidió matar a su inocente esposa, tomó una pistola y le disparó. Lo único que pudo hacer la desvalida mujer para salvaguardarse, fue tomar como defensa y escudo una pequeña imagen de la Virgen, bajo la advocación de la Inmaculada Concepción, que poseía desde tiempo inmemorial, y a la cual ella le profesaba gran devoción. En el momento del disparo, la munición fue detenida milagrosamente por la imagen y, según los jesuitas fray Francisco de Florencia y Antonio de Oviedo, la bala quedó incrustada en la peana “tan bien encajada que aunque se mueve nunca se ha podido sacar”. Este suceso fue asumido como prueba irrefutable de la fidelidad de la mujer, y así el marido quedó desengañado. Desde entonces, se nombró “Nuestra Señora de la Bala” a dicha escultura, que, además, es patrona de las mujeres embarazadas y parturientas, por lo cual se le pide traer con bien a los hijos o concebirlos si existe algún problema de infertilidad. Los devotos creen que también protege a quienes tienen profesiones peligrosas (por ejemplo, los policías y soldados) y corren el riesgo de ser alcanzados por balas asesinas; se cree que las desvía.

^b En una entrevista con Lupita Muñoz, ministro de eucaristía del Santuario del Señor de la Cueva en el tiempo de la investigación, comentó que “la mayordomía que se puede considerar de

<i>Día</i>	<i>Mes</i>	<i>Festividad</i>
	mayo	Peregrinación a Chalma (fecha variable).
	mayo o junio	Santísima Trinidad (fecha variable).
	junio	Sagrado Corazón de Jesús.
17	mayo o junio	La Santísima Trinidad (fecha variable). Danzantes de comunidades vecinas, agradecen favores recibidos mediante un ritual de ofrenda prehispánico.
	junio	Jueves de Corpus (variable de acuerdo con el calendario de la liturgia católica), Mayordomía al Santo Niño Emmanuelito, Barrio San Pedro.
29	junio	Fiesta patronal de San Pedro, Barrio de San Pedro.
1-17	junio	Virgen del Carmen. Mayordomía (comienza a principios del mes con novenarios y misas a Nuestra Señora del Carmen).
31	julio	Fiesta patronal de San Ignacio de Loyola, Barrio San Ignacio. Participan: Sociedad de Señoritas del Barrio.
6	agosto	Divino Salvador, imagen de la Sociedad de Nazarenos de San Lucas (Pueblo de Atlalilco).
15	agosto	Fiesta patronal del Barrio La Asunción. Participan: Sociedad de Señoritas del Barrio.
16	agosto	Virgen de Guadalupe de agosto.
8	septiembre	Virgen de Guadalupe del ocho (Natividad de la Virgen de Guadalupe). Participa todo el pueblo.
3° o 4° domingo de mes	septiembre	Mayordomías al Señor de la Cueva. Medio pueblo de Atlalilco (esta fiesta tiene octava) se realizan: Mayordomía de los cirios, Mayordomía de la Portada de Adentro (sociedad de la Portada Floral), Mayordomía de la Portada de Afuera (Sociedad de la Portada Floral), Mayordomía de la Soltería (Sociedad de la Soltería de la República), Mayordomía del alumbrado (Sociedad del alumbrado), Participa también la Sociedad de Señoritas de Medio Pueblo de Atlalilco o de Izomulco.

reciente creación es la del tres de mayo, y otra que ha desaparecido o por lo menos no tengo conocimiento que se haya celebrado en los últimos cuatro años, es la de la Virgen de la Bala”.

<i>Día</i>	<i>Mes</i>	<i>Festividad</i>
3° o 4° domingo de mes	septiembre	Mayordomía Señor de la Cuevita; medio pueblo de Atlalilco o Izomulco. (Todas estas mayordomías se reúnen en un sólo acto festivo, la segunda quincena de septiembre, repitiéndose en la “segunda parte” u “octava”, ocho días más tarde): Mayordomía de los cirios, Mayordomía de la Portada de Adentro (sociedad de la Portada Floral), Mayordomía de la Portada de Afuera (Sociedad de la Portada Floral) Mayordomía de la Soltería (Sociedad de la Soltería de la república), Mayordomía del alumbrado (Sociedad del alumbrado), Participa también la Sociedad de Señoritas de Medio Pueblo correspondiente ya sea de Atlalilco o Izomulco.
29	septiembre	Fiesta patronal del Barrio San Miguel Arcángel.
12	octubre	Nuestra Señora del Pilar.
15	octubre	Santa Teresa de Jesús.
18	octubre	Fiesta patronal del Barrio San Lucas.
28	octubre	San Judas Tadeo.
1-2	noviembre	Día de Muertos.
	noviembre	Peregrinación a la Villa de Guadalupe (fecha variable). Participan los dos medios pueblos; se ofrenda la portada de adentro y la portada de afuera.
	noviembre	Mayordomía de los comerciantes (de las Chicoleras).
22	noviembre	Santa Cecilia, patrona de los músicos.
4	diciembre	Fiesta patronal del Barrio Santa Bárbara participan Sociedad de Señoritas del Barrio “Las Barbaritas”.
8	diciembre	Virgen de la Purísima Concepción (de la Bala). Peregrinación al santuario de Tenancingo Morelos.

<i>Día</i>	<i>Mes</i>	<i>Festividad</i>
11	diciembre	Vísperas de la festividad de la Virgen de Guadalupe. Recorrido por los diversos altares por la Sociedad de Jóvenes del Gallo Guadalupano.
12	diciembre	Virgen de Guadalupe. Se venera a la Virgen mediante altares, misas, rezos y cantos en toda la demarcación.
16-24	diciembre	Posadas.
25	diciembre	Nacimiento del Niño Dios. La comunidad acude con imágenes religiosas de la advocación al Santuario del Señor de la Cueva para dar gracias al Santo Patrono.
	se desconoce la fecha	Mayordomía de la Virgen de la Bala

Las numerosas fiestas religiosas revelan que la religión es un organismo regulador de la unión entre las familias de la comunidad, dentro de un proceso simbólico y de dominación; en otras palabras, es la religión un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos y duraderos estados anímicos en los lugareños, lo cual forma concepciones de un orden general de existencia.

Así, la religiosidad popular convierte al pueblo en el espacio sagrado donde se agradece, pide y ofrenda a su santo patrono de manera colectiva. Por medio de sus prácticas rituales, las familias otorgan al barrio la legitimidad de convertirse en el lugar de intercambio de dones, cuya característica es la normatividad de sus espacios sagrados. Así, al conjugarse, los hechos festivos-religiosos otorgan sentido e identidad a la comunidad y se considera que tal identidad se reproduce mediante la familia, el barrio, las fiestas, el apego, el arraigo.

Los hombres y mujeres nativos de la demarcación encuentran en la religiosidad popular el vehículo a aquellas circunstancias ajenas a su voluntad. En este sentido, los actos religiosos tienen un fin determinado: mantenerse como grupo. Puede concluirse que los actos religiosos tienen una fuerte tónica al haberse consolidado fuera del templo; es decir, han ido fraguándose en la experiencia diaria, en las vicisitudes, las ilusiones y las desilusiones de la familia. Pero, sobre todo, bajo el velo de

una fuerte dosis de fe en niños, adolescentes, adultos y abuelos, por lo cual resulta difícil encapsularla, pues en muchos de los casos responde al momento histórico de la persona.

El conjunto de significantes de la religiosidad popular ha intentado ser retomada por la Iglesia católica de Iztapalapa, más la autonomía de la demarcación poco ha permitido hacer, por lo que la Iglesia considera el hecho como un fuerte desafío pastoral, en el que no pueden manejarse números fríos, sino hombres y mujeres de carne y hueso y con una cultura e historia propia.

Referencias bibliográficas

- AGUADO, José Carlos y María Ana Portal
1992, *Identidad, ideología y ritual*, UAM-I, México.
- AUGÉ, Marc
1993, *El genio del paganismo*, Muchnik Editores, Barcelona.
- BÁEZ-JORGE, Félix
2009, “Nueva evangelización y religiosidad popular indígena (Estrategias de una teología hegemónica)”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la Historia de México*, INAH, México, 147-158.
- BOURDIEU, Pierre y Jean-Claude Passeron
1996, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Fontamara, México.
- BRODA, Johanna
2009, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la Historia de México*, INAH, México.
- CRUZ MEJÍA, Miriam Guadalupe
2011, *Cultura y religiosidad popular: participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.
- FLORES, Julia Isabel y Vania Salles
2001, “Arraigos, apegos e identidades: un acercamiento a la pertenencia socio-territorial en Xochimilco”, en María Ana Portal (coord.), *Vivir la diversidad. Identidades y cultura de dos contextos urbanos de México*, Conacyt/ UAM-I, México.
- GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto
2000, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- GOFFMAN, Irving
2001, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso
2009, “Utilidad teórica de un término problemático: La religiosidad popular”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la Historia de México*, INAH, México, 21-32.

MALDONADO, Luis

1985, *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander.

MARZAL, Manuel María

1994, *El rostro indio de Dios*, UIA, México.

PADRÓN, María Elena

2009, “Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepc-Cerro del Judío, Ciudad de México”, en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la Historia de México*, INAH, México, 63-70.

PORTAL ARIOSA, María Ana

1991, “La identidad como objeto de estudio antropológico”, *Alteridades*, UAM-I, México, año 1, núm. 2, 3-5.

RODRÍGUEZ SHADOW, María J. y Robert D.

2002, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, UAEM, México.

ROMERO TOVAR, María Teresa

2009, “Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones”, *Argumentos*, vol. 22, núm. 59, enero-abril, UAM-X, México, 45-65.

SAFA, Patricia

1998, “Memoria y tradición: dos recursos para la construcción de identidades locales”, *Alteridades*, año 8, núm. 15, UAM-I, México, 91-102.

VERGARA, Abilio

2001, “Introducción. El lugar antropológico”, en Miguel Ángel Aguilar; Amparo Sevilla; Abilio Vergara (coords.), *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli*, CNCA/UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, México, 5-33.

El *Yumk'a*, la flor de mata y la reciprocidad como orden de la vida chontal

José Reyes Vargas Ricardez¹
Escuela Nacional de Antropología e Historia

En este texto, me propongo comparar y confrontar los datos etnográficos obtenidos en mi investigación, con los que otros autores han aportado. Sin pretender agotar la cuestión del intercambio y la reciprocidad de los chontales de Mecoacán —donde realicé mi investigación—, apporto algunos elementos del funcionamiento de “la mano” y los vínculos de reciprocidad, propia de la comunidad de estudio.

Para una exposición ordenada, he dividido este trabajo en tres apartados: a) el *Yumk'a* de la tierra, b) la fertilidad y la siembra, c) la reciprocidad y el intercambio. En el primero, expongo algunos datos obtenidos en el trabajo etnográfico, en torno al guardián de los bosque y selvas, llamado *Yumk'a*; con el fin de acercarnos al papel de este guardián dentro de la cosmovisión chontal de Mecoacán, refiero el caso de mi tío que ocurrió con este ser. En el segundo apartado, describo el rito de la flor de mata —un rito de nutrición y alimentación de la tierra, la madre de los chontales—, la relación de la tierra con la mujer —proveedora de los satisfactores de los chontales—, la fertilidad y la siembra del maíz. En el tercer apartado, expongo la reciprocidad del trabajo de siembra y cosecha del maíz, además del intercambio de ofrendas en las fiestas

¹ Licenciado en Filosofía por Universidad Intercontinental de la Ciudad de México, Maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia; actualmente, estudiante del doctorado en Historia y Etnohistoria en la propia Escuela Nacional de Antropología e Historia.

patronales de las comunidades chontales. Al final del ensayo, recapitulo para acentuar algunos puntos importantes de los tres apartados.

Con el fin de evitar la posibilidad de caer en generalizaciones de la cultura chontal, subrayo que esta investigación se refiere exclusivamente a los chontales de Mecoacán.

El Yumk'a de la tierra

Los chontales de Tabasco conciben a la tierra como un ser que tiene su guardián, una especie de novio o amigo que cuida no sólo los recursos del bosque y de la selva —como árboles, plantas y animales silvestres—, sino también los de las barrancas y cuevas, es decir, del inframundo.

Tal guardia recibe el nombre de *Yumk'a*, que refiere a duende, al niño cuidador del bosque, a un pequeño hombrecillo del bosque encargado de cuidar toda especie de animales, plantas y árboles. Por su carácter de guardia, en otra época, los hombres realizaban un pequeño ritual de solicitud de permiso, antes de internarse al bosque o la selva, para no perderse. Las nuevas generaciones pocas veces realizan este rito, debido a varios factores, entre los que podemos señalar la influencia de las distintas religiones que hoy profesa esta comunidad chontal, la globalización y el daño que ha dejado la explotación del petróleo.

Para el chontal, el *Yumk'a* no es un ser maléfico ni está emparentado con el diablo; sólo es un niño juguetón y enamorado (Vargas 2009). Gusta jugar con los campesinos en las milpas y en los bosques, donde suele esconderles el machete, la botella de pozol² o el gancho³, así como quitarles constantemente el sombrero. En palabras de los chontales, el *Yumk'a* es un niño que comete “barbaridades”, aunque éstas no son consideradas como malas, sino fastidiosas pero a la vez divertidas. Por ello, cuando los campesinos se reúnen en cualquier evento —sean fiestas, el fallecimiento de un miembro de la comunidad, la visita de un político o reuniones delegacionales—, cuentan sus anécdotas sobre lo

² El pozol es una bebida típica de la comunidad chontal; es una mezcla de masa de maíz con cacao, aunque en algunas ocasiones puede omitirse el último ingrediente.

³ Se trata de un instrumento de aproximadamente un metro de largo, con un gancho en uno de sus extremos, y que se emplea para jalar hierba.

que el niño del bosque les hizo en la milpa: entre risas y burlas narran cómo escondió el machete a uno, a otro dejó sin beber porque le escondió la botella, etcétera.

Un relato que describe de forma más ilustrativa al *Yumk'a* es el que mi padre me refirió en mayo, durante mi trabajo etnográfico: “Todos los días viene tu tío a decirme que el duende le tira piedras mientras trabaja, que le esconde la botella de pozol, dejándolo sin beber toda la mañana y que, si se descuida, le tira el sombrero. Yo ya le dije a tu tío que lo regañe, y que le diga que no tiene tiempo de jugar con él, que ahorita anda trabajando, que otro día va a regresar para jugar con él” (Vargas 2009). Interesado en el relato, tan pronto mi padre terminó de hablar, busqué a mi tío para escuchar de viva voz la narración de quien sufría tales “barbaridades”. Mi tío confirmó lo dicho por mi padre. “Es verdad, hijo —decía mi tío, mientras yo anotaba en mi libreta de campo—; ese duende me arroja piedras, me esconde el pozol, me tira el sombrero.” Le pregunté si ya había hecho lo que mi padre había sugerido, es decir, regañar al duende, decirle que no tenía tiempo para juegos, pero que otro día regresaría para jugar con él. Mi tío replicó: “Pa' qué le digo si de todas maneras me va a seguir a haciendo lo mismo. No le voy a decir nada; vamos a ver quién se cansa primero, si él o yo. Es un desafío, pero verás que se va aburrir primero y luego se va ir.”

Esta narración confirma que el niño del bosque de ninguna manera se relaciona con lo maligno, con el diablo. Por el contrario, destaca la concepción del duende como un ser juguetón, algunas ocasiones desafiado por los mismo campesinos, como es el caso de mi tío. Además, el *Yumk'a* no sólo juega con los campesinos en las milpas, sino también con los niños en proceso de hablar o con los bebés, razón por la cual los padres los cuidan. De no hacerlo, cuando llevan a los primeros a la milpa, el duende puede jugar con ellos y luego perderlos, por lo cual no se apartan del niño. En cuanto a los bebés, las madres procuran tenerlos cerca, pues si los dejan dormir en lugares lejanos mientras ellas preparan los alimentos o lavan la ropa en la batea, el duende puede despertarlos para jugar con ellos y ponerles olotes viejos en sus hamacas, donde duermen durante el día. Sin embargo, aunque el que los niños se pierdan o los bebés despierten no implica considerar como malo al duende, pues éste sólo juega, a madres y padres no les gusta dejar solos

a sus hijos, porque *Yumk'a* puede calentarles la cabeza y enfermarlos de *ojiadura*, y luego hay que llevarlos con el curandero.

El otro rasgo adjudicado al duende es que es muy enamorado, pues seduce a las chicas cuando están lavando. Junto a la batea,⁴ espera la llegada de su enamorada, para contarle aventuras y decirle que pronto se casara con ella, pero la situación se termina cuando la muchacha avisa a su padre que el duende la enamora. Una vez que el padre se entera, compra una botella de licor y una baraja y, a la mañana siguiente, poco antes de las ocho, coloca una mesa y una silla junto a la batea donde la chica lava; sobre la mesa, acomoda el licor y la baraja. Al aparecer el duende, halla la mesa servida; se sienta, comienza tomar el licor y a jugar con las cartas, de modo que, cuando la muchacha llega a lavar, está bien borracho e ignora a su enamorada. Entonces, la chica comunica esto a su padre, quien acude en seguida y lo coge a cueros; le propina una paliza, lo tira al suelo mientras lo golpea con un bejuco llamado “chichicaste” o con un cinturón de cuero. Con esto, el duende escarmienta, se olvida de la chica y nunca vuelve a molestarla (Vargas 2009). Esta solución es posible porque el duende no trabaja, pero le gusta mucho tomar licor y jugar a las barajas; por ello, cuando ve lo dispuesto en la mesa se olvida de la muchacha.

Hemos descrito dos aspectos del duende —juguetón y enamorado—, hay un tercero también importante: es guardián de los bosques, selvas y animales del campo. Es guardián, porque no permite la sobreexplotación de los bosques y selvas ni la caza excesiva de ciertos animales silvestres. Por ello, cuando la gente no tiene cuidado de bosques, selvas y animales, el duende esconde las herramientas de trabajo e infunde miedo en quienes talan los bosques o selvas, y, traba los rifles y escopetas de los cazadores, desvía las balas disparadas a los animales en cacería, de modo que disparan sus armas sin matar al venado, al jabalí, al pavo de monte... De este modo, *Yumk'a* exhorta a taladores y cazadores a dejar esas actividades, para dar lugar a la recuperación del bosque, al crecimiento de árboles. De insistir en tales prácticas, la selva, el bosque y los animales pueden ser destruidos por completo sin posibilidad de posterior recuperación.

⁴ La batea es una piedra —de forma semejante a los lavabos— en la que se lava la ropa.

La tierra es el único sustento de los pueblos chontales, como lo es para todos los pueblos indígenas de América Latina. De ella, los chontales obtienen el barro para fabricar sus ollas y comales, junco o carrizo para hacer sus petates. En la tierra siembran el maíz, calabaza, frijol... En la tierra están enterrados los ombligos de los chontales; tal vez por ello se niegan a ser enterrados fuera de la tierra que los vio nacer y crecer; así pasa incluso con quienes emigraron a Estados Unidos, en busca de mejores escenarios. La tierra, su madre, los provee de lo necesario para vivir en este mundo, y los chontales, como hijos, cumplen —en palabras de Good (2004a)— con “ofrendar” y “nutrir” a la tierra.

Fertilidad y siembra

La concepción de la tierra en los pueblos indígenas de América Latina es, sin duda, una cuestión muy vasta y compleja para los antropólogos e historiadores que han realizado investigaciones en este campo de estudio. Dicha concepción ancla sus raíces en la idea prehispánica de la tierra, un ser vivo al cual se debe alimentar y nutrir. Se trata de una correlación entre la tierra y el hombre: la tierra brinda al hombre sus satisfactores y éste la alimenta con ofrendas y sangre de algunos animales, antiguamente con sangre humana. De este modo, no podemos entender al hombre indígenas sin su apego a la tierra, porque tierra y hombre se correlacionan en el orden cósmico indígena.

En palabras de Taggart (2007: 1), la tierra es femenina. Concebirla así connota un sentido de maternidad, es decir, como aquella que alimenta a su hijo, se empeña en el cuidado de éste, procura lo necesario para su crecimiento y desarrollo. Pero del mismo modo, cuando el hijo haya crecido, deberá alimentar a su madre para devolverle a la energía y fuerza; esto es lo que Good, en su estudio de los nahuas del Río Balsas en Guerrero, llama “intercambio de energía entre los vivos y los muertos” (Good 2004a: 307-320). En los chontales, el intercambio se da entre la tierra y el hombre, incluyendo los muertos, quienes cumplen una función muy específica: procurar salud a las familias, en especial a los niños. Nutrir a la tierra también supone alimentar la madre para que pueda continuar dando hijos y alimentos necesarios, con lo cual se

asegura la permanencia de los chontales en este mundo y el bienestar de las generaciones posteriores.

Los chontales nutren a la madre tierra en mayo, mes de la ensarta de las flores, de la fertilidad y siembra. “Ensarta de la flor de mata” es como se conoce a este rito. La flor de mata (*plumeria rubra l.* o *plumeria rubra acutifolia*) alcanza una altura de no más de cuatro metros; tiene tallo delgado, frágil y lechoso y se extiende desde el sur de México hasta Sudamérica. Esta planta da flores blancas, amarillas, rosadas, rojas y rojas-blancas. Su época de floración es a finales de abril y todo mayo. De ahí que en el mes de mayo sea recolectada y ofrecida a la imagen de la Virgen de la Asunción de María.

Con el rito de la flor de mata, comienzan los preparativos para la siembra. Los ancianos dirigen el ritual de la recolección; mientras rezan en la iglesia, los hombres, jóvenes y los niños van a recolectar las flores. Puesto que se trata de un momento de fiesta, no pueden dejarse de lado los tambores, flautas y voladores. Después del rezo los mayores, ancianos y mujeres aguardan en alguna casa, donde previamente acordaron reunirse para juntar toda la flor recolectada.

La recolección comienza a temprana hora de la mañana y termina antes de las once de la mañana; toda la flor recolectada es llevada al lu-





gar acordado; una vez reunidos, los mayores, ancianos, mujeres, jovencitas y niñas inician por separar cada flor por color e inmediatamente comienzan a ensartarla.

Se pasa un hilo por el centro de cada flor para formar largas cadenas. Una vez terminado el ensarte de la flor, todos se retiran a sus casas y se preparan para llevar la flor a la iglesia por la tarde, en procesión, con música, voladores y cantos. En la iglesia, la gente encargada teje un cuadro grande con las flores traídas y lo coloca de modo que la imagen de la Virgen María quede en el centro del cuadro (De la Garza 1980: cantares 4 y 7).

La celebración del rito no implica sólo la fertilidad de la tierra, sino también la de la mujer, pues quienes se ocupan de la ensarta de la flor son “niñas y señoritas, por ser consideradas como vírgenes y puras [...] como una tierra donde todavía nadie ha sembrado” (Vargas 2009).

El ensarte de mata es también un rito de preparación de la tierra y de petición de las lluvias o “tribunadas”, para comenzar la siembra

del maíz y de la calabaza. Las lluvias se esperan durante todo el mes de mayo: desde el día 3, día de la Santa Cruz, pasando por el 15, día de San Isidro Labrador, y hasta 30 y 31, días de los milagros de Virgen de la Asunción de María (Vargas 2009). Si las lluvias no llegan en este mes, la siembra se atrasa y, entonces, se esperan las lluvias del 13 de junio, día de San Antonio y las del 24, día de San Juan. Si se realiza la siembra hasta esta fecha, la cosecha aún puede ser abundante, aunque ello depende de la llegada de las lluvias de agosto. El maíz sembrado en mayo y junio se cosecha a los tres meses y medio, es decir, a principios y hasta mediados de agosto. En agosto y septiembre, cuando comienza el periodo de lluvias en esta región de México, el maíz sembrado en mayo ya está en la “troja” o “tapanco”; sin embargo, el de junio aún es elote y, si las lluvias de agosto se adelantan, la cosecha de junio se pierde.

Es posible que este rito hunda sus raíces en las invocaciones de los antiguos mayas a la diosa de la fertilidad Ixchel,⁵ en la advocación Virgen de la Asunción de María —celebrada el 15 de agosto—, a la cual los mayas chontales de Mecoacán hoy ofrecen la flor de mata, durante todo el mes de mayo.

La eficacia del rito de la flor de mata anuncia tanto la cosecha del maíz sembrado en mayo y la llegada de las lluvias de agosto, como la fertilidad de las niñas y adolescentes que participaron en su preparación, una vez que lleguen a la edad adulta y, más tarde, al matrimonio. En Mecoacán, las mujeres suelen casarse muy jóvenes, desde los 15 años. Si después de los 20 no lo han hecho, se consideran “quedadas”. En cambio, los varones pueden permanecer solteros hasta los 30 años, aunque también son considerados “quedados” si no lo hacen a esa edad. En el poblado una historia decía que “las mujeres que no se casen, cuando mueran, en el otro mundo Dios les dará un sapo para que lo *achichi-güen* (arrullen) como niño”.⁶

La fiesta de los santos también está ligada al rito de la flor de mata. Cuando una familia celebra a su santo patrón, invita a un *Viejo*, quien

⁵ Diosa de la fertilidad, lunar, del tejido, de los partos, inundaciones y consorte de Itzamnah, de acuerdo con los antiguos mayas.

⁶ Éste era un cuento que mi madre, cuando yo aún era un infante, solía platicar a mis hermanas para que se casaran.

se encargará de adornar las velas con diversas flores. Una vez que el Viejo concluye el adorno, procede a rezar con ellas frente al santo celebrado; después, se invita a todos —niños, mujeres, hombres— a besar la vela. Cuando cada persona pasa a besarla, el Viejo hace una especie de limpia con las velas, mientras pronuncia una oración específica para cada caso. Por ejemplo, si es una niña o un niño quien pasa, el Viejo ora: “te pedido, Señor, que ilumines la mente de este mi niño[a], que le vaya bien en la escuela, que ayude a sus padres, que sea obediente” (Vargas 2009). Tan pronto han pasado todos los presentes a besar la vela, el Viejo finaliza este rito prendiendo las velas al santo.

La importancia de los santos es esencial, pues son quienes sustituyen a los antiguos dioses, y “se equiparan a partir de la identificación de las funciones sobrenaturales que les son atribuidas y del contexto simbólico en el que se ubican sus oficios numinosos.” (Báez-Jorge 1998: 211). Además, como agrega Báez-Jorge: “puede indicarse que el culto a los santos posibilita la continuidad de los rituales consagrados a las deidades del antiguo panteón” (Báez-Jorge 1998: 169). En otras palabras, los santos ejercen las funciones que antiguamente los dioses realizaban en el cosmos y actúan como conciliadores entre lo terrenal y lo sagrado. Es posible que el nombre de los santos o de las imágenes (palpable, figura) no sea tan importante, pero sí el universo semántico por la cual acogieron las funciones de los antiguos dioses.

Según se ha expuesto, el rito de la flor de mata y el culto a los santos tiene el propósito de dar continuidad a la reciprocidad entre la tierra y el hombre, pero también entre los mismos hombres, pues el rito refuerza los lazos familiares de la comunidad, hacia dentro y hacia fuera, es decir, incluidas sus relaciones con los pueblos vecinos.

Reciprocidad e intercambio

La reciprocidad y el intercambio es, para los chontales, una actividad esencial, pues con ello se aseguran los vínculos como una sola comunidad frente a otras. Esto significa que se da en dos niveles: local y hacia las otras comunidades vecinas. El elemento que une estas relaciones de

reciprocidad e intercambio es principalmente el maíz, la ayuda mutua denominada “mano”⁷ y las fiestas patronales.

En el nivel local, el intercambio se da en la siembra y cosecha del maíz, así como en la construcción de una casa. Como antes señalamos, en mayo comienzan a prepararse las tierras donde se sembrará el maíz. Llegado el momento, el dueño de la tierra invita a sus vecinos para que lo ayuden a sembrar, o bien ellos mismos preguntan cuándo va comenzar a sembrar para ayudarlo. El dueño del terreno pone la comida y la bebida el día de la siembra, de modo que los invitados a sembrar no se preocupan de llevarlas. Al llegar las lluvias de mayo, se siembra. Uno de los entrevistados afirma con seguridad: “Hoy siembran conmigo, mañana yo siembro con ellos, hasta terminar de sembrar todos los terrenos preparados”. Terminada la siembra, cada campesino se dedica, por su lado, a cuidar el crecimiento y desarrollo del maíz.

El intercambio también está presente en la cosecha del maíz. A quienes ayudaron en la siembra, se les retribuye con un costal de maíz, previamente acordado. Si ellos invitan a sembrar, dice: “Me vas a ir ayudar a sembrar pa’ que te dé tu saco de maíz.” Y si ellos se ofrecen a ayudar, dicen: “Cuándo vas sembrar pa’ que yo vaya y me des mi saco de maíz”. No hay necesidad de invitar gente al comenzar la cosecha, pues muchos llegan por su cuenta, hayan ayudado o no en la siembra; lo hacen porque cada día, hasta que la cosecha se termine, recibirán un costal de maíz, como para asegurar que en el futuro quien da también reciba cuando ellos cosechen su maíz. Además, si alguno que ayudó a sembrar el maíz no puede ir a la cosecha, se le envía un costal de maíz a su casa.

El costal de maíz recibido por haber colaborado en la siembra o cosecha de éste no debe verse sólo como pago, sino principalmente como un acto recíproco: “ustedes me ayudan a sembrar y yo les ayudo cuando siembren”. La reciprocidad es un vínculo de fortalecimiento de los lazos mutuos de la comunidad, porque además se da cuando alguno construye su casa. También en esas ocasiones el dueño de la casa pone la comida y la bebida, pero sólo se invita a hombres casados para la construcción de la casa; no obstante, los jóvenes varones llegan sin ser invitados, pues vienen a dar la mano para que cuando ellos construyan

⁷ Mano también tiene un equivalente a cinco mazorcas de maíz.

sus casas la ayuda les sea devuelta. En la construcción de la casa, el único que recibe un pago es el albañil, porque ha sido contratado para dirigir la obra; los demás son invitados y ayudantes.

El intercambio en los chontales es horizontal, sin distinción de parentesco. Si alguien se muere dejando una deuda de reciprocidad —específicamente en la construcción de una casa—, ésta pasa al hijo o, en su caso, al pariente más cercano del muerto, como, por ejemplo, su padre o su hermano menor. Good explica la razón de esto del siguiente modo: “nunca se cancelan las deudas, sino que se multiplican para extender las redes de obligaciones” (Good 2007: 92). Estas redes son de gran importancia entre los chontales, pues funcionan como un sistema de ayuda mutua o mano que involucra no sólo a la persona en particular, sino incluso a toda la familia. Aún más, quien fue ayudado en la siembra del maíz, cosecha de él o en la construcción de su casa está obligado a devolver la mano, pero eso no indica el término de la reciprocidad; es decir, no se reduce a “tú me ayudaste, ahora yo te ayudo y estamos iguales”, sino que sigue abierta, no puede cerrarse. Hacerlo significaría algo así como morir, puesto nadie ayudará a quien rompió los vínculos de reciprocidad. Good estudió esta situación en los nahuas del Río Balsas, Guerrero, donde —según afirma— a quien no ayuda en el trabajo se le llama “perro”, porque sólo se acerca cuando hay fiesta. Entre los chontales, a estas mismas personas se les llaman “arrimados”, porque, del mismo modo, aparecen únicamente en las fiestas para que les den de comer y beber. Romper la reciprocidad es mal visto en los chontales, por lo que dejan a estos individuos fuera de todo acto social.

El intercambio hacia otras comunidades ocurre todo el año, y el hilo conductor son las fiesta patronales de los pueblos. Cada pueblo recibe la visita de sus vecinos y a su vez éste va la visitar a aquéllos. En intercambio llevan maíz, frutas, animales y utensilios de usos múltiples para el aseo de la capilla. La ofrenda es llamada “enrama”, pues en un madero de metro y medio aproximadamente se amarran las frutas y utensilios; es llevada por dos personas. A los pavos, gallinas, pollos, borregos y cerdos se les llama ofrendas menores; al ganado, ofrenda mayor y se acostumbra llamarla “regalo”. Cuando alguien pregunta cuántos regalos cayeron en la fiesta patronal de tal o cual pueblo, se refiere propiamente al número de cabezas de ganado recibidas, no a los cerdos, ni pavos, ni

borregos. El pueblo que recibe un cerdo, borrego o res queda obligado a corresponder después con el mismo animal, al pueblo que se lo trajo. Este sistema no puede cerrarse, porque fortalece los lazos de unión.

Cada pueblo que celebra su fiesta patronal se hace cargo de los gastos; en general, los recursos destinados a estas fiestas se recuperan, precisamente, porque los visitantes no llegan con las manos vacías, pues —como señalamos— traen frutas y animales. En las fiestas, los visitantes aguardan a unos cien metros de la entrada al pueblo hasta que los encargados del pueblo anfitrión salgan a su encuentro. Cuando se encuentran, los visitantes entregan la ofrenda y son conducidos a la capilla, donde pronuncian una oración; después, son invitados a tomar pozol y dulce preparados especialmente para ellos.

Es imprescindible señalar que el intercambio y la reciprocidad no son prácticas desvinculadas de la concepción del duende, pues la presencia de éste se manifiesta en varios de los momentos de la vida entre los chontales. Cuando el duende enamorado llega junto a la batea y, olvidándose de la muchacha, se ocupa del licor y la baraja, se entiende que cambió el amor de ella por la bebida y el juego. Otra forma de interpretar la situación es que, después de emborracharse y ser golpeado, él entiende que no debe volver a enamorar a esa muchacha. Ciertas personas dicen que en alguna ocasión han llevado licor y una baraja a la milpa, para compensar al duende el haber cuidado la milpa. Otras afirman que la milpa fue sembrada a medias con el duende, porque durante el día los campesinos siembran el maíz y lo deshieran, mientras que él la cuida por la noche y siembra meloncillo. Esta planta —lo único que él puede sembrar— es abundante en las milpas, por lo que los campesinos arrancan muchas matas de ella, y sólo dejan algunas para provecho del duende.

A modo de conclusión

Para los chontales, el duende ni es malo ni es bueno, no es dios ni diablo, sino sólo un hombrecillo, un niño. Él cuida los bosques, las selvas, los animales que allí habitan y, en ocasiones, la milpa. Su vínculo con la tierra es inseparable, pues se encarga de ella para vigilar los abusos cometidos por el hombre, como la tala excesiva de árboles y la cacería constante

de animales silvestre. En recompensa, la tierra le provee de árboles frutales para su alimentación, lo protege de la lluvia en las raíces de la ceiba.

La reciprocidad de la madre tierra con los chontales es fundamental; sin ella, si algo rompiera con su continuidad por alguna razón, el hombre chontal moriría. Con el rito de la flor de mata, los chontales de Mecoacán nutren, alimentan y fertilizan a la madre tierra, asegurando el futuro y bienestar de sus hijos; este rito también prepara a las niñas en su futuro desempeño como mujeres y esposas. La relación entre la tierra y la mujer es muy estrecha, no puede separarse la una de la otra, pues ambas son femeninas; la mujer es la tierra, la madre de todos los chontales, porque tierra y madre son sinónimos que se corresponden mutuamente.

La siembra y la cosecha del maíz, la mano en la construcción de una casa y la celebración de las fiestas patronales de los pueblos son momentos donde el intercambio recíproco tiene lugar como una forma segura de fincar y mantener vínculos sociales y políticos. El intercambio y la reciprocidad son, sin duda, un sistema que asegura la continuidad de los lazos recíprocos frente a un mundo globalizante y universalista.

Referencias bibliográficas

BÁEZ-JORGE, Félix

1998, *Entre los nagueales y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

GARZA CAMINO, Mercedes de la (comp.)

1980, *Libro de los cantares de Dzitbalché. Literatura maya*, Biblioteca Ayacucho, Barcelona, cantares 4 y 7.

GOOD ESHELMAN, Catharine

2004a, "Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua," en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Conaculta/INAH/UNAM-IIH, México.

2004b, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Conaculta/INAH/UNAM-IIH, México.

2007, "Economía y cultura. Enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad", en Andrés Medina y Ángela Ochoa (coords.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, INAH/CEMCA/UNAM-IIH, México.

MURRA, John V.

2004, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.

RAPPAPORT, Joanne

2000, *Cumbé Renaciente*, Universidad de Cauja, Cauja, Colombia.

TAGGERT, James

2007, *Los relatos orales y la historia de los náhuatl de la sierra norte de Puebla*, Manuscrito inédito en posesión del autor.

VARGAS RICARDEZ, José Reyes.

2009, *Diario de campo*.

La fiesta patronal de San Lucas, análisis de un sistema de validación social

María Antonieta Pérez Díaz¹
Universidad Intercontinental

Así ha sido desde siempre; desde que yo tengo memoria, mi suegro, tu bisabuelo, lo hacía así y es así como sigue celebrándose la fiesta: el 18 de octubre se prepara uno con los collares de manzanas y flor de cempasúchil para vestir a la yunta y salir al recorrido hasta llegar a Cuilapam.

Rafaela Medina, 89 años

San Lucas, patrón de toros y bueyes²

El barrio de San Lucas es uno de los siete barrios originales que forman el pueblo de Cuilapam de Guerrero; los otros son el Rosario, San Juan, Las Huertas, Guadalupe, el Barrio Grande y el de San Pedro. El pueblo

¹ Estudió interpretación de idiomas en el Instituto Superior de Intérpretes y Traductores y la licenciatura en gestión cultural y desarrollo sustentable. Ha buscado conservar tradiciones del pueblo mexicano, en específico, las de Santa Cruz Xoxocotlán, Oax. Fue coordinadora del proyecto Charrería en Oaxaca. Ha participado en promocionales internacionales para la televisión alemana sobre patrimonio intangible. Ha promovido la recuperación y promoción de las más importantes danzas oaxaqueñas y del país, mediante la coordinación del grupo folclórico del Instituto Blaise Pascale. Es coordinadora de la Academia de Artes en el citado Instituto y su interés se ha enfocado en la formación de público adolescente, así como en la producción de diferentes puestas en escena. Su tesis de maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura se hizo acreedora al Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, y lleva el título de *Narraciones extraordinarias en tiempos ordinarios*, con el grupo "Memorias de Xoxo"; el proyecto tiene el objetivo de recuperar la historia oral del pueblo de Santa Cruz Xoxocotlán, Oax.

² "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

de Cuilapam se localiza en la región de los Valles Centrales del estado de Oaxaca; al norte, limita con San Pedro Ixtlahuaca; al sur y al poniente con la Villa de Zaachila; al oriente con Santa Cruz Xoxocotlán y San Raymundo Jalpan, y se encuentra aproximadamente a diez km de la capital.

De origen mixteco, Cuilapam se fundó en 1047; su nombre original, Sahayuco, quiere decir *Pie de cerro*, aunque más tarde adoptó el nombre de Cuilapam Quayugol y Ampa-Valle. Respecto de su actual nombre y de acuerdo con diversas etimologías, Cuilapam tiene variadas acepciones: “lugar que está atrás” o “el agua de atrás”; incluso hay autores que atribuyen el nombre a las raíces *cuitla*, “suciedad” y *pan*, “en, sobre”, lo que puede significar “basurero, muladar”. A decir de algunos estudiosos, el asentamiento del pueblo no es actual:

El asiento de este pueblo no era entonces el actual: se hallaba situado al pie del Monte Albán, entre dos contrafuertes que hacen un pequeño valle en forma de herradura, al Oeste de Xoxo. Padecían los vecinos muchas enfermedades y falta de agua por ser el lugar seco y malsano. Para evitar ambos inconvenientes, Aguiñaga se dirigió con gran número de indios preparados con picos, cuñas y otros instrumentos necesarios, a las alturas de Peras; y en donde le pareció conveniente, mandó romper una loma, cosa que se pudo practicar brevemente y sin costo, por el gran número de operarios interesados en ella. Hay allí manantiales abundantes de buenas aguas, que todas corrían en dirección de San Felipe Tejalapam [y de las cuales] pudo Aguiñaga encañonar una parte considerable hacia Cuilapam, cuyos terrenos quedaron bien regados desde entonces. Además, los indios, por persuasiones del mismo religioso, abandonaron su antiguo

cosmovisiones. De tal manera [...] el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros se refieren asociados a lo culto a los santos, se incorporan a las hagiografías sociales. 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 debe acudir para explicar, de manera complementaria esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que los héroes culturales, ancestros y deidades locales, se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico” (Johanna Broda, 2003a).

pueblo y se trasladaron a las márgenes del río que se formó con el agua de Peras (Gay 1982).

Se le atribuye el nombre “de Guerrero”, porque en el ex convento dominico que ahí se asienta fue fusilado el héroe liberal Vicente Guerrero, el 14 de febrero de 1831.³

La historia

Hace quince años realicé, para la televisión alemana, el documental “México a Caballo”, a cargo de Dieter Kronzucker⁴ sobre la ruta que siguieron los conquistadores, la cual iba del Golfo de México al Pacífico Sur. La idea de los productores fue promover, en el Viejo Mundo, el estado de Oaxaca y su maravillosa abundancia cultural, producto de su compleja historia.

A pesar de ser originaria del pueblo de Santa Cruz Xoxocotlán, sitio vecino a Cuilapam, en mis 30 años anteriores no había vivido una experiencia semejante que, como ésta, me ayudara a comprender el interés y curiosidad mostrados por otros ante rituales y tradiciones propios de las comunidades indígenas. Los rituales son, indudablemente, claros ejemplos de una impresionante tradición de sincretismo, la cual se revela en la fusión de símbolos pertenecientes a diferentes tradiciones culturales y se concretan en prácticas de refuncionalización, que han permitido la pervivencia de las comunidades indígenas después de la conquista. Al respecto, comparto los planteamientos que Félix Báez-Jorge y algunos otros autores han formulado recientemente sobre el sincretismo y la reelaboración simbólica que tuvieron lugar en México a partir del siglo xvi.

Consideramos fundamental vislumbrar las comunidades indígenas de México no como receptores pasivos de una “*aculturación*” impuesta desde arriba, sino que nos interesa, ante todo, destacar la *capacidad creativa* que los pueblos in-

³ <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20023a.htm>

⁴ http://en.wikipedia.org/wiki/Dieter_Kronzucker

dios han mostrado durante 500 años de colonización, para reorganizar sus relaciones sociales, sus creencias y ritos, articulándolos con las nuevas instituciones de la sociedad mayor y para mantener dentro de este abigarrado mundo de la aculturación forzada, una fuerte identidad propia. En la religiosidad indígena se manifiesta esta íntima fusión entre las fiestas católicas implantadas por la iglesia a lo largo de cinco siglos y la vigorosa tradición de la ritualidad agrícola mesoamericana que mantiene sus raíces en las culturas prehispánicas (Broda 2007b).

Es evidente que, a pesar de la imposición de la religión católica, la gente de este pueblo, originalmente mixteca, fue capaz de hacer suya la fiesta patronal de San Lucas y desarrollarla conforme a su propia forma de entenderla y decodificarla, para transmitirla a las siguientes generaciones y adaptarla de acuerdo con la lógica de la vida actual.

Para nosotros, los vecinos del pueblo de Xoxocotlán, quienes únicamente debemos integrarnos a la larga fila de yuntas y toros ricamente ataviados con collares de frutas y flores, el recorrido a caballo comienza a las ocho de la mañana; sin embargo, según informa doña Rafaela Medina, la fiesta empieza con la misa de siete en el templo del pueblo, que se acompaña de cohetes y música de banda.

En un ambiente de algarabía, todas las personas que tienen toros y bueyes —actualmente sólo dos o tres familias de Xoxo— se trasladan al templo con sus animales limpios y “vestidos”, como se dice coloquialmente, con collares de manzanas rojas y flores de cempasúchil. En esta fecha se bendicen únicamente toros y yuntas, a diferencia de la del 31 de agosto —día de San Ramón nonato—, en la que se bendicen las mascotas de todo tipo. La razón por la cual toros y bueyes cuentan con un día y patrón especial se atribuye a que éstos son parte esencial del importante proceso de siembra; la relevancia que el ciclo agrícola tiene en las culturas mesoamericanas considera a cada parte que integra el proceso como merecedora de un ritual especial.

La misa, los cohetes y la caminata hacia el pueblo de Cuilapam son los principales momentos que viven los vecinos del pueblo de Santa Cruz Xoxocotlán; sin embargo, para los nativos de este lugar, en especí-

fico, del barrio de San Lucas, la fiesta implica un largo proceso que los dota de identidad y cohesión social, ya que, como deja ver el comentario de la señora Rafaela, “así ha sido siempre”. Eso nos permite percibir que el ciclo empezó hace mucho tiempo y con tal fuerza que tal vez continúe, a pesar de los obstáculos que pudieran haber ido apareciendo en cientos de años. Una clara muestra de ello es que, no obstante la carga económica, de trabajo y esfuerzo que implica el solicitar la mayordomía, como se verá en los siguientes párrafos, el cargo ya está ocupado para los tres años siguientes, es decir que si alguien quiere ser mayordomo del barrio de San Lucas en el pueblo de Cuilapam, tendrá que considerar serlo a partir de 2016.

Preparativos de la fiesta: la mayordomía, los titiclatos, la guelaguetza y el tequio

Los preparativos comienzan un año antes, con el nombramiento del nuevo mayordomo, la nueva mesa directiva del pueblo y el comité de festejos de la hermandad de San Lucas:

En las festividades patronales y de los barrios, principalmente, los mayordomos además de elegir a los padrinos de calenda, cargadores/as y tonallano, también buscan a las personas que se desempeñan como presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocales en su comité o mesa de festejos. Este comité es el encargado de organizar los actos culturales, deportivos, jaripeo y el baile popular, con el apoyo de otras personas y organizaciones a quienes les extiende la invitación para engrandecer la festividad (Santiago 2012: 108).

En primer lugar, debe destacarse que todos estos cargos son de carácter voluntario, lo que indica la conciencia y compromiso que se asume de pertenecer a esta comunidad.

Las *Mayordomías* son festividades que mezclan los diferentes aspectos de la vida cotidiana: lo divino, lo social, lo económico e incluso lo político. Estas festividades se realizan en honor a una imagen de

un santo o una santa, que puede ser el patrón de la comunidad u otra imagen que se venere en la parroquia del pueblo. Su origen se remonta al sistema de cargos propios de los mixtecos, y sus funciones han ido modificándose con el tiempo; sin embargo, la relación que existe entre lo religioso, lo social y lo económico no se ha perdido hasta ahora. Actualmente, pueden notarse algunas variaciones en cuanto al gasto al que se compromete la persona que acepta el cargo de mayordomo, pues ha habido familias que se han quedado pobres por haber invertido todo su patrimonio en la realización de la fiesta, lo que ha originado la reflexión en los cánones de la tradición y reconsiderado esta situación.

Ocho días antes del 18 de octubre, los miembros de la Hermandad de San Lucas, integrada por personas del pueblo que sirven al Santo Patrón por voluntad y devoción propias, comienzan la preparación de la fiesta con la labranza de las velas o labranza de la cera en la casa del nuevo mayordomo, durante toda la semana. Éste ofrecerá comida —como caldo de res— y bebida —como tejate y mezcal— a la gente que coopera en esta actividad. Interesa resaltar lo siguiente:

La hermandad o cofradía, como otras instituciones del mundo indígena colonial, fue producto del sincretismo cultural. La idea de una corporación bajo la protección de la virgen, Cristo o de algún santo es de origen europeo, pero coincidió con el concepto de la antigua parentela mixteca protegida por un dios; sin embargo, la hermandad de indígenas tuvo una organización más compleja [...] Con el tiempo en todos los pueblos fueron surgiendo hermandades alrededor del culto no sólo de la virgen, sino también de los santos, Cristo y las ánimas, y en honor a ellos se hicieron grandes fiestas y al mismo tiempo fueron la ocasión para redistribuir las ganancias de los bienes comunales (Santiago 2012: 107).

Respecto a la labranza de la cera, el objetivo principal es elaborar la cantidad necesaria de velas para el día de la celebración principal; aunque antiguamente cada barrio contaba con un cerero, muchos de ellos ya han fallecido y es una realidad que día a día esta actividad ha ido sustituyéndose con la compra de velas comerciales.

En la labranza de cera puede percibirse la actitud solidaria, impulsada por un interés religioso o sea el de servir al Santo; también es fácilmente perceptible la actitud de respeto hacia la figura del mayordomo. El resultado es un acuerdo tácito entre la figura de poder (mayordomo) y los miembros de la hermandad que ofrecen su trabajo en beneficio del Santo Patrono.

Siguiendo la jerarquía de cargos que conforman la dinámica de la fiesta, el mayordomo tiene la labor de solicitar el apoyo de personas de su confianza, quienes fungirán como *titiclatos*. En ellos recae un fuerte compromiso religioso, social y económico, ya que además apoyar moralmente al mayordomo, también deben gastar fuertes cantidades de dinero, tiempo y esfuerzo, pues son los encargados de adornar los arcos que van al frente de la *calenda* y que son símbolos de abundancia y riqueza, tanto de la figura del mayordomo y su equipo, como en la espera de la cosecha. Los arcos son estacas altas de carreta, de unos dos metros de largo, que se adornan con la mejor fruta de temporada, plátano, piña, chabacanos, o, también, flores de cempasúchil, dulces — especie de galletas en figuras de ángeles y carneros o borregos— hechos por gente del pueblo. Los titiclatos también apoyan con el gasto de las ruedas de cohetes, así como con el pago del castillo que se quema el 18 de octubre, por la noche.

El número de los titiclatos es variable; depende de la cantidad de personas que el mayordomo considere necesaria; con ellos adquirirá una fuerte “deuda”, que deberá pagar al momento que se le solicite. La dinámica anterior es lo que en las comunidades oaxaqueñas se conoce como *guelaguetza*.

La *guelaguetza* es una estrategia bastante funcional que maneja tres aspectos relevantes: la solidaridad, el compromiso ante la comunidad y la cohesión social.

La solidaridad se observa en el equipo conformado por el mayordomo. Estas personas ofrecen un apoyo no sólo moral, sino también uno que puede llamarse espiritual; esto es, muestran actitud de esfuerzo y trabajo por la amistad que les une o les unirá aún más. La recompensa por participar en estas actividades es la validación social que las personas adquieren ante su comunidad.

El compromiso ante la comunidad consiste en pagar el préstamo solicitado a la persona que apoyó al Mayordomo en el momento en que ésta lo requiera. En caso de no pagar conforme lo acordado, el efecto social es totalmente opuesto al deseado.

La cohesión social tiene lugar cuando la comunidad cuenta con la posibilidad de realizar una fiesta para todo el pueblo, sin distinciones de ningún tipo; se trata, por el contrario, de una fiesta que brinda la posibilidad de pertenecer a un grupo y de sentirse orgulloso de este sentido de pertenencia.

Como ya se mencionó, estos cargos llevan implícito el deseo o necesidad de contar con una distinción o validación social al demostrar a la comunidad el capital social, el capital económico y, en general, el capital cultural del que se es dueño. En las entrevistas que realicé a personas del pueblo, se reveló que solicitar la mayordomía no es una cuestión puramente económica, sino que, además de saltar a la vista la fuerte carga que esto implica, también es posible identificar la confianza que existe en el apoyo que puede obtenerse de los otros miembros del grupo. Esta situación es poco frecuente en los ámbitos propios de la sociedad urbana-moderna.

La relación poder económico-relaciones sociales al servicio del Santo frente a la validación social es directamente proporcional; es decir, entre mayor capacidad económica, abundancia y dispendio pueda verse durante la fiesta, mayor respeto, reconocimiento y admiración ganarán el mayordomo y su equipo.

Desarrollo de la fiesta

Desde hace unos veinte años, la comunidad del barrio de San Lucas incorporó un ligero cambio en la tradición original del día de San Lucas: la elección de la *Reina del Corral*, cuya función es más bien de recreo y diversión para la gente. El 17 de octubre, la Reina del Corral sale a pasear por todo el barrio en una carreta o, actualmente, en una camioneta, acompañada por el contingente del pueblo y por una caporala que se encarga de poner ambiente en cada esquina que la Reina se detenga.

Durante este recorrido, hay música de banda de viento, se escucha el Jarabe del Valle, ritmo con el que la caporala trata de lazar al caporal y momento que la gente disfruta. En esta actividad, el equipo del mayordomo y los titiclatos reparten regalos como mandiles, rebozos, servilletas bordadas para las mujeres y sombreros para los hombres. En relación con la bebida, ésta es una buena ocasión para lucirse, pues, en lugar de mezcal, se reparte ron Bacardí o tequila Jimador.

El 17 de octubre, a las cuatro de la tarde, en todo el barrio se escuchan los repiques de las campanas con *vísperas* y *maitines*. Así comienza la Calenda de San Lucas, encabezada por mujeres del pueblo que cargan canastos adornados con flores —imitando lo que hacen en la ciudad de Oaxaca—, los monos de calenda y la imagen del San Lucas escoltada por los danzantes de la pluma, y acompañada por música de banda. Conviene resaltar que “la calenda es el paseo que se realiza por las principales calles de la población el primer día de la festividad, compuesta por los padrinos y mayordomos acompañados de sus invitados; llevando flores, figuras artesanales y un carro alegórico con las niñas o niños que declaman en cada esquina, sin faltar las bandas de música de viento y los cohetes para anunciar que ha empezado la fiesta” (Santiago 2012: 102).

La calenda recorre todo el pueblo durante la noche y termina a las cinco de la mañana con una misa en honor a San Lucas. Los danzantes de la pluma también juegan un papel muy importante en la veneración del Santo y en la preparación de la fiesta, ya que es a él a quien dedican su danza. El Comité de Festejos, por medio de sus Alcaldes (autoridades), es el encargado de organizar toda la danza, de seleccionar a los jóvenes que serán los danzantes, a la joven que representará a la Malinche y a la niña que representará a la Zahuapila/Cihuapilli. Cada contingente que interpreta la danza mencionada para la imagen lo hará durante tres años. Esta danza guerrera representa la conquista española sobre los mexicas; en su ejecución, pueden apreciarse dos bandos: el de los españoles con Cortés a la cabeza, acompañado de la Malinche, y el de los mexicas con Moctezuma al frente acompañado de Cihuapilli. En ella se representan diferentes momentos de la conquista, como el majestuoso recibimiento de Cortés, la labor de traducción de la Malinche,

las batallas y enfrentamientos entre ambos ejércitos, el auxilio que pide Moctezuma a los cuatro puntos cardinales, la muerte de Moctezuma y la fusión de las dos culturas, representada por el baile de la Malinche y la Cihuapilli. La representación completa de la danza puede durar hasta tres días y es común que se baile en las fiestas patronales de los pueblos del Valle de Oaxaca. El vestuario de los danzantes es un elegante traje que mezcla la manta con el terciopelo y tela sacra, además de que incluye elementos religiosos, como las pañoletas adornadas con imágenes de la Virgen de Guadalupe, así como elementos prehispánicos, como la sonaja —de hoja de lata—, la macana —de madera— y el penacho —hecho con plumas, carrizo, listones y espejos—. Esta danza es otra forma de dar identidad a la comunidad de Cuilapam, pues para los jóvenes de este pueblo es un honor llegar a ser Danzante de la Pluma y, más aún, pertenecer al contingente que baile durante tres años al Santo Patrón.

Para realizar el recorrido de la calenda durante toda la noche, el comité de festejos nombra a diferentes padrinos o madrinas que participen como proveedores de bebida, comida y música para toda la gente que quiera asistir. El comité organiza una ruta en la que el Santo será recibido en casa de los padrinos o madrinas con toda la gente que lo acompaña. Los padrinos o madrinas también participan con la intención de servir al Santo y, al mismo tiempo, de lograr una distinción social, ya que el cargo, por menor que parezca en comparación con el de mayordomo, indudablemente tiene que considerar una fiesta para toda la gente del pueblo que quiera asistir, sin importar la hora, para llegar a la casa del padrino o madrina a comer o beber algo. La calenda termina a las cinco de la mañana y llega a la casa del nuevo mayordomo para cerrar el día con la misa de las seis de la mañana.

El desfile de las yuntas

La cita es a la orilla del Río Valiente, que atraviesa el pueblo de Cuilapam, a las seis de la mañana. Todas las personas que tienen yuntas, toros y bueyes se reúnen en ese lugar para acompañar a la reina, quien va sentada en una carreta o camioneta al frente de la fila de toros. Los festejados —es decir, las yuntas y los toros— se ven muy elegantes vesti-

dos con collares de manzanas rojas, de flores de cempasúchil y cadenas de papel de colores. El largo recorrido por el barrio y todo el pueblo comienza alrededor de las ocho de la mañana con un buen número de participantes; durante el trayecto, pueden ir agregándose las yuntas, toros o bueyes que quieran participar. Después de varias horas de recorrido, el contingente regresa al barrio de San Lucas, donde se realiza una fiesta en la que la comida y bebidas tradicionales no faltan: el mole negro —el rojo, el coloradito, el verde, el amarillo—, el tasajo, tortillas hechas a mano —de maíz blanco o dorado—, tlayudas con asiento, tamales de diferentes sabores envueltos en hojas de plátano, la ceguza —maíz resquebrajado que se mete debajo de la barbacoa de chivo, de donde se obtiene una masita con el jugo de la barbacoa—, el tejate —bebida fría, elaborada a base de huesos tostados de mamey, maíz desquebrajado, cacao y una flor llamada florecita o rosita de cacao—, aguas frescas de chilacayota, horchata de arroz y de semillas de melón, así como de frutas de la temporada —guanábana, sandía, melón, piña, tamarindo—, tepache, mezcal, aguardiente, pulque y curado de sabores... La música también está presente.

El jaripeo

El jaripeo es esencial y no puede faltar. En el corral, se percibe de nuevo que la esencia de la fiesta va mucho más allá del mero gasto y disfrute del momento: toda la organización que involucra a las distintas autoridades, la participación de la gente en los diferentes momentos que se requiere pone de manifiesto el orgullo de pertenecer al barrio de San Lucas y, en general, al pueblo de Cuilapam. En este momento, el ambiente llega a su clímax y se entregan dos importantes premios: al dueño de la mejor yunta y al mejor montador o jinete.

El jaripeo continúa durante toda la tarde y noche; al día siguiente, los titiclatos y el mayordomo nuevamente hacen presencia en la repartición de fruta y tejate, pues este día se conoce como el *Día de los tejates*.

El 20 de octubre se entregan los regalos a los premiados el día del jaripeo, es decir al mejor montador y a la mejor yunta.

El 21 de octubre se nombra al nuevo mayordomo, con la intención de que tenga un año para poder ahorrar y organizar a su gente.

La fiesta de San Lucas termina con la “octava”, es decir, a los ocho días del 18 de octubre; el cierre se realiza con un baile popular en el corral y a él puede asistir toda la gente del pueblo. Es importante subrayar que el mayordomo sigue comprometido con los gastos que implican otras fechas importantes para la iglesia católica: una de las más grandes es *Corpus Christi* en la que vuelven a gastar en comida, bebida, canastas de fruta y música para el baile.

Aunque el ritual de San Lucas se lleva a cabo el 18 de octubre, cerca del tiempo de cosecha, aparentemente no existe una relación con los ciclos de la siembra; no obstante, me parece relevante el hecho de contar con un ritual especial para los animales más importantes en el ciclo agrícola del maíz, la yunta, pues de esta manera se hace presente una práctica sincrética: la veneración a un Santo y al mismo tiempo a un animal que es clave en el ciclo del alimento base de las culturas mesoamericanas.

Conclusiones

La fiesta patronal del barrio de San Lucas en el poblado de Cuilapam de Guerrero, Oax. es, sin duda, un medio que permite a esta comunidad continuar con prácticas ancestrales que dan identidad a sus miembros. “Una de las conclusiones de los etnólogos que han estudiado estos casos en otras partes del mundo, es especialmente relevante: la expansión de relaciones de intercambio ritualizadas es un mecanismo que permite mantener instituciones nativas vigorosas, fortalece la organización social propia, y reafirma la identidad cultural frente a la colonización europea” (Broda 2004: 5).

En la organización de la fiesta participan las autoridades políticas, sociales y religiosas del pueblo; es decir, los ámbitos que rigen la vida cotidiana de los miembros de esta población. Aquí puede verse cómo estos rituales permiten a las comunidades indígenas continuar con sus creencias como grupo. Celebrar un ritual cristiano-pagano, en el que los animales son importantes figuras de la cosmovisión indígena como

herramientas clave de trabajo, y tomar de pretexto la fiesta del Santo Patrono es un ejemplo de cómo estos grupos han logrado continuar con prácticas simbólicas que finalmente se refuncionalizan como de sobrevivencia ante el embate de la conquista e imposición de nuevas formas de vida. Al respecto, Gómez sostiene:

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 sobrenaturales, pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar que aparentemente comparte mucho con la visión cristiana de la Iglesia oficial, pero que en realidad es muy diferente en sus presupuestos y sus fines (Gómez 2008).

Analizado desde la visión antropológica-social, todo este proceso es una inversión que se hace, no como un derroche de lo que no se tiene (como suele ser juzgado), sino más bien es una contribución a la comunidad, en aras de abonar a que este sentimiento de identidad y de pertenencia se replique en los nuevos integrantes que día a día se exponen con mayor frecuencia e intensidad a ambientes ajenos; de este modo, el tequio, la guelaguetza y la mayordomía son estrategias que contribuyen y fomentan el orgullo de pertenecer a un grupo y asumir una identidad propia, tal como ocurre con la mixteca.

Referencias bibliográficas

BRODA, Johanna

2003a, “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, *Graffylia*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras.

2007b “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, *Diario de Campo*, núm. 93, 68-77, México.

GAY, José Antonio

1982, *Historia de Oaxaca*, Porrúa, México.

GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso

2008, *Gazeta de Antropología*, núm. 24/1.

LÓPEZ GARCÍA, Ubaldo

2012, *Sá'vi. Discursos ceremoniales de Yutsa To'oon (Apoala)*, Productos Gráficos El Castor de la ciudad de Oaxaca, Oaxaca, México.

REBOLLAR SAN JUAN, Inocencio

2012, *Monografía de San Baltazar Chichicampam, Ocotlán Oaxaca*, Imágenes Gráficas y Artísticas de Oaxaca, Oaxaca, México.

SANTIAGO ROJAS, Elizabeth

2012, *Ñuu Ma'ó (Nuestro Pueblo) Fiestas y tradiciones en Tamazulápam del Progreso, Oaxaca*, Imágenes Gráficas y Artísticas de Oaxaca, Oaxaca, México.

Entrevistas realizadas por la autora (inéditas)

MEDINA, Rafaela

90 años, vecina de Santa Cruz Xoxocotlán, Oax., México.

SÁNCHEZ, Francisca

2012, 77 años, originaria del Barrio de San Lucas, Cuilapam de Guerrero, Oaxaca, México.

ZÁRATE, Jaime

2012, 74 años, originario del Barrio de San Lucas en Cuilapam de Guerrero, Oaxaca, México.

ZÁRATE SÁNCHEZ, Roque

2012, 50 años, originario del Barrio de San Lucas, Cuilapam de Guerrero. Oaxaca, México.

El Rayo y la Culebra de Agua: deidades desencadenadoras de la alternancia estacional y reguladores de la vida de los especialistas rituales

Bernardo Román Macías Pisano (†)¹
Universidad Intercontinental, Filosofía

Desde hace al menos 9 000 años (Martínez, Mendoza y Viñas 2009), varias culturas autóctonas de América han concebido la alternancia de los dos periodos principales en que se divide su año —uno seco y otro lluvioso—, como producto de las interacciones de diversa índole que tienen lugar entre distintas deidades —comúnmente, dos—, vinculadas a fenómenos atmosféricos como el relámpago y la lluvia. Actualmente, los zapotecos que habitan en algunas comunidades de los Valles Centrales de Oaxaca, y algunos otros grupos étnicos de dicho estado, continúan atribuyendo dicha alternancia a una serie de interacciones que, de acuerdo con ellos, ocurre cada año entre dos deidades, llamadas al hablar en español, respectivamente, “El Rayo” y “La Culebra de agua”. El papel crucial que dichas creencias siguen desempeñando en la sociedad zapoteca hace necesario un estudio a su respecto.

¹ Licenciado en filosofía por la Universidad Intercontinental y estudioso de los procesos religiosos autóctonos entre los zapotecos en Oaxaca. Bernardo falleció el 9 de marzo de 2013; un día antes de su partida, entregó el presente texto, revisado y corregido por él mismo, para integrarlo a esta obra colectiva. Es un honor que su último texto forme parte de esta compilación. *In perpetuam memoriam.*

Deidades zapotecas de la lluvia, el relámpago y el agua en tiempos prehispánicos y coloniales

En el *Vocabulario en lengua çapoteca*, obra elaborada por el fraile dominico Juan de Córdoba en los Valles Centrales de Oaxaca en 1578, se menciona a una serie de seres a quienes los zapotecos atribuían diversos poderes sobrehumanos y que fueron identificados por Fray Juan de Córdoba como dioses. Los nombres particulares de todos ellos se encuentran siempre antecidos por una palabra que el autor Thomas C. Smith Stark describe de la siguiente manera:

Al igual que la gran mayoría de las palabras del *Vocabulario*, se encuentra escrita de varias maneras: *pitào*, *pitáo*, *pitò*, *bitào*. Estas son variantes ortográficas y dialectales de una palabra que Fernández de Miranda (1995) reconstruye como *bi'dawa*, “ídolo” en el protozapoteco. Evidentemente el significado reconstruido por esa autora es el producto de un punto de vista occidental ya dominante en las lenguas modernas; en realidad, debe ser “dios” a secas [...] La primera sílaba de esta forma probablemente es la que aparece en un gran número de nombres de seres animados; la glosaré como “animado”. Muchos investigadores suponen que se deriva de la palabra para “aire, aliento, espíritu”, reconstruida por Fernández de Miranda como **be - *bi* “aire”, algo que considero posible pero de ninguna manera comprobado.

La segunda parte de *bi'dawa* es una forma que aparece en las palabras del protozapoteco + *yo-'dawu* “iglesia” y *'nisa-'dawa* “mar” y que se puede glosar como “sagrado”. Un dios es un “ser animado sagrado”, una iglesia es una “casa sagrada”, y el mar es “agua sagrada” (Smith 2002).

Los seres definidos como dioses por Córdoba que aparecen mencionados en su *Vocabulario* son los siguientes:

- a. Pitàocožàana dios de los animales y de la caza.*
 [...]
 2. *Pitàopezèlào* dios del infierno.
 3. *Pitàoòò* dios de los temblores.
 4. *Pitàohuichàana* dios(a) de los niños y de la generación.
 5. *Coquilàò* dios de las gallinas.
 6. *Pitàopiizi* dios de los agujeros.
 - a. Pitàoqueille* dios de las ganancias, la dicha, la ventura, las riquezas y los mercaderes.
 - b. Pitàozipitàoyàa* dios de las miserias, las pérdidas y las desdichas.
 7. *Pitàocožòbi* dios de las mieses.
 8. *Pitàoxicàla* dios de los sueños.
 - a. Pixèepecàla.*
 9. *Cociio* dios de las lluvias (Smith 2002: 95-96).

Respecto a ellos, Thomas C. Smith Stark comenta lo siguiente: “López Austin, en una crítica a los trabajos de Marcus y Flannery sobre la ‘religión de los zapotecos antiguos’, reconoce tres características que pueden servir para una definición del término ‘dioses’: ‘los seres calificados como dioses se distinguen por su poder, su voluntad y su personalidad’ (Smith 2002). Y enseguida establece una conclusión con la cual estamos enteramente de acuerdo: “considero a partir de todas estas notas definitorias [que] los seres a los cuales se refieren Marcus y Flannery sí reúnen las características de dioses. No creo que la definición de sobrenaturaleza difiera considerablemente de la que sirve de base a los razonamientos de estos autores; por otra parte, los elementos de poder, voluntad y personalidad se encuentran en sus propias descripciones.” (Smith 2002: 55-57).

Vale aclarar que a lo largo del presente tratado, los seres antes descritos serán llamados “deidades” en vez de “dioses”, por considerarse que el denominarlos como dioses equivale, de alguna manera, a querer designarlos con un término occidental, al cual son ajenos. Aunque, de acuerdo con la descripción que de ellos realizan los pueblos autóctonos, son seres sobrehumanos, superiores a los vivientes, dotados de “poder, voluntad y personalidad”, no son simples fuerzas naturales personifica-

das o vivientes comunes venerados, ni parece pertinente llamarlos dioses, pues el concepto que los zapotecos tenían y tienen de ellos es muy distinto del que los cristianos puedan tener de su propio Dios. Como se describirá más adelante, no son seres omnipresentes; su inmortalidad y su eternidad son relativas; no son omnipotentes; posiblemente no puedan ser considerados sobrenaturales, pues aunque no son simples fuerzas naturales personificadas, su poder se ejerce, principalmente, sobre el ámbito natural, y, finalmente, no parecen regir sus interacción con los seres humanos por una misericordia incondicional —como la característica del Dios cristiano—, sino por una ética basada en la reciprocidad, según la cual, si una de las partes no cumple con su papel es susceptible de no verse correspondida por la otra parte y aun de ser castigada inmisericordemente por ésta.

De todas las deidades mencionadas por Córdova, este estudio centrará su atención en dos de ellas, por considerar que son las que a lo largo del tiempo se han mantenido más presentes en la memoria del pueblo zapoteco, y que han jugado el rol más importante tanto en su tradición oral como en su cultura y su sociedad en general.

La primera deidades es la que aparece mencionada en más entradas, bajo el nombre de *Cocijo*; Stark señala que la jota empleada al escribir dicha palabra es una variante de la *i* conocida como la “*i* larga o luenga”, que se usaba en el siglo *xvi* para la última de una serie de *ies*; por ello, el término escrito por Córdova como *Cocijo* debe leerse como *Cocío*, pues esa era la pronunciación en aquella época (Stark, en Smith 2002).

Como puede apreciarse, dicho nombre aparece en términos zapotecos vinculados con el rayo, el trueno y la lluvia, principalmente, sugiriendo que designaba a una deidad vinculada con la lluvia, pero también con otros elementos atmosféricos, a quien se sacrificaban humanos para que, a cambio, proveyese a los hombres de buenas lluvias y buenas cosechas:

Atronar o tronar. Tinnijcocijo [...]
 Dios de las lluuias. Cocijo
 Rayo del cielo [...] quijcocijo.
 Rayo caer del cielo. Tãcecocijo.

Rana de la lluvia que se cría allí. Vide sapo. Pèchexinico-
cijo.

Sacrificar hombre por la pluua o niño. Tòtiapeniguijcocijo,
tiquíxeacocijo [...]

Sacrificado afsi. Pénicocijo, peniquijcocijo.

Sacrificar por las mieffes hombre. Totinijéa, ticóoaguijníje.

Sacrificado afsi. Quijníjé, peniguijnijè, pèninijè, pénicocijo
(Córdova 2012).

Si bien, por alguna razón no determinada, Córdova no designa a dicho ser con la palabra zapoteca empleada para designar a las deidades, y que según se sabe gracias a su propio *Vocabulario*, antecedía al nombre de casi todas ellas, sí existe otra fuente colonial donde dicha palabra se antepone al nombre propio de esta deidad; se trata de la anotación del interrogatorio realizado por clérigos españoles a un indio zapoteco de la Sierra Norte acusado de ser idólatra:

Matheo Luys del Pueblo de Yasachi Alto por Idolatro – No. 24, fs. 9. Año de 1668. Archivos de Villa Alta:

“Martin Luys, de sinquenta y ciete años [...] y ques pescador —preguntado por que esta preso— dijo que porque herro su corason a desollar aquella cascara de palo para ir a pescar —preguntado si es Ydolatra— que no es ydolatra —preguntado si conose aquellos papeles y la trucha— dijo que si conose y ques verdad que los llevo al rryo para espan-
tar los peses y con ellos sacó una trucha y dijo San Andres antiguo Pescador ayudadme aquí a pescar y tu trueno del agua y Ydolo ayudadme a pescar y que llamo a betaogucio —preguntado quien sea betaogucio, dijo que abra tiempo de quinse o veinte años que pregunto a unos bixanas y chinantecos como pesca es y que le dijeron llaman al Ydolo del trueno Betaogucio y que así fue a pescar y arrojan de esta cascara de palo que en lengua Zapoteca se llama yaguichi, dijo Ydolo del trueno ayudadme a pescar que soy probre”.
(Santiago 1668: 104).

El que dicha deidad, llamada en las fuentes coloniales *Cociño* o *Gucío*, y actualmente *Guzío* en la mayoría de los casos —como más adelante veremos—, se encontrase vinculada con la lluvia, el trueno y el rayo, hizo que Alfonso Caso e Ignacio Bernal la identificaran con la efigie más comúnmente representada en las llamadas “vasijas efigie” elaboradas por los zapotecos prehispánicos, que aparece junto a elementos que representan gotas de lluvia, rayos, viento o relámpagos, y que por sus rasgos resulta muy semejante a las deidades masculinas, a quienes aztecas y mayas atribuían el control de los fenómenos atmosféricos, *Tlaloc* y *Cháac*, respectivamente. A partir del estudio realizado por Caso, la deidad zapoteca más mencionada en el *Vocabulario* de Córdoba y la efigie no humana más representada por los zapotecos prehispánicos se han identificado como una misma entidad, conocida en los medios académicos como *Cocijo* (Bernal 2007: 117-122 y 155-159).

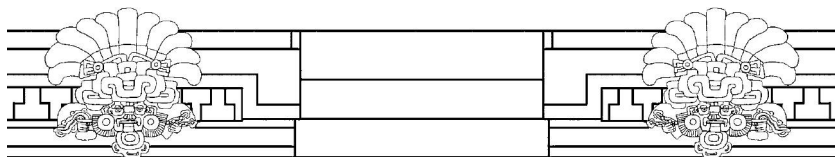


Figura 1. Reconstrucción de dos representaciones de *Cocijo*, adosadas a uno de los edificios de Lambityeco, zona arqueológica de origen prehispánico ubicada en los Valles Centrales de Oaxaca. En sus manos se aprecian lo que podrían ser representaciones de viento y relámpagos (Urcid, s.f.: 139).

En cuanto a la otra deidad mencionada por Córdoba y sobre la cual tratará este trabajo, por ahora sólo será descrita brevemente. Se trata de una deidad femenina vinculada con el agua, detallada en el *Vocabulario* del siguiente modo:

Agua el elemento del agua. Huechaana. [ve]l. huichàna.
 Criador assí de los ho[m]bres y peces. Huichaana.
 Dios o diosa de los niños, o de la generacion a quien las
 paridas sacrificauan. Huichàna, pitàohuichaana, cochàna,
 huichàana (Córdoba, 2012).



Vasija efigie de una representación de Cociyo de pie. Santo Domingo Jalieza, Royal Ontario Museum, catálogo núm. H 1399. *Fotografía de Adam Sellen.*

Figura 2. Efigie prehispánica con los rasgos de Cociyo, encontrada en Santo Domingo Jalieza, comunidad ubicada en los Valles Centrales de Oaxaca. De acuerdo con el autor que la analizó, cuenta con elementos plásticos que la vinculan al relámpago, la milpa y el maíz (Urcid s.f. 139).

Engendradora que dezian que era de los niños a quien sacrificauan. vide dios, diosa. Huechàna, porque se los guardasse (Córdova, 2012: 167).

Esta última deidad, mencionada por Córdova en términos un tanto confusos, también aparece citada en otros documentos de la época colonial, en la anotación de otros interrogatorios, realizados entre 1635 y 1654, en San Miguel Sola, poblado oaxaqueño ubicado entre los Valles Centrales y la Sierra Sur, a Diego Luis, “letrado o maestro máximo”. Es

decir, Diego Luis era considerado por los misioneros españoles y sus propios coterráneos como principal depositario de la antigua tradición zapoteca y difusor de ella, quien describió a *Nohuichana*, la deidad más mencionada en dichos documentos, como diosa de los ríos, de los temazcales, de los peces y de las preñadas o paridas, a quien se ofrendaba antes de contraer matrimonio, al momento del parto y al momento de la muerte, en este último caso, a la par de la deidad masculina regente del inframundo (Berlin 1998: 18-54).

Si bien las menciones a dicha deidad no son tan abundantes o claras como las relativas a *Cocijo*, a partir de las que se encuentran disponibles es posible notar que presenta semejanzas con una deidad mexicana llamada *Chalchiutlicue*. En primer lugar, porque, en su declaración de 1654, Diego Luis le asignó el sexto lugar en una lista de trece deidades, mientras que a *Loçio* le asignó el noveno; en una lista de nueve deidades mexicas conocida actualmente como “Nueve Señores de la Noche” y presente en códices prehispánicos de carácter adivinatorio y calendárico como el Borgia o el Fejérváry Mayer, Chalchiutlicue ocupa el sexto lugar, mientras que su consorte Tlaloc ocupa el noveno (Cruz 2007:

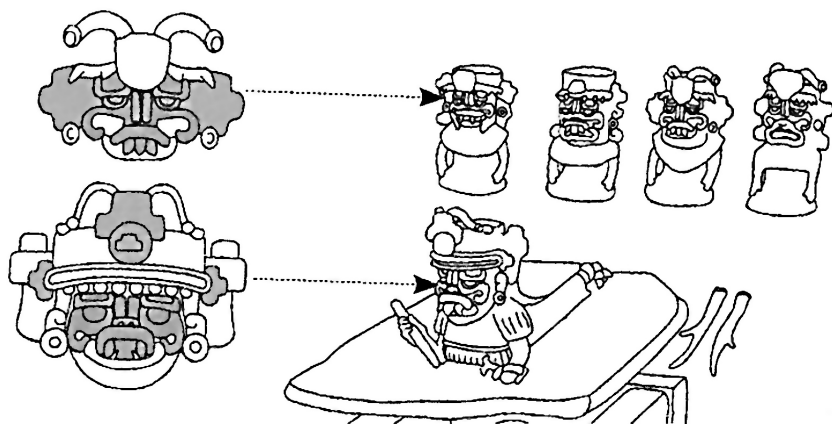


Figura 3. Efigies prehispánicas encontradas en la zona arqueológica de San José Mogote, en los Valles Centrales de Oaxaca, que podrían representar a *Cocijo* y a cuatro deidades femeninas que serían sus ayudantes; estas últimas podrían corresponder con cinco deidades femeninas que aparecen asociadas a *Tlaloc* en la lámina 28 del códice Borgia, una de las cuales es Chalchiutlicue (Barragán 2009).

405-411). Y, en segundo lugar, como hacían los zapotecos con el nombre Huichana, los mexicas empleaban el término Chalchiutlicue tanto para designar a la deidad consorte de Tlaloc, señora de las aguas terrestres a quien se invocaba en el momento del parto, como para designar al agua misma (Romero 2006: 67-91; Sahún 2000: 621 en Tena 2009).

Y aunque ha sido difícil para los autores contemporáneos identificar alguna efigie zapoteca de origen prehispánico que corresponde a dicha deidad, podría ser identificada con alguna de las imágenes mostradas en las figuras 3 y 4.

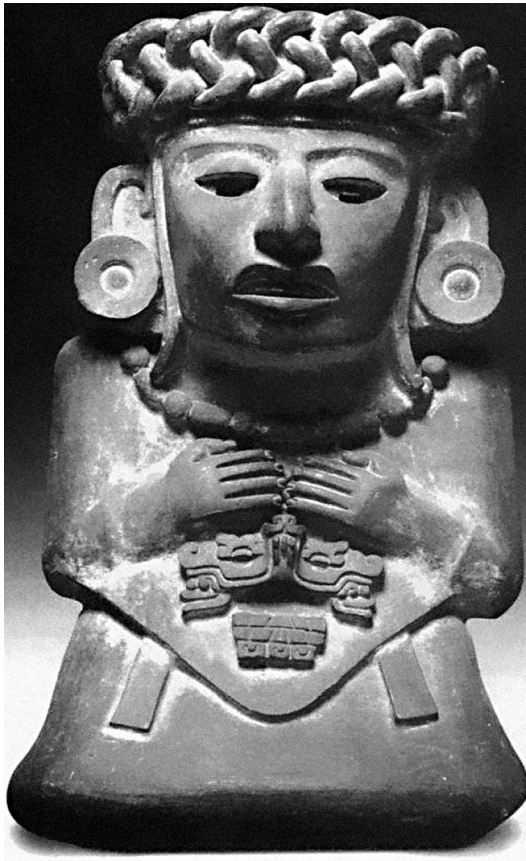


Figura 4. Efigie zapoteca de origen prehispánico, en cuya imagen central varios autores han leído el nombre "13 Serpiente" (Cruz 2007: 269).

Deidades zapotecas de la lluvia, el relámpago y el agua en la actualidad

Las circunstancias y procesos de carácter histórico, cultural, social, político, y demás, que permitieron que al menos algunas poblaciones autóctonas del actual territorio oaxaqueño conservaran su identidad, idioma, costumbres, tradición oral, sistemas de organización y economía tradicional, creencias, entre otros elementos, en mayor grado que otros grupos autóctonos que habitan el territorio correspondiente a la República Mexicana son y han sido muy diversos y complejos. Intentar describirlos rebasaría con mucho la extensión y la temática de este estudio; por lo tanto, aquí sólo se abordará una de las circunstancias que permitieron la pervivencia de al menos algunos rasgos culturales, entre ellos un sistema de creencias, de los zapotecos antiguos: la acción de los individuos conocidos como “letrados” o “maestros de idolatría”.

Marcello Carmagnani, autor dedicado a describir detalladamente las circunstancias que permitieron la pervivencia de la ancestral cultura zapoteca durante el periodo colonial, refiere con amplitud el fenómeno protagonizado por los personajes antes citados. Las fuentes empleadas por el autor para sustentar sus afirmaciones son principalmente diversos *confesionarios*, registros escritos de confesiones realizadas por las autoridades eclesiásticas a los indígenas zapotecos de las regiones de Villa Alta en la Sierra Norte y de Sola, región ubicada entre los Valles Centrales y la Sierra Sur, principalmente a lo largo del siglo XVII, como los que ya se han citado anteriormente.

Los “maestros”, “maestros de idolatría” o “letrados” son descritos en los *confesionarios* como los individuos encargados de regular todas las actividades de la comunidad y de los individuos que revistieran un carácter ritual:

Este, y otros maestros que allí hay, y en la lengua vulgar y corriente llaman Letrados, y Maestros, han enseñado continuamente los mismos errores que tenían en su gentilidad, para lo cual han tenido libros y cuadernos manuscritos, de que se aprovechaban para esta doctrina, y en ellos el uso y enseñanza de trece Dioses, con nombres de hombres y mu-

jeros, a quienes atribuyen varios efectos, así como el régimen de su año, que se compone de doscientos y sesenta días, y estos se reparten en trece meses, y cada mes se atribuye a uno de dichos Dioses, que lo gobiernan según el compartimiento de dicho año [...] finalmente para cualquier cosa de que necesitan, ocurren a uno de estos Letrados, o Maestros, los cuales echando suertes con trece maíces, en reverencia de los dichos trece Dioses, les enseñan a hacer horrendas idolatrías, y sacrificios [...] de perrillos pequeños, y de gallinas, y de pollos de la tierra, degollándolos y rociando con su sangre trece pedazos de copale, o incienso de la tierra, y quemándolo, y ofreciendo en sacrificio al dios de quien esperan el remedio de la necesidad que pretenden reparar; para lo cual hacen ayunos de veinte y cuatro horas (De Hevia 1656: 5; cit. por Carmagnani 1988: 23).

Los indios de las jurisdicciones vecinas observan los dichos treze Dioses, practicándolos corrientemente, como y de la manera que lo hazen en el dicho Partido de Zola, y con los mismos sortilegios, ritos y supersticiones; diferenciando solamente en la lengua, y para esto señala el susodicho los Maestros que conoce en cada doctrina circunvecina, los cuales dice que son más o menos de una mesma ley (Balsalobre 1892: 242; cit. por Franch 1993: 66).

Y, de acuerdo a Carmagnani y Berlin, la voluntad de los mencionados “letrados” de conservar sus creencias ancestrales y lo que con ellas se relacionaba, como el calendario prehispánico y los rituales, tuvo los siguientes efectos en los pueblos zapotecos durante el periodo colonial:

A pesar de los suntuosos templos y conventos que los conquistadores habían levantado para pregonar el honor del Dios de su religión, a pesar de que por más de 125 años el clero regular y secular se había esforzado por convertir al credo católico a los habitantes de Oaxaca, a pesar de que los templos precortesianos yacían destruidos bajo el manto misericordioso de la vegetación, éstos seguían viviendo en los co-

razones y en las mentes de los indígenas oaxaqueños y disimulando hasta donde era posible, las costumbres se regulaban con arreglo a creencias religiosas imperantes probablemente desde hace más de mil años. Lo físico del México antiguo había desaparecido, pero lo metafísico sobrevivió (Berlin 1998: 9).

La gran parte de la documentación que hemos analizado, generada en el periodo 1630-1720, testimonia, mejor que cualquier otro indicador, que las autoridades coloniales, en general, y las eclesiásticas en particular, percibieron que los dioses prehispánicos habían regresado y daban fuerza a los seres humanos para lanzarse a la reconquista del espacio étnico (Carmagnani 1988: 50).

Gracias a las circunstancias brevemente descritas, y a otros factores, gran parte de la cultura prehispánica seguía viva en la mayoría de las comunidades de Oaxaca hasta la primera mitad del siglo xx; hasta muy recientemente, el único asentamiento urbano y no indígena del estado era la actual ciudad de Oaxaca y es probable que hacia 1930 pocas personas indígenas hablaran español, ya que en las zonas rurales no tenía mayor utilidad para la población indígena (Barabas 2004: 158); fue hasta 1950, con la llegada de la escuela rural y sus políticas educativas, que las lenguas autóctonas y otros rasgos culturales comenzaron a perder terreno aceleradamente (Bonfil 2008: 20), pero dichas políticas no tuvieron ni los mismos alcances ni los mismos efectos en todas las regiones ni en todos los grupos de edad; gracias a ello existen sectores de la población que han conservado en mayor grado la cultura ancestral, y es de dichos sectores de donde provienen los informantes que proporcionaron la información que se expondrá a continuación.

Los principales proveedores de información fueron dos habitantes de sendas poblaciones zapotecas ubicadas en los Valles Centrales de Oaxaca, que hasta épocas muy recientes se mantenían geográficamente aisladas de la capital y otras poblaciones importantes del estado, debido a su ubicación y a la carencia de rutas adecuadas de transporte; debido a ello, en parte, ambas comunidades están aún apegadas en cierta medida al modo de vida ancestral, y la mayor parte de su población conser-

va elementos culturales como la lengua zapoteca o algunas creencias, de las que se hablará enseguida. Además, ambos individuos, Abundio Hernández García y Pablo *Guzío* Hernández son personas de la tercera edad, de 84 y 76 años —hasta verano de 2012—, respectivamente, y depositarios, difusores y practicantes de lo que podría llamarse “religión zapoteca de origen prehispánico”, y que ellos prefieren definir de un modo más simple, como “trabajo”, “estudio” o “creencia”.

Especial mención merece el primero de ellos. Nació en San Miguel Mixtepec, el 28 de noviembre de 1928, pero su área de acción como especialista ritual se extendió a diversos poblados de los Valles Centrales, la Sierra Sur y el Istmo de Tehuantepec. Su padre, Basilio Hernández, muerto en 1961, fue, a decir del propio Abundio, quien le instruyó en sus conocimientos y fue a su vez instruido por su abuelo, Antonio o José Hernández, individuo originario de Santa María Lachixío (poblado vecino de San Miguel Sola y del cual procedían varios individuos interrogados en los *confesionarios*) (Méndez 1657; cit. por Berlin 1998: 43), que se habría asentado y construido una familia en San Miguel Mixtepec. Sorprende la existencia de individuos como Abundio o su padre en fechas tan tardías, pues ambos desempeñaban todas las funciones atribuidas a los “letrados” en los “confesionarios” del siglo xvii, incluido el manejo del calendario y el ritual de “echar suertes”, efectuado por ellos mediante un complejo cálculo. Si bien los diagnósticos de Abundio y su padre se basaban en la interpretación del calendario y el ritual de “echar suertes”, llamado por ellos “consulta”, y ocasionalmente en el consumo de hongos alucinógenos, el tratamiento que daban a sus consultores se basaba comúnmente en la administración de sustancias extraídas de plantas y animales y la cirugía elemental, a la par de la realización de rituales destinados a devolver la salud al sujeto.

De acuerdo con Abundio Hernández García, existen nueve seres llamados *chaneques*; ellos rigen sucesivamente sobre los días del año, influyendo en los acontecimientos que en él se dan, y en el destino y las características de las personas que en ellos nacen; además, habitan, supuestamente, determinados espacios geográficos que, dependiendo de sus características, serán habitados cada uno por determinado *chaneque*. Dichos seres corresponden por sus nombres y características con los nueve primeros de los trece mencionados por Diego Luis, y, por lo

tanto, también comparten algunas características con las nueve deidades mexicas llamadas “Señores de la Noche”.

Considero que el término chaneque así utilizado es, al igual que *xháan* (zapotequización de la palabra “santo”, utilizada en varios pueblos de los Valles Centrales para referirse a las antiguas deidades), un sustituto del término zapoteco *pitaao*; tal término fue aplicado a las deidades zapotecas por el hecho de que éstas, de acuerdo con Abundio, son seres residentes cada uno en un espacio respectivo, dueños, guardianes y regentes del mismo, que pueden retener en dicho lugar el espíritu o “corazón” de la persona que en él se asusta, hasta ser compensados con un ritual y una ofrenda, que también deberá realizarse en caso de querer aprovechar algún recurso del lugar determinado o querer obtener el favor de la deidad regente del lugar para realizar determinado acto.

Actualmente, los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla, traducen la variante local del término chaneque, literalmente, como “dueño”; el “Dueño del Cerro” es llamado *Tepechaneh*, la dueña del agua es llamada *Achaneh*. *Tepe* viene del náhuatl *tépetl*, cerro, y “a” en *Achaneh*, es apócope del término náhuatl *atl*, agua, por lo que, tomando en cuenta el uso que recibe, una traducción posible de *chaneh* podría hacerse entendiéndolo como compuesto por los términos *chantli*, habitación, tierra natal; habitar, y el sufijo *e*, que denota posesión. Si damos esa traducción por buena, chaneque, o *chaneh*, significaría “el dueño del lugar que habita”, o “el dueño que habita el lugar” (Maldonado 2005: 85-89).

De acuerdo con información proporcionada por Abundio en 2008, *Usíu*, el noveno de los chaneques, es “el *Santo Rayo*, el más poderoso de todos, encargado del agua y el maíz, que da lluvia y buenas cosechas. Puede castigar a quien entra en los lugares donde vive sin respeto, con “dos corazones” (doble intención, una explícita y una no declarada) o no lo ofrenda correctamente”.

El día que rige es malo para “hacer la consulta”, porque en ese día *Usíu* “tumba” usando el relámpago. *Usíu* puede causar el “susto de Rayo”, que se produce cuando el relámpago truena cerca de una persona y ésta suspira; en ese momento *Usíu* se lleva el “corazón” de la persona, haciendo que para recuperar el mismo y devolver la salud a la persona sea necesario ofrendar en alguno de los lugares habitados por *Usíu*,

tras lo cual éste va volando en busca del “corazón” o “espíritu” de la persona hasta encontrarlo y devolverlo a su corazón físico.

Puede ofrendársele para pedir lluvia el Domingo de Ramos o una fecha cercana considerada propicia, de acuerdo con la tradición, pero principalmente en el día considerado como primero del año prehispánico, el 1 de marzo, o en el día considerado como inicio de la primavera y la estación lluviosa, fecha variable que dependerá de ciertos acontecimientos observados en la naturaleza. Para ofrendarle, habrá que llevar a uno de los lugares que habita —una cueva en cuyo interior nazca el agua o una “ciénega” (manantial)— diversos elementos, entre los que se incluyen pollo, frutas, pan, bebidas alcohólicas, flores, veladoras y ruedas de cohetes. La primera ofrenda en ser colocada debe ser siempre el tejate, bebida de cacao tradicional en los Valles Centrales, servida en jícara roja.

En conversaciones posteriores —que tuvieron lugar entre 2008 y 2012—, Abundio señaló que *Usíuo Ta Usíu* (Padre *Usíu*) vive en las cuevas de donde brota el agua, y las ciénegas o manantiales, concretamente, en la cueva de Nerela y la ciénega de “La Nevería”, ambos lugares ubicados en terrenos pertenecientes a San Miguel Mixtepec. Algunas personas dicen que en esos lugares han visto una culebra “con colores de gallo”; cuando comienza la primavera, “una culebra empieza a brincar de nube en nube”, y durante “todo el tiempo de la primavera” sigue haciéndolo. La primavera, la nueva temporada de lluvias y el nuevo año agrícola comienzan en una fecha variable, que se conocerá porque en ella se escucha el primer trueno del año, y aparecen los pajaritos o cardenales pecho amarillo. Se espera que esos eventos coincidan con el inicio del año prehispánico, el día 1 de marzo, pero en ocasiones pueden retrasarse. Mientras dura el tiempo de lluvias, la culebra sigue brincando de nube en nube, desde el 1 de marzo o una fecha cercana posterior, hasta noviembre, “el tiempo de los muertos”, a partir del cual “se cierra el agua” y la mayoría de los cuerpos de agua quedan secos. Es de suponer que a partir de esa fecha la culebra mencionada vuelve a morar en las ciénegas, como la de “La Nevería”, que nunca, ni siquiera en noviembre, pierde su agua. La “culebra que brinca de nube en nube” es *Usíu*, y en general, “todas las culebras son del Rayo”; sin embargo, aunque el término *Usíu* sea traducido al hablar en español como “Rayo” o “Santo

Rayo”, Abundio aclara que el relámpago, la luz que se ve cuando truena no es Usú, sino *iquiUsú*, “lumbre de *Usú*”, la lumbre enviada por Usú. Y si bien Usú, la “culebra con colores de gallo” y la “culebra que brinca de nube en nube”, según Abundio, son un mismo ser, dicho ser no es el único habitante de ciénegas y cuevas donde nace el agua. En ellas, junto a Usú, habita otro ser llamado al hablar en español “Rayo Mujer”; Abundio dice que dicho ser es la esposa de Usú, y que su nombre en zapoteco es *Belle* (escrito así, pero pronunciado *Beshe*); dicho ser ocupa el séptimo lugar en la lista de nueve chaneques de Abundio, y es, de acuerdo con su descripción: “*Tono* de los hechiceros mujeres. Vive en el cerro y cuando su nombre aparece en la consulta indica que la persona se ‘asustó’ en el cerro”.

Si bien Abundio describe al séptimo ser de la lista, *Belle*, la “señora del cerro” como el que comparte el espacio con Usú, en conformidad con los datos mencionados anteriormente, parece más probable que dicho ser haya sido, antiguamente, *Billana* o *Bishana*, el sexto ser de la lista de Abundio, sobre quien él dice lo siguiente: *Billana* (aunque Abundio escribe así su nombre lo pronuncia como *Bishana*) es la sexta deidad de la lista, habita en los temazcales, baños de vapor de origen prehispánico donde las mujeres parían, llamados *éyee* en zapoteco de Mixtepec. Si alguna persona se asustaba en uno de ellos, *Billana* retendría en él su “corazón” o “alma”, y para recuperar ésta sería necesario “pagarle” con una ofrenda de pozol dulce, y un pollo o guajolote, pero procurando que su sangre quede afuera del temazcal y no adentro, para lo cual se escarbaba un agujero a la entrada del temazcal, se colocaba la ofrenda dentro y luego se cubría con tierra. Aun cuando se mataban pollos o guajolotes para ofrendar a *Billana* y a los otros chaneques, a éstos nunca se les ofrendaba el cuerpo del animal, sólo su sangre, su cabeza, y en tiempos más antiguos, su corazón, que era consumido por el oferente principal en representación de los chaneques. El cuerpo desangrado era cocinado y repartido entre los presentes al momento de ofrendar.

Finalmente, de acuerdo con Abundio, además de Usú, *Billana* o *Belle*, existen otros seres que tienen poder sobre la lluvia, a quienes él llama “ángeles” y describe del siguiente modo:

Los ángeles son el que ordena la lluvia que viene cada parte. Así había. Son cuatro ángeles, se maneja cardinal. Hay uno en cada esquina del cuadrado del mundo, en cada uno de los Cuatro Vientos Cardinales. [Los ángeles] es el que ordena para que [¿se reparta el agua en?] los volcanes [“ciénegas”, manantiales]. Por eso se escucha un trueno en un punto cardinal y luego se ve brillar el relámpago en el punto opuesto, se escucha el trueno en un punto y el relámpago brilla en el opuesto, así se comunican para hacer su trabajo.

Pablo *Guzío* Hernández, de San Pablo Güilá, encargado de hacer ofrendas y rituales en la cueva de “Las Flores”, en San Felipe Güilá, para pedir lluvia, curandero, e hijo de Mateo *Guzío* Hernández, colaborador cercano de Basilio Hernández, padre de Abundio, describe a *Guzío* y a una deidad que interactúa con él, la *Culebra*, de un modo un tanto distinto.

Según Pablo *Guzío* Hernández y otros habitantes de San Pablo Güilá que han tenido contacto con él o con Abundio, *Ta Guzío*, *Padre Guzío*, no es una serpiente, sino el encargado de guiar y controlar a una, *Bel’roshkai*, la “Culebra de lluvia grande” o “Culebra de aguacero”, a la que se considera “perro del Rayo”. Se desplaza volando de una cueva grande a otra, desde Chiapas hasta los Valles Centrales de Oaxaca, por lo menos. *Guzío*, “el Rayo”, le dice a donde ir utilizando su “lumbre”, allí donde la hace caer es a donde quiere que la Culebra se dirija. Esta última es descrita como un animal gigantesco, “tan grueso como el tronco de un árbol”, que reside junto con *Guzío* ya en cuevas, ya en manantiales, y al que, durante la temporada de lluvia, *Guzío* desplaza por el cielo conduciéndolo atado de un lugar a otro, porque allí, por donde pasa la Culebra, llueve. Puesto que la Culebra es el “perro” de *Guzío*, ocasionalmente se produce una lucha entre ambos, cuando la Culebra quiere salir por sí sola de la cueva que habita con *Guzío*, que, de acuerdo con los habitantes de San Pablo Güilá, es la llamada “Cueva de las Flores”, o cuando, hallándose en el cielo, quiere sustraerse del control de *Guzío*; entonces éste le grita, produciendo truenos, y vuelve a ponerla bajo su control. Según los mismos informantes, cuando la Culebra produce “desastres” al desplazarse formando torrentes de agua,

tempestades y ventarrones, es porque *Guzío* le permitió actuar de tal modo (Hernández 2010-2012).

De acuerdo con los zapotecos más tradicionalistas de San Pablo Güilá, cuya descripción de *Guzío* y la Culebra se ha reproducido, el modo en que se desarrollará la temporada de lluvias y su calidad en cada año dependerán de la acción directa de dichos seres; las lluvias comienzan aproximadamente el 1 de marzo (aunque esa es la fecha esperada, su inicio puede retrasarse hasta abril), en el momento en que *Guzío* y la Culebra, a la que el primero lleva atada, salen de la “Cueva de las Flores” ubicada en San Felipe Güilá, comunidad cercana a San Pablo Güilá y sujeta a su autoridad, para desplazarse por el cielo, hecho que coincidirá con la caída del primer relámpago y el estallido del primer trueno y que, como se ha visto, se identificaba con el inicio del año prehispánico y la primavera. La lluvia se producirá mientras la Culebra transite por el cielo sujeta por *Guzío*, si ésta llega a liberarse, producirá tempestades al desplazarse por el cielo, y grandes torrentes de agua muy destructivos si transita al nivel del suelo; en caso de que *Guzío* no la haya liberado deliberadamente para que realice tales acciones, deberá volver a capturarla para evitar que lleve a cabo una devastación incontrolable a su paso. La temporada de lluvias durará mientras *Guzío* y la Culebra se desplacen de una cueva a otra, en un recorrido que, como ya se ha mencionado, se extendía, al menos, por la zona comprendida entre Chiapas y los Valles Centrales de Oaxaca, e incluía diversas cuevas de las cuales brotaba agua, entre ellas la de “Las Flores”, en San Felipe Güilá y la de Nerela, en San Miguel Mixtepec. En septiembre caen las últimas lluvias abundantes, y luego de éstas “se acaba el tiempo”, *Guzío* y la Culebra se retiran al interior de la cueva de “Las Flores” y permanecerán en ella, sin desplazarse a otras cuevas, hasta el comienzo de la próxima temporada de lluvias. Dentro de dicha cueva, cuya extensión, según la tradición oral, es indeterminada, pero se prolonga por debajo de numerosas cadenas montañosas, además de *Guzío* y la Culebra vive la “gente *Rayo*” (*Ben Guzío* en zapoteco), seres de aspecto humano cuyo número no se conoce pero que ayudan a *Guzío* a distribuir la lluvia durante el periodo correspondiente, y que tienen control sobre gran número de semillas, verduras y frutas que crecen en sus dominios continuamente, que pueden ser entregadas como regalo a determinados seres humanos que se ganan

el favor de dichas entidades. Además de éstos, existe al menos otro ser relacionado con *Guzío*, una entidad femenina llamada “La Sirena” (*Serena* al hablar en zapoteco), que tiene cuerpo humano con cola de pez y vive en el mar donde, cada año, durante septiembre, se reúne con los *Ben Guzío* o los seres humanos encargados de realizar rituales agrícolas, que “asisten” a la reunión durante sus sueños, para indicarles las actividades a realizar durante la próxima temporada de lluvias y designar a uno de ellos que estará a cargo de liderar a los demás durante un año, hasta el siguiente septiembre en que será sustituido por otro.

Puesto que los habitantes de la cueva mencionada son quienes controlan la lluvia y la prosperidad agrícola, hasta la primera mitad del siglo xx se mantenía entre los habitantes de San Pablo Güilá y pueblos cercanos la costumbre de ofrendarlos con frecuencia, con el fin de obtener lluvias abundantes en el momento necesario y no padecer sequías, pero tampoco “desastres de agua”, como trombas, granizadas, inundaciones, etcétera. La falta de ofrendas o alguna ofensa, intencional o no, a dichos seres, que podía ser tan simple como la colocación incorrecta de una ofrenda, podía producir alguno de esos fenómenos naturales no deseados.

Las ofrendas, semejantes a las acostumbradas por Abundio, debían colocarse en todas las cuevas donde brotara agua y todos los manantiales cercanos a la población, el día primero de cada mes; aunque había días en que el número de ofrendas y rituales realizados era mayor, debido a la importancia de la fecha dentro del ciclo agrícola o las creencias tradicionales. Algunas de esas fechas eran el 1 de marzo, el 1 de abril, un periodo de días que iba del 1 al 4 de mayo, y el 1 de septiembre. No obstante, las ofrendas también podían realizarse siempre que se percibiera que las lluvias no eran favorables, por ejemplo, durante la canícula, “tiempo malo” durante el cual escasea la lluvia y la milpa está seca. Además, existía un ritual cuyo objetivo concreto era pedir lluvia favorable para la temporada en cuestión; la fecha de su realización variaba dependiendo de la comunidad, pero sólo dentro de los meses de marzo a mayo; hasta la primera mitad del siglo xx, el grupo de pedidores de lluvia y especialistas rituales liderado por Basilio Hernández y Mateo Hernández se reunía en diferentes fechas sucesivamente en las comunidades de origen de cada uno de sus miembros para realizar dicho ritual, en un orden preestablecido que se repetía cada año.

Habiendo descrito las conductas y roles que *Guzío* y la Culebra desempeñan o desempeñaban en la naturaleza, de acuerdo con Pablo Hernández y otros habitantes de su comunidad, cabe hablar brevemente sobre el modo en que se entiende a dichos seres. Es obvio que se les atribuyen poderes sobre la naturaleza superiores a los del ser humano y una identidad definida, pero el modo en que se les describe puede resultar un tanto vago.

La Culebra, como ya se ha dicho, es descrita como un animal gigantesco que produce agua allí donde se encuentra, ya sea dentro de una cueva, en el fondo de una “ciénega” o en el cielo, en cuyo caso el agua caerá en forma de lluvia; este último detalle resulta revelador, pues muestra, unido a los anteriores, que no se trata de una culebra común y corriente, sino de un ser capaz de volar, producir agua, provocar tempestades, etcétera. Se describe como una culebra de gran longitud y ancha como el tronco de un árbol, que habita dentro de la cueva de “Las Flores” y en ocasiones puede verse saliendo de ella; su color es verde y, a decir de Mateo *Guzío* Hernández, cuando descansaba enroscada dentro de una gran concentración de agua ubicada dentro de la cueva, podían verse sus ojos brillar dentro del agua; a partir de un determinado punto de la cueva —hasta el cual sólo ciertos individuos tenían permitido acceder—, era posible escucharla sisear y, si las personas que visitaran la cueva cometían alguna infracción, como tocar alguna de las ollas antiguas que se encontraban en su interior, y que supuestamente guardaban granizo, nubes y viento, podía escuchársela rugir con fuerza. El aspecto que toma al transitar por el cielo se encuentra mucho menos definido, pero se supone que está presente siempre que ocurren precipitaciones y en ocasiones se la relaciona con nubes o cortinas de lluvia en las que se distinguen formas serpentina.

La identidad de *Guzío*, en San Pablo Güilá, es mucho más difícil de definir. Personas que han tenido algún trato con Abundio Hernández lo describen como un “santo”, llamado *Xháan Guzío* al hablar en zapoteco y “Santo Rayo” al hablar en castellano, mientras que, para Pablo *Guzío* Hernández, es simplemente *Ta Guzío*, al hablar en zapoteco, “*Ta Rayo*” o “Padre Rayo”, al hablar en castellano, y se trata de un “peón de Dios”, es decir, una entidad subordinada al Dios cristiano, semejante a un santo. Es necesario aclarar que aunque el término *Guzío* o *Usú*

es traducido por los zapotecos en general como “rayo”, sucede con él algo semejante a lo documentado por Arthur S. Miller, quien al visitar la Sierra Mixe en 1930 descubrió que los mixes utilizan dicho término más para referirse a los seres sobrehumanos que controlan los fenómenos atmosféricos, incluidos los relámpagos, que a los relámpagos en sí (Miller 1956: 206-207).

En efecto, en San Pablo Güilá el relámpago es descrito del siguiente modo por Lucio Morales Melchor, individuo de la tercera edad que ha tenido trato con Abundio Hernández: “El relámpago es espada que tiene su lumbre, como corriente, como electricidad, tiene su corriente. Por eso hasta un árbol grande se quiebra, se aparta hasta la raíz cuando le pega el relámpago. El relámpago se llama en zapoteco *yíih’stéGusíu*, lumbre del ‘Santo Rayo’” (Morales Testimonio 2010).

Gracias al *Vocabulario* de Fray Juan de Córdova, es posible saber que dicho concepto sobre el relámpago es de origen prehispánico, pues en una entrada del tal *Vocabulario*, antes citada, se le designa del mismo modo en que ahora lo hace Lucio, con el término zapoteco para fuego, *quij*, y el nombre de *Cocío*, indicando que se trataba del fuego de *Guzío*, o *Cocío*. Otro tanto sucede con el concepto que los zapotecos tienen del trueno; según el *Vocabulario*, los zapotecos prehispánicos se referían al hecho de tronar diciendo *tiinnijcocijo*, literalmente “habla *Cocío*”, y actualmente los zapotecos de San Pablo Güilá describen al trueno como el grito que profiere *Guzío* cuando la Culebra intenta escapar de su control. De acuerdo con Eloísa Bautista Moreno, habitante de San Pablo Villa de Mitla, población zapoteca cercana a San Pablo Güilá, los zapotecos de su localidad solían decir cuando se escuchaba un trueno “*acáanidádgool*”, “ya está hablando el abuelo”, pues se consideraba que el trueno era la voz de *Gusíu*, al que se llamaba abuelo (Bautista Testimonio 2010). Y, de acuerdo con Javier Castellanos Martínez —escritor zapoteco originario de Yojovi, comunidad zapoteca ubicada en la Sierra Norte, en el distrito de Villa Alta—, cuando comienzan a escucharse los truenos, la gente de su comunidad dice: “*taznéeGuzío*”, “ya está hablando *Guzío*” (Castellano Testimonio 2012).

Por último, es necesario recalcar que, si bien *Guzío* no es el relámpago ni el trueno, tampoco es la lluvia, aunque al menos en un caso su nombre es traducido como “lluvia”, pues en San Pablo Güilá las cuevas

donde se cree que habita son llamadas en zapoteco *líis Guzío*, y al hablar en castellano “casa del Rayo” (Morales Testimonio 2006), pero también “casa de la lluvia” (Pérez Testimonio 2010) —*Líis* se traduce literalmente como “casa”, por lo que su nombre es, simplemente, “casa de *Guzío*”—. A pesar de ello, la descripción antes realizada de *Guzío* y la Culebra deja en claro que *Guzío* no es la lluvia, ni siquiera quien la controla o la produce sino quien controla, parcialmente, al ser que produce la lluvia, distribuyéndola y haciendo que dicho ser se desplace como él lo desea.

Así pues, aparentemente *Guzío* es entendido por los habitantes de San Pablo Güilá y las regiones aledañas como un ser provisto de identidad, poder, voluntad y personalidad, capaz de controlar y distribuir las precipitaciones pluviales por medio del control que ejerce sobre la Culebra, y que además cuenta con al menos cierto poder sobre el granizo, el viento y las nubes, pues los tiene guardados en ollas cubiertas con tapa que se encuentran dentro de su cueva.

La Culebra, por su parte, es un ser capaz de producir agua que comparte su hábitat con *Guzío* y, por lo tanto, es posible pensar que se trate de la deidad zapoteca conocida antiguamente como *Huichana*, equivalente zapoteco de la Chalchiutlicue mexicana, de la que se creía que compartía su hábitat —semejante al de *Guzío* y la Culebra— con su propio consorte, *Tlaloc* (Romero 2006: 67-91). Existe la posibilidad de que otro nombre zapoteco dado a la Culebra, ya en tiempos posteriores al arribo del cristianismo, haya sido el término “Santo(a) de la lluvia”, *XháanNis’guía* en Teotitlán del Valle, *XháanNis’guísh* en Mitla. Los habitantes de dichas comunidades recuerdan el término, pero no a qué entidad se aplicaba. Para Isaac Vázquez, de Teotitlán, el nombre puede aplicarse a las efigies prehispánicas de *Cocijo*, pero para Bonifacio Bautista Aragón, de Mitla, el nombre no puede designar a este último, llamado *Gusíi* en Mitla, pues su nombre se traduce como “rayo” y no se le identifica directamente con la lluvia.

Conclusiones

El análisis aquí realizado sobre estas dos deidades zapotecas —presentes tanto en el discurso de los zapotecos contemporáneos como en



Detalle de la puerta que desde poco antes de 2006 se encuentra en la iglesia de San Pablo Güilá, donde se ve al relámpago junto a la Culebra.



Entrada a la cueva de "Las Flores" y árbol ubicado frente a ella que, de acuerdo con quienes la frecuentan, tiene aproximadamente el mismo grosor que la Culebra que la habita.

las fuentes coloniales y los hallazgos prehispánicos— permite afirmar que, al menos en algunos casos, se observa en ciertas comunidades de los Valles Centrales de Oaxaca una notable continuidad en los conceptos relativos a las deidades, transmitidos, aparentemente sin demasiados cambios, hasta la actualidad. Ello constituye un hecho notable, pues refleja, por un lado, el esfuerzo de un pueblo —el zapoteco— por conservar su cultura y sus propias ideas, que se originaron hace aproximadamente tres mil años (Marcus 2008), a pesar de la interacción constante, a partir del siglo xvi, con grupos humanos ajenos a ella que en no pocos casos intentaron, y siguen intentando, suprimirla (Gómez 2009b; Berlin 2012), y por otro lado, la riqueza, vitalidad y adaptabilidad de elementos propios de dicha cultura, como las creencias aquí descritas. Estas creencias han sobrevivido al paso del tiempo, en parte, porque explican satisfactoriamente la realidad vivida por quienes las tienen, pues corresponden de modo adecuado con hechos reales que pueden ser observables en la naturaleza, tales como el inicio variable de la temporada de lluvias, sus características y las fechas de su conclusión; lejos de ser creencias relativas a un mundo distante, imperceptible para los sentidos y ajeno a la vida humana, son descripciones del mundo que los seres humanos habitan, que explican sus características y funcionamiento y pueden, en algún grado, ser percibidas por los sentidos en el curso de la vida humana.

Referencias bibliográficas

ALCINA FRANCH, JOSÉ

1993, *Calendario y religión entre los zapotecos*. UNAM, México.

BARABAS, Alicia, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado

2004, *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico*, INAH/Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca/FCE, México.

BERLÍN, Heinrich

2012, *Fray Bartolomé de Las Casas en el proceso evangelizador en Mesoamérica: conciliación y denuncia frente a la devastación indígena*, Editorial Académica Española, Berlín.

1998, *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, Toledo, México.

BERNAL, Ignacio y Caso, Alfonso

1952, *Urnas de Oaxaca*, Memorias del INAH, INAH, México.

BONFIL BATALLA, Guillermo

2003, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México.

2008, *Programa de revitalización, fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales 2008-2012*, SEP, México.

CARMAGNANI, Marcello

1988, *El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, FCE, México.

CÓDICE FEJÉRVÁRY-MAYER

Disponible en <http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/index.html>

CÓRDOVA, Fray Juan de

2012, *Vocabulario en lengua zapoteca. Vocabulario Castellano. Zapoteco* (edición facsimilar) (introd. y notas de Wigberto Giménez Moreno), INAH, México. 1942.

DE LA CRUZ, Víctor

2007, *El pensamiento de los binnigula'sa: Cosmovisión, religión y calendario. Con especial referencia a los binza*, CIESAS, México.

GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso

2009, "Santo señor don diablo... ruega por nosotros. Resignificación del diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano", *Gazeta de Antropología de la Universidad de Granada*, núm. 25.

- 2012, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial. (Religiosidad popular campesina en México y procesos sociales implícitos analizados desde la antropología)*, Editorial Académica Española, Berlín.
- MALDONADO JIMÉNEZ, Druzo
2005, *Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco, Morelos*, INAH, México.
- MARCUS, Joyce
2008, *Monte Albán*, FCE, México.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, Larissa Mendoza y Ramón Viñas
2009, “Cueva de la Serpiente. Los ofidios con cuernos en la iconografía rupestre de Mulegé, Baja California Sur, México”, en Ángel García Cook y Alejandro Martínez Muriel (eds.). *Arqueología. Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología*, enero-abril, núm. 40, INAH, México.
- MILLER, Walter S.
1956, *Cuentos Mixes*, INI, México.
- ROMERO LÓPEZ, Laura Elena
2006, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlaxcotepec de Díaz, Puebla*, INAH, México.
- TENA, Rafael
2009, “La religión mexicana”, *Arqueología Mexicana. La religión mexicana. Catálogo de dioses*. Edición especial núm. 30, México.
- RÍOS M. Manuel (comp.).
1994. *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología Etnográfica*. Consejo Editorial Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.
- SELLEN, Adam T.
2007, *El cielo compartido: deidades y ancestros en las vasijas efigie zapotecas*, UNAM, Mérida, México.
- SMITH STARK, Thomas C.
2002, “Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del Vocabulario en lengua zapoteca (1578) de Juan de Córdova”, *La religión de los binnigula’sa’*, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca.
- URCID, Javier
s.f., *La escritura zapoteca. Conocimiento, poder y memoria en la antigua Oaxaca*, disponible en <<http://www.famsi.org/spanish/zapotecwriting/index.html> P. 139>.

2009, “Personajes enmascarados. El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96. marzo-abril, México.

Testimonios

BARRAGÁN PÉREZ, Ignacio

2012, Comunicación personal

BAUTISTA MORENO, Eloisa

2010, Comunicación oral realizada en abril, en San Pablo Villa de Mitla, Oax., México

CASTELLANOS MARTÍNEZ, Javier

2012, Comunicación oral realizada en julio, en Oaxaca, Oax., México.

HERNÁNDEZ, Pablo *Guzío*, Lucio Melchor Morales y Emiliano *Tigre* Pérez López

2010-2012, Comunicación oral realizada entre abril de 2010 y abril de 2012, en San Pablo Güilá, Oax., México.

MORALES MELCHOR, Lucio

2006, Comunicación oral realizada en diciembre, en San Pablo Güilá, Oax., México.

2010, Comunicación oral realizada en marzo, en San Pablo Güilá, Oax., México.

PÉREZ LÓPEZ, Emiliano *Tigre*

2010, Comunicación oral realizada en diciembre, en San Pablo Güilá, Oax., México.

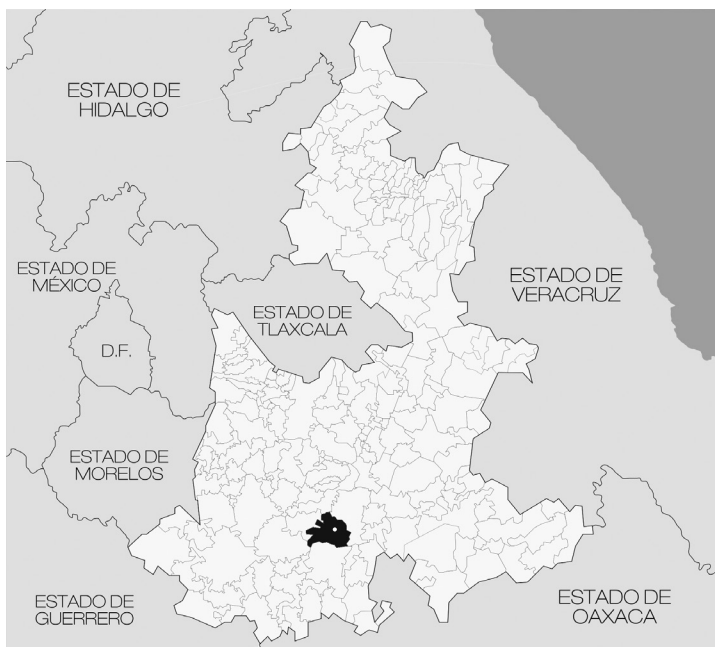
Todos de regreso en casa. Día de Muertos en popoloca

Alejandro Gabriel Emiliano Flores¹
Universidad Católica Lumen Gentium

“Cuando morimos, no nos vamos del todo”. Cada año, en el día de muertos, los difuntos regresan a su casa, con los suyos, desde el panteón, desde otra vida, desde “la otra vida”. Es momento de que la gran familia se reúna, y la pequeña familia sabe que es momento de recibirla. Es tiempo de que la realidad material tome matices espirituales, mientras que la realidad sobrenatural se vuelve tangible. Los espacios privados se abren a la convivencia comunitaria, en tanto los espacios públicos cobijan la experiencia íntima de la familia.

Pero, a pesar del inminente reencuentro, no todos llegan juntos. Primero —31 de octubre—, llegan aquellos que murieron en la flor de la vida: niños, adolescentes y jóvenes no casados, quienes conservan su inocencia; después —1 de noviembre—, viene los adultos, quienes dejaron un testimonio de vida que reúne o repele al resto de los habitantes del pueblo. De muchas maneras, el período de día de muertos sólo es la continuación de la vida de los difuntos, tal como la vivieron antes de morir.

¹ Maestro en Pastoral Urbana por la Universidad Católica *Lumen Gentium* (UCLG) y Licenciado en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I). Ha coordinado investigaciones sobre Bienestar subjetivo en sacerdotes y Religiosidad en Unidades Habitacionales. Profesor en la UCLG en la Maestría de Pastoral Urbana y en la licenciatura de Psicología. Miembro fundador de “Familia Alternativa AC” para la reinserción social de ex internos de centros penitenciarios. Contacto: alejandro_emiliano@hotmail.com



Mapa 1. Ubicación del pueblo Santa Inés Ahuatempan, Puebla (INEGI, 2009).

La investigación descriptiva y exploratoria que aquí expondremos se realizó, mediante técnicas etnográficas, en el pueblo de Santa Inés Ahuatempan, al sureste de Puebla. Este pueblo forma parte de la zona popoloca, es cabecera parroquial y, de acuerdo con los datos del INEGI (2009), “colinda al norte con los municipios de Cuayuca de Andrade, Zacapala y Tepexi de Rodríguez; al este con los municipios de Tepexi de Rodríguez y Acatlán; al sur con el municipio de Acatlán; al oeste con los municipios de Acatlán, Tehuitzingo y Cuayuca de Andrade. Ocupa 0.83% de la superficie del estado. Cuenta con 61 localidades y una población total de 5 646 habitantes” (mapa 1). Su clima es semicálido, subhúmedo, con lluvias en verano, con una precipitación promedio de 700 a 900 mm y un rango de temperatura de 18° a 24° C.

Actualmente, se puede encontrar un número significativo de población infantil, adolescente, así como adultos mayores; en cambio, en menor número, se pueden ver algunos jóvenes y adultos jóvenes.

Aunque la población se dedica a la agricultura, a la cría de ganado caprino (chivos), a la elaboración de artesanías de palma —petates, tor-

tilleros, sopladores, manteles individuales— y a un comercio creciente, los recursos económicos no son suficientes; por ello, la población de jóvenes y adultos salen de Ahuatempan para ir a trabajar a las diferentes ciudades de México, Estados Unidos y Canadá, desde donde mandan las remesas necesarias “pa’ seguir viviendo en el pueblo”.

La lengua originaria del lugar es el popoloca —tercera en importancia en el estado de Puebla— que, en la segunda mitad del siglo xx, se buscó sustituir por el español debido a que los padres prohibían a los hijos aprender su lengua materna para que no sufrieran discriminación y pudieran integrarse rápidamente al mundo moderno. En la actualidad, las escuelas bilingües y grupos de profesionistas popoloca, agrupados en diferentes asociaciones, han iniciado la recuperación de sus elementos culturales originales. Dos ejemplos de estas organizaciones son la “Casa de Cultura Etnia Popoloca. Kinatitiqui Kicia” (2012) y el movimiento que busca sustituir el término despectivo de origen mexicana *popoloca*, por la denominación *ngi-iva* que significa: “el que habla la lengua” (Gámez 2006).

Los popoloca —etnia distinta de los chochos y mixtecos aunque con origen común— son un grupo controvertido y poco conocido. “Hoy en día, la población popoloca se establece en tres regiones geográficas que no tienen continuidad entre sí. Una se ubica en los municipios de Tepanco de López y Tlacotepec de Benito Juárez. La segunda en Zapotitlán Salinas y San Gabriel Chilac. La tercera, en los municipios de San Juan Ixcaquixtla, Tepexi de Rodríguez, San Vicente de Coyotepec y Santa Inés Ahuatempan.” (Sebastian 2011).

Algunos estudios arqueológicos y etnohistóricos realizados en el sur de Puebla (Torres Rodríguez 2010) indican que su importancia radica en la domesticación del maíz —base de la alimentación y de la agricultura mesoamericana—, así como el uso de la sal, la fabricación de cerámica —anaranjado delgado— y la realización del grupo de códices Borgia; elementos todos muy importantes para la evolución y civilización de Mesoamérica mucho tiempo antes de la conquista. De hecho, el vocablo *popoloca* es una nominación despectiva que imponen los mexica cuando conquistan a este pueblo y significa “tartamudo”, “poco inteligente” y “bárbaro”; desde luego, estos calificativos no corresponden a la realidad que vivía esta etnia, pues los popoloca estaban constituidos

por señoríos que detentaban el poderío de la región y tenían una compleja organización social, económica y política (Gámez 2006).

La historia del pueblo popoloca está marcada por una constante conquista y despojo de su forma de vida y de su tierra (Torres Rodríguez 2010).

El primer momento se da hacia el siglo XI, período prehispánico, cuando las invasiones de grupos nahuas buscaron controlar esta zona estratégica que permitía el paso entre México, Tlaxcala, Veracruz, Oaxaca, Guerrero y Tabasco. “Entre los grupos que incursionaron se encontraban los toltecas, nonoalcas, chichimecas, tlatelolcas y mexicas. Este nuevo orden político-territorial cambió y se crearon nuevos pueblos y ciudades. Los señoríos popolocas más importantes eran Tepeaca, Tehuacán, Tlacotepec, Tecamachalco, Quecholac, Tzinacatepec, Acatepec, Caltepec, Tepexi, Cuthá y Coixtlahuaca” (Torres 2010).

Los mexica fueron los últimos en controlar la región durante la época prehispánica. Ellos buscaron el control interno de la zona y garantizaban las buenas relaciones con el resto de su imperio por medio de alianzas matrimoniales que emparentaban a los señoríos popoloca, aunque dichas alianzas no siempre resultaban debido a la diferencia de intereses entre ellos.

El segundo momento se da a partir en 1520, época colonial, cuando los españoles dominan la región con ayuda de totonacos, tlaxcaltecas y huejotzincas. A esto se añan las epidemias de viruela y disentería. En



este período, la región popoloca fue evangelizada por la orden franciscana, según un acuerdo entre los gobernantes popolocas y los españoles. “En el año 1529 se erigió en la zona el convento de Tepeyacac y más tarde el de Tecamachalco” (Sebastian 2011). Sin embargo, fueron las encomiendas las que abusaron, explotaron y despojaron a los popoloca, tanto de su cultura como de sus tierras.

El tercer período fue durante la guerra de independencia y la Revolución Mexicana. Los pueblos popoloca participaron en ellas sufriendo los estragos de estas luchas armadas.

Definitivamente los tres períodos han marcado a los integrantes de esta etnia con un carácter desconfiado y taciturno hacia los extraños.

En la actualidad, la región popoloca se identifica por la elaboración de artesanía de palma e ixtle —especialmente el petate—, los bordados y los trabajos de ónix. La vivienda tradicional —casa de palma— va siendo sustituida por casas habitación de diseño urbano.

Específicamente el pueblo de Santa Inés Ahuatempan comenzó a tener mejores vías de comunicación, mejor transporte y servicios públicos en los noventa; previo a este período sólo contaba con una brecha que conectaba con la carretera Tepexi-Ixcaquitzla y tres horarios de autobuses de pasajeros. Como se ha referido, varias generaciones han emigrado de este pueblo rumbo a las grandes ciudades nacionales, de Estados Unidos y Canadá, en busca de mejores condiciones de vida, pero sin romper los lazos con su tierra natal. Desde su lugar de residencia, envían remesas y construyen vías de comunicación utilizando las tecnologías de comunicación. Basten dos ejemplos para ilustrar lo anterior:

El primero, a principios de 2012: el pueblo no formaba parte de las redes de comunicación celular y, sin embargo, en la plaza del pueblo, se podía encontrar a algunas personas usando teléfonos celulares; asimismo, podía identificarse fácilmente un local de Telcel en plena avenida principal, donde podían adquirirse equipos celulares y tiempo aire prepago.

El segundo: en el pueblo, puede encontrarse, por lo menos, un café internet desde el cual se puede lograr una comunicación a cualquier parte del mundo. Si se revisa el servicio de Facebook, pueden localizarse al menos diez páginas sobre el pueblo de Santa Inés Ahuatempan,



de las cuales una pertenece al Municipio del mismo nombre, otra a la parroquia, una tercera al Partido Acción Nacional y las otras siete a particulares que ponen a disposición del público en general información sobre el pueblo o solicitan apoyo para diversas causas.

Arriba se decía que la migración de la población no ha roto el vínculo de los migrantes con sus raíces culturales y territoriales. Esto se traduce en que estas personas que no viven en el pueblo, pero que se siente unido a él, regresen algunos fines de semana, especialmente en períodos feriados, para poner al corriente los pagos de servicios públicos de sus bienes inmuebles o a realizar trámites con diversas instituciones. Esto ha hecho que varias dependencias públicas y religiosas hayan modificado sus horarios de atención: no sólo atienden entre semana, sino que también lo hacen durante esos períodos de tiempo en que regresan los que “andan fuera”.

Un dato curioso, pero interesante: uno de los párrocos de esta localidad fue el sacerdote Enrique Meza, relacionado con los sucesos trágicos de San Miguel Canoa,² quien edifica una construcción en medio del

² Cinco jóvenes empleados de la Universidad Autónoma de Puebla intentan escalar el volcán “La Malinche” el 14 de septiembre de 1968 pero, a causa del mal tiempo, no tienen éxito y buscan refugio en un pueblo cercano llamado San Miguel Canoa. Debido a la paranoia religiosa vivida en el pueblo, en gran medida incitada por el párroco local y por la situación nacional vivida por el movimiento estudiantil de 1968, el pueblo los confunde con comunistas y deciden lincharlos (Alcántara 2011).

panteón en “Honor a las madres difuntas de Sta. Inés Ahuatempan”, con una placa que da testimonio de su estancia y de su cargo.

En este contexto se realizó esta investigación, durante la celebración de Día de Muertos de 2009 y 2012. Esta celebración forma parte de “las manifestaciones rituales y festivas relacionadas con el ciclo agrícola” de la región popoloca (Gámez 2003).

La celebración de Día de Muertos, en general, consta de *la ofrenda* a los difuntos de la propia familia, la visita a las ofrendas de familiares y amigos, así como de la visita al panteón. Sin embargo, hay dos tipos de ofrendas: la anual y la del primer año.

Una familia, un altar: la ofrenda anual

La familia, tanto nuclear como extensa, se encarga de los preparativos para el Día de Muertos. Estos preparativos comienzan durante la última semana de octubre; en esas fechas, se adquieren diversas clases de flores blancas, rojas y amarillas —en especial, cempasúchil—, cirios o ceras, veladoras, frutas y pan de muerto. Además, se cocina comida especial.

Estos elementos se consiguen en las tiendas y en los puestos del mercado, establecidos para la ocasión, que se encuentran en el centro del pueblo; aunque algunas personas van a Tepexi de Rodríguez —cabecera municipal—, a la central de abastos de Tepeaca —pequeña ciudad famosa por un tianguis de origen prehispánico—, Puebla —capital del estado— o la Ciudad de México.

Después, se destina y acondiciona un espacio para *la ofrenda*. Dicho espacio puede ser dentro de la casa —una estancia semejante a la sala comedor o una habitación desalojada temporalmente— o en el patio de la casa; lo importante es que sea suficientemente amplio para que pueda albergar a la ofrenda y a las próximas visitas. Así, el espacio se vuelve significativo, se vislumbra como lugar de reunión.

Una vez acondicionado el lugar, se coloca una mesa, base para la ofrenda, sobre ella se coloca un mantel blanco y sobre éste, las imágenes de Jesucristo, la virgen María y de los santos a los que la familia se acoge. También se coloca la fotografía de cada difunto de la familia —pa-



dre, madre, hermanos—. Alrededor de las fotografías, se acomodan las flores, las veladoras y ceras, así como agua, sal, pan, tortillas, calabaza, frutas y los alimentos favoritos de los difuntos —mole, pozole, maíz, frijol, refrescos, cerveza, agua ardiente—. No falta el sahumerio con carbón encendido para quemar el incienso.



Cuando la ofrenda queda lista, se hace *un caminito* con los pétalos de flor de compasúchil —pequeña flor que guarda el calor del sol (S/R 2012)—, desde la ofrenda hasta la calle. Es el camino de luz que guiará a los difuntos desde el panteón hasta el altar de la que fue su casa; por tal motivo cada camino puede unirse al resto de los caminos hechos por los vecinos de las otras casas en el pueblo.

La ofrenda dispuesta y el camino de pétalos de compasúchil no bastan; es necesario que “alguien de la familia se siente a la puerta para esperar a recibir a los muertos cuando lleguen”. La espera dura 24 horas, desde mediodía y se extiende durante el resto de la tarde, noche, madrugada y la mañana del día siguiente. Durante este período, los miembros de la familia pueden ir a visitar la ofrenda de los familiares y amigos para “saludar y rezar” llevando flores y ceras.

¡Al fin nos despedimos! La ofrenda del primer año

Toda ofrenda a los muertos tuvo un inicio: la primera ofrenda. Esta primera ofrenda se coloca posterior al primer aniversario luctuoso de una persona. Es una ofrenda suntuosa, llena de luz, colores, olores, sabores y adornos. “Porque hasta después de un año, el difunto se puede despedir de su gente y de sus cosas; entonces, la familia ya puede descansar porque ha cumplido todo.”

La ofrenda anual, por lo general, tiene un solo nivel, en cambio la primera ofrenda tiene de cinco a siete niveles bajo el mantel blanco, donde se colocan todos los elementos preparados para tal fin. En el nivel más alto, se coloca la imagen de Jesús, la virgen o el santo a quien la familia se acoge, mientras que en el segundo nivel más alto se sitúa la fotografía del difunto a quien pertenece la ofrenda. Alrededor de la ofrenda, puede colocarse papel picado y múltiples floreros.

Uno de los elementos más visibles y especiales es el llamado *portal*, elemento que se coloca en dos lugares: sobre la puerta principal de la casa que da a la calle —con un solo arco— y la segunda, al frente de la ofrenda —con tres arcos—. El portal está hecho de una planta conoci-



da como cucharilla, una especie de la palma.³ La raíz, semejante a una cebolla, es separada de los tallos —los cuales serán utilizados para el cuerpo del *portal*— y sus capas separadas cuidadosamente; estos trozos de raíz se entretrejarán para formar una flor blanca, adorno principal del portal. Los trozos más flexibles de los tallos también se entrelazan para formar estrellas y flores que de igual forma se colocan en el portal.

Sin embargo, el elemento principal no lo coloca la familia, sino una persona o matrimonio elegido para velar por el difunto y para acompañar a la familia en el primer año de duelo. A estas personas se les conoce como padrinos de cruz.⁴ Estos padrinos llevan a cabo un novenario previo al Día de Muertos. Al final del novenario, hacen la *levantada de la cruz* y la llevan a misa para que la bendiga el sacerdote. Después, en una procesión con el rezo del rosario, se encaminan a la casa de su difunto. Esto sucede alrededor de mediodía. La familia del difunto prepara “a su gente”, con ceras encendidas y ramos de flores, en otra procesión para salir al encuentro del padrino respectivo. Ambas procesiones se encuentran a medio camino de la iglesia a la casa. Cuando

³ La palma es la planta con la que se elaboran los petates.

⁴ Ésta es una de las tres cruces que deberán estar sobre la tumba del difunto: la primera es colocada en la tumba al final del novenario celebrado por la muerte de la persona fallecida; la segunda, en el primer aniversario luctuoso; la tercera, es colocada como parte de la primera ofrenda.



coinciden ambas procesiones, el padrino da a besar la cruz bendecida a los miembros de la familia del deudo. Terminado este acto, se forma una sola procesión que se encamina a la casa del difunto en medio de rezos y cantos. Al llegar a su destino, se dirigen a la ofrenda para colocar la cruz en el lugar central. En este momento, se abre la ofrenda para que todo el que quiera pueda visitarla.

Voy con quien me quiere y me ayuda: visita a las ofrendas

La visita a la primera ofrenda también tiene un ritual. Las personas llevan consigo una cera y un ramo de flores. En la puerta de la casa del difunto son recibidas por un miembro de la familia que espera “por su muerto y por las visitas”. Después son dirigidas al lugar de la ofrenda. En ese momento entregan la cera y las flores a otro miembro de la familia. Ya frente a la ofrenda, toman una flor y rocían un poco de agua bendita sobre la cruz que ha colocado el padrino. Después, toman asiento en el petate al centro de la habitación donde se halla la ofrenda o en alguna de las sillas alrededor del mismo para hacer una oración o un rezo. Cuando se termina de rezar, se despiden del difunto o de la ofrenda haciendo la señal de la cruz en su cuerpo. Una vez que dejan el lugar de la ofrenda, la familia de la casa invita a comer, para lo cual conduce a



otro espacio, con mesas y sillas. Sirven comida de fiesta: mole con pollo, arroz, frijoles, chile y tortillas. “Si el visitante es hombre, se le invita un trago de aguardiente”. Cuando el plato queda vacío, se le invita a comer más, invitación que sirve de pretexto para servir “el itacate” o comida para llevar a la propia casa; las mujeres son las encargadas de recibir dicho itacate y llevarlo de regreso a sus hogares.

Se pueden hacer tantas visitas como primeras ofrendas haya, aunque hay un compromiso tácito de visitar primero las ofrendas de los parientes más cercanos, de los amigos y de los vecinos, desde la llegada de los padrinos con la cruz y hasta muy entrada la noche. En cada visita, se entrega una cera, un ramo de flores y una oración por el difunto; sólo entonces puede recibirse comida e itacate. Puesto que las visitas a las primeras ofrendas se da por la estima en que se tiene al difunto, entonces las ofrendas de las personas más estimadas son las más visitadas; es decir, “si la persona, en vida, era amable, educada, si brindaba su ayuda, si sabía escuchar y dar consejo, entonces era buena gente y su ofrenda será muy socorrida; tendrá mucha flor y ceras”, lo que no sucederá si la persona era conflictiva, grosera, ruidosa y engreída.

Esta situación también se refleja en la ayuda que recibe la familia del resto de los familiares y del pueblo. “Si el difunto fue buena gente, a nadie le pesa ayudar en su ofrenda... ir por las cosas del portal, echar



tortilla, la comida o velar toda la noche con la familia; pero si era malo, nadie quiere ayudar... na'más la familia... es triste". De modo que el pueblo reconoce, con su visita, a la "gente buena" en vida y en muerte —situación reconocida como alegre—, mientras que no se busca la cercanía con la "gente mala" ni en vida ni en muerte.

Flores y canto funerario: La visita al panteón

Uno de los elementos imprescindibles para la celebración de Día de Muertos es la visita de la familia a la tumba del difunto en el panteón. Esta visita se inicia en la madrugada y termina hacia el mediodía.

Entrada la noche, cada familia toma las ceras y las flores recibidas de las personas que visitaron la ofrenda durante la tarde-noche previa y se encaminan al panteón. Una vez en el camposanto, se dirige a la tumba de su difunto, donde coloca floreros con abundantes flores, candeleros con ceras encendidas y se cubre la tumba con una alfombra de pétalos de flores. Entonces comienza la velada. Algunos, ya de pie o sentados, se mantienen despiertos, en cambio otros se recuestan y duermen sobre petates y cobijas.

Esta velada se realiza en un ambiente de encuentro: la familia nuclear se vuelve extensa, porque la familia tiene parientes con raíces



comunes que también asisten al panteón para velar a los antepasados comunes. Parientes que vienen de lugares cercanos —Tepexi, Izcaquitzla, Amoxoc, Tepeaca, Tehuacan, Puebla—, que vienen de otros estados de la República —Distrito Federal, Estado de México, Oaxaca, Toluca— o que radican fuera de las fronteras mexicanas —Estados Unidos y Canadá—. Es el momento propicio para que los padres ayuden a sus hijos a reconocer a su parentela, porque el linaje es un bien muypreciado. Los vínculos familiares se entretejen hasta que se llega a un familiar común que hermana a los desconocidos e integra en un árbol genealógico fantástico: “Todos somos parientes, un mismo pueblo, con tradiciones y, sin importar donde vivamos, siempre volveremos para encontrarnos como lo que somos, una familia”.

Rotas todos los tipos de distancias —física, temporal, social—, el diálogo surge de manera natural, es entonces que la familia hace presente a los muertos rememorando sus vivencias, sus enseñanzas, sus consejos; pero, conforme la noche avanza, los temas van ampliándose: se platica sobre la propia familia, la escuela de los hijos, la política del pueblo, trámites de todo tipo, la futura visita al resto de la familia. Las generaciones de adultos, adultos jóvenes y jóvenes intercambian números telefónicos de celular para facilitar la comunicación; algunos niños y adolescentes venidos de la ciudad toman fotografías con sus dispositivos móviles.

La velada fría, a mitad del otoño, se torna luminosa con un sinfín de ceras ardientes que disipan las tinieblas. Es una velada llena de sonidos



que “alegran el alma”, porque en alguna tumba se escucha un grupo de música norteña; en otra una, pequeña banda de viento traída de Chapultepec, pueblo cercano que se dedica a la música; más allá, suena una grabadora con música de José Alfredo Jiménez y de mariachi. Es una velada llena de olores: flores, incienso, ceras *amieladas* ardiendo. Es una velada con café y agua ardiente para animar la convivencia.

La velada termina cuando las ceras se consumen. Esto puede ser desde las ocho de la mañana, pero las familias se empiezan a retirar después de las once.

Cada familia recoge los petates, las cobijas, los candeleros vacíos para regresar a casa.

Cuando llegan, se dispone la mesa para dar de comer a quienes velaron. Nuevamente, se reparte la comida festiva con tortilla hecha a mano, frijoles, chile, café y aguardiente. Se hace un pequeño diálogo donde se comparte la experiencia de la noche anterior. Aunque todos están cansados, duermen por turnos: un integrante de la familia seguirá esperando en la puerta, otros estarán pendientes en la cocina para dar de comer a los familiares que lleguen y algunos más serán los anfitriones; el resto dormirá algunas horas.

Hacia la mitad de la tarde, los familiares que vienen de fuera comienzan a despedirse para iniciar su regreso a la vida diaria, no sin antes recibir un poco de semilla de calabaza, frijol, maíz y tortillas, dando por terminados los festejos de Día de Muertos.

Discusión

La celebración religiosa del día de muertos en la localidad de Santa Inés Ahuatempan muestra que en dichos festejos las personas objetivizan el sustrato sociocultural y sociorreligioso que anima su comportamiento. La religiosidad permite una estructuración del ser de la población, en cuanto comunidad, y del individuo, en cuanto integrante de esa comunidad. Los elementos prehispánicos revestidos con elementos cristianos dan sentido a la muerte, pues cuando termina la vida no se está solo: siempre habrá alguien que atienda al muerto en su sepultura. Si éste trabajó por la comunidad, la comunidad se lo reconocerá mediante la flor y el canto, la luz y el alimento. Es el momento en que el linaje de cada integrante de la comunidad, de la gran familia, adquiere relevancia: se es hijo o hija de alguien bueno que debe ser reconocido o de alguien malo que debe ser olvidado.

Por otro lado, quienes asumen estos festejos reconocen en sí mismos una identidad social grupal que da cohesión social a la vida del grupo, porque se es parte de una etnia en reconstrucción. Es entonces que la reproducción de los elementos sociorreligiosos da seguridad a la familia nuclear frente a los cambios sociales de la urbe, y las dotan de prácticas socioculturales de resistencia ante la globalización cosificante.

El individuo, como parte del linaje de una familia del pueblo, asume su identidad popoloca. Es él quien resguarda y reproduce la tradición de los antepasados, porque algún día morirá y alguien estará al pendiente de la ofrenda respectiva para salvaguardarlo “en la otra vida”.

Son estas prácticas sociorreligiosas las que configuran las estructuras cognitivas, afectivas y axiológicas del individuo. Son ellas las que permiten que la realidad no se diluya, sino que se sigan construyendo socialmente en medio de una sociedad posmoderna e hipervinculada a todos los rincones del mundo.

Referencias bibliográficas

ALCÁNTARA, Mónica

2011, *El pecado de san Miguel Canoa*, disponible en <http://www.izquierdamexicana.com/index.php?option=com_content&view=article&id=769%3Ael-pecado-de-san-miguel-canoa&catid=34&Itemid=263>

GÁMEZ ESPINOZA, Alejandra

2003, El ciclo agrícola ritual en una comunidad popoloca del sur de Puebla. *Graffylia*, vol. 1, núm 2. México.

2006, *Popolocas. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI/ INEGI, México.

2009, *Santa Inés Ahuatempan, Puebla, Prontuario de información geoestadística municipal de los Estados Unidos Mexicanos*, INEGI, México.

KINATITIQUI KICIA

2012, *Casa de Cultura Etnia Popoloca Xinatitiqui Kicia*, disponible en <www.popoloca.org>

S/R

2012, *La leyenda de la flor de Cempasúchil*, disponible en <<http://artenlazotea.mx/blog/2012/10/24/la-leyenda-de-la-flor-de-cempasuchil/>>

SEBASTIAN

2011, *Popolocas*, disponible en <<http://www.historiademexico.co/2011/09/los-popolocas.html>>

TORRES RODRÍGUEZ, Antonio

2010, *Popolocas*, <<http://centzuntli.blogspot.mx/2010/06/popolocas.html>>

Ritos de muerte en los chatinos de San Marcos Zacatepec, Juquila, Oaxaca

Olga Hernández Ramírez¹
Universidad Anáhuac de Oaxaca

San Marcos Zacatepec es una comunidad perteneciente a la etnia chatina, una de las etnias que componen el marco pluricultural del Estado de Oaxaca. Geográficamente, se sitúa al sur del Estado, pertenece al distrito de Santa Catarina Juquila y al municipio de San Pedro Tututepec, en la región Costa.

Entre las manifestaciones más claras de la interdependencia entre el hombre chatino, la naturaleza y el cosmos, el ritual de la muerte es el más trascendente, ya que representa la continuidad de la vida y su finalidad última es el mantenimiento del orden cósmico vital.

Para el chatino de Zacatepec, la cosmovisión de la vida implica un tránsito hacia la otra vida, “otro mundo”; el chatino concibe la muerte como camino hacia un nuevo estadio, donde el hombre accede al proceso creador, alimentando la vida cósmica y social. La muerte no es el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito. Vida y muerte como parte de un proceso cósmico que se repite incansable e insaciablemente. La creación del universo depende del hombre, de su energía vital, su sacrificio en vida y su continuación en la muerte.

¹ Licenciada en Filosofía por la Universidad Pontificia de México; licenciada en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle; maestra en Educación por la Universidad Anáhuac de Oaxaca; Estudiante de Derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente, catedrática en el Seminario Pontificio de la Santa Cruz de Oaxaca y en la Universidad Anáhuac de Oaxaca. Contacto: olgachatina@hotmail.com.

Dentro de la perspectiva chatina, el ritual tiene dos destinatarios: por una parte, el difunto, que necesariamente requiere que se le ayude a transitar el largo camino hacia su destino final, el “lugar de los muertos”; por otra parte, el hombre vivo, individuo y su comunidad que mediante los ritos mortuorios se cura, previene, *desculpiza*, reconforta y revitaliza.

Los ritos funerarios de los chatinos de Zacatepec constituyen por sí solos un diálogo con la otra vida; un acto de comunicación trascendental que nos permite hablar con los que se fueron, con los que se adelantaron. La actitud del chatino ante el difunto es una mezcla de tristeza y de compromiso, el cual concluye cuando todos los deberes del ritual han sido llevados a cabo y el espíritu ha partido hacia el inframundo. De ahí que el ritual debe realizarse con delicadeza y, además, cuidando cada detalle para que el ser que se ha ido pueda estar y habitar en su nuevo hogar.

Para los chatinos, es importante distinguir entre los ritos de una persona cuya muerte fue accidental de la de aquella que fue natural. Si es casada, niño o adulto; muchos de los símbolos son los mismos; sin embargo, hay que precisar sobre ellas, ya que los rituales cambian de forma trascendente. En el presente trabajo, se describirá de forma general el funeral de un niño y un adulto muertos de forma natural; puesto que el de un adulto es más elaborado que el del niño, requiere mayores detalles en su descripción.

Funeral de un niño

Al morir un niño, se sitúa inmediatamente en el altar de la casa y se le coloca una flor de crepé en las manos como signo de que iniciará su recorrido al “lugar de los muertos”.² Durante el tiempo que esté “tendido”,³ se repican las campanas para avisar a la comunidad que hay

² Se trata de un lugar especial que en chatino se llama *Chika Kwo*, “otro universo”, “otro lugar”, “otro cielo”.

³ En la lengua chatina, “estar tendido” designa que el niño muerto aún está entre los vivos, no la realidad misma de la muerte; el muerto aún está en este mundo y por ahora sólo está guardado, asegurado y se prepara para partir; el término chatino es *ndsucua sehee*; el aplicable al adulto para esta misma realidad y momento es *ndaso yo*, pero eso lo explicaremos más adelante.

que guardar luto. Por la tarde-noche, se queman cohetes,⁴ ya que el niño necesita de nuestra alegría para que su tránsito hacia el otro mundo sea rápido y, así, el dios del lugar de los muertos pueda recibirlo con prontitud.

Alrededor del difunto deben colocarse muchas flores de variados colores: rojas, blancas, amarillas, durazno... También es necesario colocar veladoras blancas y prender siete⁵ amarillas. Dispuesto esto, la rezadora inicia las oraciones que la Iglesia católica recomienda para este momento; se realizan cinco rosarios durante la noche.

En la misma noche del velorio, se buscan parejas de jóvenes que asistan al baile que se realizará en la casa del difunto, con el fin de que el espíritu del pequeño esté contento al partir; si no se baila, es difícil que el difunto alcance a llegar al lugar de los muertos. No significa esto una fiesta en sentido estricto, sino que es la manera de ayudar al difunto en su recorrido; no se baila ni se queman los cohetes por un sentimiento de alegría, sino como deber ritual de acompañar al que se ha ido.

La gente que asiste al velorio lleva consigo dinero y despensas: azúcar, maíz, frijol, tortillas, etcétera, para entregar a los padres del niño y ayudar a sufragar los gastos que el velorio requiere. Con lo que la gente ofrece en especie, se preparan los alimentos que se compartirán durante toda la noche.

Al día siguiente, antes de enterrar al pequeño difunto, se le equipa con todos sus objetos, para que de ese modo pueda ser plantado en la otra vida. Se comienza el recorrido hacia el panteón, con acompañamiento de cohetes. Las personas acompañan el recorrido del entierro con hojas de lima, pues son las que los difuntos requieren para limpiar el lugar del que están saliendo.

Una vez terminado el entierro, comienzan los días del difunto; en este caso, por tratarse de un niño, sólo durará siete días, no nueve como se acostumbra para los adultos. El séptimo día será el velorio del pequeño; en esta noche se acompaña a los papás y se les fortalece entre todos

⁴ El símbolo de las fiestas chatinas es el cohete; sin embargo, aunque la familia del muerto está de luto y sólo siente tristezas, es su obligación ayudar al pequeño difunto a transitar de la forma más rápida al otro mundo y para ello hay que gozar con él, porque pronto llegará al lugar de la luz.

⁵ El siete, junto con el trece, son números sagrados para los chatinos; dan cuenta de lo bueno, de la abundancia; de ahí que sólo a los difuntos niños se les prenda siete velas, y nueve a los adultos.

los presentes. Al día siguiente, se lleva la “sombra”⁶ al panteón, con lo cual terminan “los días del pequeño”.

Funeral de un difunto

Puesto que los ritos de muerte de un adulto tiene implicaciones conceptuales más elaborados que las de un niño, para describirlos con mayor precisión dividiremos este apartado en tres incisos: *a*) velorio del difunto; *b*) la sacada de redes, y *c*) los nueve días.

Velorio del difunto

Cuando un adulto muere, inmediatamente se coloca una cruz de cal en el piso⁷ y se tiende al difunto sobre la cal, es decir sobre la tierra. El ritual empieza cuando se coloca al difunto en un petate y se acuesta necesariamente sobre la cruz de cal que se ha colocado junto al altar. En este momento, se dice que el difunto puede ser velado, lo que significa que pueden empezar a prenderse velas. El término chatino que se utiliza para designar este sagrado momento es *ndaso yo*, que en español se ha traducido como “el cuerpo está tendido”; sin embargo, en la cosmovisión chatina se interpreta literalmente como “está acostado sobre la tierra”, es decir, “ha vuelto a la tierra”.

Ndaso yo implica dos conceptos: *Ndaso*, “está acostado”, y *yo* que significa “tierra”. El término subraya la naturaleza del hombre chatino, puesto que él es de la tierra, ha nacido de la tierra y a ella tiene que volver; por eso, su cuerpo y su espíritu, que empieza a partir al otro mundo, es ofrecido a quien es la Madre: la Tierra. A ella se entrega pues de ella es. No es un simple acostarse, *es acostarse en y para la tierra* para empezar a morar en ella. La tierra recoge lo que es suyo. Este término es el más determinante en la realidad de la muerte.

⁶ Una vez que muere la persona, el espíritu permanece en la casa, por lo cual hay que llevar la sombra de éste a que busque su cuerpo en el panteón.

⁷ En general, las casas de los chatinos no tiene piso de cemento, sino de tierra; por tanto, el suelo equivale a tierra. Por eso, cuando el chatino está en el piso, en realidad está en el suelo, en la tierra que es sagrada para él. Bajo estas consideraciones, al chatino no le causa conflicto habitar en la tierra, porque de ella es, a ella pertenece y cuando muere, justa y completamente vuelve a ella.

Una vez que el difunto ha sido colocado en la tierra, se le deja para que su espíritu se dé cuenta de que “su hora” ha llegado; se coloca junto a él un vaso con agua, pues el espíritu debe beberla y obtener fuerza suficiente para iniciar su largo viaje al inframundo. Cuando la familia ha comprado el ataúd, el difunto es colocado en él con mucho cuidado; es importante evitar el contacto con él porque, aun cuando sea nuestro pariente más cercano, él ya pertenece a otra realidad y debemos dejar claramente marcada la línea divisoria entre el muerto y quienes le sobreviven; así garantizamos su bienestar futuro y, además, evitamos que se convierta en un peligro para los vivientes.

Al colocar al difunto en el ataúd, se le viste con sus mejores ropas, a las cuales se le realiza nueve cortadas, pues, cuando inicia su travesía, se le exige que muestre su condición de muerto y la señal son las nueve cortadas de su ropa. También se le colocan nueve monedas (si es mujer, sólo ocho) en el estómago, pues en el inframundo hay un mercado grande en el que el difunto tiene que invertir para poder seguir su travesía. En este mercado se le exigirá que baile su última pieza; si no bailó en esta vida o no sabe bailar, con sus monedas le pagará a otra persona para que baile en su lugar y así podrá seguir su recorrido.

Le es colocado también un cacao en el estómago, que también será señal de que en realidad está muerto y ya no pertenece al mundo de los vivos; ahora, en su nueva condición, deberá iniciar su travesía al lugar de los nueve escalones; al llegar al último escalón del inframundo, tendrá que depositar ahí el cacao que se le requerirá.⁸

Desde el momento en que una persona muere, se le busca un padrino o madrina que encabezará los ritos. El padrino es el encargado de colocar las flores blancas, de encender las cuatro velas blancas y vigilar que ardan; además, tiene la responsabilidad de equipar la “rede” que llevará el difunto para su travesía, como veremos más adelante.

Por otra parte, es interesante mencionar que toda la comunidad acompaña a los familiares del difunto en este momento tan doloroso.

⁸ Como podemos apreciar, para el chatino el número nueve es el símbolo del inframundo; es curioso notar que esta misma categoría se estableció en la cosmovisión azteca y de la que da cuenta Fray Bernardino de Sahagún en su *Historia General de las Cosas de la Nueva España*; de tal manera, parece que no es atrevimiento afirmar que la cultura chatina conserva fielmente concepciones nativas y que ante la “nueva religión” propuesta por Europa, se ha esforzado en reinterpretar los nexos preexistentes del ritual y las doctrinas.

Desde el instante en que las personas se enteran de que hay un difunto, se apresuran a acompañar al familiar llevando consigo dinero. Toda persona que llega a la casa del difunto, entrega al jefe de familia cincuenta, cien, doscientos, quinientos o mil pesos; también se le ayuda en especie —frijol, maíz, azúcar, arroz, aceite, café, tortillas, etcétera—, ya que toda la noche se comerá y se beberá para acompañar al que se ha ido.

Durante toda la noche, la gente se reúne para estar cerca del difunto; se le enciende una veladora, se le ofrecen flores blancas; no se duerme, se platica con él, se llora, se le pide perdón, se le dice cuánto se le ha querido, pero que ha llegado el momento de partir. Se come tamales de pollo y se toma café, acompañándolo con pan.

Muy de madrugada del otro día, los familiares más cercanos se arrodillan frente al ataúd del difunto; empieza el ritual del perdón. Comienza el jefe de familia y termina el hermano más pequeño. Se arrodillan tres veces frente al difunto; se dispone una jícara con agua de la ciénega,⁹ que se riega alrededor del difunto con una rama de hojas de lima; se le suplica que perdone las ofensas que en esta vida recibió; que no se enoje, que su camino no lo inicie malhumorado, que limpie su espíritu de cualquier sentimiento de dolor, de coraje, de odio; se le dice que nos espere en el más allá; que nos guarde un lugar junto a él. El llanto tiene que detenerse para que el perdón sea eficaz.

El día del entierro, cuando empieza a salir el sagrado sol,¹⁰ el padrino, ayudado por los familiares, mata una gallina y la hace en caldo; ésa será la comida especial del difunto. Dos horas antes de que se comience el entierro, los padrinos empiezan a solicitar las cosas que formarán el equipaje del difunto en su viaje hacia el inframundo. Lo primero en guardar en una servilleta nueva es la gallina que se ha cocinado; de ella, se toman nueve partes; lo que quede del caldo se lo comerá el padrino. En la servilleta también se guardan nueve tortillas pequeñas para que el difunto pueda comerse bien la gallina que lleva. Se guardan también

⁹ El agua que se utiliza para todo ritual chatino debe ser la más pura: la que nace en los cerros sagrados. Se le llama *tia yucu'a*, es decir, "agua que nace de arriba"; su importancia radica en que nace de la "mera raíz del cerro" y por lo tanto, nunca se acabará.

¹⁰ Para el chatino, el sol es una deidad; en lengua chatina, se le llama *Hoò Kwacha*, "Dios sol". Es el que da luz a todo el universo, el que hace que exista el día, el que nos mantiene vivos.

todas las frutas que el difunto probó mientras vivía;¹¹ a cada una de las frutas, se le hace nueve rayitas, ocho si es mujer.

En unos tubos de carrizo (parecido al bambú), se introduce agua, refresco, mezcal, tepache, vino y tequila, con el fin de que nunca le falte algo para su garganta. El carrizo se tapa con pegamento natural, y las bebidas tendrán que alcanzar al difunto durante dos años, ya que sólo después del segundo año dejará de cuidar la puerta del inframundo y podrá regresar a casa a comer y beber todo lo que le dispongan en el altar de muertos.

Además de comida y bebida, se equipa al difunto con las cosas básicas que necesitará en la próxima vida: toallas, jabón, sandalias, huachas, peine, agujas, hilos, rebozo, diademas, prendedores, si es mujer; machete, cigarros, sombreros, si es hombre. Nada de lo que era importante para el difunto debe olvidarse. Puesto que a veces la muerte se presenta repentinamente y no da tiempo de reunir todo lo que el difunto necesitará, una semana después del entierro, se dedica un día exclusivo a guardar nuevamente todo con el fin de que no se olvide nada.

La travesía del difunto es peligrosa, hay obstáculos que se tienen que vencer; el camino puede convertirse en uno muy largo, por eso hay que estar atentos y llevar lo necesario para no sufrir demasiado. También se incluyen algunos animales que ayudarán al difunto en su travesía; los que el espíritu debe llevar son cinco:

1. Avispa amarilla: protegerá al difunto de aquel que quiera detenerlo en su camino; con su ponzoña herirá al que se atravesase en el viaje.
2. Cangrejo de río: ayudará al difunto a saciar su sed; buscará el agua para que el espíritu pueda seguir su caminar.
3. Araña acuática: le indicará al difunto el camino hacia el río que tendrá que atravesar; sin la araña, es posible que difunto pueda perderse y no alcanzar los escalones para llegar al lugar sagrado.

¹¹ Es esencial conseguir lo que le gustaba en vida, pues, si no, le será difícil quedarse en el lugar de los muertos y regresará continuamente a molestar a los de este mundo, solicitando le sean satisfechos sus deseos; tal situación resultaría peligrosa para los familiares, ya que el difunto podría traer enfermedades y malestares fuertes que incluso pueden causar la muerte de gente cercana a él.

4. Alegría: aunque no se trata de un animal, es necesaria distraer a las tortolitas. La alegría es una especie de palanquetas con miel que el difunto lleva para darle a las tortolitas¹² que siempre se atraviesan en el camino, con la intención de no dejar pasar a los espíritus.
5. Perro: es muy importante que también un perro negro acompañe al difunto (cabe señalar que al perro se le hace presente con el pensamiento; la persona encargada del ritual es quien lo llama), por lo que todo chatino debe tener un perro como guardián para que, al morir, este animal pueda ayudarlo a atravesar el gran río el día de su muerte. Una vez que todos los animales han ayudado al difunto a llegar al río, el perro se prepara para nadar junto con él, de tal manera que aunque sea caudaloso, éste no se ahogue. El perro es el encargado de pasar al difunto, si se atraviesa alguna dificultad en el río, es el perro quien la resolverá y su función habrá terminado una vez que el difunto esté del otro lado.

A la luz de lo que hemos dicho hasta aquí, es posible observar que el cosmos chatino es concebido como un sistema ecológico en el que los seres humanos, los animales y los espíritus alternan e interactúan uno con otro, con el objeto de mantener el equilibrio en el universo. (Greenberg 1981: 130). Además, es claro el paralelismo entre los dos mundos que están siempre presentes y en el que el chatino vive simultáneamente.

Todas las cosas comestibles —la gallina y las tortillas, las frutas y las bebidas— son guardadas en una bolsa nueva que se cuelga sobre el hombro izquierdo del difunto, ya que con la mano derecha las tomará según vaya necesítandolas. Los animales y los objetos personales —ropa, calzado y de aseo— son acomodados cuidadosamente alrededor del cuerpo, dentro del ataúd.

Si el difunto había realizado promesas y mandas a algún santo que por su muerte fue imposible cumplir, necesariamente se le colocan tres hojas de lima en el ataúd, con el fin de avisar a los santos que no fue

¹² Las tórtolas son pájaros pequeños. Aunque, en realidad, no son peligrosos, no obstante hay que alimentarlos siempre para que se pongan mansos y permitan pasar en medio de ellos, pues, de acuerdo con el pensamiento chatino, si tienen hambre, podrían amontonarse junto al difunto y provocarle heridas graves.

posible cumplirlas. Las hojas apaciguarán el enojo de los santos, de las personas y del difunto mismo.

Una vez colocadas todas las cosas mencionadas, comienza el ritual de la despedida: la familia se acerca —no demasiado— al rostro del difunto, para hablarle cerca del oído; se le llora, se le dice que, por favor, inicie bien el camino, que no sufra por su muerte, que dé fuerza a los que quedan. Para que el espíritu se vaya limpio, se rocía agua de la ciénega con una rama de hojas de lima.

Tan pronto se haya despedido toda la familia, se cierra el ataúd y empieza el recorrido hacia el templo de la comunidad. Los varones no familiares cargan en sus hombros el ataúd y lo dirigen con calma y solemnidad al centro del templo. Ahí se realiza la misa de cuerpo presente; una vez terminada, vuelven a cargar el ataúd y el jefe de familia toma dos flores del templo para que el difunto también se despidiera de su santo patrón. Al llegar al panteón, se abre por última vez el ataúd y el jefe de familia le pide que sea fuerte en su recorrido y que no mande enfermedades ni dolores al mundo de los vivos.

Terminado el entierro, se colocan nueve velas en la tumba y en seguida se invita a la gente a regresar a la casa del difunto a comer tamales y caldo de pollo de rancho; la comunidad acompaña de nuevo al familiar y la reconforta en su tristeza. Antes de comer, los familiares se bañan con el agua del manantial de la ciénega, para que empiece el ritual de purificación: *Ndune tzan*, “guardar días”. En ese momento, según se dice, iniciaron ya los días del muerto —nueve— para acompañar al espíritu que todavía habita en la casa y tres días más para despedirlo completamente.

El ritual de “guardar días” significa que a partir de ese momento los familiares no pueden enojarse, pelear ni decir groserías; debe evitarse la mínima confrontación. Además, hay que procurar no tener relaciones sexuales con la pareja; si hay matrimonios dentro de la familia, duermen por separado para evitar romper y quebrar los días del muerto. Si cualquiera de estas cosas sucedieran, tendría que iniciarse el ritual, volver a empezar “con los días del muerto”; de lo contrario, puede ser peligroso: sobrevendrían enfermedades, dolores y muerte.

El día del entierro será el primero dentro de los doce que dura el ritual. Para el chatino de Zacatepec, el espíritu del difunto permanece

nueve días, habita como si estuviera vivo; en realidad, para todo chatino el espíritu del que se ha muerto permanece un año en el lugar en el que habitó y, por eso, a partir del día del entierro, se coloca un plato junto al altar, en él se colocará parte de la comida que consuma cada persona en la casa, con el fin de compartirla con el espíritu del difunto.

Ese mismo día se colocan hojas de lima en el lugar de la cruz de cal que se formó en el primer momento. Se encienden cuatro velas y muchas veladoras para que el espíritu tenga luz en su camino y no se pierda en la oscuridad; también a lado de su cama se coloca una veladora. En el panteón, además de las veladoras, se coloca un vaso con agua. Lo anterior se realiza a lo largo de un año completo.

La sacada de rede

Al séptimo día de haberse enterrado al difunto, comienza el ritual de la rede.¹³ El padrino o madrina del difunto llena la rede de comida; ahora con más calma se buscan las cosas que no llevó el difunto en su ataúd; nuevamente se buscan las frutas y bebidas que el difunto disfrutó estando en este mundo. En este día, se preparan tamales de camarón, de iguana y de pollo para que el espíritu disfrute su travesía. La rede en realidad se va llena, se introduce en ella también un pequeño petate, un bote con agua, un jarro, un vaso y lo que se considere necesario para que pueda alimentarse.

Lista la rede, se procede a “ahumar” las velas que los miembros de las familias cercanas llevan al jefe de la casa. Las familias cercanas aportan velas amarillas y permanecen en la casa del difunto —como todos los días del novenario—; mientras no termine el ritual, no pueden irse, pues el espíritu es el que siempre debe salir primero. El brujo es el encargado de llenar de incienso las velas, y también él recibe una jícara con agua de la ciénega, una rama de lima y tres flores blancas que le servirán para iniciar el momento más importante del ritual: despedir al espíritu. El brujo deja caer siete gotas de agua sobre el suelo para que

¹³ El término en castellano de este objeto es “bolsa de red”. Es un objeto muy común entre los indígenas chatinos, y en él se guardan los objetos personales que se ocupan en el campo; se utiliza también para guardar las frutas, los pedazos de leña y todo lo que pueda ser útil en la casa. Es una bolsa para cualquier viaje y el viaje hacia el inframundo, que es trascendental, también la requiere.

el espíritu tome fuerza y pueda emprender con ahínco el viaje hacia el otro mundo. Luego, habla con el espíritu y lo conduce al lugar de los muertos. Con incienso en mano, entabla un diálogo con el espíritu, diciéndole las siguientes palabras:

Shuniti [resígnate], nuestro dios te llamó para que dejes de estar en la luz del día; debes consolarte para que tomes tu nueva condición de difunto. Ahora el dios mismo te conducirá, sal de todos los lugares en los que estés, de los lugares que visitaste estando en la luz del día; sal y despídete de este mundo; abre las puertas del lugar por el que pases; despídete de tu santo patrón San Marcos y también él pueda conducirte. Detente un momento nada más, voltea una última vez hacia este mundo; observa el mar, mira los lugares en los que estuviste, contéplalos que ya no los volverás a ver, ésta es la última vez; chifla una última vez y resígnate a dejar todo; baila por última vez, utiliza tus monedas. Ya no vengas a penar; no vengas a espantarnos, nosotros te estamos dejando ir; nosotros también nos resignaremos a que te vayas a ese lugar que te espera; cuando ya hayas hecho todo esto, emprende tu viaje definitivo, ya no voltees, vete derecho, utiliza la avispa, la araña, la alegría, el cangrejo y el perro para llegar pronto a tu lugar final. Al llegar al río, descansa, come de lo que llevas, toma aliento y vete en paz, dale fortaleza a tu familia y ya no regreses más.

Una vez que se ha hablado con el espíritu, toda la familia se baña con agua de ciénega, pero esta vez el agua contiene hojas de lima y hojas del río (generalmente, es un tipo de helecho). Esta agua servirá para que la gente se limpie de toda enfermedad que pueda dejar el difunto; sirve además para limpiarnos de la tristeza que deja la partida del espíritu.

Cuando todos los miembros de la familia se han lavado con el agua, se coloca la rede en una silla cerca de la puerta principal de la casa y frente a ella comienza una penitencia de rodillas, en la que participan desde los más grandes hasta los más pequeños integrantes de la familia, con el fin de que el difunto se vaya contento a su nuevo lugar.

Terminada la penitencia, se reparten los alimentos que quedaron de la rede, las bebidas y, sobre todo, se come pinole, un polvo hecho de maíz que no debe faltar al difunto en su caminar, pues es el alimento esencial de todo chatino. Los vivos lo acompañamos comiendo de ese pinole que lo fortalecerá en la debilidad de su caminar al inframundo.

Pasado el banquete, todos se disponen a llevar la red al panteón. El padrino o la madrina, que la lleva, se coloca delante de todos, y elige a otra persona para que avance unos pasos delante de ella con unas ramas de cualquier árbol, con el propósito de limpiar el camino por donde pasará el espíritu con su rede; esta persona será también la encargada de responder a cualquier saludo o comentario que le hicieran llegar a la madrina o padrino, pues tiene prohibido hablar otros mientras lleva la rede sagrada del espíritu. Toda la familia va siempre detrás de la madrina o padrino; nunca debe colocarse enfrente, pues pone en riesgo su propia vida.

Al llegar al panteón, se cava una pequeña tumba al lado del difunto y se le coloca la rede. Después todos regresan a la casa a acompañar el novenario. De esta forma termina el ritual del día séptimo, que, sin embargo, no es el último del ritual general de la muerte, sino hasta el día nueve, cuando en la noche se vela la cruz del difunto. Durante los nueve días, toda la familia se acuesta alrededor de la cruz, pues el espíritu, como dijimos, permanece aún en la casa. El día nueve por la noche nuevamente se reúne la gente; no duerme, acompaña, convive y come tamales y pozole, toma champurrado y café y todo lo que se prepare de comida para la noche.

Al día siguiente, muy temprano, cuando todavía no ha salido el sol, la “sombra” del espíritu es llevada al panteón; se realizan unas oraciones y se le pide a la sombra del espíritu que se quede ya en el lugar de los muertos. Posteriormente, la gente se regresa a la casa del difunto y a compartir nuevamente la comida, mas todavía no han terminado “los días del muerto”; éstos acaban hasta el día doce, cuando retiran la última flor que ha adornado la sombra del difunto; se limpia el lugar en el que se veló al difunto y prácticamente el compromiso con el muerto ha terminado. Ahora hay que esperararlo en la fiesta de todos santos.

Los nueve días

Los nueve días significan ayuda, colaboración, entrega con el hermano chatino. En la concepción chatina, si alguien muere y no es familiar suyo, implica de suyo un compromiso de reciprocidad simétrica que busca una sociedad fraternal e igualitaria en el compartir y la compasión, para ir adelantando ya en este mundo la vida futura que esperamos (Marzal 1994: 81). La muerte es entendida como oportunidad de fortalecer lazos que dan identidad y pertenencia a la comunidad indígena.

Bajo esta consideración, es comprensible que durante los nueve días de los ritos mortuorios (los otros tres los comparte la familia más cercana) la comunidad se entregue a los familiares que han sufrido la pérdida del ser querido. Así, el día más fuerte de comunidad es el día del fallecimiento y el día noveno.

El día en que muere, la comunidad entera está de luto; todos se acercan a la casa del difunto; ayudan a que el altar en el que se le colocará esté bien acondicionado, limpio, con flores, con mantas y petates. Los señores se ponen a disposición de jefe de familia. Las señoras empiezan a lavar los trastes que se ocuparán para “dar de comer a todos los que llegan”. Se cuecen los frijoles, el arroz y se prepara el café.

Durante toda la noche, la gente está en vela comiendo y bebiendo, acompañando al difunto. Muy temprano al otro día, los varones van al panteón a cavar la tumba, mientras en la casa las señoras les preparan el desayuno, consistente en caldo de pollo. Al regresar los varones, se sientan todos juntos a compartir lo que se ha dispuesto. Todos deben almorzar antes de llevar al difunto al panteón; incluso el difunto debe estar listo para abandonar la casa.

Una vez que todos hayan comido y bebido, comienza el ritual del entierro; se lleva al difunto al panteón y se le deja descansar en paz; después, todos regresan nuevamente a la casa del familiar para seguir acompañándolo en su dolor. Durante los nueve días, la casa nunca está sola, la comunidad está ahí y hay que alimentarla; por esto, en un velorio los gastos económicos son fuertes, ya que toda la comunidad debe ser bien atendida. La familia gasta en promedio treinta o cuarenta mil pesos.

El sentido de comunidad está presente en todos los días del novenario; sin embargo, hay que decir que desde el día ocho por la tarde, la

gente, en mayor cantidad, se reúne nuevamente en la casa del difunto y ayuda a los caseros en lo que se necesite. La ayuda se concentra prácticamente en preparar los alimentos para todos los que puedan llegar. Los señores matan los pollos, limpian la casa, barren, colocan sillas para todos los que vienen. Las señoras los atienden preparándoles de cenar.

En el día noveno, las personas llegan muy de mañana a la casa del difunto. Todos los que asisten llevan al jefe de familia “la limosna”, que consiste en dinero en efectivo y despensa. Además, ofrecen sus veladoras y sus flores al difunto. Ninguna flor tiene que ser roja. El jefe de familia se coloca muy cerca de la puerta, pues las personas llegan a cada momento y se les da la bienvenida y se recibe la “Guelaguetza”.¹⁴

Así transcurre el noveno día: la gente llega, da el pésame, come, bebe y acompaña; por la noche, se hacen los rezos; después de cada rezo comen tamales, café y pan. En la madrugada, todos se apresuran a dejar la sombra, se van sin desayunar al panteón; hechos los ritos ahí, vuelven a la casa del difunto a comer de nuevo. Termina así el deber solidario de los de la comunidad.

Como puede observarse, el acompañamiento implica compartir la comida y la bebida; ahí es donde se afianza el sentido de comunalidad. En la cultura chatina, la comunidad hace al individuo, va formándolo al ritmo que avanza su vida, sus relaciones y su experiencia. El individuo sabe que se debe a la comunidad. Es evidente este hecho trascendente en la forma de administración económica: la propiedad es individual, pero su uso y su destino son comunitarios, como si la propiedad sólo existiera para dar al individuo la oportunidad de compartir libremente con la comunidad.

Los trabajos comunes suponen el agradecimiento en comida y bebida que se dan en proporción a lo que se tiene, sin que se cuente la cantidad de trabajo realizado. Lo importante es la relación fraternal, y la muerte es oportunidad de crecimiento social, de cohesión social, de fortalecimiento de los vínculos comunitarios. Las relaciones sociales dentro del marco conceptual chatino son para convivir, para hacer pueblo.

¹⁴ Esta palabra significa “compartir lo que se tiene”, “ponerlo a disposición del que lo necesita”.

En la dinámica de reciprocidad, para el chatino la muerte se presenta como evento singular comunitario que marca la transición desde el mundo de los hombres hasta el universo de lo sobrenatural. La temporalidad y contingencia humana es marco de referencia para categorías metafísicas que alcanzan su sentido sólo en la comunalidad, en la fraternidad, en la hermandad social.

Así termina la vida del chatino: envuelta en ritos desde su nacimiento hasta su muerte; vida de fuertes creencias en símbolos y ritos que, por incomprensibles que resulten a todo aquel que no es indígena, a nosotros nos da vida y oportunidad para buscar una sociedad fraternal, igualitaria, hermana en el vivir y compartir.

Referencias bibliográficas

GÓMEZ, Marco

2000, *Ritos y mitos de la muerte en México y otras culturas*, Tomo, México.

GREENBERG, James

1981, *Religión y economía de los chatinos*, INI, México.

MARZAL, Manuel

1994, *El rostro indio de Dios*, UIA, México.

ROBLES, Rafael

2004, *Abriendo veredas, iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*, Servicios Informativos Procesados, México.

SAHAGÚN, Bernardino de

1984, *Historia general de las cosas de la Nueva España I*, Dastin, Madrid.

TORRES, Delci

2006, “Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas”, *Sapiens*, vol. 7, núm. 2, Caracas, 107-118.

El sentido dialógico espiritual con *Et nääjxwiiny*: el ofrecimiento del tepache en los mixes

Martha Adriana López Ríos¹
Universidad Intercontinental

En un intento de hacer hablar a la memoria comunitaria, de dialogar con la madre tierra, con la naturaleza, es imprescindible partir desde “la costumbre”; sin embargo, en la lengua mixe las palabras conllevan una complejidad perceptible sólo desde la visión global de su cultura, ya que los dualismos² empleados en ella tienen profundidad tan vasta que no sólo se orientan a identificar a esta región como una experiencia dentro de la religiosidad popular, sino, además, como un mundo con toda una filosofía caracterizada por la comunalidad, la reciprocidad y el respeto, orientados como valores sublimes para la preservación de las prácticas espirituales, entre las cuales destaca la solicitud de permiso o agradecimiento hacia *Et nääjxwiiny*; en este tenor, con los ofrecimientos que se le presentan, logra permear el significado implícito en una comunicación que tiene eco en los pobladores y el cosmos.

Durante el desarrollo de esta intervención nos abocaremos, entonces, a retomar uno de los ofrecimientos que los pueblos mixes conservan: el ofrecimiento del Tepache; no es el único ni el de mayor im-

¹ Licenciada en Educación Especial en el área intelectual, maestrante en Filosofía y Crítica de la Cultura por la Universidad Intercontinental. Aprendiz de lengua *Ayuuik*. Contacto: mar-ee201070@hotmail.com

² Se conoce como dualismos o difrasismos en mixe, a los conjuntos de dos o más palabras; son de construcción compleja y comúnmente poseen un significado de mayor profundidad en el discurso; pueden estar representados por vocablos con significados contrarios, así como por vocablos que sólo estando juntos pueden dar a entender el contenido el enunciado, pero en general constituyen un carácter complementario y armónico.

portancia, pero sí resulta de gran interés para ilustrar el sincretismo religioso enmarcado desde la combinación de elementos tangibles hasta los elementos espirituales, los cuales dan testimonio del dinamismo y la creatividad en los procesos de reformulación simbólica que dieron lugar a los fenómenos culturales que manifiestan hoy en día.

Una aproximación interpretativa a la religiosidad popular de los Ayuujk Jääy³

Se identifica a los mixes como un conjunto de poblaciones ubicadas al noreste en el estado de Oaxaca; el territorio mixe está conformado por diecisiete municipios propios del distrito mixe, dos pertenecientes a otros distritos, y algunas agencias. El territorio mixe se ubica en la Sierra Norte, y al lugar que ocupan se denomina específicamente Sierra mixe.

Entre las características más sobresalientes que las comunidades mixes guardan para ser motivo de nuestra atención está la preservación de la lengua originaria, los rituales, el Zempoaltépetl (*Ipxyukp*) y el Rey *Kong-oy*. Al hablar de preservación de la lengua originaria, se hace referencia al alto índice de uso cotidiano de la lengua mixe (*Ayuujk*), que en comparación con otras poblaciones y culturas se ha mantenido como lengua viva; en la actualidad, aún se habla en los pueblos mixes, aunque con sus respectivas variantes, de acuerdo con el lugar, pero conservando la trascendencia que requiere para la trasmisión de significados propios de las conceptualizaciones culturales y para la vida cotidiana. Respecto de los rituales, cabe señalar que este aspecto es una de las manifestaciones culturales que influyen directamente en las prácticas prehispánicas, retomando de ellas diversos elementos, tanto físicos como de la espiritualidad mixe y que ha pasado a formar parte de la religiosidad popular, al igual que la simbolización del Zempoaltépetl y el Rey *Kong-oy* como algunas de las “deidades” que reciben cumplimiento.

El cerro Zempoaltépetl tiene una altitud máxima aproximada de 3 496 msnm; es el más alto del estado de Oaxaca, y se tiene la creencia de que en su interior habita el Rey *Kong-oy*, quien desde tiempos ancestra-

³ *Ayuujk Jääy* o Mixes: son gente de la palabra florida, de lo alto, de la montaña.

les ha sido identificado y descrito como un héroe defensor del territorio mixe y sus pobladores; no obstante, en este intersticio será necesario dar un giro interpretativo conforme al pensamiento mixe para poder explicar y comprender de una forma más cercana lo que representan los elementos ya señalados en la filosofía mixe.

No podría ser sino mediante la conversación con los pobladores autóctonos y la vivencia directa de las costumbres como podríamos tener este alcance, por lo que en el desarrollo del texto se recurrirá a la descripción de las diferentes circunstancias que rodean el ofrecimiento mixe, así como de lo aprehendido a lo largo de la experimentación directa, asumiendo que esto es apenas un acercamiento a la cosmovisión mixe.

El ofrecimiento mixe

Para abordar el ofrecimiento mixe, es necesario identificar previamente las características del contexto en que se realiza; con ello, tenemos que, a diferencia del sentido occidental, que trajo consigo la colonización respecto de rendir culto a santos o en su máxima denotación a Dios, entendiéndolos como deidades, entes superiores con poder de incidir en la vida de los humanos, en la cultura mixe, los entes a quienes se dirigen las peticiones, solicitudes o agradecimientos están más cercanos a una concepción de padre-madre; es decir, seres con los cuales se puede entrar en contacto físico, se recibe su protección, su cuidado, sus bendiciones, se aprende y se puede dialogar. Por ello, los pobladores, cuando dirigen sus oraciones, lo hacen apelando a tales como figuras (masculinas-femeninas) observadas en la naturaleza, las cuales simbolizan los diversos protectores, que, en palabras de varios naturales mixes, es la forma más propicia en que se les puede nombrar en idioma español.

Algunos de los protectores están asociados con el rayo, el trueno, la lluvia; en general, fenómenos naturales, pero también encontramos, como se mencionó en un inicio, al Rey *Kong-oy* o *Condoy*, ser mítico que tiene poder tanto de fenómenos naturales como de la protección del territorio mixe y sus pobladores. Existe la creencia de que él defendió y resguardó la tierra mixe en tiempos pasados y que mora dentro del cerro para ayudarles a afrontar la adversidad. En este tenor, el Zempoaltépetl



Foto 1. El Zempoaltépetl, desde la población de Yacochi. Fotografía de la autora.

también posee espíritu propio, al igual que otros cerros y otros lugares naturales; en su cima pueden apreciarse tanto santuarios de origen indígena como católico-cristianos.

Ahora bien, encontramos además un concepto peculiar: *Et nääjxwiiny*, que, de acuerdo con su análisis lingüístico, se refiere a la naturaleza, universo-cosmos, pero dentro del contexto cultural puede entenderse como una entidad suprema que constituye el conjunto natural-espiritual y simboliza la existencia en su totalidad.

Todo lo que brota y nace de la tierra tiene una relación directa con *Et nääjxwiiny*; asimismo, todo lo que se ofrece en esencia se le dirige: las cosechas han sido posibles con su permiso, lo mismo que el agua que brota de los manantiales, los árboles, las plantas curativas y los animales. Por eso, antes de extraer de la naturaleza cualquier bien, se le pide permiso, acompañando la petición con ofrendas y oraciones.

Entre los principales ofrecimientos que se realizan a *Et nääjxwiiny* se halla el sacrificio de animales, cuya sangre se riega en sitios específicos, de los cuales puede decirse que son lugares en los que es posible estar más cerca de los entes protectores, por ejemplo, las cuevas o cerros sagrados donde moran espíritus; también se ofrenda comida, tabaco,

mezcal y tepache. Cada ofrecimiento conlleva un protocolo singular que en sí mismo contempla símbolos peculiares, como el número de elementos a ofrendar, la forma en que se colocan; en el caso de los sacrificios de animales, el sexo de éstos, entre muchos otros.

Hay un rasgo común muy importante al brindar a *Et nääjwiiny* estas ofrendas; consiste en hacerlo por medio de la tierra. Cuando los ofrecimientos son hechos en casas, terrenos de siembra, sitios públicos u otros, siempre se dirigen hacia la tierra, de donde todo surge. En ella, se depositan preferentemente los líquidos referentes a la ofrenda; antes de beberlos, se hace el ofrecimiento principal por parte de una persona de respeto (alguien adulto, altamente valorado en la comunidad por su buen ejemplo, conocimientos populares y buenas relaciones sociales), quien en voz alta dirige un discurso amplio a los asistentes, a *Et nääjwiiny*, puede también aludir al *Rey Kong-oy*, entes naturales y figuras católico-cristianas; en seguida, cada integrante de la ceremonia vierte cierta cantidad en el suelo y también puede hacerla acompañar de oraciones personales.

La oración se basa preferentemente en dualismos, que tienen carácter metafórico y son evocativos en circunstancias gramaticales específicas (cuando terminan en *in*). Ya se apuntaba en un inicio hacia la profundidad de los dualismos mixes, los cuales, de manera particular, son implementados dentro de las oraciones. En seguida, analizaremos uno, para conocer un poco del significado del que son portadores.

En las oraciones de ofrecimientos es común encontrar *Käjpääj-kinnuu'kxääjkin*. Si lo analizamos en sus dos componentes, tenemos que *Käjpääjkin* puede traducirse como hablar a algo o a alguien, mientras que *nuu'kxääjkin* refiere al reconocimiento de humildad y sencillez ante un fenómeno natural. Si recurrimos al significado global contextualizado en el ofrecimiento, se logra entender como “te hablo, ser protector, me dirijo a ti con humildad y sencillez (en su significado metafórico y evocativo más profundo puede manifestarse como: ser protector, me dirijo a ti y lo hago con respeto porque soy un ser humano y tú un ser supremo). En este difrasismo, puede identificarse también de manera clara el uso doble de la raíz *ääjkin*, que simboliza ese algo o alguien, no como objeto simple, sino como espiritual; de todo ello, se alcanza a reconocer el indicador reiterativo que da profundidad a la frase. Cabe señalar que

los dualismos poseen una construcción consolidada; no se trata de unir palabras que combinen o que signifiquen lo mismo de forma arbitraria, sino que ya son preelaborados. Es decir, se tiene conciencia de ellos desde que se aprende la lengua mixe; pudiera decirse que son de tipo convencional, de modo que con su transmisión lingüística, se transmite además el sentido cultural, el pensamiento abstracto.

Encontramos que en los discursos u oraciones que conforman el ofrecimiento, sobresale un sentido de respeto, reverencia y solemnidad hacia lo sublime. Asimismo, se observa la diferencia entre oraciones o rezo, la cual se manifiesta con claridad en las palabras de Floriberto Díaz, reconocido estudioso de la cultura mixe y nativo:

La oración —para nosotros— es la que brota de nuestro corazón, de nuestra vida, de nuestros sentimientos; es lo que en estos momentos estoy diciendo.

Para nosotros, orar es expresar lo que sentimos, lo que brota de nuestros labios, lo que puede salir de nuestro corazón; mientras que el rezo sería, digámoslo así, solamente repetir de memoria, repetir conceptos, repetir principios que muchas veces no entendemos.

Nosotros no rezamos, oramos. Expresamos lo mejor para ustedes y que al acompañarnos aquí, también sientan con nosotros lo que sentimos para ustedes: lo mejor. Lo mejor para la familia, para el equipo de trabajo, para el hogar (Díaz en Robles y Cardoso 2007: 342).

Al hablar de respeto, se apela a una alta valoración de los entes protectores y sus manifestaciones físicas; de ahí que en muchas comunidades mixes se tenga como supuesto el hecho de que, si alguien hace algún daño a un lugar o elemento sagrado, el protector que en él habita envíe una prueba o lección que haga reivindicar las ofensas cometidas y, en consecuencia, las personas tomen conciencia de que los entes protectores siempre están pendientes y son sabedores de todo lo que ocurre en su territorio.

En cuanto a la reverencia, es la forma en que se manifiesta el respeto que los mixes tienen hacia los protectores, hacia *Et nääjäxwiiny* y, por

ende, a los objetos que los simbolizan, como el rayo, la tierra, la lluvia, etcétera. La reverencia consiste en reconocer que, como humanos, dependemos de la naturaleza y por ello se le venera con humildad.

La solemnidad va muy unida a los dos anteriores; de hecho, en los mixes se identifica hasta la época actual una gran vinculación entre valores, prácticas, expresiones lingüísticas, roles sociales y la mayoría de símbolos que provienen de su cultura. Por nombrar un ejemplo: se tienen saludos específicos para una persona de mayor edad y dependiendo de la referencia geográfica y temporal en que se lleve a cabo el encuentro; ordinariamente, dentro de estos saludos suelen emplearse palabras específicas acompañadas de marcas de parentesco (madre, abuelo, padre, entre otros), referidas por la edad de la persona y no precisamente por la línea consanguínea. Aunque se trate de una persona poco o bastante conocida, se desarrolla el evento con la misma formalidad. De esta manera, se presenta también solemnidad hacia los entes protectores, tanto en los actos que enmarcan los ofrecimientos como en las oraciones que se les dedican.

Una de las manifestaciones más evidentes de solemnidad que acompaña a las oraciones es el silencio, el cual se hace extensivo en todos los participantes de la celebración u ofrecimiento en los instantes en que se realiza la oración principal; se escucha atentamente el discurso externado y, sobre todo, el final que se da a las oraciones, las cuales terminan siempre con la palabra *maguepe*. Ésta es una palabra de alta sacralidad y no se puede utilizar en otros contextos que no sean los rituales. Una variante puede ser “Dios maguepe”, que significa “Dios te posee” (Ballesteros s.f.: 108); en su acepción más profunda el *maguepe* se refiere a que, mediante el ofrecimiento presente, se está haciendo partícipe a la divinidad a los entes protectores y, por lo tanto, ellos recíprocamente se hacen parte de cada uno de los asistentes.

Cuando el mixe sube al Zempoaltépetl, a la Casa del trueno, cuando ofrenda en su sembradío, en su hogar o cuando realiza otras celebraciones, intenta apegarse a un protocolo; éste es conocido como “la costumbre”. Al igual que muchas prácticas religiosas que los pobladores con raíces indígenas han retomado, se desconoce el momento específico en que comenzaron y en sí, la práctica en su forma original; no obstante, lo que se ha podido rescatar de la cultura prehispánica —por lo menos en los mixes— tiene un arraigo fuerte. “La costumbre” ha ido transmi-

tiéndose generacionalmente con un carácter popular, es decir, de acuerdo con lo que cada familia, grupo de personas o individuos han aprendido y han conocido sobre ella.

En las comunidades mixas, “la costumbre” es una práctica de gran seriedad; conlleva respeto, reverencia y solemnidad, pero además de ello también involucra la comunalidad y reciprocidad. La comunalidad es una noción bastante compleja, más aún cuando se vislumbra desde la conceptualización de raíces indígenas; desde luego, hoy, al igual que otros elementos de raíces prehispánicas, ha retomado rasgos diferenciales, posterior a la colonización, lo cual se explicará con mayor particularidad más adelante.

Para abordar la comunalidad, considero adecuado partir desde el punto de vista de Floriberto Díaz, ya que en su calidad de poblador originario mixe y antropólogo, presenta una descripción amplia y organizada:

Bajo el concepto de comunidad explico la esencia de lo fenoménico. Es decir, para mí la comunalidad define la inmanencia de la comunidad.

En la medida que comunalidad define otros conceptos fundamentales para entender una realidad indígena, considero que cumple elementalmente los requisitos para ser una categoría.

La comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá de entenderse de entrada no como algo opuesto, sino como diferente de la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos, hay que tener en cuenta ciertas nociones. Lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado.

Dicho lo anterior, podemos entender los elementos que definen a la comunalidad:

La tierra, como Madre y como territorio.

El consenso en Asamblea para la toma de decisiones.

El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad.

El trabajo colectivo, como un acto de recreación.
Los ritos y ceremonias, como expresión del don co-
munal (Díaz en Robles y Cardoso 2007: 39-40).

Puesto que la comunalidad involucra un sistema articulado de elementos tangibles y los respectivos signos culturales, se posiciona con carácter inherente a las diversas prácticas de la vida cotidiana, ya sean las normas de vida comunitaria o modos de vida en el sistema de creencias y relaciones sociales espontáneas, cuyo centro es la esfera de principios y valores mencionados.

Por otro lado, la reciprocidad referida como correspondencia abarca no sólo las instancias comunales e interpersonales, es decir, lo que cada poblador aporta a la comunidad y a sus familiares, amigos, vecinos u otros conocidos y cercanos; como las ayudas mutuas en celebraciones, dificultades o trabajos cotidianos, por ejemplo, mediante el tequio,⁴ sino también la correspondencia que identifica y espera de *Et nääjxwiiny*; aquí es donde toda la ritualidad configurada se orienta hacia el sentido dialógico entre los mixes y los entes protectores.

La realización de “la costumbre” es abstraída en mixe como *wintsé'ëjkin*, que consiste en la presentación de respeto y reverencia. Se trata de un término ritual que refiere a la ofrenda/respeto que se presenta; respeto por el ser humano y hacia lo sublime. Asimismo, al acto de presentar el respeto/ofrenda hacia los entes protectores antecede la relación comunal, es decir, la preparación en conjunto de todos los elementos a ofrecer. De ahí que en el ritual se observe la participación de mujeres que se congregan en las casas, en las cocinas, para preparar los alimentos y bebidas, y que los varones puedan estar involucrados en la recolección de las materias primas o trabajos que requieren mayor fuerza física, como el cargado de leña; aunque estas acciones no son discriminadas en la actualidad, tanto el hombre como la mujer pueden participar en ellas.

⁴ Para Kuroda (1993: 339), puede resumirse en “trabajo comunal obligatorio”. Hay que resaltar que el tequio ha sido un elemento característico que hasta el presente se lleva a cabo en diversas comunidades del estado de Oaxaca; implica la colaboración colectiva, mediante aportación de materiales o trabajo personal, sin paga alguna, más que el reconocimiento de la labor prestada y la posibilidad de ser reiterada la ayuda cuando se requiera. El tequio, generalmente, tiene como base un interés comunal o beneficio común.

Algunos estudiosos de la cultura mixe asocian “la costumbre” a los rituales en que se lleva a cabo el sacrificio; para ilustrar esto, se destaca la aportación de Ballesteros (s.f.), quien la explica en los siguientes términos:

Cuando se habla de “costumbre” entro [*sic*] los Mixes, se entienden muchas cosas. Se puede entender todo. Por lo más importante tal vez o lo más generalizado es que por costumbre se estén refiriendo al sacrificio o respeto al cerro, a la madre tierra, a Dios. Así, todo junto. La costumbre se expresa por muy diversos motivos... Por todos estos motivos y por muchos otros se acostumbra ir al cerro, o a algún otro lugar especial más cerca, adonde se lleva para sacrificar un pollo, gallina, guajolote o un par. Además se lleva comida y bebida, frutos de la tierra maíz resquebrajado; llevan también velas y veladoras; no faltan las flores; ponen cigarros (Ballesteros s.f.: 57).

Por otro lado, Kuroda es muy explícita al dar su postura sobre el corte no religioso que ostentan los rituales pertenecientes a “la costumbre”: “Yo empleo el término ‘ritual’ para hacer resaltar cualquier comportamiento formal, religioso o no religioso, individual o comunal; deseando que este acercamiento sea más apropiado para entender las realidades sociales de una sociedad como la mixe, tan rica en actividades rituales no religiosas” (1993: 131). En este entendido, la autora recurre al rescate de los rituales políticos como las fiestas nacionales, en las que se desencadenan actos cívicos y sociales. Si intentamos englobar las dos ideas, el resultado estaría próximo a lo que los pobladores mixes comentan sobre “la costumbre”, la cual es narrada como un articulado del ritual de sacrificio con lo que le antecede y lo que continúa.

También hay otras prácticas rituales relacionadas, por ejemplo, con el ciclo de vida (ritual de la veintena, la siembra), la toma de cargos de las autoridades, inauguración de nuevos espacios deportivos, culturales, entre muchos otros; de esta manera, tenemos que en la costumbre puede estar implícito también el viaje que conlleva subir al cerro, preparar e ingerir los alimentos, reunirse para celebrar un acto político. Sin embargo, cada población o grupo de individuos da sentido particular a la práctica que

ha conocido y aprendido como costumbre por sus ancestros; lo anterior ofrece una asociación más cercana para decir “se puede entender todo” (Ballesteros s.f.: 57), un todo que rodea la circunstancia del *wintsë' ejkin*, que en ocasiones puede percibirse con una duración corta, como un día de festejo o realización de un evento concreto, que, no obstante, al implicar todos los actos que dan lugar a su celebración, puede consistir en varios días, dependiendo de la magnitud del acto en cuestión.

De forma general, el motivo de los rituales puede deberse a una petición, agradecimiento o promesa; para ser más explícitos convoquemos dos de las propuestas organizativas: la primera corresponde al ritual visto esencialmente como sacrificio y la segunda, al ritual referido a las manifestaciones que pueden contener elementos religiosos o no religiosos.

La primera opción organizativa corresponde a González Villanueva (2012), quien, de acuerdo con los destinatarios del sacrificio, propone que se dirige a: El *Cong* (Rey *Kong-oy*); al Dios y a la trinidad; a los elementos de la Naturaleza; a los difuntos; al nahual y a los espíritus y a los malos espíritus. De acuerdo con las finalidades del sacrificio: por el hombre mixe; por los animales; por la naturaleza; por los difuntos; adivinatorios y para maleficio. De acuerdo con las clases de sacrificios: privados, semioficiales y oficiales.

La segunda opción corresponde a Kuroda (1993), quien clasifica los rituales de acuerdo con su forma, origen y participación social y tipo de rituales:

1. Por la forma: el Sacrificio mixe complejo, Catolicismo y Nacionalismo.
2. Por su origen: Prehispánico, Conquista y Después de 1960.
3. Por la participación social y tipo de rituales: Familiares e individuales (relacionados con el ciclo de vida, embarazo y nacimiento, primera comunión y confirmación, matrimonio, la muerte y el entierro, agrícolas y otros); Fiestas religiosas, donde se identifican tres categorías de rituales comunales o fiestas: *a*) fiestas religiosas —patronales—, *b*) rituales de las autoridades y *c*) fiestas nacionales.

Aunque tal vez desde puntos de estudio diferentes, no obstante, los autores convergen en aspectos primordiales como los motivos religio-

sos, los entes a quien se ofrenda, la participación de ciertos integrantes... En conclusión, sea cualquiera el tipo de ritual mixe que tomemos como objeto de atención, encontraremos elementos que comparten; por ejemplo, alguien que dirige el ritual, cuya elección depende de qué tan importante sea el evento. En este caso, de acuerdo con la noción prehispánica, se solicitaba la presencia de un *Xemabie* (también *Xemaabi*, *Xëëmaapyë*),⁵ quien es el que sabe de los días propicios y menos propicios para llevar a cabo un ritual (él lleva la cuenta de los días); en cambio, si hablamos de un ritual un tanto informal, puede ser dirigido por algún integrante de la familia; si se tratara de un ritual político o cívico, entonces una autoridad política o social lo dirige, de preferencia un anciano o anciana. Otro de los elementos importantes que convergen en los rituales es el uso de objetos determinados, como animales, plantas/flores, velas, comida y bebida; éstos deben ser colocados de una forma específica, en determinada cantidad y brindarse con un orden establecido por “la costumbre”.

Todo lo que ha de realizarse en el ritual y las actividades previas (o en algunos casos posteriores) que conlleva involucran la enorme preocupación de que todo salga bien, de que los protectores lo reciban con agrado y, en lo consecuente, den muestra que han sido satisfechos con las ofrendas. Para incluir todo lo que supone este interés y deseo por que el acto emprendido sea bien recibido por las divinidades y protectores, se emplea el vocablo *Jotmay*, palabra polisémica que congrega significados como el de responsabilidad, compromiso, preocupación, asunto pendiente. Asociado a los ofrecimientos, evoca el compromiso que se está por realizar, es decir el evento ritual que se llevará a cabo.

Los mixes manifiestan que suelen preocuparse o sentirse con una gran responsabilidad cuando tiene un *Jotmay*, debido a que asocian el desagrado de los protectores o de Dios a un *Jotmay* realizado de forma inadecuada. Por ejemplo, cuando se comenten faltas de respeto o cuando no se da cumplimiento a “la costumbre”, tal vez por olvido de una celebración, entonces las peticiones no son escuchadas o si los entes a quienes se dirigen las han escuchado no resuelven la solicitud, no la

⁵ La escritura del vocablo varía de acuerdo con la población; sin embargo, su pronunciación es muy semejante y logra entenderse entre hablantes de las diferentes comunidades mixes.

toman en cuenta y, por el contrario, pueden enviar señales o lecciones de observancia hacia los rituales.

Los ofrecimientos son comunes todavía en poblaciones mixes con una mayor participación de las autoridades, de las personas adultas naturales de dichos pueblos, con el intento de incluir a las nuevas generaciones para que “la costumbre” no se pierda, para que los jóvenes no se olviden de dar cumplimiento a los protectores, a *Et nääjwiiny*.

Con el paso de las prácticas indígenas hacia la religiosidad popular que se manifiesta en la región mixe, es posible identificar en una misma fecha la celebración de dos eventos distintos, uno que tiene como raíz la cultura prehispánica y otro relacionado con el santoral católico; al pasar el tiempo, ambas festividades se han acoplado y aunque algunos naturales mixes defienden la primicia del acontecimiento en su sentido original indígena, la mayoría de los pobladores da cuenta de él como una amalgama de las prácticas ancestrales y las religiosas postcoloniales. Entonces, la costumbre ya no puede considerarse en cualidad pura, exenta de rasgos cualitativos del catolicismo; sobre todo, porque en gran parte de los pueblos mixes existen iglesias de este tipo que funcionan bajo órdenes religiosas, por ejemplo, las salesianas de las que han surgido teóricos estudiosos de las comunidades mixes.

Al involucrar a Dios y los santos en los rituales mixes, se da cuenta del sincretismo religioso que ha permeado la cultura. Para identificar su alcance, retomaré la definición de Broda:

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 multiétnico—. 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 (Broda en Gómez-Arzapalo 2009: 4).



Foto 2. Altar para el ofrecimiento de una promesa. Fotografía de la autora.

A simple vista, podría parecer que en la espiritualidad actual que profesan los mixes no hay muchos elementos imperantes de la religión católica; sin embargo, de acuerdo con la definición de Broda sobre el sincretismo que enmarca los procesos de acoplamiento creativos, aludiremos a elementos particulares, además del Dios cristiano y los santos.

El sincretismo que ha dado lugar a la religiosidad popular en los mixes nos lleva analizar una frase de dominio popular: “los mixes jamás conquistados”. Si valoramos que en el territorio mixe hay presencia de religiones cristianas —católicas, adventistas u otras—, que el idioma español es de uso común, que hay prácticas cotidianas embebidas de culturas extrañas, podría negarse esta proposición; pero, analizándolo desde la perspectiva de Broda, entonces se equilibra hacia un sentido de pertenencia, es decir, se considera que a pesar de las influencias externas, las prácticas mixes han procurado la sobrevivencia de una parte importante de su cultura, sobre todo por medio de “la costumbre.” En este tenor, podemos observar que en los altares que se elaboran para los ofrecimientos, se colocan santos, flores, velas, cigarros, mezcal, comida, piedras, maíz; los cuales simbolizan la conjunción de distintas culturas en una sola forma de pensar.

Hasta aquí se ha presentado, *grosso modo*, el todo articulado que encierran los rituales mixes; a partir de estos cimientos, necesarios para

comprender ofrecimientos específicos, abordaremos el tema de nuestro interés: el ofrecimiento del tepache.

El ofrecimiento del tepache

Las comunidades en las cuales se realizó en su mayor parte esta investigación son San Pedro y San Pablo Ayutla (*Tukyo'm*), Tamazulapam del Espíritu Santo (*Tuknë'm*) y, principalmente, Santa María Tlahuilottepec (*Xaamkëjxp*). De la información obtenida en la observación de ofrecimientos en estas poblaciones y en la revisión de libros, tenemos lo siguiente:

La costumbre incluye también el ofrecimiento del tepache, por lo que no puede verse aisladamente, sino como una parte fundamental de todo el ritual; por los aspectos que en él se congregan, suele conocerse como “ceremonia del tepache”, ya que posee una carga sacra fuerte y cumple los requisitos de culto, reverencia y solemnidad, por señalar lo más destacados.

El tepache se encuentra en diversas celebraciones importantes; se ha observado que no es exclusivo de una región, por lo cual es común escuchar sobre su uso en diferentes pueblos de Oaxaca. No obstante, hay coincidencia de que es una bebida ritual; es considerada sagrada porque en ella se conjuntan elementos de trascendencia para el mixe; algunas veces puede ser comerciada en mercados, pero en su sentido ceremonial se prepara en ocasiones especiales, es decir, en los *Jotmay*, compromisos como rituales religiosos, políticos, sociales, etcétera.

El tepache se ofrenda a los entes protectores, porque con ese ofrecimiento se comprende una acción de reciprocidad, particularmente con *Et nääjxwiiny*, como una forma de manifestarle que se le tiene presente, se le agradecen todos los elementos naturales que nacen de ella y benefician al mixe. También es notoria la búsqueda de reciprocidad en la alegría que esta bebida provoca; los propios pobladores refieren que ellos se sienten felices al tomar el tepache y, al mismo tiempo, comparten dicho preparado con *Et nääjxwiiny*, en espera de que también se sienta feliz y continúe otorgándoles cosas favorables.



Foto 3. Venta de pulque en Ayutla. Fotografía de la autora.

Antes de realizar el ofrecimiento en la ceremonia ritual, el tepache es preparado en diversas proporciones, de acuerdo con la ocasión; por ejemplo, si se trata de un *Jotmay* familiar, se utiliza una menor cantidad que en una fiesta patronal.

Existen básicamente dos tipos de tepache: uno se sirve al inicio de la celebración y el otro al final; de forma general, la base de su preparación es la misma, exceptuando un polvo rojizo que se adiciona al segundo.

A pesar de la cohesión que existe entre los pueblos mixes respecto de sus costumbres, en el tepache pueden variar los ingredientes, pero de forma convencional se conoce su preparación a base de pulque, agua y panela, principalmente en Tlahuitoltepec, población de la cual se tiene mayor información sobre la conservación y desarrollo de sus costumbres. Existen dos tipos de tepache: *pä'äknëej* y *winxatsy*. Para el *winxatsy*, además de los tres ingredientes mencionados se requiere cacao, maíz y achiote.

El pulque es considerado una bebida alcohólica; de color blanquecino, se obtiene de la fermentación del líquido conocido como “agua-miel”, que proviene del maguey o agave; se tienen indicios de que ha sido común desde la época prehispánica en el centro y sur de México. Para obtenerlo, se raspa el interior del agave y su producto se deja repo-



Foto 4. Panela. La panela es un conglomerado seco y duro, de color oscuro y sabor dulce; se obtiene del jugo de la caña de azúcar, el cual se deja hervir hasta que el líquido se torna espeso, con una viscosidad similar a la miel de abeja, en este estado se deja secar en moldes hasta que queda completamente compacto. *Fotografía de la autora.*

sar varios días; el tiempo de fermentación puede oscilar desde dos o tres semanas hasta dos meses, aproximadamente.

Es común la venta de pulque en los mercados tradicionales mixes; en poblados como Tlahuitoltepec y Ayutla se han destinado tradicionalmente lugares estratégicos en sus mercados —en días específicos, se ubican, generalmente en el centro de cada población—, de manera que si se es un visitante, se localizan con facilidad. Su consumo continúa siendo del gusto de los pobladores mixes y, al pasar por los mercados, en diferentes momentos se aprecian grupos de personas alrededor de “pulqueras” —mujeres que venden pulque—, llevándolo en botes de plástico que facilitan su transportación; antiguamente lo llevaban en jarros de barro ceñidos a la espalda.

Desde este momento, se observa el acoplamiento creativo a través de los elementos preparatorios del tepache, pues, aunque el agave se considera una de las plantas de origen mexicano, la caña de azúcar no (de origen asiático); ésta, según referencias, fue traída por los españoles a partir de la colonización.

En cuanto a la elaboración del tepache *pä'äknëej*, en la comunidad *ayuujk* Tlahuitoltepec, se prepara meticulosamente con los tres ingredientes mencionados: pulque, agua y panela, que se mezclan proporcionalmente, es decir, por cada jícara⁶ de pulque, se emplea una de agua y un bloque de panela (de un kilogramo aproximadamente). Se elabora en ollas de barro —llamadas *puum*—, donde se deja fermentar unos días antes del ofrecimiento. La cantidad del preparado, como ya se mencionó, varía según el número de asistentes a la celebración y, aunque cualquier persona o miembro de la comunidad puede prepararlo, se privilegia la participación de las mujeres, quienes deben ser casadas; de igual manera, si lo preparara un hombre, también debe ser casado.

Pobladores mixes —sobre todo, ancianos— comentan que en la preparación del tepache interviene de forma determinante la mano de la persona que lo prepara; se dice que una persona tiene buena mano cuando el tepache se fermenta en pocos días (de uno a tres), mientras que la mano no es buena para preparar tepache cuando pasa demasiado tiempo y no hay fermentación; se han dado casos en los que han transcurrido hasta ocho días sin que se observe avance en el proceso. Una persona —en especial, las mujeres— empieza a ser reconocida en la comunidad cuando tiene buena mano y, por ello, es merecedora de ser convocada para la preparación de tepache en distintas ocasiones, en las que, desde luego, se incluyen las grandes festividades.

Para el *winxatsy*, se emplea el mismo *pä'äknëej* preparado y sólo se adiciona un polvo resultante de la molienda de cacao, achiote y maíz; estos ingredientes también tienen sus peculiaridades.

El cacao es una semilla —fruto del árbol del mismo nombre— que crece dentro de una vaina; para utilizarlo, es necesario sacarlo de ella y dejarlo secar. Este producto ya era de alto consumo en Mesoamérica cuando los españoles colonizaron; llegó a ser tan importante entre los prehispánicos que se empleó como moneda de cambio. Más tarde, para los españoles su valor fue tal —en el aspecto gastronómico y en el económico— que se dedicaron a explotar su cosecha, consumo y comercio.

⁶ La jícara es un recipiente natural que se obtiene de la calabaza; después de retirar su contenido, se deja secar la cáscara. En los mercados tradicionales, se emplea como unidad de medida en el comercio de granos, semillas, líquidos u otros productos.



Foto 5. Tepache pã'äknëej. La consistencia final del pã'äknëej es líquida, de color naranja oscuro cercano al ocre. Por tradición, se sirve en jícara de calabaza, pero debido a la expansión comercial de productos industriales, en celebraciones actuales es común servirlo en jícara de plástico. *Fotografía de la autora.*

Por sí solo, el cacao y las bebidas derivadas de él ya tenían un gran significado ritual para los indígenas.

El achiote es también una pequeña semilla, que —como el cacao— se encuentra en cantidades abundantes dentro de vainas; se utiliza como especia, planta con propiedades curativas y como colorante natural.

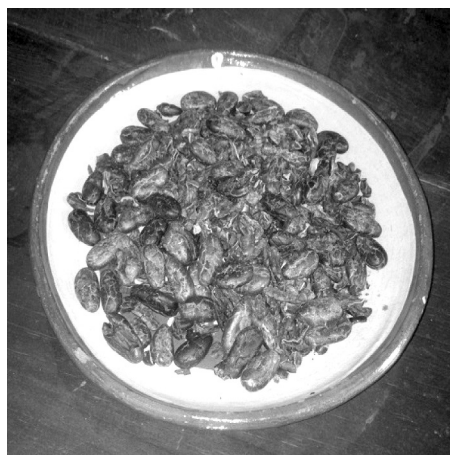


Foto 6. Cacao tostado en plato de barro. *Fotografía de la autora.*



Foto 7. Venta de achiote en Llano de árnica. Fotografía de la autora.

Desde culturas antiguas, precoloniales, su cosecha y uso ha sido común en México.

Finalmente, el maíz es el producto de la planta conocida como milpa. De tiempos ancestrales, ha estado unida a la historia del hombre mesoamericano y está presente en los relatos y mitos de la cosmogonía indígena. Desde la época prehispánica y hasta nuestros días, ha sido fuente importante de la alimentación en la cultura mixe; representa las actividades productivas primarias, que dan sustento a muchas familias en comunidades que no poseen industrias u otras fuentes de explotación económica. Es muy importante para la vida cotidiana del poblador mixe, pues le confiere un sentido de pertenencia.

Pues bien, para preparar el *winxatsy*, decíamos, se muele el maíz, cacao y achiote, previamente tostados en un comal de barro; el polvo obtenido se remoja en agua para después obtener la espuma que se coloca encima al *pä'äknëej*, cuando ha sido servido para cada persona. El tepache toma ahora una consistencia más espesa y un color más cercano al rojo intenso, su sabor es más dulce.

La conjunción de los diferentes ingredientes en una bebida ritual de esta complejidad, puede estar vinculada con la importancia simbólica que se ostenta en la cosmogonía mixe, ya que se relaciona con la raíz prehispánica; no obstante, la inclusión de la panela da cuenta de un descubrimiento agradable en una cultura ajena; a pesar de su origen externo, fue aceptada favorablemente.



Foto 8. Pintura rupestre de milpa y sol. Fotografía de la autora.

Cada uno de los dos tipos de tepache descritos tiene un momento determinado para su ofrecimiento y consumo en los rituales o celebraciones. Así, tenemos que el *pā'äknëej* es la bebida que abre un *Jotmay*; se sirve a todos los asistentes por igual y se ofrenda mediante las palabras ceremoniosas y reverenciales que están bajo el resguardo de un o una principal de la fiesta. Aunque líneas atrás se abordó lo referente a la oración mixe, cabe agregar que, cuando se realiza el ofrecimiento del tepache, se emplean frases que refieren específicamente a la bebida que



Foto 9. Winxatsy. Fotografía de la autora.

se ofrenda, diciendo a *Et nääjxwiiny* que este *pä'äknëej* es para brindarle respeto, para agradecerle, para que esté feliz; la oración se termina cuando el ofrendante pronuncia el “Dios *maguepe*”.

Una vez pronunciadas las palabras ceremoniosas, cada invitado de la concurrencia ofrenda tres veces unas gotas de *pä'äknëej* a la tierra, evocando las buenas intenciones para el evento en celebración; después de este acto, la bebida puede ser ingerida. Es parte de “la costumbre” servir tres veces el tepache, lo cual se explica a los invitados foráneos, si los hay, indicándoles que hacerlo así es símbolo de respeto y participación de “la costumbre” mixe.

De acuerdo con Floriberto Díaz, desde antes de la evangelización, el concepto de trinidad ya existía en el pensamiento mixe, lo cual vinculamos de forma directa con el beber tres veces el consumo u ofrecimiento de tres elementos de cada tipo en los rituales mixes:

La trinidad como noción para explicarnos el ser y la presencia del creador y dador de vida tiene dos sentidos: uno horizontal y otro vertical. En el sentido horizontal tenemos lo siguiente:

1. Donde me siento y donde me paro > 2. En la posición de la Tierra que ocupa la comunidad a la que pertenezco para poder ser yo > 3. La tierra, como de todos los seres vivos.

En el sentido vertical, la altura es la referencia de la misma gente a la de la montaña hierofánica. 3. El universo. *Tsäjpnaxwii'nyit* 2. La montaña. *tunÄäwkojpkääw* 1. Donde me siento y me paro. *Mäntsënimäntani* (Díaz en Robles y Cardoso 2007: 41-42).

Además de las dos variantes primordiales de tepache en la comunidad de Tlahuitoltepec, cuando es el día de la siembra o el día en que se ofrenda en el cerro —cuando se da el *Kojpkkaaky*, “comida del cerro”—, se ofrece a los familiares e invitados el *pä'äknëej*, adicionándole *moojxë'ëxy* (masa de maíz martajado) y se sirve la bebida, que, como es de esperarse, espesa más que el *pä'äknëej* normal. Este tipo de tepache es exclusivo de estas ocasiones.



Foto 10. Ofrecimiento de *pä'äknëej* a *Et nääjxiiny*.
Fotografía de la autora.

Mientras que el *winxatsy* se sirve una vez concluida la comida, también algún principal eleva una oración. Puesto que con ella, se cierra al *Jotmay*, las palabras del principal se orientan a agradecer a todos los participantes, tanto a quienes colaboraron para hacer posible la celebración como a quienes recibieron la comida y atestiguaron que el *Jotmay* se cumplió; la oración también es la oportunidad de reiterar a los entes protectores, Dios y los santos que el compromiso ha sido cumplido conforme “la costumbre”. Ahora ya puede haber tranquilidad en la conciencia de la o las personas que tenían el *Jotmay*; nuevamente se dice “Dios maguepe”. Después, cada asistente puede ofrecer su propia oración a *Et nääjxiiny*, a Dios o al santo que considere propicio; se cumple con el deber de servirlo como mínimo tres veces. Con la ingesta del *winxatsy*, la banda comienza a tocar y se da paso al baile, donde se toca música variada y, desde luego, los sones y jarabes mixes.

Contrario al folclore mixe que suele presentarse en el espectáculo conocido como Guelaguetza, en los contextos reales, la entrega de tepache a la tierra no es marcadamente simultánea por parte de todos los invitados; de hecho, hay quienes sí realizan una oración personal, hay quienes lo toman directamente después del discurso sin tirar las gotas en el suelo. En la misma sintonía de “la costumbre”, en algunos grupos

de mixes se han perdido ciertos rasgos culturales, como dirigir la jícara hacia los cuatro puntos cardinales en señal de ritualidad.

Relación entre el mixe y *Et nääjxwiiny*

A partir de la constitución del tepache como bebida ceremonial de corte ritual con antecedentes prehispánicos, se observa que, por un lado, el pensamiento comunal orientado a rescatar el ofrecimiento de respeto hacia los entes protectores sigue vigente, pero ha tenido que valerse — como ya lo decía Broda— de un proceso altamente creativo; mediante éste fueron concretándose las prácticas populares que subsisten hoy y que a causa de la historicidad del ser humano, continúan modificándose, al incluir elementos novedosos y dejando otros aspectos singulares en el pasado, ya sea por la dificultad que representan las prácticas tradicionales, por los bajos ingresos económicos o por las muchas situaciones complejas que acarrea el mundo moderno.

Respecto del concepto de trinidad, en un inicio pudo haberse presentado como lo explica Floriberto Díaz; sin embargo, en las prácticas sincréticas actuales, ha retomado elementos de raíces prehispánicas como de la religión católico-cristiana. En general, al escuchar los comentarios de los nativos mixes, se destaca como la recuperación de ambas posturas. En años recientes, diferentes personas han emprendido esfuerzos para conservar y reivindicar las raíces autóctonas, pero hay que tener claro que la conformación de la cultura es un proceso de constante cambio en el que influyen de forma determinante las prácticas cotidianas, que representan motivaciones, intereses, afinidades y deseos en cada uno de los integrantes de una población.

La reciprocidad se ha visto afectada desde los estratos sociales próximos hasta las relaciones espirituales con *Et nääjxwiiny*; hoy, sólo los abuelos son poseedores de la concepción más cercana de lo que representa el cosmos, la existencia en su totalidad, contemplada como un universo articulado por los seres naturales y los símbolos de encuentro y en medio de ambos se encuentra la influencia de los nuevos pobladores del Zempoaltépetl y sus alrededores, con todas sus prácticas, que o bien dan sostén al mundo cultural mixe por medio del aprendizaje de

las costumbres o lo orientan hacia una transformación que cada vez incluye más rasgos occidentales.

Una forma muy peculiar de los mixes para posibilitar la trascendencia de estos actos espirituales es haciendo parte de los *Jotmay* a visitantes; cuando las celebraciones se aproximan, se invita a desconocidos y foráneos a formar parte de ellas. En las oraciones que se ofrendan, es común escuchar palabras dedicadas a los invitados externos: el principal se dirige a *Et nääjxwiiny*, a Dios señalando que los visitantes se han involucrado, que ahora son parte del *Jotmay* y que por ello se pide que los protejan y los cuiden; del mismo modo, se enfatiza que se espera la reciprocidad de parte de los nuevos allegados —los invitados—, que sean atentos y brinden a la comunidad tal vez un servicio, un apoyo, un obsequio material o dando a conocer la realidad de las costumbres mixes para que éstas no sean mal vistas, sino respetadas.

Lo que el ofrecimiento del tepache encierra en las comunidades mixes da cuenta del proceso de sincretismo religioso. *Et nääjxwiiny* ya no es el único ente protector o sublime invocado; ahora, en las oraciones de los pobladores, se ha incluido el nombre y la idea del Dios cristiano, de los santos, de las vírgenes; no obstante, cuando las gotas de las bebidas ceremoniales se dejan caer sobre la tierra, rememoran y dan preeminencia a la relación entre el hombre y sus raíces, entre el mixe, su cosmogonía y la filosofía indígena.

Referencias bibliográficas

ALCÁNTARA NÚÑEZ, Honorio

2004, *Usos y costumbres: vivencias y convivencias de un alcalde mixe*, Conaculta, México.

BALLESTEROS, Leopoldo

S.f., *Con dios y con el cerro: las semillas de la palabra en el pueblo mixe. Pasos hacia una nueva evangelización*, s.e.

BRODA, Johana

2003, "Ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista", *Graffylia*, Año 1, Núm. 2, 14-28, México.

GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso

2009, "Santo señor don Diablo... ruega por nosotros. Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano", *Gazeta de Antropología de la Universidad de Granada*, núm. 25.

GONZÁLEZ VILLANUEVA, Pedro

2012, *El sacrificio mixe. Rumbos para una antropología religiosa indígena*, Cepapmix, Oaxaca, México.

KURODA, Etsuko

1993, *Bajo el Zempoaltépetl. La sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*, CIESAS/Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

NAHMAD, Salomon

1965, *Los mixes: estudio social y cultural de la región del Zempoaltépetl y del Istmo de Tehuantepec*, INI, México.

ROBLES HERNÁNDEZ, Sofía y Cardoso Rafael (comp.)

2007, *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, UNAM, México.

TORRES, Gustavo

2003, *Mëjxëw la gran fiesta del señor de Alotepec*, CDI, México.

La imagen-Niño en el culto a los Niños Dios de Xochimilco

Jaime Bernardo Díaz Díaz¹
Estudios Mesoamericanos, UNAM

Este estudio constituye una propuesta de interpretación sobre la noción de *imagen-Niño* que algunos xochimilcas tienen en la actualidad respecto de los Niños Dios. La intención es aproximarse por medio de la etnografía a esta perspectiva, para tratar de comprender cómo se objetivan un conjunto de relaciones entre humanos y no-humanos en Xochimilco,² en el marco de la cosmovisión³ mesoamericana.

Se pretende exponer cómo en el contexto devocional xochimilca los Niños Dios son comprendidos y explicados como seres vivos, sensibles y con volición; cómo esta perspectiva contrasta con el discurso del patrimonio, que los entiende como *imágenes-objeto* con un valor cultural, material, estético e histórico que muchas veces choca con la noción de persona que tienen los devotos respecto de sus “imágenes”, situación que a la larga genera desentendimientos y conflictos asociados al mane-

¹ Licenciado en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestrante en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de la Unisur. Contacto: Jaiminhodiaz@hotmail.com

² Xochimilco es una de las 16 delegaciones que conforman el Distrito Federal. Se localiza al sur del Valle de México y es la tercera en extensión territorial, después de Tlalpan y Milpa Alta. Actualmente, algunos de sus habitantes se adscriben como parte de un “pueblo originario”, hecho que en palabras de Andrés Medina “identifica su especificidad cultural y política en el marco de la Ciudad de México” (Medina 2007: 18).

³ Cosmovisión se entiende como “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprender el universo” (López Austin 1982: 20-21)

jo de los Niños, cuando interactúan dos marcos analíticos desde epistemologías diferentes; es decir, cuando se produce un problema de traducción entre lo que se entiende por *imagen-Niño* e *imagen-objeto* en contextos distintos.

Antes de comenzar con el análisis, quiero señalar que a lo largo del trabajo utilizo el concepto de “imagen”, entre comillas, para referirme a los objetos que en términos de Alfred Gell (1998) tienen agencia, y a la categoría local de Niño, con mayúscula, para referirme a los *imagen-Niños* y así distinguirlos de los niños humanos. El término de imagen, sin comillas, lo uso para referirme a las *imágenes-objetos*, es decir, a aquellas que son comprendidas como objetos inertes.

Como punto de partida para este análisis, me basaré en la idea de “cualidad perspectiva” o “relatividad perspectiva” de la que habla Eduardo Viveiros de Castro, quien afirma que “se trata de una concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos” (Viveiros 347: 2002), para poder considerar la perspectiva de los Niños Dios como imágenes que devienen Niño, sin reducirlas sólo al carácter de objeto.

En este sentido, el trabajo intenta aproximarse a la antropología simétrica que propone Latour (1993), para tratar de romper con la idea de creencia —como algo falso— y la separación absoluta entre humanos y no-humanos. Por otro lado, se intenta también, cuestionar el concepto de objeto-cosa-inerte sustentado por la categoría de naturaleza, entendida como algo universal, exterior y dado.

El culto a los Niños Dios en Xochimilco, una aproximación al contexto

En el amplio repertorio de santos, vírgenes y cruces que se veneran en Xochimilco a lo largo del año, existe un culto especial dedicado a los Niños Dios, cuyos primeros antecedentes se remontan a mediados del siglo XVI. Algunos autores (Orta 1992; Cordero 1996; Salles y Valenzuela 1997; Blásquez 2001) coinciden que durante la conquista fueron los misioneros franciscanos los encargados de llevar a cabo la labor

evangelizadora en Xochimilco y los primeros en utilizar la figura del Niño Jesús para adoctrinar a los indígenas en la religión católica y así inculcar en ellos “el amor por Cristo” (Orta 1992: 139). Más tarde, algunos caciques xochimilcas, como Martín Cortés Cerón de Alvarado y su nieto Martín Cerón de Alvarado, se dieron a la tarea de reforzar este sentimiento en la población local mediante el legado de varios Niños Dios que debían servir para recaudar dinero y así sufragar las misas por sus almas al momento de su muerte (Cordero 1996:31).

Actualmente, la imagen del Niño Dios constituye “uno de los principales símbolos de la comunidad xochimilca” (Orta 1992: 163), y aunque la Iglesia católica considera que esta tradición contiene una gran número de elementos “paganos”,⁴ es muy venerado por los católicos de la zona, quienes generalmente tienen en sus hogares, barrios y pueblos, una o varias “imágenes” de este Niño al que rinden culto de diversas maneras. La importancia del culto se aprecia en el hecho de que el Niño(n)⁵ constituye la figura religiosa más venerada por los xochimilcas católicos, al grado de que es considerado como el patrono de la Delegación, suplantando jerárquicamente a San Bernardino de Siena, santo patrón “oficial” del pueblo y personaje al cual está consagrada la parroquia principal.

En Xochimilco, existe una jerarquía de las imágenes del Niño Dios por parte de los devotos. Pese a que muchas personas aseguran que se trata del mismo Niño, es decir, que todos “representan a Dios” o “son Dios”, se da más importancia a unos que a otros. El Niño más relevante es el Niño(n), que pertenece al “pueblo de Xochimilco”, seguido en importancia por el Niño de Belén que pertenece al Barrio de Belén de

⁴ Algunos sacerdotes de la Iglesia católica en Xochimilco señalan que el culto a los Niños Dios contiene un gran número de elementos que no emanan del catolicismo. En muchos casos, critican la forma en que son tratadas las “imágenes”, el hecho de que se les dé comida y se les hagan grandes fiestas. Por otra parte, también critican el ciclo ritual anual de los Niños, ya que argumentan que no muestran en ningún momento la sangre y el dolor de Cristo sacrificado en la cruz por la salvación de la humanidad, sino que, por el contrario, siempre están felices, tiernos e inocentes y no se sacrifican por la salvación del hombre.

⁵ El Niño(n) es un Niño Dios sagrado y milagroso elaborado en madera de árbol de colorín, al que se le rinde culto desde hace siglos en Xochimilco. En la actualidad, pertenece, como mencionan los mismos devotos, al “pueblo”, es decir, a los habitantes de esta demarcación y no a la Iglesia católica, como muchas otras “imágenes” de santos católicos. El Niño(n) es conocido con dos nombres en Xochimilco: como Niño(n) y como Niño(n). El primer nombre refiere a su calidad de Niño-padre; el segundo es la yuxtaposición de la palabra castellana “niño” y el locativo náhuatl “pan”, de lugar, que hace referencia al concepto de “niño del lugar”.

Acampa, el Niño Dormidito del Barrio de Xaltocan, el Niño de San Juan del Barrio de San Juan, el Niño Emmanuel del Pueblo Santiago Tepalcatlalpan y el Niño del Consuelo de Chalma, Estado de México. Después de estos seis Niños considerados como los más importantes —o, más bien, los que a más personas logran convocar—, siguen otros que también pertenecen a barrios y pueblos de Xochimilco, como son el Niño de San Pedro, el Niño Tamalerito, el Niño de San Lorenzo, el Niño de San Cristóbal, el Niño de San Luis Tlaxialtemalco, sólo por mencionar algunos. Al final de la jerarquía, se encuentran los Niños Dios



Diagrama 1. Jerarquía de los Niños Dios en Xochimilco



Diagrama 2. Niños Dios más importantes de Xochimilco. Fotos del autor.

pertenecientes a familias y a particulares, que pueden ser de distintos tamaños, colores y, a veces, réplicas de otros Niños. Estas “imágenes” suelen estar situadas en lugares especiales del hogar, trabajo o negocios y son los Niños que más abundan en la zona.

La agencia de los Niños Dios

En Xochimilco, las imágenes del Niño Dios —por lo menos, las más importantes— son percibidas como entidades animadas, con vida propia, que poseen conciencia, personalidad y sentimientos, las cuales pueden comunicarse para manifestar su voluntad y emprender acciones. Es decir, tienen agencia (Gell, 1998), ya que son capaces de “afectar a las personas, movilizandando respuestas emocionales, generando ideas y provocando una variedad de acciones y procesos sociales” (Martínez 2012: 173). En consecuencia, son tratados como niños.

Los Niños Dios son seres divinos que acompañan y ayudan a los seres humanos en diversas situaciones de la vida. Ellos comparten con sus devotos la casa, la cotidianidad, las festividades, la comida y los gustos. Por ésta y otras razones, se les venera y cuida mucho, tratando de cubrir todas sus necesidades, tanto afectivas como orgánicas (Blásquez 2001: 107) y se les organizan fiestas para agradecer alguna de sus intervenciones divinas. Los Niños forman parte de la comunidad, “se muestran como verdaderos actores al interior de los pueblos y son significantes no sólo en el ámbito particular sino también en el comunitario” (Gómez 2009: 25).

La idea humanizada de los Niños Dios hace que cada uno de estos seres sea percibido como una entidad diferenciada de las otras imágenes del Niño Dios. Cada uno con su propia personalidad, nombre, características particulares y, en algunos casos, oficios.

Algunos devotos señalan que existe una relación de parentesco entre los distintos Niños Dios de Xochimilco (Orta 1992: 164). Un caso es el Niño(a), considerado primo o hermano del Niño de Belén y del Niño Dormidito de Xaltocan. La relación de parentesco no es exclusiva de los Niños Dios, ya que también se da entre otros santos, vírgenes y humanos. En este sentido, el Niño(a) es considerado por muchos de sus devotos como un antepasado; la relación de parentesco que estable-

cen con él se observa en uno de sus nombres, el de Niñopa —sin ene—, que es la mezcla sintetizada entre el sustantivo niño y la primera sílaba de la palabra padre. Es decir, lo identifican como un padre, como el Niño Papá de Xochimilco.

Los Niños Dios más importantes de Xochimilco son tratados como niños de carne y hueso; además, gozan de ciertos privilegios (Orta 1992: 71). Respecto del Niñopa(n), el Niño de Belén, el Niño de San Juan, el Niño Dormidito, el Niño Emmanuel y el Niño del Consuelo, en la casa de sus custodios se acondicionan habitaciones exclusivas para ellos, con cunas y suficiente espacio para que duerman acompañados de algunos de sus juguetes y pertenencias; al momento de acostarlos, los arrullan y suelen despertarlos con música en las mañanas. Se les cambia de ropa y zapatos todos los días, antes de empezar sus actividades cotidianas y se acostumbra que las personas que se los llevan a su hogar para una hospedería o posada les regalen el vestido; cabe señalar que, como cualquier niño, los Niños Dios también se ven afectados por el clima, razón por la cual los visten con ropa ligera si hace calor y con ropa gruesa si hace frío (Orta 1992: 71).

El acto de vestir a los Niños constituye una operación delicada que realizan los custodios de manera oculta en la habitación de las imáge-



Habitación del Niño de Belén. *Fotografía del autor.*

nes. No cualquiera tiene el privilegio de observar la desnudez y transformación de estos seres; sólo los mayordomos, posaderos y hospederos pueden invitar a alguien más a compartir ese momento especial. Los atuendos de las imágenes, conocidos como “ropones”, son variados e implican una transformación de los Niños y su campo de acción; un día pueden ser futbolistas, otro chinelos, indios, obispos, doctores, remeros, etcétera. Después de ser utilizados, los ropones quedan benditos e impregnados por la fuerza divina del Niño que los portó.

Por otra parte, las imágenes tienen vanidad, ya que pueden decidir qué atuendo usar. Por ejemplo, muchas personas aseguran que cuando al Niño(n) o al Niño de Belén les agrada un ropón, éste les queda muy bien a la primera y, si no les gusta, les queda chico o se les cae continuamente. El testimonio de Yissel Escobar, hija de la mayordoma del Niño de Belén 2012-2013 señala lo siguiente:

Cuando no le gusta un vestido, no se deja cambiar, no le queda el vestido, o se te zafa, o se te rompe un hilo. No le queda. Yo, que lo visto de vez en cuando, siempre le digo: “Bebé, ¿que color quieres el día de hoy?” Abro los clósets y digo: “No, en este lado no”, porque están divididos por colores. Y siempre hay algo que me dice “éste”. Una vez, mi mamá me dijo:

—Le pones este vestido.

Y yo no quise, dije:

—No, él Niño no quiere.

Y yo fui, abrí un clóset y no me gustó. Abrí el otro y el primero, el único que no tenía las bolsas de tintorería, ésas. Y mi mamá no estaba, yo lo vestí y quedo precioso. Cuando viene mi mamá me dice:

—No inventes, lo dejaste divino, o sea, se ve muy bonito. Ese vestido yo jamás se lo quería poner, porque no me gustaba.

Entonces personalmente me han pasado esas cosas (Escobar Y. Entrevista)

Durante las actividades que los Niños más importantes realizan a diario, los devotos acostumbran servirles la comida y la bebida primero que al resto de la gente para satisfacer sus necesidades de alimentación y los colocan en un lugar especial de la casa, acondicionado con uno o varios altares para que interactúen con las personas que los visitan. También son entretenidos con danzas, música, castillos pirotécnicos, juguetes y la compañía de otros niños, humanos y no-humanos. Algunos niños tienen la capacidad de jugar y comunicarse con los Niños Dios, como se observa en el testimonio de la señora Sofía Rosales:

Bueno, mira: mi mamá tiene un Niño Dios que se lo hicieron de madera. El señor que restauraba hace muchos años, este, restauraba al Niñopa. Se llamaba José. Y este señor vivía atrás de la iglesia de Xaltocan. Y este señor fabricaba santos, hacía imágenes. Entonces mi mamá le pidió que le hiciera un Niño Dios de madera que se pudiera mover, para que lo pudiera cambiar bien mi mamá. Y ese Niño ya tiene 60 años, el Niño Dios que tiene mi mamá, y en la casa lo tenemos ahí en un altarcito y mis nietecitos chiquitos, cuando lo ven, le dicen:

—Ven, ven a jugar.

Y luego mi nieto le decía:

—Ven, bájate, juega conmigo. Ven a jugar fútbol.

Y mi mamá le decía:

—No te oye.

—Sí, míralo, me está hablando, sí quiere jugar. Ya me dijo que va a jugar conmigo. Bájalo, abuelita.

Y pues mi mamá no creía que el Niño le hablaba, pero mi nieto siempre decía que el Niño le hablaba a él. Pues lo que dice un niño inocente, que él no tiene ni malicia ni mentiras, hay que creerles porque son niños. Además, mi niño tenía tres años o cuatro; están en la edad de la inocencia, ¿verdad? Son cosas creíbles, y de ahí te nace la fe. (Rosales Entrevista)

Los espacios públicos por donde transitan los Niños durante las procesiones, así como la casa de sus mayordomos, posaderos y hospede-



Portadas Niños Dios. Fotografías del autor.

deros son decorados de manera especial con elementos que aluden a las imágenes y a su estado infantil. Los devotos buscan agradecerlas y generar relaciones de alianza que les permitan obtener sus favores y protección divina. Además, los Niños tienen la capacidad de sacralizar los espacios donde se encuentran y por donde transitan.

Otro de los privilegios de los Niños es que cuentan con un gran número de pertenencias que les regalan sus devotos en agradecimiento por algún favor concedido o por el cariño que le tienen. Algunas de estas posesiones son juguetes, ropas, vehículos, joyas, entre otras. Las pertenencias son inventariadas, se guardan en la casa de sus mayordomos quienes acondicionan un espacio como bodega y se encargan de llevar una relación de todos los bienes materiales, propiedad de la imagen que les toque custodiar. Cabe señalar que la cantidad de pertenencias varía según el Niño; por ejemplo, el Niño(a) suele tener más pertenencias que el resto de las imágenes.



Ropones del Niño(a) y libro de pertenencias del Niño de Belén.

Fotografías del autor.

Como se señaló anteriormente, los Niños Dios tienen la capacidad de comunicarse. Realizan esta operación por medio de los sueños, habla o por señales físicas que son interpretadas por los devotos. Por ejemplo, cuando el Niño(n) se encuentra contento, enrojece sus mejillas y, si se pone triste, torna su rostro a pálido. Muchas personas aseguran que ríe y es capaz de manifestar su voluntad cuando algo no le agrada. Respecto al Niño de Belén, Yissel Escobar comenta:

La verdad, yo que he estado este tiempo con mi mamá, que es la mayordoma de este 2012, personalmente he visto muchas cosas. He visto su sonrisa, cuando está enojado. Tengo una foto [de] cuando fuimos a Chalma, que está enojado cuando lo pusieron a vender cocolos. Porque les ofrecieron cocolos y ya estaban cansadas las señoras que lo traían y dijeron: “Tómenos una foto aquí y que vean que el Niño vendió cocolos en Chalma”. Y el Niño salió enojado; le pones el zoom y está enojado, así como que “yo no vendo cocolos”. He visto sus caras sonrientes y cuando está enojado (Escobar Y. Testimonio).

Algunos devotos señalan que los Niños Dios comparten los valores y costumbres de sus comunidades; por eso, disfrutan de las fiestas que se hacen en su honor y de los espacios que forman parte de sus pueblos y barrios. Algunos Niños, aseguran, como el Niño(n), salen a visitar las chinampas, milpas y canales durante las noches, para supervisar cómo van las siembras. Por eso, suelen amanecer con los zapatos gastados o con lodo en las mañanas.

Los Niños Dios deben ser reconocidos y procurados, si no su influencia se puede tornar peligrosa. Una imagen enojada puede ocasionar hasta la muerte de alguien. Algunas veces los Niños pueden sentir envidia de otros Niños, lo que se materializa en alguna tragedia que sólo se evita reparando el agravio.

Por otra parte, cabe señalar, que no todos los Niños Dios poseen los mismos atributos ni reciben las mismas atenciones. En el caso de las imágenes que pertenecen a particulares o familias, sólo se les cambia de ropa una vez al año, no se les da de comer todos los días, no cuentan

con habitaciones especiales y con pertenencias. Sus festividades están limitadas a determinados días del año, como son el 2 de febrero, el 30 de abril, el 24 de diciembre y el 6 de enero. Sus cultos se desarrollan en el ámbito familiar o laboral de los devotos. Sin embargo, esta situación no implica que se les perciba como objetos inertes, también son vistos como seres con agencia, pero con menos poder.

Las actividades de los Niños Dios

Los Niños Dios más importantes de Xochimilco suelen tener actividades la mayor parte del año. Constantemente peregrinan por los pueblos y barrios de Xochimilco, donde son llevados para realizar visitas a los domicilios de quienes los hayan solicitado por diversas razones: festejarles alguna de sus actividades ya establecidas en el ciclo ritual, agradecerles por algún favor concedido, resolver algún problema o por la satisfacción emocional que provoca en sus fieles el hecho de tenerlos cerca.

Las actividades de los Niños se encuentran ritualizadas y normadas; “se establecen tiempos, espacios, tipos de acciones, personas e instituciones que se encargan de desarrollarlas” (Salles y Valenzuela 1997: 189). Existen tres tipos de rutinas básicas en torno de las cuales se organiza la vida de los Niños. La primera se desarrolla en casa de los mayordomos,



Procesión Niño(n). Foto del autor.

que son sus custodios por un año; la segunda tiene que ver con los viajes y salidas diarias que realizan a los lugares donde son solicitados, y pueden ser tanto dentro como fuera de Xochimilco; la tercera tiene que ver con las actividades efectuadas en los días de fiesta estipulados en el ciclo ritual (Salles y Valenzuela 1997: 189).

En el itinerario de algunos Niños, también se encuentran las visitas a hospitales y hogares donde haya algún enfermo grave que solicite su intervención divina de manera urgente para ser sanado; esto, debido a que los Niños son considerados seres milagrosos. Los milagros van desde ayudar en el trabajo, en competencias deportivas, en calificaciones, en asuntos del corazón, en la cura de enfermedades terminales y, en caso de que el enfermo se encuentre demasiado grave, darle descanso a la persona encontrando la muerte. En este sentido, los Niños son vistos como seres trabajadores, que desempeñan diariamente la labor de proteger, ayudar y cohesionar a sus comunidades. En Xochimilco, se observa “la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino” (Gómez 2009: 24), es decir, se le ofrecen ofrendas a los santos a cambio de una retribución benéfica, estableciendo una relación de alianza y



Diagrama 3. Ciclo ritual de los Niños Dios.



Hospitales donde se restauran y construyen Niños Dios. Fotografías del autor.

deuda. Agrega que, en el culto a los Niños Dios se articula la organización social, religiosa y productiva (Gómez 2009: 24)

La importancia y magnitud del culto a los Niños Dios puede apreciarse en determinadas fechas, como el 2 de febrero, Día de la Candelaria, cuando los diversos Niños —tanto particulares, familiares, como los que aglutinan a pueblos y barrios— son llevados a las parroquias y capillas para ser bendecidos por los sacerdotes en multitudinarias celebraciones. El Día de la Candelaria también marca el inicio del ciclo ritual anual de los Niños Dios; durante esta festividad se realizan los cambios de mayordomía. Es decir, los mayordomos que encabezaron la organización comunitaria encargada del cuidado y custodia de un determinado Niño durante un año, traspasan su cargo y compromiso a una nueva mayordomía que tendrá las mismas funciones.

Durante las semanas que anteceden al ritual de la Candelaria — el más representativo del culto a los Niños Dios—, las imágenes son preparadas por sus respectivos dueños o custodios. Muchas son llevadas con especialistas que se encargan de restaurarlas y vestir las para el evento. En palabras de los devotos, los Niños van al doctor.

El 2 de febrero se acostumbra que los Niños Dios asistan adornados y vestidos de manera especial; por eso, durante esta fecha es posible observar a un gran número de personas cargando a sus imágenes que llevan montadas sobre coches, trajineras,⁶ canastos o sillas.

⁶ Las trajineras son un tipo de embarcación que se utiliza en los canales de Xochimilco. El nombre deriva de la palabra “trajín”, que refiere al tránsito y al trabajo.



Niños Dios particulares durante la celebración del Día de la Candelaria. *Fotografías del autor.*

El 30 de abril, Día del Niño, es otra de las fechas importantes. Durante esta jornada se celebra en Xochimilco una festividad cívica que conmemora la infancia, tanto de los niños humanos como no-humanos. Cabe señalar que esta celebración fue integrada al ciclo ritual de las imágenes hace apenas unas décadas, y es una jornada donde los niños y niñas humanos conviven con los Niños Dios en las kermeses que organizan las mayordomías.

El *Corpus Christi* es una festividad que se realiza en el mes de junio, 6 días después del Domingo de Pascua. Durante esta celebración, se usa que los niños humanos y no humanos asistan a las parroquias vestidos de indígenas xochimilcas.

La época navideña es otra de las fechas donde el culto a los Niños Dios adquiere grandes dimensiones. Del 16 al 24 de diciembre, se festejan las nueve posadas y después el nacimiento, donde los Niños Dios son arrullados por sus mayordomos o dueños.

El 6 de enero, Día de los Reyes Magos o de la Adoración, los Niños Dios más importantes son agasajados con regalos que sus devotos les llevan y son visitados por los tres Reyes Magos.

En el ciclo ritual de las imágenes, como hemos visto, pueden identificarse seis fechas claves en las cuales se realizan las festividades más significativas. La mayoría se encuentra inserta en el calendario litúrgico católico, como es el caso del Día de la Candelaria, *Corpus Christi*, las nueve posadas, el Arrullo y la Adoración. A este ciclo se agregó la festividad cívica del Día del Niño, la cual ha sido resignificada por los devotos y actualmente se entiende como la fiesta de los Niños Dios.

Las actividades presentes en el ciclo ritual del culto a los Niños Dios incluyen un amplio número de ceremonias, acompañadas en su mayoría por danzas, ofrendas y procesiones en honor a las imágenes. Todos los eventos parten de la autogestión laica; es decir, aun cuando son actividades religiosas, no es el clero el que las sustenta sino los devotos, ya sea por su patrocinio individual o colectivo. Aun así, existe participación de la Iglesia católica, auxiliando el ceremonial y del gobierno local y colaborando con apoyos materiales y humanos durante los eventos; por lo tanto, “es evidente una gestión laica, que no rompe con las instancias oficiales del clero, pues las requiere en ciertos momentos, pero son las autoridades locales las que organizan el ritual popular, deciden en qué momento y hasta dónde les es permitido ingresar al clero” (Gómez 2009: 24).

El patrimonio como categoría deshumanizadora

Durante las últimas décadas, la relación e interacción entre los devotos y los Niños Dios se ha modificado paulatinamente, producto del discurso de la conservación del patrimonio. Muchas personas se quejan de que no los dejan besar a sus Niños en la cara, en las manos y menos abrazarlos. Las fotos con flash se encuentran prohibidas y han surgido propuestas para meter a los Niños Dios en nichos para su conservación. Al respecto, comenta la señora Josefina Velásquez:

Ya nomás cada ocho días lo cambian y antes lo cambiaban diario. Ahora se enojan ahí donde lo llevan a restaurar, porque dicen que el Niño se puede deshacer de momento. Por ejemplo, en las posadas hasta dos, tres vestidos le ponían.

“No, que yo le regalé el vestido, póngale”, que “yo le regale otro vestido, póngale”. Y ahora ya no.

Casualmente, hoy platicaba yo con él. Uno de los que fue mayordomo, pero su hijo va a tener un año al Niño, todo el año [...]

Tengo mucho trabajo, hasta con los posaderos me he peleado; les he dicho que no lo toquen; al Niño ya no lo pueden agarrar, ya no; ya no lo pueden cambiar tantas veces porque ahí donde lo llevamos en antropología nos regañan a nosotros, porque ya está muy gastado (Velásquez Entrevista)

En el caso del Niñopa(n), esta situación es más visible, debido a que, desde 1995, fecha en que ingresó por primera vez al taller de restauración de la Coordinación Nacional de Restauración y Conservación del Patrimonio Cultural (CNRPC), del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), la imagen comenzó a ser tratada como un “bien con valor cultural” y el Gobierno Federal comenzó a tener progresivamente una participación más activa en la tradición, al grado que, en la actualidad, el INAH es uno de los organismos que interviene en la normatividad del culto.

Durante los últimos 17 años, la participación del Gobierno Federal por medio del INAH ha producido importantes cambios en el culto al Niñopa(n)⁷ y algunos otros Niños. El hecho de que la “imagen” sea considerada una pieza de valor patrimonial, hace que los expertos de la CNRPC propongan a la mayordomía varias recomendaciones a seguir sobre el manejo y cuidado de la *imagen-objeto*, para evitar de este modo su deterioro, recomendaciones que son disímiles con la lógica de *imagen-Niño*. Al respecto, Joaquín Praxedis comenta:

La Coordinación de Restauración también tiene una propia propuesta, es como el decálogo. Las normas de manejo y

⁷ Al respecto, debo señalar que el Niñopa(n) y la manera en que se lleva a cabo su culto constituyen un modelo que muchas mayordomías siguen. Es decir, si en el culto al Niñopa(n) se prohíbe la foto con flash o se incluye una sombrilla para protegerlo del sol, es muy probable que otras mayordomías también hagan lo mismo. En este sentido, el Niñopa(n) es un parteaguas de cómo se debe llevar a cabo el culto a los Niños.



Carteles del INAH en la casa del mayordomo con recomendaciones para el manejo del Niño(n)pa.

Fotografía del autor.

uso de la imagen como pieza de valor patrimonial y de cultura material, en donde especifica desde la visión del INAH y de la conservación, cuál será el manejo: no someterlo a cambios bruscos de temperatura, no exponerlos a tantas multitudes, cuetes, velas y demás. Algo que es imposible, porque es una visión completamente alejada de lo que es una tradición viva como el Niño(n)pa (Praxedis Entrevista).

Los carteles bien intencionados de la CNRPC logran asustar a muchos devotos, ya que sus expresiones de cariño hacia las *imagen-Niño* se convierten en una amenaza para la integridad de las mismas en la lógica del discurso patrimonial.

En la entrevista realizada por Susana Maya (2004) a Diana Molatore Salviejo, Directora de Educación Social para la Conservación de la CNRPC en el 2003, puede observarse el tipo de conflictos que tienen los restauradores con los devotos del Niño(n)pa: “Comentó que ha habido roces con los mayordomos y el consejo de la figura, pues no están contentos con las recomendaciones para su cuidado; consideran, dice ella,

que las autoridades del INAH quieren arrebatarles la figura: ‘ya nos han advertido que se llevarán al Niño y si lo quieren hacer, adelante, que hagan lo que quieran, es su Niño’, sostiene (Maya 2004: 113).

Si los devotos atribuyen a los Niños Dios las mismas facultades sensibles de los hombres y la misma forma de subjetividad, ¿no es una especie de crimen despojarlos de su humanidad, del afecto, del alimento y tratarlos como cosas? Bueno, en una lógica objetivista (Viveiros 358: 2002) que concibe a los Niños Dios como meros objetos con un valor físico y estético, no. Pero en la perspectiva xochimilca, eso sí es un problema, porque no estamos hablando de cosas, de *imagen-objeto*, sino de *imagen-Niño*, de un pariente milagroso capaz de generar relaciones sociales que cohesionan al grupo y generan vínculos con otros pueblos vecinos y lejanos. Me parece interesante citar el testimonio de la señora Rosa Escobar, mayordoma del Niño de Belén, respecto de lo que sucede a los Niños cuando se sienten solos y fuera de su contexto:

Ayer precisamente, en la reunión que tuvimos con la familia que pidió al Niño Dios, decía una muchacha que estudió la licenciatura en pedagogía. Dice que, una ocasión, su tía fue mayordoma del Niño de Belén y fue al INAH para ver si lo podían restaurar sin haberlo registrado; entonces, dice que entra a preguntar y de momento la va siguiendo el policía. Dice: “Ay, a mí me espantó; a veces está muy solo ¿no?” Que fue a Churubusco y le dijo:

—Oye, ¿por que me estás siguiendo?

—Usted viene de Xochimilco ¿verdad?

Porque a la entrada la registran de Xochimilco. Dijo:

—Sí. ¿Por qué me viene siguiendo?

—No, es que le pregunto si usted viene de Xochimilco porque, ¿qué cree?, que está el Niñopa, lo vinieron a restaurar y no lo han venido a visitar. Y el velador dice que en las noches oye llorar a un Niño. Entonces, yo le quiero pedir de favor que vaya a [...]

—Yo me dejé llevar por el Niñopa.

Y dice que ahí estaba, en una mesa, el Niñopa, solito. Dice:

—Estuve tres cuartos de hora abrazando al Niño y platicando con el Niñopa.

Que porque nadie lo había ido a visitar, pero que el velador expresaba que escuchaba llorar a un Niño (Escobar R. Entrevista)

En la lógica de la relacionalidad, no permitir la salida de las imágenes por temor a que pierdan su valor material es dañar profundamente el tejido social y los vínculos que los xochimilcas construyen con otros pueblos, ya que el transitar de los Niños permite, justamente, generar y estrechar lazos con otros pueblos y barrios, que las familias se conozcan, que se dé el intercambio de bienes y se creen y fortalezcan las alianzas de todo tipo, tanto de humanos como de no-humanos. Los Niños fortalecen no sólo la vida espiritual de las personas, sino también el tejido social.

Ahora, frente a esta situación que causa disgusto, miedo y preocupación entre muchos devotos, las preguntas que surgen son: ¿cómo lograr generar un lenguaje que permita la traducción de la lógica *imagen-Niño* a sujetos con una ontología naturalista (Descola y Pálsson 2001), donde la idea que prevalece es la de *imagen-objeto*? ¿Cómo se explica a las personas con una lógica o una formación cosificadora que los Niños son más que objetos inertes, que tienen vida? Bueno, no creo que exista una sola ruta ni una sola respuesta para dar solución a este tipo de problemas, pero creo que en el chamanismo amerindio podemos encontrar algunas respuestas. Como señala Viveiros de Castro, “conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos —de aquello, o mejor, de aquél; pues el conocimiento chamánico se dirige a un ‘algo’ que es en verdad un ‘alguien’, otro sujeto o agente. La forma del Otro es la persona” (Viveiros 358: 2002).

Consideraciones finales

El objeto de este estudio fue presentar una breve propuesta de interpretación sobre la noción de *imagen-Niño* en Xochimilco. Se expuso cómo estas divinidades son concebidas como entidades vivas, es decir, como

imágenes agentes que devienen Niños y no en meros objetos. Seres sagrados con necesidades afectivas y orgánicas, que tienen frío, hambre, vanidad, deseos, enojos, hablan y tienen parientes. Y cómo por medio de la experiencia e interacción entre los devotos y ellos se conoce esto.

Por otra parte, se expuso cómo fuera del contexto católico xochimilca los Niños Dios son comprendidos y explicados como *imágenes-objeto* y esta noción choca con la idea de imagen viva, situación que genera desentendimientos y conflictos que repercuten en el culto y en la relación que se establece con lo no-humano.

Por último, el trabajo abordó el culto a los Niños Dios desde una perspectiva diferente de la que se había venido dando hasta el momento en estudios anteriores. Las preguntas que surgen después de este ensayo abren nuevas rutas para seguir explorando los múltiples caminos de este culto.

Referencias bibliográficas

BLÁSQUEZ MARTÍNEZ, Lidia

2001, *La identidad xochimilca a fines del siglo XX*, Tesis en etnología, ENAH, México.

CORDERO LÓPEZ, Rodolfo

1996, *El Niñopa. Creación costumbrista de Xochimilco*, Edamex, México.

DESCOLA, Philippe y Gísli Pálsson

2001, *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, Siglo XXI, México.

GELL, Alfred

1998, *Art and agency*, Clarendon Press, Oxford.

GÓMEZ ARZAPALO, Ramiro

2009, “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”, *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH, Conaculta, México.

LATOUR, Bruno

1993, *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Debate, Madrid.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1982, *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México.

MARTÍNEZ LUNA, Sergio

2012, “La antropología, el arte y la vida de las cosas. Una aproximación desde Art and Agency de Alfred Gell”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 2, vol. 7, AIBR, Madrid, 172-195.

MAYA, Susana

2004, *Niñopa, último reducto de una mayordomía en Xochimilco*, Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación-Periodismo, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

MEDINA, Andrés

2007, “Presentación”, en Andrés Medina (coord.), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, UNAM, IIA, UACM, México, 15-28.

ORTA HERNÁNDEZ, María de los Ángeles

1992, *Análisis de una mayordomía en el medio urbano: Xochimilco, D. F.*, Tesis de antropología social, ENAH, México.

SALLES, Vania y José Manuel Valenzuela

1997, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, Colmex, México.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2002, *A Inconstância da Alma Selvagem*, Cosac Naify, São Paulo.

Entrevistas

PRAXEDIS, Joaquín

2008, Etnohistoriador xochimilca. Realizada el 11 de julio.

ESCOBAR, Rosa

2012, Mayordoma del Niño de Belén durante el periodo 2012-2013. Realizada el 26 de agosto.

ESCOBAR, Yissel

2012, Hija de la mayordoma del Niño de Belén. Realizada el 15 de diciembre.

ROSALES, Sofía

2012, En el mercado de Xochimilco, realizada el 30 de abril.

VELÁSQUEZ, Josefina

2012, Devota del Niño(n). Realizada en la primera posada del Niño de Belén, 16 de diciembre.

Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica.
Análisis y aportaciones interdisciplinarias,
se terminó de imprimir en los talleres de 1200+,
Andorra 29-2, Colonia Del Carmen Zacahuitzco, México D.F.
en febrero de 2014, con un tiro de 1000 ejemplares.
El cuidado editorial y la composición tipográfica
estuvieron a cargo de Artificio Editores, S.A. de C.V.