

La **C**onstrucción del **F**uturo:

Los retos de las Ciencias Sociales en México

**Memorias del 4 Congreso
Nacional de Ciencias Sociales**

XIV

Religión y cultura

**Alain Basail Rodríguez
Óscar F. Contreras Montellano
COORDINADORES**



**La construcción del futuro: los retos
de las Ciencias Sociales en México.
Memorias de 4 Congreso Nacional
de Ciencias Sociales**

XIV. Religión y cultura

COORDINADORES

Alain Basail Rodríguez
Óscar F. Contreras Montellano

ELABORACIÓN EDITORIAL

Cesmeca-Unicach

ISBN 978-607-8240-45-6

Documento electrónico

Publicado por CESMECA-UNICACH, Tuxtla Gutierrez
y COMECOSO, Tijuana. Marzo, 2014.



Sede del COMECOSO

El Colegio de la Frontera Norte, carretera escénica
Tijuana – Ensenada, Km 18.5,
San Antonio del Mar, 22560,
Tijuana, Baja California, México
www.comecso.com



Los documentos incluidos en
*La construcción del futuro: los retos
de las Ciencias Sociales*, por
Alain Basail Rodríguez y Óscar
Contreras Montellano (coords.)
se encuentran bajo una licencia
**Creative Commons Reconocimiento-
NoComercial-SinObraDerivada 4.0**
Internacional License.

Obra en www.comecso.com y
www.cesmeca.unicach.mx

El contenido (textos e imágenes) de los
artículos es responsabilidad de cada autor.



Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1a. Avenida Sur Poniente núm. 1460, 29000,
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
www.unicach.edu.mx



Centro de Estudios Superiores de México y Centromérica
Calle Bugambilia núm. 30, fracc. La Buena Esperanza, mz. 17, 29243,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
www.cesmeca.unicach.mx

ÍNDICE

Culto, cultivo y cultura en la religión nahua <i>Jennie Arlette Quintero Hernández</i>	3
La danza de matachines en Ciudad Juárez. Apropiación, práctica y significaciones <i>Daniela Guadalupe Córdova Ortega</i>	12
El camino hacia la tierra prometida: migrantes desaparecidos <i>Wendy Monserrat López Juárez</i>	29
Religión e integración: creencias y prácticas religiosas como recurso en los procesos de incorporación de los inmigrantes <i>Olga Odgers Ortiz</i>	42
Cultura y religión: las fiestas del Señor de la Expiración en Colima. Una práctica cultural transnacional <i>Karla Yolanda Covarrubias Cuéllar</i>	57
Simbolismo de la muerte en la cultura Mazahua <i>Edwin Galindo González y Neidi Yasmin García Sánchez</i>	68
Religiosidad, identidad social y marginación económica. La devoción a la santa muerte en la ciudad de Torreón, Coahuila <i>Emanuel Netzahualcóyotl Morales García, José Alfredo Morales Pérez y José Luz Ornelas López</i>	80
Entre San Judas, la santísima muerte y la guerra entre el CDG y los zetas <i>Karla Villarreal Sotelo, Cynthia Marisol Vargas Orozco, Ernesto B. Leal Sotelo e Ingrid Vianney Hernández Hernández</i>	92
Espiritualidad y religiosidad en los círculos de mujeres <i>María del Rosario Ramírez Morales</i>	103
Pentecostalismo, violencia simbólica y docilización de los cuerpos: un análisis del cuerpo, el género y la feminidad en la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús <i>Ester Espinoza Reyes</i>	116
La religión como factor de conducta en la estructura de la persona <i>Víctor Francisco Rosas Cruz</i>	131
La práctica del yoga en Mérida. Una vía hacia el bienestar subjetivo <i>Pamela Santillana Vallejo</i>	145
Dios en el psiquiátrico: un estudio de la influencia de la religión en el hospital psiquiátrico San Pedro del Monte <i>Raúl Alexander Almogabar Robles</i>	156
Rituales electorales en una comunidad teenek de La Huasteca potosina <i>Imelda Aguirre Mendoza</i>	172

Religiosidad popular en Temacapulín, ¿instrumento político a favor del movimiento social? <i>Xitlalli Estefanía Martínez González</i>	183
El papel del trabajo misionero desde la visión protestante como generador de cambio social y constructor de autonomía local: estudio en la región de Apan, Hidalgo <i>Ana Magali Rebolledo Claro</i>	195
Perspectivas de la diversidad religiosa en México <i>Carlos Garma Navarro y Blanca Leiva</i>	206
La realidad social de la religión en el siglo XXI: Un acercamiento metodológico para abordar a la Iglesia Cristiana en Colima <i>Carlos Antonio Cárdenas Roque y Alejandra Chávez Ramírez</i>	217
Configuración de las preferencias religiosas en la ciudad fronteriza de Mexicali, Baja California <i>Judith Ley García, Norma Fimbres Durazo y Carlos Ignacio Rodríguez Ramos</i>	226
Cambio religioso y secularización desde la perspectiva de la narrativa biográfica <i>Carlos Nazario Mora Duro</i>	238
Laicismo, un debate más allá de lo educativo <i>Rubén Ramírez Ramos</i>	253
De la muerte a la vida. Un estudio acerca del bienestar subjetivo en el pentecostalismo <i>Alicia Muñoz Vega</i>	260
Religión popular y uso del espacio público en la Ciudad de México <i>Hedilberto Aguilar de la Cruz</i>	270
Movimientos eclesiales: propuesta metodológica sobre sus procesos de evangelización y formación <i>Karla Mariela Quiroz Castro</i>	288
Aproximación socio-antropológica a los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola <i>Mario T. Padilla Pineda</i>	303
Perfiles creyentes de jóvenes en Aguascalientes: una aproximación a partir de la prueba de Bonferroni <i>María Eugenia Patiño López y María de Jesús Ávila Sánchez</i>	318
La diversidad religiosa en Villa Tapijulapa <i>Alejandro Gutiérrez</i>	336
Un cruce entre lo sagrado y lo profano. El caso de la Cuaresma y el Carnaval como resultado de una solidaridad orgánica en Tlaltenco <i>Stefany Ramírez Martínez</i>	349
Aspectos religiosos de la contienda política en una localidad nahua de la Huasteca veracruzana <i>Amaranta Arcadia Castillo Gómez</i>	356
Creando buenos ciudadanos: aproximaciones a la formación de valores a través de la educación <i>Mariana Guadalupe Molina Fuentes</i>	364
El imaginario dialógico entre la Santa Muerte y la Santería de origen cubana en el barrio de Tepito <i>Gustavo Martínez López</i>	379

Culto, cultivo y cultura en la religión nahua

Jennie Arlette Quintero Hernández

Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Profundizaremos teóricamente en la estrecha relación que existe entre culto, cultivo y cultura en la religión nahua, partiendo no sólo desde la tradición cultural sino desde un ámbito inter y multidisciplinario que involucre diversas disciplinas tanto de las ciencias sociales como de las humanidades.

Cabe destacar que para ser comprendido en su totalidad, el fenómeno de la religión debe ser abordado en varios niveles y dimensiones, pues además de ser una forma de cohesión social como diría Emile Durkheim, o una pauta de creación social en palabras de Sergio Bagú, es, esencialmente, una dimensión del *anthropos*, el *homo religiosus* o *symbolicus*, que determina su comportamiento en el mundo, el modo de ser humano en el cosmos, un modo vinculado profundamente con la manifestación de lo sagrado, como bien afirmó Mircea Eliade.

Sabemos que dentro del pensamiento religioso de las comunidades indígenas, nahuas en este caso, la cultura está basada en la narración mitológica, en la reactualización de los rituales que imitan las gestas arquetípicas creadoras o fundadoras del mundo y de la vida, llevadas a cabo por los dioses *in illo tempore*. Observaremos esta compleja relación entre culto, cultivo y cultura, fundamentalmente en los mitos vinculados con el origen del agua y las peticiones de lluvias que se llevan a cabo en las cuevas y los cerros desde tiempos prehispánicos y que permanecen a pesar de los grandes cambios históricos en pueblos como San Pedro Nexapa y San Juan Tehuixtlán.

Culto-cultivo-cultura

Como en todas las sociedades tradicionales agrícolas, culto, cultivo y cultura se entrelazan en una compleja relación. No sólo tienen la misma etimología, sino que se hallan co-implicadas en el interior de una comunidad, haciendo posible su existencia.

De manera profunda, podríamos decir que cualquier cultura agrícola permanece viva gracias al cultivo de la tierra que realiza una comunidad para obtener los mantenimientos. En las sociedades tradicionales, el cultivo de la tierra no se encuentra separado de un culto a la tierra, sino que está fuertemente arraigado a éste. Cultivar la tierra es una acción cultural que tiene como base o raíz una narración mitológica que articula y configura todos los rituales que le dan sentido y presencia a una cultura.

Como sabemos por antropólogos e historiadores de las religiones, una narración mítica es una historia sagrada de creación, un relato de la cosmogonía primordial que tuvo lugar *in illo tempore*, cuando

los dioses crearon el mundo. Un mito otorga figuras ejemplares que orientan el comportamiento de los miembros de la comunidad y es la que da sentido a todos los rituales a través de los cuales no sólo se repite la gesta arquetípica, sino que se garantiza la permanencia de la comunidad y la posibilidad de la conservación de un conocimiento sapiencial mediante la tradición.

Tradición es una palabra, que de acuerdo con Lluís Duch, proviene o se compone de dos verbos latinos: de *tradere*, que se refiere a algo que se da o se deja, ya sea abstracto o material, y de *transmittere*, el acto individual y colectivo de una transmisión concreta.¹ Estos dos verbos conforman el proceso de enseñar y el aprender en una cultura, configuran una pedagogía de la tradición, la cual se mueve entre “la continuidad y el cambio, entre permanencias y transformaciones”.²

El ser humano puede ser definido, en palabras de Duch, como un ser tradicional, ya que al organizar su pasado en el presente mediante la memoria, mantiene ciertas significaciones míticas y rituales. Es por esto que nuestro autor, nos advierte que la tradición no debe ser reducida a un *corpus* inmovilizado de referencias textuales, culturales, sino designarse como un “proceso hermenéutico mediante el cual una comunidad humana *relee* tanto la praxis religiosa, ética y social que ha surgido de su propia historia”.³

“De un modo muy esquemático”, dice Duch, “podríamos decir que la tradición constituye el conjunto de las *sedimentaciones intersubjetivas*, que pueden ser reconocidas, recordadas y transmitidas, a menudo con extrañeza y familiaridad al mismo tiempo (Gadamer), por la memoria individual y colectiva como si se tratara de una especie de *biografía común* de todos los individuos que pertenecen a ella”.⁴

Desde esta perspectiva, la tradición implica una acción comunicativa dentro de una comunidad, a través de la cual se transmite una herencia que arraiga al individuo en el presente de su pasado y en el presente de su presente. Una comunidad, entonces sería considerada como una relación entre individuos concretos, históricos, que tienen ideas determinadas y se encuentran cara a cara, a la manera de yo y tú,⁵ formando un nosotros, tal como diría Paulo Freire, pues “no hay un pienso, sino un pensamos”.⁶

La comunidad crea cultura en la medida en que da forma a la naturaleza para producir su mundo, da forma a su animalidad para humanizarse, y este dar forma tiene un sentido. Nos solamente como bien destaca Freire, el ser humano es un ser de relaciones que transforma con su trabajo a la naturaleza y crea su mundo, “el mundo de la cultura, que se prolonga en el mundo de la historia”,⁷ sino principalmente como dice Duch,

...la historia del hombre sobre esta tierra puede ser considerada en términos antropológicos como una apropiación *simbólico-cultural* de la naturaleza y, al mismo tiempo, como un despliegue simbólico de sus propias potencialidades. El alcance del término cultura se halla estrechamente vinculado a su propia etimología: la *cultura* no es sino el *cultivo* de lo que nos ha

1 Lluís Duch, *Religión y comunicación*, Barcelona: Editorial Fragmenta, 2013, p. 57.

2 *Ibid.*, p. 56.

3 *Ibid.*, p. 62.

4 *Ibid.*, p. 56-57.

5 *Ibid.*, p. 114.

6 Paulo Freire, *¿Extensión o comunicación?. La concientización en el medio rural*, México: Siglo XXI, 1975, p. 74-75.

7 *Ibid.*, p. 73.

dado la *naturaleza*, pero este cultivo solo puede tener lugar, al menos en su impulso inicial y decisivo, *simbólicamente*, es decir, con vistas a unas determinadas finalidades.⁸

Crear cultura, entonces, es apropiarse de la naturaleza, construir un mundo a través de mediaciones simbólicas, o en palabras de Ernst Cassirer de formas simbólicas, como son el arte, la religión, el mito, las cuales son estructurales en toda cultura y dan cuenta del proceso creador humano. Para Cassirer, “la visión estructural de la cultura debe anteceder a la meramente histórica”.⁹

Gracias a la etnografía, Clifford Geertz ha afirmado que la cultura es una urdimbre de sentido o tramas de significación establecidas socialmente, un sistema de interacción de signos y símbolos que pueden ser interpretables, pues sus significados no deben abordarse como síntomas sino como actos simbólicos que se encuentran ligados a hechos sociales. La cultura, por tanto, no es una entidad, un modo de conducta o una institución, sino un contexto, un documento activo que se configura en la vida cotidiana. Imaginar la cultura “como realidad superorgánica con fuerzas y fines propios”,¹⁰ afirma Geertz, es reificarla, alienarla; pensarla como un esquema de la conducta en cierta comunidad identificable, es reducirla; la cultura está presente no sólo en el entendimiento sino también en el corazón de los seres humanos, y se encuentra, agregamos nosotros, profundamente vinculada al cultivo de una forma de culto sagrado.

El culto a la tierra como madre

En toda cultura tradicional, existe un culto a la tierra, porque la tierra es considerada como una madre, de la cual nace y se origina todo lo que existe en el mundo: los seres humanos, los mantenimientos, los animales, incluso el agua.¹¹

El considerar a la tierra como madre es propio de un comportamiento del *homo religiosus*, que sacraliza y dota de un sentido trascendente a la naturaleza, que se esfuerza por vivir en un modo de estar en el mundo vinculado profundamente con lo sagrado, con lo *ganz andere*, con aquella fuerza vital que se manifiesta en el mundo a través de los ritmos cósmicos, de las piedras, de los árboles, los cuales sin dejar de ser lo que son, revelan una realidad sobrenatural, una “realidad de un orden totalmente diferente del de las realidades naturales”.¹²

En palabras de Eliade, “lo sagrado equivale a la *potencia* y, en definitiva, a la *realidad* por excelencia”, pues “lo sagrado está saturado de ser”, es una “potencia sagrada” que es a “la vez realidad, perennidad y eficacia.”¹³

La tierra como madre es una imagen primordial transhistórica, es decir, que se presenta en todos los tiempos y en todos los espacios, es un arquetipo. Eliade ha observado que esta imagen primordial es

8 Duch, *Religión...*, p. 51-52.

9 Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México: FCE, 1945, p. 109.

10 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, España: Gedisa, 1992, p. 25.

11 Es verdad que en la concepción mesoamericana el agua nace de la tierra, del interior de las montañas y que surge por las cuevas como nubes, pero fundamentalmente su cosmogonía es una hidrogenía, es decir, que todo nació del agua, pues tal como dice el *Popol Vuh*, todo era agua, oscuridad y silencio: “No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia. Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche”. *Popol Vuh*, Traducción de Adrián Recinos, México: FCE, 1952, p. 23.

12 Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, España: Paidós, 1998, p. 14.

13 *Ibid.*, p. 16.

“una de las primeras teofanías”, porque la tierra ha manifestado un poder divino, el de su “maternidad” y su inagotable capacidad de dar fruto”. La tierra, destaca Eliade, “antes de ser considerada como una diosa-madre, como una divinidad de la fertilidad, la tierra se impuso directamente como madre, *tellus mater*”.¹⁴

La tierra con atributos maternos es una imagen mitológica que también se encuentra en todas las sociedades tradicionales agrícolas, según Karl Kerényi.¹⁵

Esta concepción de la tierra como madre, está presente en todas las religiones cósmicas. Una religión cósmica, podríamos decir siguiendo a Eliade, es aquella que sacraliza la naturaleza y realiza una homologación del *anthropos* con el cosmos para comprender no solo los ciclos de eterno retorno sino los propios ritmos humanos. En una religión cósmica, la naturaleza no es meramente natural sino que revela lo sagrado, la sobrenatural, la manifestación de los dioses en el mundo a través de los fenómenos cósmicos. “El cosmos es a la vez un organismo, *real, vivo y sagrado*: descubre a la vez las modalidades del Ser y de la sacralidad”.¹⁶

El fenómeno de la religión

Desde el ámbito de numerosas disciplinas se ha buscado abordar el fenómeno de la religión, pero solo a través de una multidisciplina es que podemos llegar a una comprensión más profunda y multidimensional.

En el ámbito de la sociología varios estudiosos la han abordado. Entre los más destacados tenemos a Emile Durkheim, quien definió la religión, como “un sistema solidario de creencias y de practicas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y practicas que unen en una misma comunidad moral... a todas aquellas que se adhieren a ellas”, afirmando que “la religión debe ser algo eminentemente colectivo”.¹⁷

Otro sociólogo importante es Sergio Bagú, quien ha comprendido la religión como una “pauta de creación social”, porque tiene una “función histórica vital”: la de crear comunidad.¹⁸ En palabras de Bagú, la religión “en sus formas más elementales”, “es un intento por explicar a partir de la relación del hombre con la divinidad, los hechos inmediatos que condicionan, y a menudo, perturban, la existencia humana”.¹⁹ Vista así, la religión es concebida como un producto cultural, como un proceso histórico, vinculado a la capacidad de abstracción, o también una actitud, que en “su nivel superior de desarrollo es una filosofía”.

Bagú retomó algunas ideas de Eliade, como la función del mito de fijar modelos ejemplares, el ritual como una cadena de actos simbólicos repetitivos, para abordar la religión como un proceso histórico.

Sin embargo, Bagú no alcanza la profundidad de Eliade, cuando este último comprende que la religión está constituida de la diversidad de los hechos religiosos, de las múltiples hierofanías, teofanías, kratofanías, epifanías que muestran una realidad sobrenatural en el ámbito de la realidad natural, es decir,

14 Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México: Biblioteca Era, 1972, p. 226.

15 Karl Kerényi, “Hombre primitivo y misterio”, en *Arquetipos y símbolos colectivos*, España: Paidós, 1994,

16 Eliade, *Lo sagrado...*, p. 87.

17 Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid: Akal, 1982, p. 42.

18 Sergio Bagú, *La idea de dios en la sociedad de los hombres*, México: Siglo XXI, 1989, p. 15.

19 *Ibid.*, p. 26.

en las manifestaciones de lo sagrado o de lo divino, a través de un objeto o acto profano. Es seguro, dice Eliade...

que todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado, ha podido convertirse en hierofanía. Se sabe por ejemplo que, en su conjunto, los gestos, las danzas, los juegos de niños, los juguetes, etc., tienen un origen religioso: fueron alguna vez gestos u objetos culturales. Se sabe incluso que los instrumentos musicales, la arquitectura, los medios de transporte (animales, carruajes, barcos, etc.) empezaron por ser objetos o actividades sagrados. Se puede pensar que no existe ningún animal ni ninguna planta importante que no haya participado de la sacralidad en el transcurso de la historia. Se sabe igualmente que todos los oficios, artes, industrias, técnicas, tienen un origen sagrado y se han revestido, en el transcurso de los tiempos, de valores culturales. Esta lista podría proseguirse con los gestos cotidianos (el levantarse, el caminar, el correr), con los diferentes trabajos (caza, pesca, agricultura), con los actos fisiológicos (alimentación, vida sexual, etc.), probablemente también con las palabras esenciales de la lengua, y muchas otras cosas.²⁰

Todas estas hierofanías se hallan determinadas históricamente y culturalmente, y no constituyen fases de la vida humana, en un sentido evolutivo de lo inferior a lo superior, sino que son distintas modalidades en que lo sagrado se manifiesta o se ha manifestado. Para Eliade, la religión no solo se revela en el mundo, sino que es esencialmente una dimensión del *homo*, pues el ser humano es tanto *homo sapiens* como *homo religiosus*.

Casi de la misma manera, Duch considera que la religión, o mejor dicho lo religioso, es una dimensión estructural del ser humano que no puede reducirse a una situación histórica. Dice Duch,

La posibilidad religiosa del ser humano, al menos como nosotros la entendemos, no se limita a ser una simple determinación histórico-cultural, sino que es algo estructural, lo cual significa que potencialmente, es común a todos los miembros de la humanidad como consecuencia de la finitud compartida por todos ellos. Muy a menudo tanto en el pasado como en el presente, se mantiene casi de incógnito en el ámbito de los implícitos más que en el de los explícitos. Y más frecuentemente de lo que parece a primera vista, sobre todo en el ámbito de la religión, se da el hecho de que con nuestra vida concreta afirmamos lo que negamos explícitamente y negamos implícitamente lo que afirmamos con todo el énfasis posible. En nuestra opinión, el ser humano es y será siempre un posible *homo religiosus*.²¹

Como podemos observar, la religión no solo puede reducirse a ser entendida como una institución o como una práctica social, sino sobre todo instaurarse como una estructura del ser, una dimensión que constituye al *anthropos* para relacionarse con aquello que no puede conocer del todo, pero que le trasciende y se manifiesta en su mundo, en su vida cotidiana, lo sagrado.

El culto al agua y a la tierra en la religión nahua

En las sociedades tradicionales, particularmente las mesoamericanas, notamos que esta dimensión religiosa es la que determina todas las otras dimensiones de lo humano, como son el *homo*

²⁰ Eliade, *Tratado...*, p. 35-36.

²¹ *Ibid.*, p. 47.

faber, el homo parlante, el zoon politikon. La religión mesoamericana, como afirma Alfredo López Austin, además de proporcionar las bases de todo conocimiento humano, “legitimó las instituciones y las prácticas”.²²

Al igual que las otras religiones cósmicas basadas en la conservación de una tradición, la religión mesoamericana mantenía una capacidad comunicativa entre distintos pueblos, lo que permitió la existencia de una tradición común, una unidad religiosa de elementos comunes, de creencias y de prácticas, que muy probablemente, considera López Austin, tienen una antigüedad que podría remontarse a “los siglos que precedieron la domesticación del maíz”.

En la cosmovisión mesoamericana, los dioses crearon el mundo a través de su sacrificio. Bernardino de Sahagún apuntó en su libro VII, que según el mito de creación nahua, Teotihuacán es el lugar donde se juntaron los dioses para crear al sol y a la luna, el día y la noche. Después de arrojarlo en la hoguera primordial, Tecuciztecatl se transformó en la luna y Nanauatzin en el sol, ambos aparecieron en el cielo pero sin movimiento, por lo que los dioses tuvieron que sacrificarse para que se movieran y cada cual tuviera su ritmo.²³

En la *leyenda de los soles*, contenida en el *Códice Chimalpopoca*, se dice que fue en Teotihuacán en donde se creó el *naollin* o cuatro movimiento, cuando “cayó en el fuego el sol en el horno divino..., el mismo sol de Topiltzin de Tollan, de Quetzalcóhuatl”,²⁴ el que antes de ser Sol se llamó Nanhuatl y que venía de Tamoanchan por llamado de Tonacateuctli y Xiuhteuctli.

También en esta misma leyenda se narra que el cultivo del maíz fue posible cuando Quetzalcóhuatl obtuvo el grano del interior de la tierra, del cerro. Quetzalcoatl vio a una hormiga roja cargando un grano de maíz y se transformó en hormiga negra para seguirla hacia una cueva donde se encontraban toda clase de semillas preciosas como el maíz, el frijol, la calabaza, el chile.²⁵

Enrique Florescano, haciendo una síntesis de varios relatos, menciona que

Los mitos de creación (nahuas) relativos a Teotihuacán dan a entender que los seres humanos nacieron de una cueva al interior de la tierra, quizá de la cueva que se encuentra debajo de la Pirámide del Sol. Así el mito cosmogónico de Tollan-Teotihuacán declara que la aparición del Sol, el nacimiento de la tierra fértil y la creación de los seres humanos son sucesos que tuvieron lugar en la propia Tierra, en la maravillosa Tollan.²⁶

Se considera que esta imagen de la cueva-cerro como lugar de creación, se encuentra materializada pictóricamente en los murales del Pórtico 2 de Tepantitla. Ahí podemos observar que el agua, las semillas, todo lo precioso emana del interior de una cueva.

22 Alfredo López Austin, “La religión, la magia y la cosmovisión”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, *Historia Antigua de México*, Volumen IV, México: UNAM-CONACULTA-INAH-Porrúa, 2001, p. 237.

23 Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México: Porrúa, 2006, Libro VII, II.

24 “Leyenda de los Soles”, en *Códice Chimalpopoca*, Traducción de Primo Feliciano Velázquez, México: UNAM, Instituto de Historia, 1945, p. 121-122.

25 *Ibid.*, p.121.

26 Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México: Taurus, 2012, p. 87.

López Austin supone que “la pintura mural de Teotihuacán es un canto a los dioses de la lluvia”.²⁷ Y en muchas de las imágenes artísticas vemos pintados a sacerdotes de Tlaloc realizando, muy probablemente, rituales de peticiones de lluvias.

Estos rituales de peticiones de lluvias que suponemos están pintados en los murales de Teotihuacán, aun hoy se siguen llevando a cabo en las comunidades indígenas contemporáneas. Johanna Broda ha observado que en comunidades situadas en las faldas del volcán Popocatepetl, como San Pedro Nexapa y San Juan Tehuixtlan, existen...

las corporaciones de graniceros, “los que cuentan el tiempo”, que se componen de hombres y mujeres que han sido tocados por el rayo. Mediante sus ritos en una cuevas en las faldas del Iztaccihual y del Popocatepetl -dentro de la de Canoahuitla se encuentran 19 cruces de madera, pintadas de azul-, los graniceros protegen a la comunidad de los peligros de la tormenta y del granizo. El 3 y 4 de mayo hacen unos ritos para atraer el agua e iniciar así la estación de lluvias, mientras que al terminar ésta el 4 de noviembre, hacen otra ceremonia de agradecimiento por el temporal.²⁸

Para Broda, estos ritos manifiestan una continuidad con los aspectos del culto prehispánico, particularmente con la fiesta mexicana de la siembra llamada *Huey tozoztli* o gran vigilia.

La fiesta de *IV Huey Tozoztli* para la que los gobernantes de la Triple Alianza acudían a la cumbre del cerro Tláloc, tenía lugar durante el apogeo de la estación seca, y marcaba el tiempo propicio para la siembra del maíz. Estos ritos prehispánicos encuentran su continuación hasta nuestros días en la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo) que se celebra en las comunidades indígenas de México y Guatemala como una de las principales fiestas del año. Su simbolismo sigue estando vinculado con la sequía de la estación, la petición de lluvia, la siembra del maíz, y la fertilidad agrícola en general. La cruz cristiana reúne en sí el simbolismo prehispánico de las deidades del maíz, de la tierra y las lluvias, se le invoca como “nuestra madre”, “nuestra señora de los mantenimientos” y se le adorna con guirnaldas de flores y panes. En otras regiones predomina el simbolismo del agua -son “cruces de agua” que están pintadas de color azul. Estas cruces se encuentran en las cumbres de los cerros que tienen vital importancia para la comunidad. A veces es una sola cruz, pero también hay cerros con 2, 3 o más cruces.²⁹

Esther Katz ha observado que la siembra del maíz está vinculado con el paso de las estaciones de sequías y de lluvias, y la cosecha relacionada con el culto de los muertos. En este ciclo, las hormigas ocupan un lugar fundamental, pues el vuelo de las hormigas chicanas, las hormigas reinas, es señal de lluvias fecundadoras y del crecimiento del maíz.

Las hormigas son uno de los elementos claves del sistema simbólico de los indígenas de Mesoamérica. En esa área, la alternancia entre las estaciones de sequía y de lluvia es esencial, ya que el maíz, base de la subsistencia, necesita del agua para crecer. Según las creencias mesoamericanas, las nubes se forman en el *tepeyolotl*, el corazón de la montaña, matriz

27 López Austin, “Religión...”, p. 242.

28 Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda y Stanislaw Ivaniszewski (Coord.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: UNAM, 1991, p. 477.

29 *Ibid.*, p. 476.

terrestre a donde van los muertos y donde nace la vida. De ahí, los vientos, emanación del inframundo, llevan las nubes a las cumbres y del cielo cae la lluvia, fertilizando la tierra.

Las chichatanas participan a la vez del cielo, por sus alas, y del inframundo, por sus nidos. Se las asocia con Venus, ellas tienen un papel civilizador. Son un intermediario entre los difuntos y los vivos, el monte y la milpa, la sequía y la lluvia, y su quehacer llama la atención en el paso entre las dos estaciones.³⁰

Con esta observación sobre el papel de las hormigas en la siembra del maíz, cobra aún mayor sentido el mito quetzalcoatlano de que fue gracias a la hormiga que la humanidad puede sembrar el maíz y ser el alimento básico de todos los pueblos mesoamericanos. El mito es la raíz del culto, y el culto da sentido al trabajo que implica el cultivar la tierra para que el grano precioso crezca y pueda ser el mantenimiento de una comunidad.

Consideraciones finales

Para concluir, podríamos decir que crear cultura, es cultivar culturalmente, es decir cultivar la tierra mediante un culto, el cual solo adquiere sentido en la medida en que el ser humano se cultiva a sí mismo en la relación con el mundo, con los otros y consigo mismo para con-formar una cultura. Así se destaca que en la religión mesoamericana, particularmente la nahua, se encuentra vinculada simbólicamente con la agricultura, con el cultivo de la tierra como madre y con las peticiones de lluvias.

Biblio-hemerografía

BAGÚ Sergio, *La idea de dios en la sociedad de los hombres*, México: Siglo XXI, 1989.

BRODA, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda y Stanislaw Ivaniszewski (Coord.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: UNAM, 1991, p.461-500.

CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, México: FCE, 1945.

Códice Chimalpopoca, Traducción de Primo Feliciano Velázquez, México: Instituto de Historia, UNAM, 1945.

DUCH, Lluís, *Religión y comunicación*, Barcelona: Editorial Fragmenta, 2013, 1952.

DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid: Akal, 1982.

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, España: Paidós, 1998.

-----, *Tratado de historia de las religiones*, México: Biblioteca Era, 1972.

FLORESCANO, Enrique, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México: Taurus, 2012.

FREIRE, Paulo, *¿Extensión o comunicación?. La concientización en el medio rural*, México: Siglo XXI, 1975.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, España: Gedisa, 1992.

KATZ, Esther, "Las hormigas, el maíz y la lluvia", en *Anales de antropología*, No. 2, Vol. 39, 2005, p. 215-229.

KERÉNYI, Karl, "Hombre primitivo y misterio", en *Arquetipos y símbolos colectivos*, España: Paidós, 1994, p. 17-43.

³⁰ Esther Katz, "Las hormigas, el maíz y la lluvia", en *Anales de antropología*, No. 2, Vol. 39, 2005, p. 224-225.

LÓPEZ Austin, Alfredo, “La religión, la magia y la cosmovisión”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, *Historia Antigua de México*, Volumen IV, México: UNAM-CONACULTA-INAH-Porrúa, 2001, p. 227-272.

Popol Vuh, Traducción de Adrián Recinos, México: FCE, 1952.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México: Porrúa, 2006.

La danza de matachines en Ciudad Juárez: apropiación, práctica y significaciones

Daniela Guadalupe Córdova Ortega

Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Introducción

“Aquí todo es diferente” menciona Juan Gabriel en su canción “La frontera” en donde dice que *le gusta estar más aquí*, “porque la gente es más sencilla y más sincera, me gusta como se divierte y como lleva la vida alegre, positiva y sin problemas”; sin embargo, esto hoy en día pareciera poco relevante, porque al escuchar hablar sobre Ciudad Juárez, comúnmente los temas que se vienen a la mente son el económico (maquilas) y la violencia (muertas de Juárez, cárteles de la droga, extorciones, etc); pero, el reducir a la ciudad a solo dos tópicos nos deja una visión muy corta de la realidad social y cultural de esta localidad de frontera.

La vida cotidiana de Ciudad Juárez, está conformada por diversas prácticas, que van desde asistir a realizar las compras a un centro comercial al interior de esta o a la vecina ciudad de El Paso, Texas, acudir a un antro, que existen para todos los gustos, pasear por los parques más importantes, el Central y el Chamizal, degustar los burritos de distintos guisados y los fines de semana como ya es tradición, las reuniones entre familiares y amigos para saborear la deliciosa carne asada al estilo norteamericano. Pero Ciudad Juárez no sólo es eso, también se caracteriza por su apego a símbolos religiosos como la Virgen de Guadalupe o la veneración a San Lorenzo, patrono de la ciudad. La primera imagen como símbolo nacional es venerada con mucho fervor, con elegantes fiestas, pero la celebración al santo antes mencionado que es objeto de este trabajo, considerado deidad protectora de la ciudad, se reviste de particular colorido porque se mezclan diversos elementos de índole local, lo mismo que foráneos, pues en esta frontera coinciden prácticas de diversos grupos culturales. Una de las prácticas que se observan en la mencionada celebración a San Lorenzo es la relacionada con la manifestación dancística de matachines, que es objeto de esta ponencia.

Palabras clave: Culturas populares, danza, religiosidad, frontera.

San Lorenzo y sus festejos

San Lorenzo³¹ se caracteriza tanto por sus milagros, como por sus represalias. La gente cuenta que si no se le cumple la manda, el santo hará su reclamo quemando al supuesto devoto por incumplido, por lo tanto

³¹ Era el encargado de distribuir las ayudas a los pobres. Con la persecución emprendida por el emperador Valeriano en el año 257 y la aprensión del papa San Sixto, San Lorenzo juntó los bienes de la iglesia y los repartió entre los pobres. Cuando el alcalde de

no es de extrañarse la devoción volcada en su santuario el 10 de agosto, fecha de la celebración del adorado santo. La manera en que sus fieles expresan su fe, se da de dos formas: la primera de una manera individual en donde cada fiel atraviesa el atrio de rodillas para entrar al recinto y llegar al altar, la segunda es danzando. Las danzas locales realizan una procesión de unos seis kilómetros aproximadamente, desde la catedral (en el centro histórico de la ciudad) hasta el Santuario de San Lorenzo y las danzas peregrinas de los estados colindantes arriban al lugar en sus propias camionetas, y en el caso de tener posibilidades económicas en camiones de pasajeros rentados para tal propósito.

La conexión del santo con el fuego y la heridas provocadas por éste, da a entender que su culto se debe a la situación de violencia que desde la década de los noventas a acaparado los titulares de los medios de comunicación, sin embargo, la leyenda cuenta que en la época colonial, trasladaban la imagen del santo desde la ciudad de Chihuahua a la ciudad de San Antonio, Tx. y que al llegar a la Villa de Paso del Norte³², la carreta en que lo transportaban sufrió un percance; acto seguido, el Rio Bravo registró una creciente por lo que se tomó esto como una señal del santo por permanecer en esta ciudad. (Gamboa, XXXVIII) Sin embargo su veneración podría considerarse relativamente reciente, pues no tiene más de dos siglos, pues según el ex párroco del santuario Aristeo Baca (1999) indica que la devoción data del año 1830, cuando se erigió formalmente el antiguo Oratorio de San Lorenzo, con la colaboración de la diócesis y de los agricultores de la región. Hoy en día el recinto de San Lorenzo, erigido santuario a partir del 12 de enero de 1997 recibe desde el nueve de agosto a miles de feligreses ansiosos por demostrar su agradecimiento y fervor.

Una de las características definitorias de la cultura mexicana es la del festejo; ya lo menciona Octavio Paz en su *Laberinto de la soledad*: “somos un pueblo ritual [...] Las fiestas son nuestro único lujo” (1963) por lo tanto, el santo patrono de Ciudad Juárez, no tenía porque no tener una propia. El espacio en donde se desarrolla este festejo es el del propio recinto religioso, el cual está dispuesto de la manera siguiente: la entrada se ubica hacia el sur de la ciudad, por lo que su plaza queda orientada hacia ese punto, que es en donde se colocan los puestos de comidas y los juegos mecánicos; los alrededores al ser avenidas transitadas, son cerrados al tráfico y junto con el atrio de la iglesia, sirven de escenario para las distintas danzas que ahí se dan cita.

Geográficamente, la ubicación del santuario lo coloca a la salida oriente de Ciudad Juárez, siendo conocido este lugar en sus orígenes como el pueblo de San Lorenzo. La importancia de dicho espacio radica en las peregrinaciones³³ que ha suscitado desde sus inicios como hoy en día, tanto de Ciudad Juárez, del valle, la sierra como de diversos municipios del estado, así como también de quienes cruzan las fronteras de las entidades colindantes como Coahuila, Durango y Sonora.

Roma mando a confiscar los bienes San Lorenzo ya no los tenía, por lo que el alcalde enfurece y lo manda matar, condenándolo a una muerte lenta en un parrilla. San Lorenzo fue quemado vivo, en su imagen aparece la parrilla en donde sufrió su martirio. (EWTN, 2013) Es por eso que si se incumple la manda al santo, éste, en represalia, causará una quemadura a quien no lleve a cabo la ofrenda prometida.

³² La ciudad es fundada el 8 de diciembre de 1659 por Fray García de San Francisco con el nombre oficial de la Misión de Nuestra Señora de Guadalupe de los Mansos de El Paso del río Bravo. Con los cambios de la división política del país producto de la Guerra de Independencia, el 6 de Julio de 1824 la ciudad fue reconocida como Villa paso del Norte. (González de la Vara, 2009) Es hasta el año de 1888 que se emite el decreto para renombrarla ciudad y recibe su nombre en honor a Don Benito Juárez, “quien se refugió en ella durante el periodo de la República itinerante. (Flores Simental, 2010)

³³ La diferencia entre procesión y peregrinación, es que la segunda implica un viaje, un traslado del lugar de origen hacia el lugar de devoción, mientras que la procesión solo es el recorrido de un punto a otro.

El antecedente de las danzas de matachines

Al observar los festejos dedicados en honor a San Lorenzo, surge el interés de abordar el tema de investigación sobre la danza de matachines. Durante el día de su celebración se puede observar un considerable número de peregrinos y entre estos no faltan los grupos de danzantes que acuden al lugar a dar gracias; estos conjuntos se conforman de grupos locales, así como de danzas que cada año viajan al templo del interior de la entidad y del estado vecino de Coahuila.

A simple vista pareciera que las agrupaciones que ahí se reúnen son iguales, ya que sus atuendos guardan ciertas similitudes y todos siguen el ritmo que marcan los tambores, sin embargo si se enfoca la mirada, se pueden identificar diversas danzas: las aztecas, con atuendos que emulan los usados en la época prehispánica con grandes penachos y tenábaris³⁴; las apaches³⁵, que se distinguen por que el ritmo de sus percusiones es muy rápido, al igual que su ejecución que incluye saltos altos y su atuendo se asemeja más al de los indios nativos de Texas y Nuevo México, que consta de pantalón completo, casaca y penacho de plumas y por último están los matachines.

Se han encontrado relaciones de este tipo de expresión con las llamadas danzas de moros y cristianos o de conquista, que según Carlo Bonfiglioli (1996), son aquellas en las que el tema central es la representación de una confrontación, siendo en este caso, la disputa entre aztecas y conquistadores, la cual se culmina con la caída de los primeros, resultando vencedores los españoles lográndose así la avanzada de la evangelización cristiana. Algunos aspectos generales de este tipo de danzas, son: a) música interpretada principalmente por instrumentos de cuerda como el violín, tambores y sonajas de varios tipos, como las hechas de guaje, así como las de flotadores de tinaco.; b) vestimenta evocando las túnicas aztecas y en algunos casos capas, faldones y pantaloncillos, tocados con plumas, huaraches, machetes y mascarar, para el caso de los danzantes que interpretan a los aztecas; en el caso de los españoles, la vestimenta imita a la usada en la época de la conquista acompañados de algo así como si fueran espadas; c) ejecución, delimitada por diversos bailes o sones (dependiendo del tipo de danza), así como de los argumentos representativos de una batalla.

El citado autor menciona que en la región del bajío se desarrolla una variante de la disputa aztecas/españoles; esta danza se conoce genéricamente como *de rayados* o como de chichimecas contra franceses. En esta representación encontramos el cambio en el bando invasor relacionado con la batalla del 5 de mayo, cruzada en la que el grupo extranjero resulta vencido por los mexicanos. En lo que respecta a la ejecución, se sigue el argumento del conflicto, escenificado a través de los diferentes bailes y sones que la conforman. Sin embargo Bonfiglioli encuentra que los años 1945 y 1948 este tipo de manifestación se transformó en *danza de apaches*, al tener como característica particular la conformación de un bando único:

Y entonces comenzaron a degenerar la danza de los rayados, y luego los franceses comenzaron también a degenerarse y en lugar de salir con su pantalón rojo y su camisa azul vestían normal, nomas con el paño de sol... Llegó el tiempo que ya no hubo bandera de los franceses, sino que en

³⁴ Son capullos de mariposa con pequeñas piedras en su interior, se atan a un hilo que se amarra en las pantorrillas o tobillos para hacer sonidos parecidos a las sonajas.

³⁵ Imagen no. 1, ver anexos.

lugar de sacar su bandera sacaron ya dos banderas de México y así se acabaron completamente los franceses...[el Nahuatl] (Jáuregui & Bonfiglioli, 1996, p. 92)

En lo que respecta a la indumentaria, Bonfiglioli identifica dos tipos; el primero basado en una sola pieza denominada *nagüilla* y el segundo en un pantalón ancho, ambas piezas se acompañan de un chaleco. Todas las piezas se usan en colores chillantes y se adornan con franjas de algodón en color amarillo o blanco, cosidas de manera horizontal, de las que cuelgan tiras de laminilla reluciente. En la cabeza, llevan un sombrero adornado con plumas de diversas aves, destacándose las de gallina por su fácil acceso. En las manos llevan un machete al que llaman *guaparra* y un escudo; la cara y los brazos los pintan con rayas de colores. (Jáuregui & Bonfiglioli, 1996, p. 98)

Otro tipo de danza que también ha dejado de lado a uno de sus bandos es el de la conocida danza de la pluma de Oaxaca. En ella, Demetrio Brisset en (Jáuregui & Bonfiglioli, 1996, p. 84) encuentra que la confrontación de los bandos en la danza se ha debilitado debido a que la participación del bando español se limita solamente a declamar y no a bailar, además de la falta de control por las autoridades político-religiosas que toleraban a la danza solo por servir de vehículo evangelizador.

Este par de muestras nos sirven para intentar localizar un antecedente histórico sobre las danzas de matachines que se observan en esta frontera, pues como ya se mencionó suelen ser identificadas como de conquista, pues conservan ciertas similitudes. Un ejemplo de ello es la vestimenta de la danza de rayados, pues es característica particular de ambas representaciones el uso de la *nagüilla*. Otra característica similar son los personajes principales; en las danzas de conquista la figura principal es el Moctezuma, quien dirige al grupo junto a sus capitanes y a sus malinches; para los matachines, la figura del Moctezuma se conoce con un nombre genérico: el monarca, que a final de cuentas resulta análogo al personaje indicado, mientras que el resto de los miembros como los capitanes y las malinches se conservan. Así como existen similitudes, existen diferencias en cuanto a movimientos coreográficos, musicales, de armamento y parafernalia, pero la diferencia a notar es que en las representaciones locales de la danza no se escenifica ningún conflicto, y el diálogo característico de tal batalla, ha sido cambiado por una especie de alabanza e identificación de la agrupación que cita:

¿Quién es Él?

Él es Dios

¿Quién es ella?

La virgen María

Y nosotros somos:

la danza Reyna del Cielo³⁶

¿Quién es Él?

Él es Dios

Las danzas de matachines

³⁶ Aquí se menciona el nombre que identifica a cada una de las danzas, ejemplo: Danza San Juan Bautista, Danza del Niño Doctor, por citar algunas.

La danzas conocidas como de matachines, matlachines o de arco y sonaja que se desarrollan dentro de un contexto urbano en los estados norteros de Zacatecas, Durango, Coahuila y Chihuahua³⁷, suelen caracterizarse porque en su ejecución ya no existen dos bandos, por lo tanto, el tema central de la confrontación ya no aparece; a su vez, guardan rasgos similares en cuanto a indumentaria (nagüilla), ritmos (percusiones) y ejecución (este último aspecto está aun pendiente de indagación y desarrollo).

Un ejemplo de las danzas identificadas como de arco y que también se consideran matachines, son las que Efraín Rangel observa al sur de Sinaloa y Durango, así como al norte de Nayarit. En esta zona, el autor observa que en algunos casos, sí se diferencian unas de otras, siendo los matachines aquellos que remiten a las danzas de “la ofrenda o de la palma” en Jalisco, mientras que las de arco, se equiparan con algunas danzas apaches. Sin embargo los atuendos no guardan ninguna similitud con la indumentaria de nagüilla, pues en este caso, utilizan faldellines y capas bordadas. (2012)

Los matachines en Ciudad Juárez

En la ciudad, los grupos de danzantes se distinguen entre ellos como guadalupanos y los que toman a otro santo o virgen como símbolo de identificación, por ejemplo: San Lorenzo, San Judas Tadeo, San Juan bautista, por citar a algunos; las características generales para poder identificar localmente a este tipo de manifestación como danza de matachín, se agrupan en cuatro aspectos: a) indumentaria: uso de nagüilla, pantaloncillo corto, mallas o calcetones, huaraches de suela de llanta, monterilla³⁸, sombrero o pañoleta en la cabeza, arco y sonaja; b) música: percusiones; c) pisadas: pocos brincos y no muy altos, con una base de inicio de dos secuencias de tres tiempos unidas por un gatillo³⁹; d) coreografía: iniciando con una reverencia y alabanza para proseguir con la danza en formación lineal, con movimientos de ida y vuelta sobre la misma fila, terminando en la mayoría de los casos de nueva cuenta con una alabanza. (imágenes no. 2 a 4)

Como un avance de campo para esta investigación, se ha observado a la danza de matachines dentro del contexto de las fiestas guadalupanas en la Ciudad Juárez, con el fin de lograr un primer acercamiento a sus dinámicas. Todo inicia con la caminata del 1ro de diciembre, en la que las danzas de las distintas colonias, se trasladan hacia la catedral que se ubica en el centro histórico de la ciudad; en dicha caminata los participantes danzan todo el camino. Para el caso de la danza “La Reyna del Cielo”, que nos sirvió de informante, desde el punto de reunión de su colonia, hasta la catedral son aproximadamente seis kilómetros de distancia. El participar en este evento, sirve de inicio a los festejos guadalupanos, pues a partir del día primero y hasta el día doce, la danza, al igual que muchas otras, cumplirá con los compromisos de las reliquias previas a los festejos así como las actividades del propio día doce. Cabe

³⁷ En la Sierra Tarahumara, se lleva a cabo la danza de matachines rarámuri, la cual guarda todavía la similitud con las danzas de conquista antes mencionadas, pues en ella, uno de los temas centrales es la disputa.

³⁸ Con este nombre los grupos de matachines se refieren al tocado que usan en la cabeza y es igual a un penacho apache. En un primer acercamiento al campo, se pudieron observar danzas que se identifican como matachines sin este tocado, al respecto algunos informantes mencionan que el traje debe de llevar ese tipo de penacho, pero que por cuestiones económicas hacen otras adaptaciones como pañoletas en la cabeza o sombreros de paja.

³⁹ En el lenguaje coloquial de la práctica y enseñanza de la danza, se le llama así aun pequeño salto hacia atrás o hacia delante para unir un cambio de peso en los pies.

señalar que las reliquias⁴⁰ no se conciben dentro de la definición regular de la palabra, sino que son un tipo de festejo como agradecimiento a un favor, de las cuales hablaremos más adelante.

Previo a esto, la danza ya ha practicado sus ejecuciones, pues cada sábado se reúnen en casa de Doña Licha y Don Alejandro, quienes son los jefes de mesa o dueños de la danza. Ninguno de los dos es nacido en la ciudad, él es originario de Durango y ella de Delicias, Chih., tienen ya más de la mitad de sus años en Ciudad Juárez y cuentan que ambos aprendieron la danza de sus padres, y ellos, de sus abuelos. Los señores comentan que de jóvenes bailaban en sus lugares de origen, al casarse eran miembros de otra danza (ya en Juárez) pero que se deshizo. Ya que la devoción de ambos por la virgen de Guadalupe está muy arraigada, es la razón por la cual deciden en el 2010 conformar su propio grupo de danza.

Ser dueño de una danza o jefe de mesa, implica desde reunir a los danzantes para sus prácticas, para sus compromisos religiosos, así como de proveerles en gran parte sus atuendos, que en este caso se compone por: la nagüilla, el pantaloncillo corto, una faja⁴¹, una pañoleta para cubrir su cabeza y si el día es soleado un sombrero de paja, el arco y la sonaja. El danzante por su cuenta ya llega con su propia camisa para la danza, así como sus calcetones, en este caso, ambos son de color rojo. Para los viejos de la danza, los jefes de mesa tienen una vasta cantidad de máscaras, pelucas y sombreros para que sus tres viejos las usen junto al traje que ellos también les proporcionan, el cual para este grupo consta de un conjunto de camisa y pantalón con aplicaciones de lentejuela y tiras de barbas de tela a lo largo de los brazos y piernas. En lo que respecta a las malinches⁴² sus atuendos también son propios, más su diseño, es supervisado por Doña Licha quien comenta que: “lo prefiere largo, hasta debajo de la rodilla, muy similar a un vestido ampón de fiesta, pues para ella, sus malinches no deben andar rabinas por respeto a la virgen”. (imágenes no. 2 a no.4)

Como ya se mencionó, en la ciudad, el término reliquia no se usa de la manera convencional, pues para los danzantes ésta no representa algún vestigio de alguna deidad, sino más bien es todo un evento. Cuando los danzantes se refieren a ella, de lo que hablan es de la visita a un hogar en el cual se ha hecho una manda y en pago por el favor recibido, se prometen los matachines. El ambiente en dicha casa, el día de la reliquia es muy similar al de una fiesta: se cierran calles, se prepara comida y se adorna el lugar que afuera servirá de altar provisional. Para la imagen de tipo doméstica que por las fechas de diciembre es la virgen de Guadalupe. Mientras tanto, la danza se prepara en la casa de los jefes de mesa, se ponen sus nagüillas, las fajas y las pañoletas, se acomodan en la camioneta de Don Alejandro y se dirigen hacia el hogar de la reliquia. Don Alejandro se estaciona a unas cuantas calles de la casa, pues la danza siempre debe llegar danzando.

Los tambores se colocan al frente, seguidos de las malinches, el monarca y los capitanes de la danza, seguidos por el resto de los danzantes y cerrando con los capitanes de atrás. Empiezan las percusiones y comienzan a avanzar hacia el hogar de la reliquia ejecutando el paso de avance; al llegar

⁴⁰ La definición de la palabra reliquia según la RAE es: 1. Residuo que queda de un todo, 2. f. Parte del cuerpo de un santo. 3. f. Aquello que, por haber tocado ese cuerpo, es digno de veneración. (RAE, 2014)

⁴¹ De lo observado hasta la fecha, no todas las danzas incluyen este accesorio en su atuendo.

⁴² El número de malinches por cuadro varía entre dos y tres, en las Danzas de la Reyna del Cielo son tres, se colocan al frente de la danza y son las encargadas de portar a la Santa Cruz y dos estandartes, uno con los colores de la bandera Mexicana pero con la virgen de Guadalupe al centro; el otro es de un color rojo oscuro, también con la virgen, pero además con la identificación de la propia danza.

hacen una reverencia que sirve para anunciar su llegada. Acto seguido entran en la casa y se postran ante el altar de la imagen de la manda y hacen su alabanza, después, el monarca toma la imagen y la saca para colocarla en el altar antes dispuesto en la calle para danzar ante el. (imágenes no. 5 a no. 7)

Los sones que ejecuta la danza dependen, de la cantidad de reliquias a las que tenga que asistir en el día; por ser diciembre, la luz del sol se termina entre las 17:30 y 18:00 horas, por lo que Doña Licha comenta que no pueden asistir a más de tres reliquias en el día, pero cuando es verano y el día es más largo, hasta cuatro o cinco reliquias “se avientan” (sic). Por lo tanto, en fechas decembrinas ejecutan de cuatro a cinco sones por reliquia tomándose un descanso entra cada uno de unos 15 a 20 minutos. Justo a la mitad de su representación, entran de nueva cuenta a la casa, pero ahora para bendecir los alimentos, salen, interpretan un son y esta vez el descanso lo utilizan para comer y departir con los dueños de la casa y sus invitados. Cabe destacar que la danza no impone un costo por asistir a la reliquia, Doña Licha platica que con que les den de comer a sus muchachos, pero que si ni eso se puede, que no hay problema, pues ellos lo hacen por fe, pero que si también les quieren dar una ayudadita (apoyo económico) pues lo aceptan, ya sea para la gasolina que se gastó en el día o para mejorar sus atuendos.

A la reliquia asiste por lo regular una danza pero hay casos en los que asisten dos o más, ya sea porque también se les invitó o porque al darse cuenta del evento, decidan unirse. Al festejo asisten los moradores de la casa, pero se les unen familiares, amigos y vecinos. Entonces, como nunca se sabe cuanta será la gente que acudirá al evento, no se puede calcular con certeza la cantidad de alimentos para ofrecer, pero cuentan los danzantes que: como un milagro, aunque las ollas sean muy pequeñas y la gente sea mucha, la comida nunca se acaba. La actividad de la reliquia se lleva a cabo todo el año, no solo en diciembre, sin embargo, con los novenarios a la virgen, las danzas de matachines suelen ser más requeridas en los hogares para hacer la alabanza.

Es así como transcurren los primeros diez días de diciembre, pues a partir del día once en la tarde, nuestra danza informante junto con el resto de las demás danzas de la ciudad, se darán cita en la catedral para danzar y dar gracias a la virgen de Guadalupe.

Como se puede observar, el ser matachín implica un sistema de creencias y significaciones en donde convergela dicotomía de lo sagrado y lo profano. Daniel Gutiérrez explica esta relación en el sentido durkhemiano de que ambos términos aunque parecen parearse, se excluyen mutuamente, pues así como se establece una supuesta relación directa con los dioses, también constituye representaciones colectivas en general. (2010)

Las danzas en la celebración del 12 de diciembre

A continuación dedico un espacio para situar a las danzas que se desarrollan en la frontera alrededor de los festejos para la virgen de Guadalupe, los cuales fueron observados en las fechas pasadas del 12 de diciembre del 2013.

El espacio urbano en el que se desarrolla la danza es la catedral de la ciudad; para Kevin Lynch (2010), sus características urbanas la clasifican como un mojón⁴³, así como su ubicación por encima de su

⁴³ Para el autor, los mojones “son puntos de referencia que se consideran exteriores al observador, constituyen elementos físicos simples que en escala pueden variar considerablemente”.(2010: 98) Se distinguen de otros elementos de la ciudad por servir de referencia dada su visibilidad a la distancia.

plaza y la altura de sus torres caben en esa clasificación, así como en la de un nodo⁴⁴. La catedral es acompañada en su lado sur por la antigua Misión de Guadalupe⁴⁵ y por ese mismo lado corre la Av. Vicente Guerrero (que es de las principales de la ciudad). Hacia el norte, se encuentra una remodelación reciente de la Av. 16 de Septiembre, que a la fecha se ha convertido en un pasaje peatonal, debajo del cual pasará el flujo vehicular. Éste rediseño urbano en la actualidad permite un mayor espacio para la fiesta, sin tener que recurrir al cierre de dicha calle; la parte trasera de la catedral, se ubica hacia el poniente en donde se encuentra la Plaza de los fundadores y la calle Mariscal. El frente de la catedral está ubicado hacia el oriente, por lo tanto su atrio se localiza hacia este punto, al igual que su plaza, pero en un nivel inferior.

En lo que respecta a los danzantes, bailan en el espacio que queda entre las escalinatas que llevan al atrio y la plaza. Algunos suben e ingresan a la iglesia, pero el espacio en donde se lleva a cabo la ejecución del baile es éste, así como los pasillos de la plaza y en algunas ocasiones en las calles cerradas a los costados de la iglesia. Las danzas empiezan a hacer acto de presencia a eso de las seis de la tarde y la primera en llegar — que en esta ocasión fue *la danza apache mixteca*— sale el cura a recibirla al atrio, ahí bendice a los danzantes y les da la entrada a la iglesia. Ahí dentro, avanzan hasta el pie del altar, se arrodillan y su monarca (una mujer) es la que ante la imagen de la virgen de Guadalupe da las gracias por un año más de vida y de permitirles ir a bailar en su honor, pide por su familia y por sus danzantes y tamborileros. (imágenes no. 8 a no. 11)

Cuando salen los danzantes de la iglesia ya han llegado otras dos agrupaciones, que esta vez son danzas con las características de los matachines que ya mencionamos antes. Así sucesivamente se van dando cita las diferentes manifestaciones dancísticas que se observan en la ciudad, imperando las apaches y las de matachines. El punto cumbre para las danzas se da entre las seis y las ocho de la mañana del día doce; casi no hay gente en la plaza, en esta ocasión llueve de manera intermitente, la temperatura oscila entre los menos dos y los cero grados centígrados y hay diez danzas ejecutando sus sonos en la plaza. La ausencia de transeúntes, de vendedores y de la gente que se sienta a descansar en las jardineras del lugar, dejan el espacio libre para que se luzcan los danzantes.

Según van pasando las horas, la lluvia cesa, los feligreses empiezan a llegar, haciéndose largas filas para entrar a catedral, por lo que el espacio para las danzas se reduce y estas poco a poco se van haciendo menos. Por lo que eventualmente se da por concluida su participación ahí en la catedral.

Conclusiones

De este primer al trabajo de campo, nos hemos dado cuenta que las manifestaciones dancísticas alrededor de los cultos a la virgen de Guadalupe y a San Lorenzo, son muy diversas y aunque para muchos todas son iguales, pues se ejecutan al ritmo de percusiones, sus diferencias están en sus atuendos y en su ejecución. Sin embargo en su propio discurso, las personas que ejecutan la danza, se identifican con ser matachines, con ser “danzantes de Dios”, pero en la práctica ellos mismos establecen sus diferencias al autonombrarse “danza apache”, “danza guadalupana”, “danza de matachines de San Lorenzo”, por citar algunos ejemplos.

⁴⁴ Para Lynch, son los focos o concentraciones estratégicas que le sirven a quien recorre la ciudad como un punto tanto de confluencia, ruptura y hasta cambio de dirección.

⁴⁵ Este templo fue construido por los evangelizadores franciscanos y es el de mayor importancia histórica para la ciudad.

Otro aspecto importante que se ha identificado es el hecho que muchos de los miembros de las danzas son migrantes, sobre todo de los estados de Sonora, Durango y Coahuila; sin embargo ellos ya se consideran como juarenses y en lo que respecta a su danza ellos mismo mencionan: “no somos de aquí, pero ya estamos aquí”. Por otro lado, también se observa la peregrinación de conjuntos de danzas, de estas entidades sobre todo en los festejos a San Lorenzo y mencionan que lo hacen cada año, debido a la devoción por el santo.

En las danzas encontramos lo que Guillermo Bonfill Batalla en su “México profundo” nos muestra como un ejemplo de la resistencia de las tradiciones de las culturas populares a los contextos urbanos. El autor señala que desde la época de la conquista, costumbres como las mayordomías —que en este caso se equiparan a las reliquias— le permiten a esa porción de la sociedad, traer las tradiciones de sus pueblos de origen a la urbe, para permitir su permanencia en la nuevas generaciones.

Aunque existe una vasta literatura acerca de los cultos en el país y de las manifestaciones a su alrededor, nos hemos dado cuenta que en lo que refiere al culto a San Lorenzo no se ha ahondado en demasía, tal vez por el protagonismo de los temas de violencia y economía mencionados en un inicio. En lo que respecta a las danzas, las investigaciones que se destacan son las relacionadas con los rarámuris, dejando de lado las expresiones que se despliegan en el contexto urbano. Por lo tanto esta investigación en desarrollo, se propone indagar en esas expresiones, en observar los grupos de matachines en su contexto actual, las relaciones que guardan con su pasado, en cuanto a ritmos, indumentaria, ejecución, ver sus variaciones, adaptaciones e incorporaciones de nuevos elementos.

Para lo anterior se ha hecho una revisión bibliográfica⁴⁶ en la cual se pueden distinguir tres perspectivas de análisis de las danzas, que por observación, se denominan como de matachines en la región. La primera, es en un sentido totalmente empírico, puesto que no cuentan con un sustento bibliográfico que las avale; la segunda y la tercera perspectiva se vinculan en lo que respecta a los festejos relacionados a la devoción de alguna imagen católica, pero su diferencia estriba en que en una de ellas el tema central es el culto a la deidad y las danzas, son solo parte de la devoción y el festejo, mientras que en la última perspectiva, la danza es la que toma protagonismo y se analiza en todas sus caracterizaciones, que por supuesto, incluyen las devociones y rituales ya sea a sus ancestros o a algún santo católico. Estas tres perspectivas, a su vez abarcan tres dimensiones de estudio:

a. La histórica, que acompañada de supuestos empíricos, con el fin de posicionar a la danza en su contexto de origen, para sí poder establecer semejanzas y diferencia con las manifestaciones que se dan en Ciudad Juárez.

b. La antropología cultural en relación a la cultura y a la religiosidad popular, para concatenar las tradiciones y el sincretismo de la danza, en relación con los rituales sagrados y profanos del culto.

c. La simbólica desde una perspectiva metodológica basada en la semiótica de la cultura, pues ésta nos ayuda a explicar un fenómeno social, pero desde una perspectiva de cómo se comunica y cómo se significa.

⁴⁶ Los autores que se han consultado son Carlo Bonfiglioli, Jesús Jáuregui, René de la Torre, Electra Mompradé, entre otros.

Anexos



1. Daniela Córdova. *Danza apache Santo Niño de Atocha*. Samalayuca, Chih. Enero 2014. Archivo de la Autora



2. Daniela Córdova. *Atuendo de la danza Guadalupeana "La Reyna del Cielo"*. Juárez, Chih. Diciembre 2013. Archivo de la Autora



3. Daniela Córdova. *Atuendo del viejo de la danza Guadalupeña "La Reyna del Cielo"*. Juárez, Chih. Diciembre 2013. Archivo de la Autora



4. Daniela Córdova. *Atuendo de la malinche de la danza Guadalupana "La Reyna del Cielo"*. Juárez, Chih. Diciembre 2013. Archivo de la Autora



5. Daniela Córdova. *Altar callejero para la reliquia a la virgen de Guadalupe 1*. Juárez, Chih. Diciembre 2013. Archivo de la Autora

6. Daniela Córdova. *Altar callejero para la reliquia a la virgen de Guadalupe 2.* Juárez, Chih. Diciembre 2013. Archivo de la Autora



7. Daniela Córdova. *Danza Guadalupana “La Reyna del Cielo participando en una reliquia.* Juárez, Chih. Diciembre 2013. Archivo de la Autora.



8. Daniela Córdova. *Danzantes en el festejo del 12 de diciembre 1.*
Juárez, Chih. Diciembre 2013. Archivo de la Autora.



9 Daniela Córdova. *Danzantes en el festejo del 12 de diciembre 2.*
Juárez, Chih. Diciembre 2013. Archivo de la Autora.



10. Daniela Córdova. *Danzantes en el festejo del 12 de diciembre 3.*
Juárez, Chih. Diciembre 2013. Archivo de la Autora.



11. Daniela Córdova. *Danzantes en el festejo del 12 de diciembre 4.*
Juárez, Chih. Diciembre 2013. Archivo de la Autora.

Bibliografía

- Baca Baca, A. (1999). *Novena al glorioso martor de Jesucristo: Señor San Lorenzo*. Juárez, Chihuahua, México: Nihil Obstar.
- Camarena Adame, M. E., & Tunal Santiago, G. (2009). La religion como una dimencion de la cultura. *Nomadas*.
- Correa, O. D. (2012). Narc Deco : Etica y Estetica del narcotrafico. *Analecta Política* , 127 -140.
- De la Torre, R. (2005). Danzar: una manera de practicar la religión. *Estudios Jaliscienses: La "religiosidad popular"*. (60), 6 - 18.
- EWTN. (2013). *EWTN Televisión Canal Católico*. Obtenido de http://www.ewtn.com/spanish/saints/Lorenzo_8_10.htm
- Flores Simental, R. (2010). *Paso del Norte en el Siglo XXI. Breve historia de Ciudad Juárez*. Ciudad Juárez, Chihuahua: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Gamboa, J. (9 de Agosto de XXXVIII). Con la Fe por delante. *El Diario de Juárez* (12613), pág. 4.
- Geertz, C. (1989). *La interpretacion de las culturas*. Barcelona: GEDISA.
- Gómez, F. (23 de junio de 2009). *El universal.mx*. Recuperado el 02 de Febrero de 2014, de <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/169198.html>
- González de la Vara, M. (2009). *Breve historia de Ciudad Juárez y su región*. Chihuahua, Chihuahua: El Colegio de Chihuahua.
- Gutierrez Martínez, D. (2010). De las conceptualizaciones religiosas a las concepciones de las creencias: a manera de introducción. En D. Gutierrez Martínez, *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*. (págs. 9- 44). México: El colegio Mexiquence, A. C.
- Huntington, S. (2004). *Who we are? The challenges of America's National Identity*.
- Jáuregui, J., & Bonfiglioli, C. (1996). *las danzas de conquista 1. México contemporáneo* (1ra Edición ed., Vol. 1). México, D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lynch, K. (2010). *La imagen de la ciudad* (1a Edición ed.). (G. Gili, Ed.) España.
- Mallimaci, F., Cruz Esquivel, J., & Irrazábal, G. (2008). *PRIMERA ENCUESTA SOBRE CREENCIAS Y ACTITUDES RELIGIOSAS EN ARGENTINA*. Argentina: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/02/encuesta1.pdf>.
- Masferrer Kan, E. *La antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina*. http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/estsoc/pdf/estsoc_4/Secciondebate.pdf.
- Mompradé, E., & Gutiérrez, T. (1981). *Historia general del Arte Mexicano. Indumentaria tradicional indígena* (Vol. I y II). México: Editorial Hermes.

Paz, O. (1963). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

RAE. (2014). *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 12 de Enero de 2014, de Real Academia Española: <http://lema.rae.es/drae/?val=reliquia>

Rangel Guzmán, E. (2012). *Imágenes e imaginarios: construcción de la región cultural de Nuestra Señora de Huajicóri*. Juárez, Chihuahua, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez : El Colegio de Michoacán.

El camino hacia la tierra prometida: migrantes desaparecidos

Wendy Monserrat López Juárez

Centro de Estudios Interdisciplinarios en Religión y Cultura

En México, la iglesia católica realiza contribuciones al ámbito social, fundamentando sus obras en la Doctrina social de la iglesia, estas acciones son realizadas por los feligreses, quienes a partir de la *tristeza*⁴⁷ sentida con y por las personas que sufren, generan actividades orientadas a evitar el sufrimiento del otro, esta actitud de los laicos frente a las problemáticas sociales será analizada con base en dos conceptos propuestos por Descartes y Spinoza. En este documento se expone la respuesta que la iglesia católica, por medio de la Pastoral Social ha brindado a las demandas de las familias de migrantes⁴⁸ desaparecidos.

ESTRUCTURA ECLESIAL

Las actividades eclesiales son coordinadas por los obispos, quienes se reúnen en asamblea para definir y orientar las funciones pastorales. Estas asambleas ejecutan sus funciones por medio de las Conferencias Episcopales. En México, este organismo de carácter permanente, recibe el nombre de Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM). La CEM coordina las actividades pastorales a través ocho comisiones:

1. Comisión Episcopal para la Pastoral Profética.
2. Comisión Episcopal para la Pastoral Litúrgica.
3. Comisión Episcopal para la Pastoral Social.
4. Comisión Episcopal para Vocaciones y Ministerios.
5. Comisión Episcopal para la Familia, Juventud y Laicos.
6. Comisión Episcopal para el Diálogo Interreligioso y Comunión.
7. Comisión Episcopal para la Pastoral de la Comunicación.
8. Comisión Episcopal para la Solidaridad Intraeclesial.

Para efectos del presente texto retomaremos únicamente lo referente a la Pastoral Social y sus dimensiones, pues de esta comisión se desprenden las acciones encaminadas al bien común según los códigos morales de la iglesia católica.

La Comisión Episcopal para la Pastoral Social (CEPS) se encarga de coordinar las tareas de Pastoral Social en la república mexicana y está integrada por siete dimensiones:

⁴⁷ Este sentimiento dará origen a la compasión y conmiseración, términos que serán desarrollados durante el texto.

⁴⁸ Migrantes que viajan sin documentos, cuya situación migratoria es irregular.

1. Pastoral Social-Cáritas: Realiza acciones para ayudar a las personas en las situaciones de emergencia ocasionadas por desastres naturales, promueve la equidad de género y la solidaridad de la iglesia.
2. Justicia, Paz y Reconciliación: Promueve la resolución pacífica de conflictos, impulsa el respeto a la dignidad humana y sus derechos para la construcción de una sociedad justa, según los preceptos de la iglesia.
3. Pastoral del Trabajo: Impulsa la economía solidaria para contribuir al progreso social anunciando el evangelio en todos los ambientes de trabajo.
4. Pastoral de la Salud: Se dedica a la asistencia humanitaria y espiritual a los enfermos, así como la creación de políticas públicas para afrontar las sobrellevar y afrontar la muerte de una manera digna.
5. Pastoral Penitenciaria: Evangeliza a las personas que son privadas de su libertad, según información de la CEPS, esta pastoral tiene presencia en el 86 % de las cárceles de México.
6. Pastoral Indígena: Pretenden lograr la plenitud de la dignidad y la fe de los pueblos indígenas, realiza actividades a favor de la evangelización de los pueblos indígenas.
7. Pastoral de la Movilidad Humana: Atiende las distintas situaciones migratorias del país, su trabajo principal se centra en las causas de la migración con el objetivo de disminuir su flujo y la explotación de las personas.

La Pastoral de la Movilidad Humana, también conocida como Pastoral de Migrantes, será el organismo de la iglesia católica que analizaremos más adelante, pero antes de abordarlo, ubicaremos la región en la que se ha observado la intervención de esta pastoral.

OAXACA

El estado de Oaxaca está ubicado al sur de la república mexicana, colinda al norte con Puebla y Veracruz, al sur con el Océano Pacífico, al este con Chiapas y al oeste con Guerrero. Oaxaca es considerada una Provincia eclesial, mismas que han sido creadas con la finalidad de promover una acción pastoral común en las diócesis⁴⁹. Según el *Plan Diocesano de Pastoral* su estructura está definida de la siguiente manera:

- Una Arquidiócesis
 - Arquidiócesis de Antequera-Oaxaca
- Cuatro Diócesis
 - Diócesis de Tehuantepec
 - Diócesis de Puerto Escondido
 - Diócesis de Huajuapán
 - Diócesis de Tuxtepec
- Dos prelaturas:
 - Prelatura de Huautla
 - Prelatura de los Mixes

⁴⁹ Derecho Canónico de la Iglesia Católica. CIC 431 § 1.

En la Provincia de Oaxaca, la Pastoral de Movilidad Humana, llamada también Pastoral de Migrantes, está integrada por cinco instituciones, cada una de ellas recibe a los migrantes durante su tránsito hacia los Estados Unidos ofreciéndoles asistencia humanitaria:

- Albergue en *Santiago Ixcuintepec* (Prelatura de los Mixes)
- *Pastoral de Migrantes* (Diócesis de Puerto Escondido)
- Albergue *Ruchagalú* y *Comité de Derechos Humanos Monseñor Juan Gerardi* (Diócesis de Tehuantepec - Matías Romero)
- Albergue *Hermanos en el Camino* (Diócesis de Tehuantepec- Ixtepec)
- *Centro de Orientación del Migrante de Oaxaca* (Arquidiócesis de Antequera-Oaxaca)

La organización que se analizó para realizar el presente proyecto fue el Centro de Orientación del Migrante de Oaxaca A. C. (COMI). Esta organización fue fundada en el año 2003 y desde entonces hasta ahora es coordinada por el Pbro. Fernando Cruz Montes. COMI ofrece hospedaje y alimentación a los migrantes durante tres noches en las instalaciones de su albergue *La Casa Del Buen Samaritano*. Sus funciones van dirigidas principalmente a la migración externa de Oaxaqueños y Centroamericanos.

Su misión consiste en “ofrecer apoyo y protección, social, moral y material, dando refugio, sustento, atención médica y orientación al migrante para que viva y experimente el espíritu del Evangelio de solidaridad y fraternidad que le dan dignidad y derecho como ser humano” (COMI, 2014) Esta misión engloba el carácter social y evangelizador de la iglesia católica, en primer lugar enlista sus labores de asistencia humanitaria, posteriormente destaca el aspecto eclesial, mismo que constituye el respaldo de sus acciones.

Durante los diez años que COMI ha trabajado en el tema de migración, sus coordinadores ha observado distintos fenómenos y problemáticas, pues en la actualidad Oaxaca se ha convertido en un estado de *origen, tránsito, retorno y destino* para los migrantes⁵⁰.

Desde el año 2012, la administradora del Centro de Orientación de Migrante de Oaxaca, ha implementado otros programas en sus líneas de acción, COMI no sólo se dedica a la migración en tránsito, sino también orienta a los migrantes en sus trámites para solicitar refugio, realiza la búsqueda de migrantes oaxaqueños desaparecidos y asesora a las familias durante el proceso.

Estos programas se han desarrollado basándose en la situación actual de los migrantes centroamericanos que viajan sin documentos durante su tránsito por México, algunos de ellos solicitan refugio debido a la violencia que hay en su país de origen, los resultados del *Resumen ejecutivo de la Red de documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes*, afirma que la violencia ocupa el segundo lugar en las causas de emigración.

⁵⁰ Al final del texto se muestra un glosario con los conceptos más utilizados y sus definiciones.

3.2.1 Causas de la migración

Factores de Migración	Honduras		Guatemala		El Salvador		Total
	REGISTROS	%	REGISTROS	%	REGISTROS	%	
Causas económicas	4226	86%	1921	89%	2260	79%	8,407
Causas relacionadas c/ violencia	284	6%	71	3%	327	12%	682
Causas sociales	37	1%	23	1%	14	1%	74
Causas familiares	180	4%	80	4%	153	5%	513
Otros	145	3%	68	3%	93	3%	306
Total	4872	100%	2163	100%	2847	100%	9982

Fuente: Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (2013)

Las situaciones de violencia también se han generalizado en la República Mexicana. Según el *Informe sobre la situación general de los derechos de los migrantes y sus familias*⁵¹, los principales delitos hacia los migrantes irregulares son: las extorsiones, violaciones y agresiones sexuales, violencia contra las mujeres, trata de personas y secuestro. A su vez, el secuestro desencadena otro tipo de delitos: actos de tortura, mutilación, violaciones rutinarias, extracción de órganos, trata, esclavitud y homicidio.

Los programas que implementa COMI son ejecutados por los laicos, este dato es significativo ya que la jerarquía de la iglesia les ha otorgado facultades para actuar y participar en función de los proyectos eclesiales. Según los acuerdos de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, los laicos son quienes “deben participar del discernimiento, la toma de decisiones, la planificación y la ejecución del proyecto pastoral” (2007).

PARTICIPACIÓN SOCIAL DE LOS LAICOS

En este apartado retomaremos el fundamento de la *Doctrina Social de la Iglesia*, de manera similar describiremos dos conceptos, originados a partir del sentimiento de tristeza: *compasión* y *conmiseración*, abordados por Descartes y Spinoza respectivamente. Estos términos nos ayudarán a comprender la participación laical en las problemáticas sociales.

En la encíclica “Preocupación social” (*Sollicitudo Rei Socialis*), el Papa Juan Pablo II, menciona que el objetivo de la doctrina social de la iglesia es “interpretar las realidades [...] para orientar en consecuencia la conducta cristiana y el compromiso por la justicia” SRS 41.

La iglesia católica concibe la justicia como una virtud que no está determinada originalmente por la ley, sino por la identidad del ser humano en su calidad de hijo de Dios, concepto semejante al que expone Aristóteles en el capítulo cinco de *La Moral a Nicómaco*, en el que considera a la justicia como una virtud absoluta, pues menciona que quien la posee no la utiliza sólo para sí, sino para ayudar a otros y promover la igualdad. La justicia fomenta la defensa de la dignidad del hombre, pues según el dogma: éste ha sido creado a imagen y semejanza de Dios⁵².

⁵¹ Emitido por la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos (2011).

⁵² Relato bíblico del Génesis, capítulo 1, verso 27.

En el libro «Ética» de Spinoza, se menciona el término *conmiseración* definida como una “tristeza acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro a quien imaginamos semejante a nosotros” p. 175 (1980).

«Las pasiones del alma» escrito por Descartes, define la *compasión* como “una especie de tristeza, y amor o buena voluntad hacia aquellos a quienes vemos sufrir algún mal del que los consideramos indignos” Art. 186 (2005).

En ambos conceptos la tristeza es el sentimiento que los detona, en este sentido, las situaciones de violencia que viven los migrantes en su tránsito por México, causan que los laicos experimenten esta tristeza, misma que es proyectada en la defensa por la justicia y dignidad de hombre. Los feligreses que actúan para defender a los migrantes y apoyar a sus familias, hacen suyo el sufrimiento del otro, pues el precepto católico alienta a mirar al *prójimo como a sí mismo*.

Según Descartes, la *compasión* es experimentada por dos tipos de personas, los primero son *los más compasivos*, quienes ven el mal ajeno como algo que les puede suceder, pero en estas personas la *compasión* es sentida por el amor y la voluntad de protegerse a sí mismos más que por proteger al otro. El segundo tipo de personas corresponde a los que Descartes considera los más generosos y de espíritu más fuerte, aquellos que sienten *compasión* aún sin pensar en los propios males que le puedan ocurrir, esta *compasión* va ligada a el concepto de buena voluntad y no está condicionada por la proyección de uno mismo en el sufrimiento ajeno, lo que alienta la *compasión* de estas personas es la satisfacción de saber que cumplen con su deber compadeciendo al afligido.

“*Amarás a tu prójimo como a ti mismo*”⁵³ es el precepto bíblico que mejor define el término *compasión*, en la carta a los Romanos, la misma biblia lo señala como el mandamiento por excelencia, pues en él se cumple la ley en su plenitud⁵⁴. En sentido religioso, a través de este mandamiento se cumple el deber del creyente y al mismo tiempo se proyecta en el otro el sentir por uno mismo.

La *compasión* revela el compromiso del laico con la justicia y la defensa de la dignidad de la persona humana. Estos motivos impulsan la buena voluntad de los creyentes y en la Pastoral de Migrantes se expresan a través de la asistencia humanitaria que los laicos, sacerdotes y religiosas brindan a las personas que cruzan la frontera *sin documentos*, es decir, a los migrantes con situación migratoria irregular.

La percepción de justicia concebida por la iglesia católica contrasta con la aplicación que ejercen las autoridades mexicanas en la sociedad, pues la corrupción, las extorsiones y la impunidad que viven los migrantes van en contra de bien común y el respeto por la dignidad humana.

El sistema de justicia en México mantiene altos índices de corrupción e impunidad, según fuentes oficiales, sólo el 12.2% de los delitos son denunciados, de los cuales el 64.7% dieron origen a una averiguación previa. Del total de denuncias, únicamente el 7.2% del fuero común⁵⁵ reciben sentencia condenatoria, lo cual indica un 98.2% de impunidad, sin contar el 87.8% de casos no denunciados. Estos datos fueron publicados en el Programa Nacional de Procuración de Justicia (PNPJ) 2013-2018.

⁵³ Cita bíblica: Marcos, capítulo 12, verso 31.

⁵⁴ Cita bíblica Romanos, capítulo 13, versos 8-10.

⁵⁵ Amenazas, delito sexuales, fraudes y abusos de confianza, homicidio, lesiones, robo en cualquiera de sus modalidades.

Los delitos cometidos hacia los migrantes tienen un bajo índice de denuncia, algunas de las causas están relacionadas con la falta de información acerca de sus derechos en el territorio mexicano, así como el retraso del proceso jurídico para realizar la denuncia, pues en México cada averiguación previa es integrada en un plazo de ocho meses (PNPJ 2013-2018), este dato es relevante porque los migrantes cuyo país de destino es Estados Unidos, pretenden hacer su recorrido por México en el menor tiempo posible y la mayoría de ellos no están dispuestos a retrasar su llegada.

Los migrantes temen realizar denuncias debido a su situación migratoria irregular, pues consideran que al estar “sin papeles” no tienen derechos. En el año 2007, durante la Séptima conferencia sudamericana sobre migraciones, se establecieron derechos mínimos inherentes a la condición de *personas* para quienes han ingresado ilegalmente al territorio, o que se encuentran en una situación migratoria irregular. Estos derechos son: derecho a la vida, derecho a la igualdad y no discriminación, el derecho a la libertad personal y a la integridad física, el derecho al debido proceso legal, los derechos económicos, sociales y culturales de los migrantes en situación de especial vulnerabilidad, como los niños y niñas indocumentados, así como los derechos laborales básicos de los trabajadores migrantes.

Sin embargo, los derechos de los migrantes que viajan de manera irregular, no son respetados durante su tránsito por la república mexicana, algunos delitos son denunciados por los migrantes agredidos pero la mayoría prefiere no hablar de las situaciones violentas que sufren al pasar por México, otros migrantes se han acostumbrado a estas situaciones, como la extorsión por parte de las autoridades o la violación sexual a las mujeres. En los albergues promovidos por la Pastoral de Movilidad Humana, los migrantes tienen la posibilidad de ser asesorados para realizar su denuncia, sin embargo, en la mayoría de los casos, esta denuncia sólo es útil para generar un antecedente de la agresión, pues los migrantes cuyo país de destino es Estados Unidos, no quieren esperar más tiempo y continúan su camino, debido a que no cuentan con el tiempo necesario para dar seguimiento al trámite.

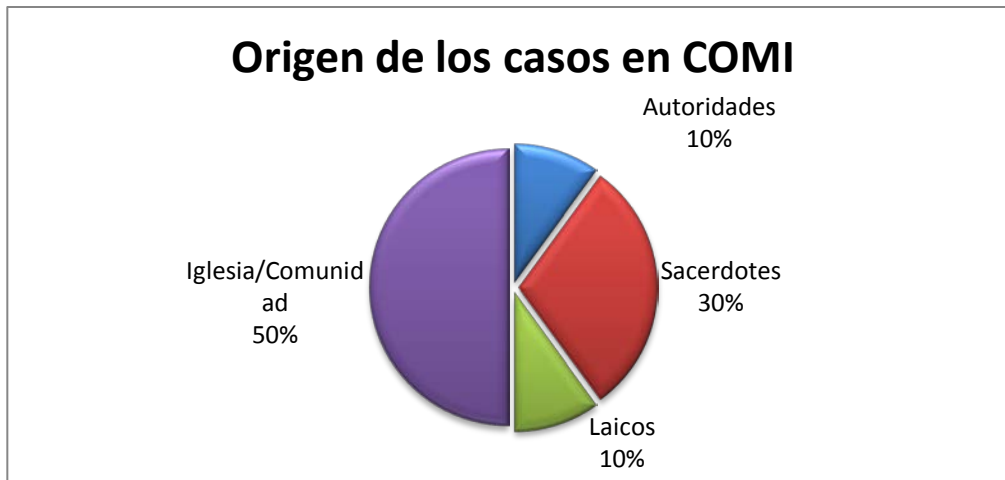
La situación de los migrantes desaparecidos y sus familias es diferente, no hay certezas de lo que ocurrió con él o ella, únicamente se puede hacer una denuncia o un reporte de la desaparición, pero legalmente no hay delito que perseguir. El Código Penal Federal Mexicano tiene un apartado para las desapariciones forzadas (Capítulo III. bis) pero limita este hecho a aquellas que son cometidas por servidores públicos⁵⁶.

La injusticia es una manifestación de la pluralidad que existe en la sociedad, muestra las diferencias que hay entre las personas y al mismo tiempo contrasta con los procesos religiosos, los cuales promueven la justicia, sin embargo, esta expresión de diferencias es un hecho inevitable en la sociedad, pues la justicia también hace visible que no todos los hombres son iguales, respecto a la defensa de los derechos humanos, Wolfgang Welsch afirma que “incluso sus límites, el respeto a la libertad del otro, extraen su sentido en el afianzamiento de esa pluralidad” p. 42 (1997). Es decir, el respeto al otro significa el respeto a las diferencias. Aún es la expresión de esta pluralidad, la religión continúa buscando la igualdad entre los hombres pues de esta forma concibe un sistema más justo.

Hasta el presente año no se ha publicado (por una fuente oficial) el número de los migrantes que han desaparecido en su paso por México, es indispensable destacar que las cifras de migrantes desaparecidos son registradas únicamente en notas y reportajes de los periódicos, los reportes e informes oficiales no

⁵⁶ Última Reforma DOF 26-12-2013.

contemplan este dato. A principios del 2013, Mercedes del Carmen Guillén Vicente; titular de la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos del Gobierno de la República, declaró en entrevista para el periódico “El Universal” que no se tiene una cifra concreta de la cantidad de migrantes que han desaparecido en territorio mexicano⁵⁷, en diciembre del mismo año, el periódico “El Economista”, publicó que “el Instituto Nacional de Migración (INM), reconoció haber recibido reportes por la desaparición de 1,681 personas migrantes”⁵⁸.



Para el Centro de Orientación del Migrante de Oaxaca, los migrantes desaparecidos se pueden dividir en dos grupos: aquellos que desaparecieron durante el desplazamiento hacia Estados Unidos y los que ya residían en dicho país. Las causas de la desaparición son diversas, según la experiencia de COMI, los migrantes desaparecen debido a que son secuestrados, detenidos por cometer un delito o abandonados en el desierto. Algunos migrantes desaparecidos probablemente están muertos y su cuerpo no ha sido identificado.

Desde el año 2012 COMI comenzó a atender los casos de migrantes desaparecidos, a partir de entonces, las familias continúan acudiendo a las oficinas para solicitar ayuda. Los casos han sido remitidos en un 10% por instituciones gubernamentales, 30% por sacerdotes, 10% por feligreses de la iglesia católica, y el 50% restante se enteraron en la comunidad o iglesia y acudieron solos.

Los resultados anteriores indican que el 40% son remitidos de manera directa por miembros de la iglesia católica y 50% de manera indirecta, estas cifras dan como resultado 90% de casos canalizados por medio de la comunidad de creyentes.

La estructura de la iglesia católica permea la comunicación con las regiones y comunidades, según el Plan Diocesano de Pastoral, sólo en la Arquidiócesis hay un total de 112 parroquias y 7 cuasiparroquias, en todo el estado hay al menos una parroquia o capilla por comunidad, por esta razón la mayoría de casos se han dado a conocer debido al enlace entre la comunidad religiosa y el Centro de Orientación del Migrante.

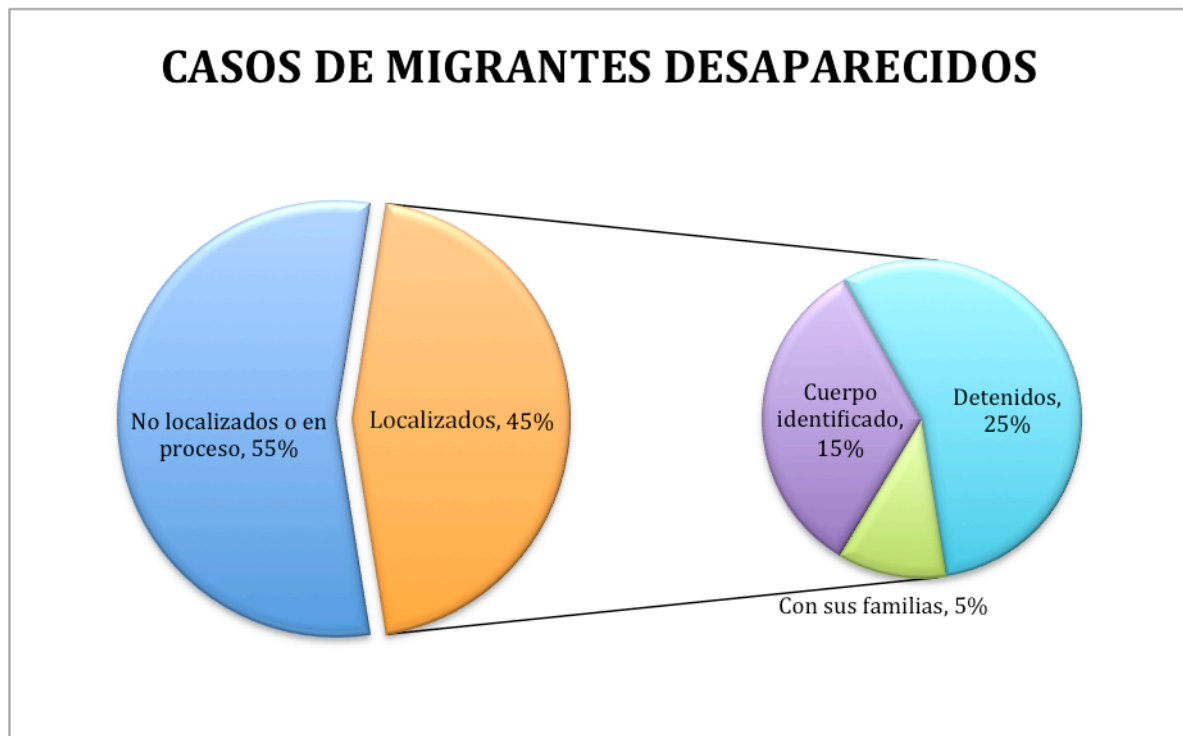
⁵⁷ Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/907853.html>

⁵⁸ Disponible en: <http://eleconomista.com.mx/sociedad/2013/12/26/desaparecieron-1681-migrantes-mexico>

Las situaciones de violencia suscitan la compasión y refuerzan las relaciones grupales en las comunidades, entendamos *la comunidad*, no solamente como un territorio geográfico, veámosla representada en el conjunto de vínculos que mantienen relacionadas a distintas personas. En este caso, los migrantes y sus defensores forman una comunidad, la cual refuerza sus lazos en la situaciones de riesgo y las preparada para el sacrificio de algunos. Max Weber argumenta que “la religión sólo puede conseguir resultados semejantes en comunidades heroicas que practiquen una ética de fraternidad” p. 108 (1999). Más allá de la visión armónica del “sueño americano”, cruzar la frontera representa un desafío para la comunidad de migrantes indocumentados. Quienes logran llegar han cumplido el desafío pero quienes mueren o desaparecen en el intento, simbolizan el sacrificio.

Según el Centro de Estudios Migratorios (2011) del Instituto Nacional de Migración, sólo el 15-20% de migrantes irregulares, logran ingresar a Estados Unidos y el resto son detenidos por autoridades migratorias, sin embargo no se muestran estadísticas de los desaparecidos. En el estado de Oaxaca tampoco hay un documento oficial que muestre cuántos migrantes han desaparecido en su intento por cruzar la frontera.

En el Centro de Orientación del Migrante de Oaxaca, durante el 2012 y el 2013, se contabilizaron un total de 89 casos de migrantes oaxaqueños desaparecidos, de los cuales 45% fueron localizados; de este porcentaje, el 25% corresponde a los detenidos en Estados Unidos cumpliendo su condena, el 15% ha regresado a su comunidad de origen y el 5% corresponde a los cuerpos localizados. El 55% de los casos restantes corresponde a los no localizados y los que continúan en proceso.



Cerca del 50% de migrantes desaparecidos han sido encontrados, este porcentaje indica la incidencia que las acciones pastorales tienen en la resolución de esta problemática, al menos en el estado de Oaxaca.

Se tiene conocimiento que el Centro de Orientación del Migrante de Oaxaca es la única institución en el estado, que hasta el año 2013, ha realizado la búsqueda de migrantes desaparecidos, a pesar de recibir casos de migrantes centroamericanos desaparecidos, sus acciones se han limitado a la localización de migrantes Oaxaqueños, debido a la falta de recursos humanos y económicos.

Desde el primer encuentro que las familias de los migrantes tienen con los laicos que laboran en COMI, los miembros de la familia se muestran agradecidos, el hecho de ser escuchados implica para ellos una manera de brindar ayuda, pues al interior del grupo familiar deben mantener la fortaleza del sistema y procurar estabilidad en medio de la crisis, de manera que el tema del familiar desaparecido se convierte en tabú, al respecto Román Reyes menciona que “las estrategias de enfrentamiento a la crisis [...] implican a las personas, familias y la sociedad. La propia desestructuración de la cotidianidad demanda acciones y obliga al surgimiento de nuevas formas de organización de la vida” p. 42 (2013).

En la mayoría de las organizaciones humanitarias la manera de operar es distinta a la de las instituciones gubernamentales, pues en éstas últimas los trabajadores ejecutan operaciones burocráticas; cuando las familias acuden a solicitar ayuda, el procedimiento consiste en hacer declaraciones o firmar documentos. En las organizaciones religiosas la atención se brinda de una manera diferente, el proceso de escucha es fundamental para atender a las familias de migrantes desaparecidos, pues además de solicitar ayuda en la localización, existen ganancias secundarias; el familiar logra encontrar un espacio de desahogo, un espacio en el cual puede expresar libremente su aflicción sin afectar directamente el sistema familiar al que pertenece.

De esta manera la compasión no sólo es sentida hacia los migrantes indocumentados, sino también hacia las familias de los que han desaparecido, los lazos de fraternidad se mantienen presentes encontrando en el otro, “a uno mismo”. Es fundamental aclarar que “uno mismo” expresa la condición humana, la condición de hijo de Dios. Ver al otro como *el prójimo*, no implica observarlo en su condición de creyente, es decir, la compasión no es sentida únicamente hacia quienes son cristianos o católicos, pues esta compasión se brinda hacia los demás independientemente de sus filiación religiosa.

La comunidad religiosa a la que pertenezca la familia y/o el migrante no condicionan la ayuda de COMI, tampoco es un dato que se les pregunta, sin embargo, acompañar a la familia en el proceso también implica brindar apoyo emocional y moral, pues a partir de la desaparición del migrante, la familia desarrolla diversas necesidades; de orden económico, material, afectivo e incluso espiritual.

El Programa de localización y búsqueda de migrantes, desarrolla nuevas estrategias de apoyo a las familias, como se describe a continuación.

Cuando el migrante es localizado, los procesos de seguimiento son distintos dependiendo de la situación en la que se encuentre. Si el migrante fue hallado en un centro de detención se restablece la comunicación con su familiar, en caso de que el migrante haya muerto se realiza el proceso para identificar su cuerpo y COMI asesora y acompaña a las familias en el durante los trámites para la repatriación del cuerpo, este procedimiento le corresponde únicamente a las instancias federales, por esta razón COMI sólo orienta a los familiares.

Cuando el cuerpo logra ser repatriado, se tienen una prueba tangible de que el migrante ha muerto, lo cual facilita la aceptación de la familia.

Generalmente, los familiares de los migrantes quieren el cuerpo de su familia y no su cenizas, pues de esta forma pueden darle “santa sepultura”, como ellos mismos lo refieren. Esta “santa sepultura” guarda un gran contenido simbólico, ya que implica cerrar un proceso de duelo por medio de ritos religiosos. Este hecho podría ser objeto de futuras investigaciones.

Los casos resueltos, incluso aquellos en los que se ha identificado el cuerpo del migrante que ha fallecido, representan para los laicos, una manera de disminuir el sufrimiento ajeno. La institución religiosa, a través de la acción laical, revive la imagen del *mesías*; del salvador, pues estos casos, que al principio eran aislados, ahora se van convirtiendo en la necesidad de una comunidad, ya que el número de migrantes desaparecidos sigue aumentando.

En palabras de Weber “en estos pueblos ocurrió que el objeto de la esperanza de redención religiosa, dejó de ser el sufrimiento de un individuo para convertirse en el sufrimiento de la comunidad del pueblo” p. 16 (1999) La desaparición de los migrantes no sólo es sentida por las familias, sino por las asociaciones civiles, organizaciones religiosas, grupos laicales, etc., este hecho se hace visible en las manifestaciones de los miembros de la sociedad civil, los defensores de derechos humanos y de las propias familias afectadas, pues recientemente han dado a conocer las acciones que las familias y los miembros de la sociedad civil efectúan en relación a la desaparición de sus familiares, un ejemplo es la Caravana de las madres de migrantes desaparecidos, la cual duró cerca de dos semanas y concluyó con el hallazgo de seis migrantes encontrados en cárceles mexicanas.

La respuesta del catolicismo ante el sufrimiento tiene un impacto no sólo individual sino colectivo, pues sus acciones tienen impacto no sólo al interior y sino al exterior de la iglesia. Nancy García; quien fue la administradora del Centro de Orientación del Migrante Oaxaca hasta principios del presente año, realizó la publicación de un libro titulado “Herramientas para buscar a migrantes perdidos” (2013), García menciona que la razón principal que la impulsó a generar esta publicación fue su preocupación por el sufrimiento de las familias, debido a que nadie las “acompaña” en el proceso de búsqueda, (este “acompañamiento”, se refiere a la asesoría para realizar el proceso, así como al apoyo moral y emocional brindado a los familiares).

Respecto a las motivaciones que impulsan al ser humano a obrar en favor de los demás, Spinoza afirma: “... cuanto mayor es la tristeza [...] mayor es la potencia de obrar del hombre, cuanto mayor es la tristeza, mayor será la potencia de obrar con la que el hombre se esforzará por apartar de sí esa tristeza” p. 152 (1980) Es decir, las razones para actuar a favor de los demás son impulsadas por la profunda tristeza que se ha experimentado.

En el caso de los migrantes desaparecidos, aquella tristeza sentida hacia los familiares produce conmiseración y a su vez, este es el motor que brinda mayor potencia para que los feligreses, religiosas y sacerdotes luchen por la justicia y dignidad del migrante, alejando esta tristeza de las familias y por ende de sí mismos.

Este deseo por disminuir el dolor ajeno, llega a tal grado que incluso las amenazas hacia los defensores de migrantes no impiden que éstos sigan ofreciendo su ayuda y promoviendo actividades en defensa de este sector.

El proceso de búsqueda de migrantes es prolongado, en los casos no resueltos; cuando se han agotado todos los procesos de búsqueda, la ausencia del familiar no logra ser restituida, no se restablece de la comunicación, no hay un cuerpo que trasladar y tampoco hay una resolución para el caso. La familia entonces vive un proceso permanente de sufrimiento; un duelo que no ha concluido.

Como ya se ha mencionado, las familias necesitan ver el cuerpo del familiar que ha fallecido, en estas situaciones Hurtado explica que “se necesita una prueba material del fallecimiento de la persona para elaborar el duelo, de lo contrario se continuará con la espera abierta, por más irrealista que esta sea” p. 14. (2008)

Los familiares se niegan a afirmar que su ser querido está muerto, aún cuando la persona lleve días, semanas o incluso años sin ser localizada los familiares continúan en espera, pero la ausencia de ese miembro genera un vacío cada vez más grande en el sistema.

Desaparecer no es sinónimo de morir, Kononovich (2010) explica que "recordar es una manera de sobrevivir la muerte", las personas que saben que su familiar ha muerto tienen fotografías de ellos; hay un lugar físico para llevar ofrendas, hay un cementerio para llorar. Esta situación es diferente con los desaparecidos, ellos están en el limbo social, no hay un lugar físico para llorarles o para recordarles.

Actualmente, la pastoral de migrantes no ha ejecutado programas para las familias que se encuentran en esta situación, quizás es una limitante debido a los pocos recursos humanos y económicos con los que cuenta, o probablemente aún no está contemplado en sus líneas de acción, pero sin duda, la ayuda a este sector implica un reto tanto para el sistema religioso como para la misma sociedad.

Los migrantes no localizados representan el sacrificio de la comunidad que desafía las fronteras, que desafía el sistema económico, político, jurídico, social. El sacrificio de una familia por mejorar su situación de vida, el sacrificio de un grupo que tuvo que salir de su casa para evitar ser asesinado, el sacrificio de los desterrados, que al igual que el pueblo de Israel caminan en busca de la tierra prometida.

Actuar a favor de la dignidad humana y la justicia, produce gran satisfacción para los feligreses que se dedican a la asistencia social en las instituciones religiosas, en palabras de Spinoza “la virtud y el servicio de Dios son ellos mismos la felicidad y la suprema libertad” p. 121 (1980) Sin embargo, sus motivaciones son impulsadas por la tristeza que sienten al ver el sufrimiento de los demás, es este sentimiento el que los mueve a conmiserarse por el otro; a sentir compasión por las familias de los migrantes desaparecidos y sobre todo a tener certeza de que están cumpliendo con su deber cristiano. Al mismo tiempo, gracias a esta motivación la iglesia católica se hace presente en la solución de los conflictos sociales.

GLOSARIO

CONCEPTOS DE MIGRACIÓN

- Migrante: individuo que sale, transita o llega al territorio de un Estado distinto al de su residencia por cualquier tipo de motivación. *Fuente: Ley de Migración (2011) SEGOB*
- Estado de Origen: Estado del que sea nacional la persona de que se trate. (Art. 6 (a) de la Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares, 1990).
- *Fuente: OIM (2006)*

- Estado de tránsito: Cualquier Estado por el que pase el interesado en un viaje al Estado de empleo o del Estado de empleo al Estado de origen o al Estado de residencia habitual. (Art. _ (c) de la Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares, 1990). Fuente: OIM (2006)
- Migración de retorno: Movimiento de personas que regresan a su país de origen o a su residencia habitual, generalmente después de haber pasado por lo menos un año en otro país. Este regreso puede ser voluntario o no. Incluye la repatriación voluntaria. Fuente: OIM (2006)
- Retorno forzoso: Regreso obligado de una persona al país de origen, de tránsito o un tercer país, fundado en una decisión administrativa o judicial. Fuente: OIM (2006)
- Migración interna: Movimiento de personas de una región a otra en un mismo país con el propósito de establecer una nueva residencia. Esta migración puede ser temporal o permanente. Los migrantes internos se desplazan en el país pero permanecen en él. (Por ejemplo, movimientos rurales hacia zonas urbanas). Fuente: OIM (2006)
- País de destino: País al que se dirigen flujos migratorios (legal o ilegal). Fuente: OIM (2006)

CONCEPTOS JURÍDICOS

- Fuero Común: corresponde a aquéllos (*delitos*) que afectan directamente a las personas; es decir, en los cuales el efecto del delito recae sólo en la persona que es afectada por la conducta del delincuente; como por ejemplo, las amenazas, los daños en propiedad ajena, los delitos sexuales, fraudes y abusos de confianza, homicidio, lesiones, robo en cualquiera de sus modalidades: a casa habitación, a negocio, a transeúnte, de vehículos, etc. Fuente: PGR (2011) <http://www.pgr.gob.mx/>
- Ministerio Público: fiscalía u órgano acusador, que como representante de la sociedad, monopoliza el ejercicio de la acción penal, en nombre del Estado, y busca se cumpla la voluntad de la Ley. Fuente: PGR (2011) <http://www.pgr.gob.mx/>
- Delito: Es la conducta de un individuo que afecta a la sociedad, porque va en contra de las normas protectoras de la paz y la seguridad jurídica. Implican un daño o ponen en peligro la vida, la integridad corporal o las posesiones de los individuos o de la sociedad. Fuente: PGR (2011) <http://www.pgr.gob.mx/>
- Denuncia: Noticia que hace cualquier persona en forma directa e inmediata al Ministerio Público de la posible comisión de un delito que deberá perseguirse por oficio, pudiendo ser ésta de manera verbal o por escrito. Fuente: PGR (2011) <http://www.pgr.gob.mx/>

BIBLIOGRAFÍA

- Iglesia Católica. *Catecismo de la iglesia católica*. [en línea] Fecha de consulta: 5 de febrero 2014. Disponible en: http://www.vicariadepastoral.org.mx/1_catecismo_iglesia_catolica/catecismo_iglesia_catolica.pdf
- Iglesia Católica. *Derecho Canónico de la Iglesia Católica* [en línea] Fecha de consulta: 5 de febrero 2014. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/ESLo02o/_P1H.HTM
- Iglesia Católica (2007) *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento Conclusivo*. Fecha de consulta: 5 de febrero 2014. Disponible en: <http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Juan Pablo II. *Carta encíclica Sollicitudo Rei Socialis*. 30 de diciembre 1987.
- Biblia de Jerusalén (2009) American Bible Society.
- Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos (2011) Fecha de consulta: 6 de febrero 2014. Disponible en: <http://fundar.org.mx/mexico/pdf/informemigranteok.pdf>

- Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos (2011) *"Todos los derechos para todas y todos"* Informe sobre la situación general de los derechos de los migrantes y sus familias. Fecha de consulta 6 de Febrero de 2014. Disponible en: http://www.redtdt.org.mx/media/descargables/informemigranteok_1.pdf
- Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (2013) *Resumen ejecutivo*. Recuperado el 10 de Febrero de 2014. Disponible en: <http://www.flacsi.net/wp-content/uploads/2013/12/Trilog%C3%ADa3.-Resumen-ejecutivo.pdf>
- García N., Hafter H., Jonson M. (2013) "Herramientas para buscar a migrantes perdidos" México: Dentro de Orientación del Migrante de Oaxaca/ No más muertes.
- Sandoval. E. A., Roman R. P., Salas R. (2013) *Familia y Migración*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Diario Oficial de la Federación (16/12/2013) *Programa Nacional de Procuración de Justicia (PNPJ) 2013-2018*. Recuperado el 15 de Febrero de 2014. Disponible en: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5326462&fecha=16/12/2013
- Diario Oficial de la Federación (26/12/2013) *Última Reforma. Código Penal Federal*. Recuperado el 15 de Febrero de 2014. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/9.pdf>
- Séptima Conferencia Sudamericana Sobre Migraciones. (2 y 3 de Julio de 2007) *Los Estándares Internacionales En Materia De Derechos Humanos Y Políticas Migratorias*. Caracas, República Bolivariana de Venezuela. [en línea] Recuperado el 18 de Febrero de 2014. Disponible en: <http://csm-osumi.org/Archivos/ConfCSM/08%20-%20Los%20est%C3%A1ndares%20internacionales%20en%20materia%20de%20derechos%20humanos%20y%20pol%C3%ADticas%20migratorias.pdf>
- Reyes J. (26 de diciembre 2013) *Desaparecieron 1,681 migrantes en México*. En: El economista. Recuperado el 18 de Febrero de 2014. Disponible en: <http://eleconomista.com.mx/sociedad/2013/12/26/desaparecieron-1681-migrantes-mexico>
- El Universal (5 de marzo de 2013) *SEGOB sin cifras de migrantes desaparecidos*. Recuperado el 18 de Febrero de 2014. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/907853.html>
- Centro de Estudios Migratorios del Instituto Nacional de Migración (2011) *Migración centroamericana de tránsito irregular por México. Estimaciones y características generales*. Recuperado el 18 de Febrero de 2014. Disponible en: http://www.oxfamMexico.org/wp-content/uploads/2013/06/APUNTES_N1_Jul2011.pdf
- Hurtado., Rodríguez V., Escobar J., Santamaría S., Pimentel M. (2008) "Los que se quedan" *Una Experiencia De Migrantes*. En: Revista científica electrónica de psicología. ICSa-UAEH No.6. Recuperado el 18 de Febrero de 2014. Disponible en: http://www.uaeh.edu.mx/investigacion/icsa/LI_PrevAten/Marib_Pime/5.pdf
- Organización Internacional para las migraciones. (2006) *Derecho internacional sobre migración. Glosario de Migración*. [en línea] Recuperado el 18 de Febrero de 2014. Disponible en: http://publications.iom.int/bookstore/index.php?main_page=product_info&products_id=152
- Kononovich B. (2010) "Desaparecidos: los caminos del duelo ante la ausencia de los cuerpos" Consultado el 18 de enero 2014 <http://www.elpsicoanalitico.com.ar/num5/sociedad-kononovich-desaparecidos-duelo-kadish.php>
- Welsch, W. (1997): *Topoi de la posmodernidad*, En: Fisher, H.R.; Retzer, A. y Schweizer, J., *El final de los grandes proyectos*, Barcelona: Gedisa.
- Weber M. (1999) [En línea] Recuperado el 10 de Febrero de 2014. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/907853.html>
- Descartes R. (2005) *Las pasiones del alma*. España: Edaf.
- Spinoza B. (1980) *Etica*. Ediciones Orbys S. A.: Madrid [en línea] Recuperado el 18 de Febrero de 2014. Disponible en: http://www.4shared.com/office/6PSQloub/baruch_de_spinoza_-_tica.html

Religión e integración social:

las creencias y prácticas religiosas como recurso para la integración de los migrantes

Olga Odgers Ortiz

Resumen:

Las creencias y prácticas religiosas pueden constituir un importante recurso en el proceso de integración de los migrantes, sin embargo, la forma y la dirección en que dichos recursos son empleados, puede variar significativamente, incluso entre grupos de inmigrantes procedentes de un mismo país de origen, establecidos en una misma región, y que profesaban la misma religión al iniciar la migración. A partir de la experiencia tres grupos de inmigrantes mexicanos establecidos en la región metropolitana de Los Ángeles, mostramos la relevancia de la especificidad en la práctica religiosa y organizativa en las localidades de origen, para comprender los caminos elegidos por los migrantes para movilizar prácticas y creencias en la reconfiguración de su relación con las localidades de origen y destino.

Palabras clave:

Integración, religión, conversión religiosa, transnacionalismo, etnicidad

Introducción

En los debates recientes relativos a la incorporación de los inmigrantes a las sociedades receptoras, la integración cultural -y más específicamente la alteridad religiosa- ha sido uno de los temas que ha resultado más controversial y que ha desatado las discusiones más apasionadas. En los medios de comunicación e incluso en el ámbito académico (Huntington, 2004) las creencias y prácticas religiosas de “los otros” han sido presentadas como diferencias esenciales, no negociables y no superables, por lo que pondrían en peligro la identidad misma de las sociedades receptoras.

Esta visión fatalista de la alteridad religiosa, presente en diversas sociedades industriales avanzadas, adquiere matices cambiantes, con momentos de exacerbación específicos. En el contexto estadounidense contemporáneo, si bien es cierto que el Islam ha sido construido como la alteridad religiosa más radical – especialmente a partir del 11 de septiembre de 2001- incluso los migrantes mexicanos católicos han sido clasificados como inasimilables por intelectuales tan renombrados como Samuel Huntington, quién en el libro elocuentemente titulado “Who we are? The challenges of America’s National Identity” manifiesta que la incapacidad de los hispanos para asimilarse significaría un riesgo mayor para la identidad norteamericana (Huntington, 2004). Dentro de la retórica presentada en dicho libro, Huntington sostiene que “los mexicanos y otros latinos no se han asimilado a la cultura principal de Estados Unidos, formando en cambio

sus propios enclaves políticos y lingüísticos –de Los Ángeles a Miami- y rechazado los valores Anglo-Protestantes que construyeron el sueño americano” (Huntington, 2004: 223).

Sin embargo, más allá de esta retórica alarmista, diversos autores (Herberg [1955]; Warner, 1993; Hirschman, 2004; Levitt, 2004 y 2008) han mostrado que las creencias, prácticas e instituciones religiosas, si bien en ocasiones son fuente de conflicto, también han constituido un recurso relevante en los procesos de integración de los inmigrantes.

Desde la obra clásica de Herberg ([1955] 1985), se enfatizaba la importancia de las religiones de los inmigrantes –católicos, protestantes y judíos- en su experiencia de asimilación, destacando que la paulatina desafiliación étnica –la americanización de los inmigrantes- no implicaría, sin embargo, la pérdida progresiva de la diversidad religiosa. Es decir, desde la perspectiva de Herberg, la sociedad norteamericana no estaría caracterizada por un *melting pot*, sino por la progresiva americanización del componente religioso aportado por la inmigración, mismo que perduraría a través de las generaciones.

Esta misma línea es desarrollada posteriormente por diversos teóricos, dentro de la corriente crítica que cuestiona el paradigma de la secularización. Así, por ejemplo, a finales del siglo pasado, Warner (1993) proponía que, a diferencia de otras sociedades europeas previamente estudiadas, los Estados Unidos se caracterizarían, desde su formación, por la preeminencia de un campo religioso diverso, regido por la lógica de un mercado abierto, y no por la de un monopolio religioso (Warner, 1993: 1044). La diversidad religiosa –y no la secularización progresiva – habría caracterizado entonces a la modernidad estadounidense, manteniéndose esta singularidad hasta la actualidad.

Esta perspectiva será retomada posteriormente, con relación a las nuevas migraciones, añadiendo a la discusión las tensiones existentes entre las sociedades receptoras y sus nuevos inmigrantes. Así, por ejemplo, Hirschman sugiere que “la creación de una iglesia inmigrante frecuentemente constituye un refugio para las comunidades étnicas ante la hostilidad y la discriminación de las sociedades amplias, y les provee de oportunidades para la movilidad económica y el reconocimiento social” (Hirschman, 2004: 1206). Esta especificidad de las sociedades multiculturales contemporáneas permitiría comprender mejor el surgimiento de las iglesias étnicas, que constituirían entonces un elemento importante dentro del proceso de adaptación a las sociedades de acogida. Pero más allá de constatar la creación de iglesias étnicas como una tendencia importante entre las comunidades de inmigrantes, Hirschman propone que “La mayoría de las iglesias, sinagogas y templos estadounidenses responden a las necesidades religiosas y espirituales, y atienden a las necesidades prácticas cotidianas de sus miembros. Este modelo ha ayudado a sucesivas generaciones de inmigrantes y a sus hijos a convertirse en estadounidenses”. (Hirschman, 2004: 1229-1230).

De esta forma, formar una iglesia étnica no constituiría una actitud diferencialista por parte de los inmigrantes con respecto a la sociedad de acogida, sino por el contrario, constituiría parte de su proceso de norteamericanización: los inmigrantes, como los norteamericanos, estarían siguiendo la pauta histórica característica del campo religioso estadounidense al agruparse en torno a iglesias étnicas. Dicho de otra forma, la organización social en torno a iglesias étnicas, constituiría parte del proceso de incorporación de los inmigrantes, y dichas iglesias constituirían un recurso para la incorporación de los nuevos inmigrantes.

Una conclusión similar podría desprenderse del estudio de Levitt, quien a partir de su estudio con hindús de la India, musulmanes de Pakistán, católicos irlandeses y protestantes de Brasil, todos ellos residentes en

el área metropolitana de Boston, tras analizar el potencial de la religión en la construcción del compromiso cívico, sostiene que “Religion is an under-utilized, positive force that social scientists and activists can no longer afford to ignore” (Levitt, 2008: 766). Así, la pertenencia a una comunidad que se identifica a partir de creencias y prácticas religiosas compartidas, constituye una importante fuente de capital social, mismo que se ve potenciado ya que “faith communities come equipped with powerful resources and tools that encourage civic activism and shape its outcomes” (Levitt, 2008:778)

En conjunto, los autores arriba citados han contribuido a mostrar que la relación religión/integración es compleja, puede llevar por distintos derroteros y no necesariamente es el origen de la división o el conflicto, pudiendo constituir, por el contrario, un importante recurso en los procesos de incorporación. Naturalmente, es necesario continuar contrastando los planteamientos arriba mencionados con realidades empíricas específicas para avanzar en la comprensión de las diversas estrategias mediante las cuales los inmigrantes movilizan sus creencias, prácticas, comunidades e instituciones religiosas en los procesos de incorporación a las sociedades de arribo.

Como una contribución en dicha dirección, en este artículo se analiza el papel específico de las creencias y las prácticas religiosas en los procesos de integración, a partir del estudio de caso de los mexicanos que radican en el área metropolitana de Los Ángeles. En las siguientes páginas trataremos de mostrar que, aún dentro de un grupo de inmigrantes relativamente homogéneo, como el que constituyen los mexicanos radicados en California, la forma específica en que se movilizan los referentes religiosos puede diferir notablemente. Estas diferencias obedecen, tanto a las características específicas de los lugares de origen – tanto en el ámbito religioso como con relación a la cultura política y organizativa- como a las características de mayor o menor apertura de las sociedades de destino.

El artículo está dividido en tres secciones. En la primera, comenzaremos por presentar las características específicas del contexto analizado, así como el diseño de la investigación. En la segunda parte, se presentan algunas de las características principales de los contextos religiosos de las comunidades de origen y de llegada de los inmigrantes. En la tercera parte describimos la forma específica en que los originarios de zacatecas, Oaxaca y Veracruz movilizan sus referentes religiosos en los procesos de integración. Finalmente, concluimos reflexionando acerca de la posibilidad de avanzar hacia la construcción de una tipología de formas de relación religión -integración, que pudieran contribuir a la comprensión de este proceso en otros contextos.

1. Zacatecanos, oaxaqueños y veracruzanos en Los Ángeles

El contexto de estudio y el diseño de la investigación

Si bien es cierto que en años recientes los lugares de destino de la migración mexicana se han diversificado, Los Ángeles⁵⁹ sigue siendo un lugar paradigmático de la inmigración y un lugar privilegiado para la observación de los procesos de integración: es la segunda zona metropolitana más grande de Estados Unidos y la principal receptora de migración internacional. De su población inmigrante, los mexicanos constituyen el contingente mayor –poco más de 2.7 millones- conformando así la cuarta mayor

⁵⁹ El área metropolitana de Los Ángeles está compuesta por cinco condados y cuenta con una población superior a los 17.7 millones de habitantes. La ciudad de Los Ángeles forma parte de este complejo urbano. Salvo indicación contraria, llamaremos Los Ángeles al área metropolitana en su conjunto.

concentración de población mexicana, después de la Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey. Del total de la población de Los Ángeles, el 14 por ciento son inmigrantes mexicanos (Alarcón, Escala, Odgers, 2012).

La importancia de la presencia mexicana en Los Ángeles se deriva tanto de su magnitud como de su antigüedad, sin embargo, resultaría excesivo considerar a Los Ángeles como una ciudad hispana: a pesar de su origen como colonia española y la importancia de la inmigración proveniente de México, lo “hispano” dista mucho de ser un componente hegemónico y tan solo ha logrado conquistar paulatinamente un espacio relevante a partir del movimiento chicano de los años 1970 (Romo, 1983; Gonzalez, 1994; Sanchez, 1995). Así, aunque desde finales de la década de 1990 la estación de radio más escuchada en la metrópoli transmite en español (Alarcón, 2008) o que diarios como *La Opinión* se cuentan entre los de mayor circulación, la población de origen mexicano sigue destacando por mantenerse en empleos precarios, constituir la minoría indocumentada de mayor tamaño, ocupar los más bajos índices de escolaridad, además de reproducir la segmentación étnica de la urbe (Charles, 2006).

Culturalmente, la población hispana en Los Ángeles constituye un conjunto diverso, en donde coexisten los descendientes de inmigrantes mexicanos y centroamericanos de segunda o tercera generación, con primomigrantes arribados décadas atrás –incluyendo un subgrupo ha adquirido la ciudadanía estadounidense- y con nuevos inmigrantes recién llegados, entre los que destacan quienes proceden de regiones con una escasa tradición migratoria.

Asumiendo esta heterogeneidad, dentro del trabajo que aquí se presenta examinamos la relación existente entre, por una parte, las creencias, prácticas y comunidades religiosas, y por otra parte, la experiencia de integración.

Con la finalidad de observar de manera más precisa las diferencias existentes al interior de una población heterogénea, determinamos estudiar la experiencia de los inmigrantes mexicanos provenientes de tres entidades federativas diferentes: Zacatecas, Oaxaca y Veracruz.

La historia de la migración de los originarios del estado de Zacatecas hacia Estados Unidos es centenaria, y por lo mismo son un contingente emblemático de la región tradicional de migración a dicho país. En el año 2000, de acuerdo con Francisco Alba (2000), Zacatecas fue el estado con el mayor grado de intensidad migratoria de todas las entidades federativas de México. Delgado Wise, Márquez Covarrubias y Rodríguez Ramírez (2004:165) afirman que hay más zacatecanos viviendo en Estados Unidos que en Zacatecas, ya que ellos estiman que habría 2.1 millones de residentes en Estados Unidos de origen zacatecano, que es una cifra muy superior a la población de Zacatecas, la cual es de solamente 1.4 millones de personas. La importancia de la migración zacatecana es tal que puede percibirse tanto por la construcción de comunidades de dicho origen, en los Estados Unidos, como por el despoblamiento de amplias regiones de Zacatecas.

California ha sido el destino principal de los migrantes zacatecanos y en este estado destaca la zona metropolitana de Los Ángeles, sin embargo, diversos estudios revelan otros destinos en California (Mines, 1981; Nichols, 2006). Conviene también señalar el gran desarrollo de las organizaciones de migrantes zacatecanos, que a través de una confederación, dos federaciones y un gran número de clubes de migrantes (Home Town Associations) se han destacado por el desarrollo de proyectos productivos en las localidades de origen.

Para la realización de nuestro estudio, seleccionamos tres municipios del estado de Zacatecas que tienen una proporción importante de su población residiendo en la zona metropolitana de Los Ángeles. Estos son Jerez, Nochistlán y Tepechtlán.

Debido al tiempo transcurrido desde su llegada, entre los zacatecanos a quienes entrevistamos la mayor parte había logrado regularizar su condición migratoria –ya sea que fueran ciudadanos estadounidenses o residentes permanentes legales. Su condición laboral mostraba cierta movilidad ascendente e incluso varios de ellos se encontraban pensionados, después de haber laborado durante décadas en los Estados Unidos.

Los inmigrantes originarios del estado de Oaxaca forman parte de una oleada migratoria a posterior a la proveniente de la región centro occidente de México. Si bien, había ya algunos indicios de migración oaxaqueña a dicho país desde la primera mitad del siglo XX, estos migrantes comenzaron a llegar en grandes cantidades durante los años ochenta y noventa, distribuyéndose en diversos puntos de destino, particularmente en la región de Los Ángeles (Rivera Salgado, 2000; Zabin *et al.*, 1993; Fox y Rivera Salgado, 2004).

Un factor clave para comprender la acelerada migración de oaxaqueños a California consiste en la transformación de la legislación migratoria con la llamada ley IRCA en 1986, que permitió que muchos inmigrantes oaxaqueños pudieran regularizar su estatus migratorio y con ello solicitar documentos legales para sus familiares mediante el procedimiento de reunificación familiar.

Es importante señalar que el estado de Oaxaca, es la entidad mexicana más fragmentada cultural y étnicamente. Esta diversidad étnica se ve reflejada en las comunidades oaxaqueñas migrantes, entre quienes destaca la población mixteca y zapoteca.

A pesar de su migración relativamente reciente, su dispersión en el territorio en Estados Unidos, su condición étnica y social, y su incorporación a los estratos laborales más bajos en las regiones rurales y centros urbanos de California, los migrantes oaxaqueños han formado una amplia gama de comunidades y organizaciones binacionales (Fox y Rivera-Salgado, 2004; Escárcega y Varese, 2004; Stephen, 2007).

En California, los migrantes oaxaqueños se han orientado hacia las regiones agrícolas más importantes de dicha entidad, así como también en el sector servicios de los grandes centros urbanos (Nagengast y Kearney, 1990).

Las tres comunidades de migrantes oaxaqueños seleccionadas para la realización de este estudio pertenecen son Tlacolula, Macuilianguis – con población predominantemente zapoteca- y San Lorenzo Victoria -donde el componente mixteco es mayoritario. La casi totalidad de los inmigrantes oaxaqueños entrevistados habían llegado a California como indocumentados, pero una proporción importante había logrado regularizar su condición migratoria, ya sea que hubieran obtenido la ciudadanía, o que fueran residentes permanentes legales.

Diversos autores (Mestries, 2006; Rosas, 2008; Córdova, Núñez, Skerritt, 2008) coinciden en señalar que el principal detonador del flujo migratorio veracruzano fue la crisis agropecuaria y muy particularmente la caída de los precios del café y el azúcar. Una proporción importante de los municipios donde la migración alcanza las tasas más elevadas se concentra en la región cañera del sur y en la región

cafetalera del centro del estado. Se trata entonces, en buena medida, de migrantes que abandonan sus localidades como parte de una estrategia de supervivencia familiar ante una situación de crisis.

Pese a la ausencia de tradición migratoria internacional, la comunidad veracruzana ha constituido vínculos con las organizaciones más estructuradas de migrantes mexicanos procedentes de otras regiones. Por otra parte la migración veracruzana inició en un período en que los medios de comunicación se encuentran más desarrollados (Mestries, 2006: 264), y a la migración rural, se ha sumado en los últimos años una importante participación de veracruzanos provenientes de los principales centros urbanos del estado.

La intensificación de la migración veracruzana coincide con el período del reforzamiento del control de la frontera México-Estados Unidos iniciado a fines de 1993, por lo que los veracruzanos se enfrentan a condiciones más adversas, una alta proporción de ellos no poseen documentos de residencia legal, sus redes sociales tienen un desarrollo más limitado y no cuentan con la experiencia migratoria de quienes proceden de otras entidades federativas.

Las tres comunidades seleccionadas para este estudio -Orizaba, Yanga y Playa Vicente- buscan dar cuenta de la diversidad en los perfiles de los migrantes veracruzanos: Yanga –con los índices de intensidad migratoria más altos del estado- constituye un ejemplo de emigración vinculada a la crisis agropecuaria; Orizaba muestra la experiencia migratoria de los veracruzanos urbanos, mientras que Playa Vicente, localizado al sur de Veracruz, permite observar la migración indígena de origen rural.

Para la realización del trabajo etnográfico, se seleccionaron tres comunidades de origen de cada una de las entidades mencionadas, que contasen con poblaciones significativas asentadas en la región de Los Ángeles. Se realizaron 90 entrevistas con inmigrantes provenientes de las nueve localidades seleccionadas, además de algunas decenas de entrevistas con informantes clave que aportaron elementos relevantes para el análisis⁶⁰.

Conviene destacar que en promedio el año de establecimiento en Los Ángeles de nuestros entrevistados refleja la antigüedad de la migración de los tres estados seleccionados, por lo que se establecieron en la zona metropolitana de Los Ángeles en tiempos y coyunturas históricas distintas. Por otra parte, debido a las diferencias de sus lugares de origen, desde su llegada se distinguían también por haber sido socializados en campos religiosos diferenciados, además de presentar diferencias importantes en términos de culturas políticas, experiencias organizativas, tradiciones culturales, etc. Consecuentemente, el proceso de conformación de las comunidades zacatecana, oaxaqueña y veracruzana en Los Ángeles presenta diferencias que conviene señalar.

2. El contexto religioso de las localidades de origen y llegada

Si bien es cierto que México ha sido predominantemente católico desde los tiempos coloniales, también es un hecho que desde el último cuarto del siglo XX ha habido un importante proceso de diversificación religiosa, dando paso al crecimiento de otras denominaciones, principalmente evangélicas y bíblicas no

⁶⁰ Se trata de una muestra no probabilística, no aleatoria, construida a través del método de “bola de nieve”, cuidando lograr una diversidad en características tales como edad, sexo, ocupación, estatus migratorio y estado civil. Si bien, en un primer momento el apoyo de los dirigentes de las asociaciones de migrantes constituyó un recurso fundamental para contactar a nuestros entrevistados, cuidamos también que la experiencia de quienes no forman parte de ninguna asociación fuera incorporada

evangélicas⁶¹ (Bastian, 1994; de la Torre y Gutiérrez, 2007). El proceso de diversificación religiosa presenta marcados contrastes regionales concentrándose en el sureste y las regiones fronterizas, mientras que la región del centro occidente (donde se ubica Zacatecas) sigue constituyendo el núcleo duro del catolicismo mexicano (de la Torre y Gutiérrez, 2007; Hernández y Rivera, 2009).

Tanto Oaxaca como Veracruz presentan una distribución heterogénea de la diversificación religiosa, con algunas regiones en donde el cambio religioso ha sido acelerado en las últimas tres décadas y otras que mantienen un porcentaje de adscripción católica superior a la media nacional. Así, por ejemplo, si bien en Veracruz el 83% de la población se declaró católica para el censo del año 2000, en cuatro municipios la población católica resultó minoritaria. En el caso de Oaxaca, para el censo del año 2000 subsistían municipios en donde la totalidad de la población se declaró católica, mientras que en ocho municipios el catolicismo es minoritario.

Como se puede observar en la gráfica 1, los municipios de origen de nuestros entrevistados, sin representar casos extremos, reflejan bien la tendencia general de los estados en los que se ubican.

Esta distribución de la diversidad religiosa corresponde con las adscripciones expresadas por nuestros entrevistados: con una sola excepción los zacatecanos se identificaron como católicos, mientras que cinco oaxaqueños dijeron no ser católicos. En contraste, entre los veracruzanos encontramos cerca de una cuarta parte de casos de creyentes no católicos, mientras que cerca de la mitad declararon haber asistido a celebraciones religiosas no católicas o tener familiares cercanos adscritos a otra denominación religiosa. Las adscripciones no católicas de los veracruzanos entrevistados se concentran en denominaciones protestantes y evangélicas, además de dos casos de conversión a la Iglesia de Jesucristo de los Últimos Días (Mormones).

Es interesante señalar que la mayoría de los entrevistados –de los tres estados- expresaron tener vecinos o compañeros de trabajo adscritos a otras denominaciones, siendo las más citadas las “cristianas⁶²”, Testigos de Jehová y mormones, como se muestra en la gráfica.

Ahora bien, más allá de la adscripción mencionada, aún dentro del catolicismo encontramos diferencias importantes en la forma y frecuencia con la que la práctica religiosa es realizada. Como veremos a continuación, destaca una mayor práctica religiosa cotidiana entre los zacatecanos, una identificación católica mayoritaria pero relativamente poco practicante por parte de los oaxaqueños, y una mayor diversificación religiosa –acompañada de una mayor individualización en la práctica- por parte de los veracruzanos.

3. Formas de relación religión/integración

Zacatecanos: catolicismo nominal e identidad individual

A partir de las entrevistas realizadas, el primer rasgo distintivo de la práctica religiosa zacatecana –después de la adscripción unánime al catolicismo- lo constituye la frecuencia de la práctica religiosa. La mayor parte de los zacatecanos declararon asistir a misa al menos una vez por semana, pero incluso son frecuentes los

⁶¹ Este es el término que en el Censo nacional de población se asigna a Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día, y la Iglesia de los Santos de los últimos Días (mejor conocida como Mormones).

⁶² Este término es comúnmente empleado para nombrar a las iglesias evangélicas, entre las cuales las denominaciones pentecostales son frecuentes.

casos en que se refiere una participación más asidua, o un compromiso específico –que trasciende la asistencia a la misa- adquirido dentro de la ritualidad cotidiana. Es el caso de Doña Jacinta, quien menciona: “yo voy seguido a la iglesia, soy ministro de eucaristía, me gusta ir porque yo me relajo en la iglesia y [además de la misa dominical] todos los martes voy a la oración”; o Don Ricardo y su esposa “no fallamos, vamos todos los domingos, también entre semana cuando tenemos oportunidad de ir”.

Además de los ejemplos citados, encontramos referencias a la participación en grupos de oración, en el catecismo y en el coro de las respectivas iglesias. Se mencionan también los altares domésticos y la importancia acordada a los rezos diarios: “trato de ser respetuoso con Dios nuestro señor, [...] a misa solamente voy los domingos y cuando voy a tocar, pero sí rezo diario, rezo hasta 2 o 3 rosarios, voy en el carro y voy rezando” (Ladislao).

Conviene destacar que estas formas de participación se realizan principalmente de manera individual. Es decir, si bien los grupos de oración, la participación en el coro de la iglesia o la asistencia a la misa son prácticas religiosas que permiten socializar y progresivamente crean comunidad, cada uno de ellos asiste a título individual, no como miembro de un poblado o una región en particular, ni como miembro de un sistema de cargos, o como devotos de un santo particular, como sucede frecuentemente en el caso de los oaxaqueños.

Un caso ilustrativo de esta práctica individual –aunque anclada en las figuras patronales de las localidades de origen- lo constituye el testimonio del Sr. Abelardo: “La Virgen de Guadalupe es la Patrona de Jomulquillo, de mi rancho, yo aquí la tengo, ahí en mi baño, y tengo al Santo Niño de Atocha... y tengo a cristo, y ahí mismo le prendo yo sus veladoras, tengo un pequeño altarcito ahí”. Otro ejemplo de práctica religiosa individual, frecuentemente mencionada por los zacatecanos, es el encomendarse y rezar cotidianamente para agradecer a Dios y/o para pedir su ayuda y protección.

Ahora bien, debido a la importante segregación residencial del área metropolitana de Los Ángeles (Waldinger y Bozorgmehr, 1996; Charles, 2006; Alarcón, Escala, Odgers, 2012), es frecuente que los entrevistados asistan a misas en español, en las que conviven principalmente con fieles de diversas regiones de México, con México-americanos, y con inmigrantes centroamericanos. Esta característica es consistente con lo reportado por el Pew Research Center (2007), en donde se identifica que la gran mayoría (87%) de los hispanos que viven en los Estados Unidos, asisten a iglesias en las cuales el servicio religioso se desarrolla en español.

La adscripción al catolicismo es vista entonces como un referente de identidad personal que los vincula con una referencia religiosa universal, pero al mismo tiempo les permite construir espacios de interacción intra-étnicos, en donde el catolicismo “latino”, e incluso “a la mexicana” ha logrado establecerse.

Adicionalmente a la práctica religiosa cotidiana, algunos entrevistados señalaron participar en la celebración a la Virgen de Guadalupe el día 12 de diciembre, ya sea que su participación se limite a la contribución monetaria y a la asistencia a la celebración, o que participen activamente en la organización de la misma. A diferencia de los ejemplos anteriores, en este caso se trata de una práctica colectiva que recrea una comunidad preexistente, sin embargo se trata ante todo de una identidad nacional –no local ni regional- y en la cual se coordinan con católicos originarios de diversas regiones de México. En este sentido, Martina lamenta que los zacatecanos no hayan logrado organizarse en torno a una devoción

específicamente zacatecana -que trascienda las identificaciones locales- como podría ser el Santo Niño de Atocha, y que la devoción siga siendo, literalmente, cada quien para su Santo.

Oaxaqueños: la construcción de una comunidad transnacional

Este panorama, sin embargo, se transforma si observamos la práctica religiosa de la comunidad oaxaqueña. Aunque con algunas excepciones, la práctica religiosa cotidiana –y en particular la asistencia a misa- parece ser menos intensa: “somos católicos, pero a la iglesia vamos de vez en cuando” (Esteban); “no soy de las que voy cada 8 días, no me la vivo en la iglesia... cada mes quizás (Azhalea); “[voy a misa] cada que puedo, solo voy los domingos que descanso, porque a veces trabajo” (Nora).

En cambio, el catolicismo oaxaqueño parece volcarse de intensa en las prácticas colectivas, reproduciendo la lógica organizativa de las comunidades de origen mediante la transnacionalización del sistema de cargos tradicional, extendiendo esta particular forma de práctica religiosa y organizativa entre los oaxaqueños migrantes y las segundas generaciones establecidas en California. De esta forma es posible identificar los tiempos y espacios excepcionales en los que la comunidad local se congrega: la iglesia de Santa Cecilia, la devoción al Señor de Tlacolula en San Sebastián, así como las celebraciones a las Virgen de la Soledad y del Rosario, constituyen algunos de los pilares relevantes en la construcción de vínculos comunitarios transnacionales.

Durante el trabajo de campo, pudimos asistir a la celebración de la Virgen del Rosario, en la que participaron cerca de un centenar de fieles oaxaqueños. El sistema de cargos replicaba la organización tradicional y se vinculaba estrechamente con las responsabilidades adquiridas en las comunidades de origen. La celebración comienza con un desayuno en casa de la mayordoma, después el grupo sigue la Calenda, donde los fieles desfilan llevando sus trajes tradicionales; en seguida viene la Marmota, especie de gigante de alambre y cartón vestido con ropa de tela, que baila al ritmo de los sones tradicionales. Continúa la procesión con la Virgen, la llegada a la Iglesia, la misa y finalmente la fiesta, con comida tradicional y bailes regionales. Esta celebración se realiza simultáneamente en Oaxaca, en Los Ángeles y en Las Vegas.

Con relación a la misa oaxaqueña, además de la celebración en la parroquia de Santa Cecilia, Guillermina explica: “[la iglesia] se llama San Sebastián, es una iglesia católica, [...] tiene dos años que trajeron a un santito que es nuestro Santo Patrón, el Señor de Tlacolula, de donde yo soy originaria y apenas hace un año le empezaron hacer la misa oaxaqueña con banda de música, con banda de viento”.

Por la gran cantidad de participantes congregados en estas ocasiones especiales, pudimos observar que son éstas –más que la práctica religiosa cotidiana o individual- las que movilizan a los católicos oaxaqueños mediante vastas redes transnacionales. Conviene señalar que las motivaciones para participar en estos eventos especiales no se limita al ámbito espiritual, e involucra también el deseo por reencontrarse con paisanos, disfrutar de prácticas culturales específicas –comida tradicional, música, danza, etc.- y por socializar a las segundas generaciones dentro de los referentes de las localidades de origen.

En dicho sentido, es relevante el contraste entre la práctica religiosa católica de los zacatecanos y la de los oaxaqueños, que está íntimamente ligada a la reproducción étnica y comunitaria, tanto en sus aspectos identitarios como en la dimensión organizativa, fenómeno que ha sido analizado por diversos autores en otros contextos (Rivera Sánchez, 2004; Odgers, 2006; Odgers y Ruiz Guadalajara, 2009).

La construcción de estos espacios específicos de la religiosidad oaxaqueña se ha producido, sin duda, mediante la tensión y la negociación. Un ejemplo claro de ello es la transformación de la iglesia Santa Cecilia antes citada, en un espacio de congregación de la comunidad oaxaqueña. Esta iglesia, fundada en 1927, congregaba principalmente a la población blanca hasta la década de 1960, cuando la importante presencia de la población negra en la región comenzó a reflejarse en la feligresía asistente a las misas dominicales; pero es a partir de los 90 cuando la población latina –y específicamente oaxaqueña- se volvió mayoritaria, de manera que no solamente el español ocupó un lugar central en la liturgia, sino también las celebraciones e imágenes religiosas veneradas.

Esta transformación es interpretada por el padre Luigi Zanotto como un elemento positivo en el proceso de integración, quien sostiene que “Esta iglesia es hoy la definición de una parroquia... que es la comunión de las comunidades” (Quiñónez, 2008). Por su parte, el Sr. Heriberto, originario de Oaxaca, menciona “Esta iglesia nos ofrece la gran oportunidad de... abrimos hacia el mundo más amplio” (Quiñónez, 2008).

Es decir, estaríamos frente a un caso de integración cultural desde la lógica de la búsqueda del reconocimiento de las prácticas culturales particulares dentro de un contexto heterogéneo, en el que han logrado construir un espacio particular, vinculándose con otros sectores de la sociedad, y reconstruyendo simultáneamente vínculos transnacionales con las comunidades de origen. Las creencias y prácticas religiosas son movilizadas aquí como un recurso para la construcción de comunidades transnacionales, que se incorporan a la sociedad de destino sin romper sus lazos con las comunidades de origen.

Veracruz: los nuevos caminos de la integración

En el caso de los veracruzanos, como se señaló con anterioridad, la primera característica que destaca es la importante proporción de quienes no se identifican como católicos. Esta característica se ve reforzada por la gran diversidad en las formas de practicar, en donde destaca una mayor individuación de la creencia (Hervieu-Léger, 1999), dando cabida a interpretaciones personales de la relación con lo sagrado, con la comunidad y con las instituciones religiosas.

Aunque son escasos los veracruzanos que reportan una asistencia frecuente a los servicios religiosos, sí destaca para algunos de ellos –especialmente para los originarios de una localidad zapoteca del municipio de Playa Vicente-, la importancia de las promesas ofrecidas a los Santos Patronos locales y la necesidad de encomendarse en momentos de peligro. Es el caso de Ciro, quien narra que el esfuerzo por formar un grupo musical había sido infructuoso hasta que el maestro de música que los asesoraba les espetó:

“¿tiene fe?” –preguntó el maestro- “¡Sí!” –contestamos todos- “Pues vayan y hagan una misa y hablen con la patrona de los músicos, [díganle que] ustedes quieren realizar su sueño y le prometen que van a ir a tocar, ya ustedes sabrán cuándo”. Y sí fuimos y pagamos una misa con el cura. Todos le prometimos ir a tocar [a Playa Vicente], ahí es fiesta de la patrona [Santa Cecilia] el 22 de noviembre y sí, sí fuimos.

Los integrantes del grupo sostienen que el éxito del conjunto musical –con el que obtienen ingresos adicionales a los de su salario como obreros en una fábrica textil- se debe a la intercesión de la Virgen de Santa Cecilia, patrona de los músicos y de su pueblo natal, para quien profesan una profunda devoción, que los ha motivado a volver al pueblo para realizar conciertos en honor a la virgen, aún a pesar de su status

indocumentado, el elevado costo de los coyotes y la clara percepción que ellos tienen del incremento en la peligrosidad del cruce fronterizo.

Sin embargo, entre los católicos veracruzanos encontramos también perspectivas más pragmáticas e individualizadas de la religión. Es el caso de Edgardo, quien sostiene que va a misa únicamente “cuando Dios me lo permite”.

Otra perspectiva de la individuación de la creencia es la que explica Adelaida, quien, si bien tuvo la oportunidad de estudiar algunos semestres en la universidad, actualmente trabaja en un hotel como recamarera, y como empleada doméstica por cuenta propia:

[como católica] tengo que estarle trabajando, pero dentro de la Biblia, en lo que yo he buscado. También en el lenguaje metafórico que es la Biblia y todo esto, hay algo que yo no lo he mirado en otros libros... y se los digo [a los sacerdotes católicos], porque todo mundo tiene derecho a buscar y estudiar, y a plantearse sus patrones de planeación. [...] [Por ejemplo] para mi Adán y Eva son los que marcaron la era del homo sapiens, entonces yo tengo que estar reestructurando todo esto con antropología, sociología y filosofía.

Para Adelaida, la experiencia de la migración ha significado, entre otros aspectos, el distanciamiento de patrones tradicionales de control social y el encuentro con un catolicismo más diverso e incluyente. A manera de ejemplo, menciona “movimiento de gays, lesbianas, bisexuales y transexuales católicos, sus familias y sus allegados”, al que pudo conocer a través de la iglesia católica a la que asiste.

Entre los veracruzanos no católicos, encontraríamos dos casos significativos de la relación religión/integración. Por una parte Celene señala que la iglesia presbiteriana a la que asiste es un espacio que le permite socializar con la población anglosajona y conocer mejor su manera de pensar. Celene valora particularmente el potencial que la socialización con población anglosajona puede tener para sus hijos.

La iglesia atiende principalmente a tres grupos étnicos, que se ven reflejados en los idiomas en que se oficia: “los coreanos tienen su servicio aparte... primero es [el oficio] en español, luego entran los americanos y la hacen en inglés-español, luego nos salimos los hispanos y la hacen solamente en inglés”. Si bien la familia de Celene comenzó asistiendo al oficio en español, rápidamente transitó hacia el oficio bilingüe en donde “algunos americanos hasta ya se saben algunos cantos en español”. Gracias a su actitud participativa, antes de haber cumplido un año en la iglesia fue invitada a participar como “anciana gobernante”, en cuya función ha sido muy activa, proponiendo, por ejemplo, que la iglesia se declarara santuario para inmigrantes indocumentados. Así, resulta interesante observar que a pesar de la segregación étnica prevaleciente en la iglesia, Celene ha logrado desarrollar, en su interior, una estrategia de integración.

Por otra parte, la señora Rita, inmigrante indocumentada de origen zapoteca, señala que ella finalmente decidió “guardar a sus Santitos” e integrarse a la comunidad mormona, debido a que aprendió a leer y escribir gracias a los misioneros que le daban clases cada semana en su departamento del Este de Los Ángeles. Pero además, un aspecto primordial en su proceso de conversión fue el apoyo recibido por parte de los misioneros para salir de un contexto de violencia intrafamiliar: las visitas de los mormones le permitieron adquirir la confianza y la información necesarias para denunciar a su esposo -quien finalmente fue deportado- poniendo fin de este modo a más de dos décadas de violencia física y psicológica.

Hoy, la señora Rita estima que la “religión de los mormones” es la que mejor corresponde a la realidad en la que ahora vive y la que le ayudará mejor a salir adelante en ese contexto de vida, por lo que después de más de un año de recibir las visitas de los misioneros mormones, decidió dar el paso hacia la conversión y “entregarse al Padre Celestial”.

En este caso es interesante observar que la comunidad mormona permite a la Rita adquirir herramientas concretas para integrarse a la sociedad estadounidense y lograr cierta movilidad social: además de recibir clases de lectoescritura, Rita conoció los procedimientos para denunciar la violencia familiar, comenzó a aprender inglés y amplió sus redes sociales a través de las “amigas de la iglesia”, lo que implicó también la ampliación de una red de compradores de la comida típica veracruzana que vende para subsistir, incrementando así sensiblemente sus ingresos. A pesar de tener aún un gran aprecio por la fiesta patronal católica de su pueblo, para la que acostumbraba enviar contribuciones monetarias, señala:

Ahora no sé que voy a hacer [con la contribución a la fiesta patronal] porque yo ya guarde mis santitos. Me dice mi hija ¿porque hace eso? [y yo respondo]: ya viví mucho tiempo teniendo fe en mis santitos pero veo que no me dieron nada. Apenas llevo un mes que me entregue a padre celestial [conversión mormona] y ya veo lo centavos. Ya vivo mejor. Ya vivo bien. Ya no lloro. Ya tengo mucha amiga de la iglesia.

Conclusiones: hacia una tipología de formas de relación religión/ integración

A partir de lo expuesto en los apartados anteriores, observamos que la práctica religiosa parece ser un referente importante para la integración de zacatecanos, oaxaqueños y veracruzanos, pero por razones diferentes.

La diferencia parece relacionarse, entre otros aspectos, con las características del campo religioso del lugar de origen, que se reflejarán en la forma en que cada persona interpreta y se adapta al campo religioso angelino.

Las experiencias estudiadas permiten identificar al menos cuatro patrones diferenciados, que podrían constituir tres tipos –en el sentido weberiano- de formas de relación religión-integración.

Por una parte, la experiencia zacatecana muestra la movilización de una identificación personal católica, para la participación en una comunidad que es percibida desde su carácter universalizante –desvinculado de la especificidad étnica o de los referentes devocionales de las localidades de origen-. Pese a ello, la importante segregación residencial tiene como corolario que quienes acuden al catolicismo como referencia incluyente, en busca de su incorporación a una iglesia “global”, vean sus esfuerzos limitados y terminen asistiendo a misa en parroquias exclusiva –o mayoritariamente- hispanas.

En un segundo momento, el caso oaxaqueño ejemplifica la conformación de comunidades transnacionales, estructuradas a partir de un componente étnico-religioso, en donde la identificación con la comunidad de origen resulta fundamental. Dicha identificación es movilizadora como un recurso para la incorporación en la sociedad de acogida, reivindicando la especificidad cultural en el espacio público y adaptándolo a la lógica de las iglesias étnicas, referidas por Hirschman (2004).

El caso veracruzano muestra cómo la diversidad de denominaciones y formas específicas de comprender la práctica religiosa –y la relación del individuo con las creencias, comunidades e instituciones religiosas- se ve reflejada en una igualmente diversa forma de movilizar lo religioso en los procesos de integración.

Así, si bien algunos casos veracruzanos se aproximan a la experiencia oaxaqueña en la movilización de la identificación a los santos patrones locales para la construcción de comunidades transnacionales, existen al menos otros dos tipos de relación que conviene destacar.

Por una parte, encontramos una versión más individualizada de la identificación católica, en donde el creyente ejerce una mayor capacidad crítica para construir una interpretación personal de la creencia, una versión particular de la práctica y para participar así en una comunidad que es percibida como más abierta e incluyente.

Por otra parte, los casos de conversión religiosa muestran una voluntad explícita por construir una estrategia de integración a partir de la movilización de los referentes religiosos. Ya sea mediante la búsqueda de integración a una iglesia anglosajona, o bien, mediante la ponderación pragmática del potencial de las diferentes denominaciones religiosas a las que tiene acceso, para la construcción de un camino de supervivencia y movilidad social.

En suma, resulta interesante observar que cada una de estas estrategias ha permitido a los inmigrantes participar activamente en el campo religioso californiano y establecer nuevos vínculos con la sociedad de destino, ya sea mediante su participación en la liturgia cotidiana, la organización de celebraciones extraordinarias, o mediante la aproximación a nuevas denominaciones.

Bibliografía

- Alarcón, Rafael (2008), “Los inmigrantes mexicanos y el mercado de trabajo en Los Ángeles al inicio del siglo XXI”, en Cardenio Bedoya, Flavia Belpoliti y Marc Zimmerman, coords., *Orbis/Urbis Latino: Los Hispanos en las ciudades de los Estados Unidos*, Houston, TX, Global casa/lacasa Publications, University of Houston, pp. 182-192.
- Alarcón, R., L. Escala y O. Odgers (2012) *Mudando el hogar al Norte*, El Colef, 416 pp.
- Alba, Francisco (2000) “Migración internacional. Consolidación de patrones emergentes”, *Demos*, núm. 13, Carta demográfica sobre México 2000. Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Población de las Naciones Unidas/ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática/El Colegio de México.
- Bastian, J.-P., (1994) *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Charles, C. Z, (2006), *Won't You Be My Neighbor? Race, Class and Residence in Los Angeles*, New York, Russell Sage
- Córdova, R., C. Núñez y D. Skerritt, (2008), *Migración internacional, crisis agrícola y transformaciones culturales en el centro de Veracruz*, CEMCA, Universidad Veracruzana/Plaza y Valdés/Conacyt.
- De la Torre, R. y Cristina Gutiérrez, (Ed) (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colef, Ciesas, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, Universidad de Quintana Roo, 400 pp.
- Delgado, R., H. Márquez y H. Rodríguez, (2004), “Organizaciones transnacionales de migrantes y desarrollo regional en Zacatecas”, *Migraciones Internacionales*, Tijuana, México, El Colegio de la Frontera Norte, vol. 2, núm. 4, julio-diciembre, pp. 159-181

- Escárcega, S. y S. Varese, (2004), *La ruta mixteca*, colección La Pluralidad Cultural en México, del Programa Universitario México Nación Multicultural, UNAM
- Fox, J. y G. Rivera-Salgado, (2004), "Introducción", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado, coords., *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, H. Cámara de Diputados lxx Legislatura/Universidad de California Santa Cruz/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa,
- González, Gilbert G., (1994), "Chicano History: Transcending Cultural Models", *Pacific Historical Review*, Berkeley, CA, David Johnson, et al., eds., vol. 63, núm. 4, noviembre, pp. 469-497.
- Herberg, Will [1955] (1985) *Protestant, Catholic, Jew. An Essay on Americas Religious Sociology*, Chicago: University of Chicago
- Hernandez, Alberto y Carolina Rivera (eds). (2009) *Regiones y religiones: estudios de la transformación sociorreligiosa*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS.
- Hervieu-Léger, D. (2009) *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Flammarion, París,
- Hirschman, C., (2004) "The Role of Religion in the Origins and Adoption of Immigrant Groups in the United States", *International Migration Review*, XXXVIII, núm. 3
- Huntington, S., (2004) *Who we are? The challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster
- Levitt, P y Nina Glick Schiller (2004) "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Field Perspective on Society" *International Migration Review*. Vol 38 (4), pp. 1002-1039.
- Levitt, P., (2008) "Religion as a Path to Civic Engagement and Civically-Infused Religion," *Racial and Ethnic Studies* 31(4): 766-791
- Mestries Benquet, Francis, (2003), "Crisis cafetalera y migración internacional en Veracruz", *Migraciones Internacionales*, Tijuana, México, El Colegio de la Frontera Norte, vol. 2, núm. 2, julio-diciembre, pp. 121-148.
- Mestries Benquet, Francis, (2006), "Migración internacional y campesinado cafetalero en México: Fases, circuitos y trayectorias migratorias", *Análisis Económico*, México, vol. xxi, núm. 46, primer cuatrimestre, pp. 263-289
- Mines, Richard, (1981), *Developing a Community Tradition of Migration: A Field Study in Rural Zacatecas, Mexico, and California Settlement Areas*, Monographs in U.S.-Mexican Studies #3. Program in United States-Mexican Studies, University of California, San Diego.
- Nagengast, C, y M Kearney, (1990), "Mixtec Identity, Political Consciousness, and Political Activism", *Latin American Research Review*, Montreal, Philip Oxhorn, ed., vol. 25, núm. 2
- Nichols, Sandra L., (2006), *Santos, duraznos y vino. Migrantes mexicanos y la transformación de Los Haro, Zacatecas, y Napa, California*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa
- Odgers, O. (2006) "Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México - Estados Unidos", pp. 399-430, en *Economía, Región y Sociedad*, vol. VI, núm. 22.
- Odgers O. y J.C. Ruiz Guadalajara (Coord.) (2009) *Migración y creencias: pensar las religiones en tiempos de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa, 576 pp.
- Pew Research Center (2007) *Changing Faiths: Latinos and the Transformation of American Religion*, consultado en línea en <http://www.pewhispanic.org/files/reports/75.pdf>
- Quiñones, Sam, (2008), "A Church is Reborn", *Los Angeles Times*, sección Local, Los Ángeles, 10 de febrero, en <articles.latimes.com/2008/feb/10/local/me_oaxacans10>, 17 de noviembre de 2009.

- Rivera-Salgado, G. (2000), "Transnational Political Strategies: The Case of Mexican Indigenous Migrants", en Foner, Rumaut y Gold, edits., *Immigration Research for a New Century: Multidisciplinary Perspectives*, Nueva York, Russel Sage Foundations, pp. 134-156
- Rivera Sánchez, L. (2004), "Inmigrantes mexicanos en Nueva York: construyendo espacios de organización y pertenencia comunicativa", *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, J. Fox and G. Rivera Salgado, México, Cámara de Diputados LIX Legislatura, Universidad de California Santa Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa
- Rivera Sánchez, L. (2006) "Cuando los Santos también migran: Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia", *Migraciones internacionales*, vol III, núm. 4
- Rosas, Carolina, (2008), *Única autora: Varones al son de la migración. Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago*, México, El Colegio de México.
- Romo, R. (1983), *East Los Angeles: History of a Barrio*, United States, University of Texas Press.
- Sánchez, George, (1993), *Becoming Mexican American. Ethnicity, Culture and Identity in Chicano Los Angeles. 1900-1945*, Oxford, Oxford University Press.
- Stephen, Lynn, (2007), *Transborder Lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California and Oregon*, Durham, NC, Duke University Press.
- Waldinger, Roger, y Mehdi Bozorgmehr, (1996), "The Making of a Multicultural Metropolis", in Roger Waldinger and Mehdi Bozorgmehr, edits., *Ethnic Los Angeles*, Nueva York, Russell Sage Foundation, pp. 3-37.
- Warner, S. (1993) "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States" *The American Journal of Sociology*, (98)5.
- Zabin, Carol, et al., (1993), *A New Cycle of Poverty, Mixtec Migrants in California Agriculture*, Davis, CA, California Institute for Rural Studies
- Zamudio, P., A. M. Chávez y C. Rosas, (2007), "La migración en el estado de Veracruz, una visión desde sus municipios", en Agustín Escobar Latapí, coord., *Nación, estado, comunidad: Consolidación y emergencia en la emigración mexicana*, México, Ciesas.

Cultura y religión: las fiestas del Señor de la Expiración en Colima.

Una práctica cultural transnacional

Karla Yolanda Covarrubias Cuéllar

Programa Cultura del Centro Universitario de Investigaciones Sociales (CUIS), Universidad de Colima,
México

karlacuis@gmail.com

Resumen

A lo largo de la historia de la humanidad, la religión siempre ha tenido un papel fundamental para todas las culturas. Infinidad de religiones de todas las áreas del planeta, han dado a la humanidad respuestas a sus más angustiantes interrogantes construyendo con ellas fortalezas, valores, certezas y distintas visiones del mundo. La religión es un sistema simbólico cultural, es un referente de construcción de sentido de la vida y de las acciones cotidianas. En el estado de Colima, México, el santuario del Señor de la Expiración ubicado en Lo de Villa, Colima, México; tiene una gran tradición festiva; los feligreses de la región y los inmigrantes viajan año tras año a esta localidad para reapropiarse del culto religioso, ahí locales y visitantes, intercambian múltiples cosmovisiones expresadas en prácticas religiosas comunes, ahí los inmigrantes visitantes de origen colimense de primera y segunda generación provienen de California, introducen cambios en la fiesta. Esta práctica religiosa es una referencia de identidad cultural e interculturalidad entre locales e inmigrantes. El objetivo de esta ponencia es identificar las cosmovisiones y prácticas culturales en este Santuario, así como el impacto transnacional de esta práctica cultural entre los inmigrantes de origen colimense que celebran esta fiesta religiosa del otro lado de la frontera.

Conceptos clave: Religiosidad popular, Santuario, Cambio cultural, impacto transnacional e inmigrantes.

Introducción

Esta ponencia es parte de la investigación “La religiosidad popular y apropiación cultural del Santuario del Señor de la Expiración de Lo de Villa, Colima: La fiesta multicultural entre locales e inmigrantes de origen colimense provenientes de California”, financiada por el fideicomiso FRABA, de la Universidad de Colima. La investigación fue abordada desde un enfoque cualitativo, para ello fue apoyada por los enfoques de la Antropología Cultura y la Sociología Cualitativa. Quisimos abordar la realidad seleccionada a partir de dos unidades de análisis. Por un lado está la construcción de la memoria colectiva (cosmovisiones y prácticas culturales) de la festividad tradicional de los colimenses locales seguidores de este ritual, y por otro está el impacto transnacional (que genera nuevos elementos presentes en el ritual, así como nuevas prácticas y

cosmovisiones) que se da a través de la participación directa y activa de los inmigrantes colimenses visitantes provenientes de California, en esta festividad del Santuario del Señor de la Expiración.

En otro contexto, en Estados Unidos, son los mexicanos con esta arraigada cultura católica quienes generalmente tienen mayor número de hijos que cualquier otro grupo étnico en la unión americana. De 13.5 millones de personas con ascendencia mexicana registradas en el año 1990, se registraron 20.6 en el año 2000 y los lugares donde se encuentra mayor cantidad de diáspora mexicana es California. Siguiendo con el censo norteamericano para el año 2000, fue registrado en el Estado de California una población de 30 mil habitantes en el estado, de ello, las personas de origen mexicano sumaron un total de 8,455,926 (The Hispanic Population Census, 2000 y Brief. USC Census Bureau). Esta cantidad representa un 25% respecto de la población de ese estado. Después de California, los estados que concentran alto porcentaje de población de ascendencia mexicana son Texas y Arizona. Particularmente la población de origen colimense desde el siglo pasado ha marcado presencia en varios lugares del vecino país del norte y es común que por su cultura católica de antaño, refuercen sus prácticas religiosas propias, sobre todo porque en ese nuevo contexto cultural, éstas toman mayor significancia.

Esta perspectiva cuantitativa sobre la migración coincide con la que ha sido registrada en México de acuerdo al XII Censo de Población y Vivienda de México (2000), del cien por ciento de los colimenses que registran migración internacional, el 96% tiene como destino Estados Unidos y el lugar tradicional de recepción de migración colimense es California; así Los Ángeles es la ciudad cosmopolita donde habitan más mexicanos fuera de México y por tanto donde existen infinidad de familias de origen colimense. De esta manera con los procesos de migración contemporánea, no sólo se mueven de residencia las personas y sus familias, sino que también se mueven con ellas, sus prácticas culturales y muchas de sus tradiciones, entre ellas las religiosas.

La primera parte de la ponencia desarrolla brevemente un marco conceptual sobre la religiosidad popular, santuarios y cambio cultural. Enseguida mostramos el análisis sobre la fiesta (cosmovisiones y prácticas culturales) y sus cambios percibidos por los feligreses visitantes locales y organizadores así como inmigrantes. En esta segunda parte hacemos explícita además la percepción de los inmigrantes sobre la festividad en este Santuario del Rancho de Villa, Colima; con esto intentamos cubrir el objetivo principal de esta ponencia. Luego cerramos con algunas conclusiones provisorias y las fuentes consultadas.

I. Un acercamiento conceptual básico: La religiosidad popular y su expresividad en Santuarios

De acuerdo con Rodríguez y Shadow (2002), el estudio de las manifestaciones religiosas y sus rituales, ha sido bastante estudiada por antropólogos, sociólogos historiadores, psicólogos, filólogos y teólogos desde perspectivas teóricas y metodológicas diversas; sin embargo existe la necesidad de explorar reiteradamente las dinámicas de la religiosidad popular en las fiestas, pues en ellas coexiste la fusión entre el culto a los santos patrones y las estándares oficiales de la religión institucionalizada. En este sentido, expertos reconocen la unidad profunda entre ambos sistemas simbólicos, el que sostiene el sistema cultural a través de la expresión de rituales y el que se promueve oficialmente por la Iglesia Católica. Es esta fusión, dice estos autores, lo que ha permitido al catolicismo su fuerza y su capacidad de sobrevivencia en las sociedades (Rodríguez y Shadow, 2002). El estudio de la religiosidad popular, en su manifestación como rituales, es una realidad compleja, ya que cada vez que se trata de un fenómeno de este tipo, se ofrece una diversidad de facetas al mismo tiempo que comunica múltiples mensajes polisémicos: semánticos y

semióticos, económicos y políticos, sociales y lúdicos, étnicos e identitarios; es decir la religiosidad popular se relaciona con todo el sistema cultural del espacio y tiempo del que proviene. De ahí que se convierta en un campo propicio multidisciplinar y hermenéutico, abierto a su interpretación (Geertz, 1989).

Entendemos por religiosidad popular a “una realidad cultural, connotada socialmente, cuyas modalidades son variables históricamente en conexión con las particularidades culturales, religiosas o no, hegemónicas y con los sucesos históricos generales” (Rodríguez y Shadow, 2002, p. 18). De ahí que el fenómeno de la religiosidad popular y su estudio, tiene que ser delimitado en tiempo y espacio, pues es una representación propia de una cultura específica.

Rodríguez y Shadow (2002) sostienen que la religiosidad popular puede caracterizarse por las siguientes aseveraciones;

- a) son diferentes sincrónicamente en los lugares donde se realizan y en tiempo; son dinámicos y por ello cambian sus contenidos y expresiones; por eso se habla de religiones populares
- b) están compuestas por un conjunto de prácticas, creencias, devociones y comportamientos en los que los fieles (comúnmente identificados como grupos subalternos), expresan su fe
- c) surgen como una forma consciente de influenciar a la colectividad y se desarrollan con el afán de impugnar material y simbólicamente las estructuras políticas y económicas por las cuales los feligreses-subalternos, han sido históricamente dominados
- d) los practicantes de las religiones populares no suelen perseguir una relación directa con las divinidades en busca de la salvación eterna, sus fines son pragmáticos y terrenales: abogan sobre todo por su salud de las personas, por el bien general de las familias, por la resolución de problemas económicos, por la fertilidad para las mujeres, por el bien de los animales y la agricultura
- e) contienen creencias en la omnipresencia de lo divino y la intervención permanente de los seres sobrenaturales en el mundo de los vivos, en el que el milagro por un santo o ser sobrenatural es lo que concretiza esta estrecha relación cielo-tierra
- f) la religiosidad popular puede reforzar la solidaridad étnica de un pueblo, una región o un grupo
- g) las actividades religiosas y los símbolos de la religiosidad popular son ambiguos y contradictorios que pueden servir para amalgamar o religar a varios sectores de clase o grupo étnico en un espacio determinado tanto en la diferenciación económica y son, de hecho empleadas por determinados grupos o individuos para aumentar su influencia, poder o recursos.

En la bibliografía sobre las religiones populares, se afirma que lo distintivo de éstas es que permanecen en ellas, elementos prehispánicos, así como la aceptación y adaptación a las creencias y prácticas católicas y – lo más importante, dicen Rodríguez y Shadow, 2002-, el hecho de que exista una organización local que promueve las creencias populares que constituye el elemento básico de la vida económica y política de la comunidad.

En nuestra perspectiva de estudio del ritual del Señor de la Expiración, encontramos la fusión de elementos prehispánicos y de prácticas católicas; son observables en la expresividad de la fe a través de la devoción y la solicitud de mandas; este sincretismo también pueden identificarse en las plegarias que expresa la

gente, en la amplia gama de exvotos y retablos que por años permanecen expuestos en los vitrales del lugar sagrado. Ubicamos esta hibridación cultural por la presencia de las danzas de origen prehispánico en las que se mezclan elementos de la modernidad como tenis y pantalones de mezclilla de marcas famosas, así como máscaras diversas sofisticadas que representan en ocasiones a políticos o diablos que simbolizan la corrupción y el mal, respectivamente.

Es a través de estos elementos que se expresa la devoción por el Cristo para lograr beneficios para las labores del campo, el trabajo en general y la salud de los miembros de la familia. Consideramos que en estas referencias existe el reconocimiento a la divinidad identificada por el Cristo expirado, centro simbólico-espiritual del Santuario. Todo lo que se conjuga en esta festividad, refuerza la identidad cultural de la comunidad y crea lazos de solidaridad entre los creyentes como fuerza colectiva.

Pudimos darnos cuenta que el Santuario es un lugar simbólico en constante resignificación, un sistema cultural que necesariamente está vinculado con aspectos de vida cotidiana, con la economía del lugar y con la posición subalterna de sus practicantes y con la presencia de inmigrantes que cada año viajan desde el condado de California para visitar el Santuario.

Los Santuarios que provienen de la religiosidad popular, son la expresión de un conjunto de prácticas culturales en la que los fieles muestran sus múltiples formas de contactarse con su fe y adoración al Cristo; los rituales y ceremonias van acompañadas de cánticos, danzas, rezos que están cimentados en la fe.

De acuerdo con Rodríguez y Shadow (2002) los Santuarios son expresiones ceremoniales donde se hace visible la identidad social, la competencia económica y política entre las religiones y entre actores sociales de gran peso como funcionarios políticos (que confluyen en la peregrinación), así como el ethos de las comunidades devotas, al orientar su sentido del mundo y su actitud moral. Estas prácticas culturales denominadas Santuarios, son la manifestación de un ritual de determinado sector de la sociedad, el más desprotegido.

En los Santuarios puede observarse la expresión de la estructura socioeconómica de la sociedad; estos grupos sociales que llevan a cabo su práctica cultural popular, dejan ver el lugar que ocupan en esta estructura de dominio, así como su necesidad de reconocimiento cultural, social, económico y político. De ahí que la identidad religiosa se construya a través de determinadas prácticas culturales en constante interacción. En este sentido, la religión además de ser un sistema simbólico que construye identidades, es una práctica cultural objetivada en santuarios.

Dice Jorge Baez (citado en Rodríguez y Shadow, 2002, p. 22), que no es aventurado considerar a los Santuarios como puntos de referencia de la vida religiosa y símbolos de identidad. Además los santuarios implican como fenómenos culturales, la convergencia de diferentes dinámicas vinculadas a las estructuras sociales, el ciclo festivo y el económico unidos por el invisible tejido ideológico de las devociones populares.

Por otro lado, estudiosos de los Santuarios señalan que estos lugares de culto, son fruto de una necesidad espiritual de comunicación con la divinidad, que requiere de una señal de la providencia que sirva de garantía en la ubicación de los recintos culturales (Velazco, 1989, citado por Rodríguez y Shadow, 2002).

Otro hallazgo de los santuarios es que cuentan con una imagen a la que los fieles veneran por algún hecho simbólicamente relevante; a través de esta imagen se cimienta la sacralización del lugar donde se encuentra

como el caso de El Señor de la Expiración en Rancho de Villa, Colima. Muy pocos Sanitarios dicen Rodríguez y Shadow (2002), provienen de una entidad eclesiástica oficial, pero muchos de ellos son apoyados por ésta última.

Con los procesos de globalización cultural la migración internacional está impactando también entre los procesos culturales de la religión en nuestro país. En este contexto, las fiestas religiosas populares se han ido modificando al paso de los años, pues la realidad es un ente vivo en principio, pero el impacto de las visitas de los inmigrantes a la comunidad de origen, es un vector significativo en muchos de los casos (Covarrubias Karla Y., y Uribe B. Ana, 2007).

Por otro lado hoy en día vemos que los intereses y prácticas culturales de los jóvenes se han diversificado, tienen otras expectativas para enfrentar sus vidas, como por ejemplo estudiar o emigrar a Estados Unidos. Para los jóvenes este motivo es suficiente para no seguir como danzantes en la fiesta o en el trabajo de producción del campo; estas prácticas van quedando poco a poco atrás. Sin embargo las comunidades y sus integrantes más viejos, se enfrentan en una lucha por fomentar sus tradiciones y prácticas religiosas de origen a las nuevas generaciones.

La vida religiosa de El Santuario del Señor de la Expiración, se encuentra en este movimiento social, muchos adultos jóvenes, jóvenes adolescente que ya no desean participar fervientemente en esta fiesta, sin embargo no son todos. El párroco de Rancho de Villa Alejo Macías, realiza un esfuerzo consciente de abrir caminos de comunicación para el entendimiento con la comunidad, en este esfuerzo participan actores de a Iglesia católica como las religiosas, catequistas y personas religiosas voluntarias en la coordinación de charlas cuaresmales, talleres diversos para padres y jóvenes, etc. para apoyar las decisiones del párroco de la comunidad desde hace dos años.

II. Análisis sobre la fiesta religiosa de El Santuario del Señor de la Expiración

El sentido identitario central de la fiesta en Rancho de Villa

La fiesta religiosa de El Señor de la Expiración se celebra alrededor del 29 de diciembre hasta la segunda semana de enero. El segundo martes de enero, se lleva a cabo la gran peregrinación llamada “La Entrada”, en la que el Cristo expirado es trasladado de una comunidad vecina llamada Coquimatlán a Rancho de Villa, su comunidad de origen; la distancia que se recorre es de ocho kilómetros. Esta peregrinación es masiva y concentra entre 4000 y 6000 feligreses.

La fiesta es una práctica cultural constante entre los fieles, fuera de “La Entrada”, todos los martes del año cientos de ellos vistan el templo de Rancho de Villa para agradecer al santo patrón, los favores recibidos. Esta práctica religiosa es una referencia de identidad cultural entre los creyentes que llegan al templo desde diversas comunidades y municipios de Colima, sino además de otros visitantes de la región Centro Occidente de México. Esta festividad religiosa convoca además a inmigrantes de origen colimense de primera y segunda generación (abuelos y padres) que viven en el Condado de California en Estados Unidos.

La fiesta refuerza la identidad de sus participantes, en ella convergen elementos religiosos, sociales y culturales que se ponen en juego en su comunidad; esto fue observado a través del trabajo etnográfico y

en las entrevistas realizadas tanto a los feligreses visitantes y locales, a los organizadores de la fiesta, a los inmigrantes y a otros actores centrales de la fiesta como el párroco de la comunidad⁶³.

Giménez (1996 y 1993) comenta que la identidad significa entre otras cosas, arraigo y sentido de pertenencia al lugar de origen. En este caso la comunidad de Lo de Villa, aviva un Santuario ubicado en un territorio físico de gran significancia simbólica en el que los participantes reafirman su identidad en el sentido de pertenecer a ese culto religioso por tradición familiar y comunitaria. Pensamos que el Santuario de El Señor de la Expiración demanda a sus feligreses ciertas creencias y prácticas que conllevan múltiples significados, pero más allá de su sentido simbólico-religioso, el Santuario también es un espacio en el que se encuentran y desencuentran los diferentes actores económicos (empresas como la cervecería Corona o la Coca Cola) políticos (la participación del presidente municipal de Colima y el de la cabecera municipal de Coquimatlán) y religiosos (como el obispo de Colima, los sacerdotes de los templos de Lo de Villa y de Coquimatlán), todos ellos participan y se hacen notar en la peregrinación principal llamada “La Entrada” para reafirma sus posiciones dentro de la estructura de poder frente al resto de los actores y frente a la comunidad.

En este escenario comentan Rodríguez y Shadow (2002) que en estas fiestas populares, es significativa la presencia de actores institucionales que luchan por mantener su liderazgo y con ello la orientación de la festividad. Los mismos autores comentan que los feligreses locales son quienes llevan en sí el “ethos de las comunidades devotas”, se refiere a que los distintos grupos sociales populares, son quienes se asumen como auténticos feligreses del Cristo; son ellos quienes finalmente orientan, rescatan y reafirman el sentido religioso de la fiesta, son ellos quienes avivan la expresividad de la religiosidad popular.

Las cosmovisiones y las prácticas culturales observadas en la fiesta

La cosmovisión de los participantes en la fiesta es una cosmovisión compartida, común en el sentido religioso, Berger (1969) sostiene que la religión es una manera en que muchos hombres y mujeres edifican el sentido del mundo. Esto fue observado precisamente en el trabajo etnográfico (Geertz, 1989 y Galindo 1987, 1998) y en los testimonios orales por los locales, los visitantes regionales e inmigrantes. Es entonces el sentido religioso lo que define el centro de la fiesta para los creyentes⁶⁴.

Por otro lado, las prácticas culturales que se ponen en juego en la fiesta de El Señor de la Expiración, son diversas y múltiples, estas prácticas hacen de este escenario un universo saturado de familias extensas locales, regionales y de inmigrantes, de jóvenes provenientes de las rancherías aledañas, de señores y señoras mayores quienes acuden al Santuario a través de la peregrinación de “La Entrada”, caminando y rezando o hincados implorando sus necesidades personales camino al templo de la comunidad. Por otro lado el espacio se aviva con múltiples vestimentas de gran colorido y con música étnica o autóctona, que a través de instrumentos artesanales responden grupos de danzantes y vistosas pastorelas en los que participan adultos, jóvenes, adolescentes y muchos niños. La música definitivamente tiene un papel

⁶³ Entrevista realizada el 18 de mayo al sacerdote Alejo Macías, párroco encargado de la parroquia de la comunidad de Lo de Villa, Colima; México.

⁶⁴ Durante la fiesta sobre todo en la peregrinación de “La Entrada”, se ponen en juego otras cosmovisiones profanas como la política y la mercadotécnica, ambas fueron identificadas y toleradas por los participantes, pero al preguntar sobre el sentido de la fiesta, la mayoría de los entrevistados destacaron el religioso como la identidad de esta festividad.

central en la fiesta, grupos de banda o mariachi, acompañan a las peregrinaciones principales⁶⁵ y al ritmo de sones locales y cánticos religiosos, cumplen el cometido de avivar el sentimiento religioso por un lado, y el sentimiento festivo de la comunidad. Otra práctica religiosa alusiva a la fiesta es el paseo que los organizadores dan al Cristo por las calles centrales de Rancho de Villa, lo que significa bendecir a la comunidad.

Durante los días de fiesta las prácticas que promueven lo religioso, conviven con otras no religiosas, entre ellas la venta formal e informal de comidas regionales, de galletas y dulces caseros locales, de bebidas alcohólicas y no alcohólicas. El establecimiento de juegos mecánicos y de las terrazas, a donde una buena mayoría de hombres más que de mujeres, suele ir a bailar y a beber alcohol hasta altas horas de la noche. Otra práctica asociada a la fiesta de la comunidad, es la pasarela de la reina y la princesa de esta fiesta, así como la presencia de grupos de música tradicional, bohemia y moderna que cada noche amenizan en el jardín central de la comunidad.

En este universo simbólico que representa el Santuario, se observó la participación de inmigrantes para quienes la fiesta se vuelve el motivo central de sus visitas. Para los inmigrantes la fiesta es una tradición familiar, asociada a su identidad territorial y cultural, se trata de una herencia familiar que les es propia y que en un contexto cultural distinto al de su origen, cuida y resguarda sus vidas y las de sus familias. En este contexto, la religión les sirve como un referente de sentido que ayuda a que su integración y convivencia cotidiana en el lugar de destino, sea menos adverso y más benéfico para sus familias.

Los cambios en la fiesta religiosa percibidos por los feligreses

Para los actores locales de la fiesta (organizadores, autoridades religiosas, visitantes de otros municipios y estados de México e inmigrantes), el Santuario es un espacio simbólico religioso cuya celebración festiva es percibida como una tradición familiar y comunitaria. La fiesta vista así, se convierte en un patrimonio para los feligreses y parte de sus identidades como Lo de villenses, colimenses y mexicanos. La fiesta de este Santuario es un cometido de gran significancia, sin embargo y pese a reconocer este sentido cultural de la fiesta, la mayoría de los entrevistados asientan que la fiesta religiosa ha cambiado al paso de los años debido a las siguientes razones:

a) Los cambios que vienen “de abajo”

Los informantes aluden a la venta indiscriminada de bebidas alcohólicas, según ellos esto es un mal hábito de las personas, sobre todo de los varones. También adjudican esta “mala influencia” a la comunidad de Coquimatlán, la comunidad vecina donde permanece el Cristo expirado seis meses antes de comenzar la fiesta en Rancho de Villa. Las fiestas de Coquimatlán se empalman con esta festividad en tiempo y chocan por el sentido que cada comunidad le da a su fiesta local; en Coquimatlán la fiesta es charra taurina⁶⁶ y en Rancho de Villa es por definición de sus actores, religiosa.

Otro cambio es que los entrevistados reconocen es la disminución del fervor religioso, ya que a los jóvenes y niños les interesa muy poco participar del mismo modo como lo hicieron sus padres y abuelos en la fiesta

⁶⁵ La otra peregrinación es la que va de la Catedral de Colima a Rancho de Villa; ésta se lleva a cabo ocho días después de la peregrinación principal, “La Entrada”.

⁶⁶ Desde el ayuntamiento de este municipio, las fiestas son catalogadas como “Fiestas charrotaurinas, culturales y religiosas”, lo que nos parece una falta de identidad de la propia fiesta.

religiosa (en danzas, pastorelas, cuidado del orden, etc.); se percibe entonces que antes la gente tenía otra actitud y otra forma de acercarse a la fiesta, pero comprenden las expectativas de las nuevas generaciones y sus nuevos intereses fuera de la comunidad. Hoy el párroco de la comunidad Alejo Macías, comenta que su tarea y la de los feligreses de su campo de acción católica (religiosas, catequistas, talleristas, etc.), es recuperar el fervor religioso de la gente y como parte de este cometido, está implementando estrategias de acercamiento con la comunidad a través de talleres y charlas con temas de interés de la comunidad, liturgias, fomento a pastorelas con niños y jóvenes a quienes han instruido con cursos de folclor apoyados con profesores de danza de la Universidad de Colima, esto último para integrar o conformar grupos de niños y jóvenes danzantes.

Otros cambios identificados por locales y visitantes, son los que provienen de la participación de los inmigrantes que llegan de California y cada año visitan el Santuario. Dijeron que antes los inmigrantes destinaban mayores recursos económicos para la fiesta y que ahora ya no es como antes, que su participación en este sentido ha disminuido significativamente. Antes pagaban la música de la banda de guerra o la del mariachi para que tocara en la peregrinación de “La Entrada” o la de “La Catedral”. Dijeron que antes también apoyaban en pagar el arreglo de la Anda del Cristo y que a falta de esto, algunas familias locales se han hecho cargo de ello. En las entrevistas realizadas de enero a marzo de 2009 y 2010 a varios de los inmigrantes, comentaron que cada año se quedan en Rancho de Villa entre uno y tres meses; que en su trayecto de su lugar de residencia a México y con un mes de residir en Rancho de Villa, gastan entre 25 y 35 mil pesos, que colaborar para las fiestas es ya un tanto difícil por la crisis económica de Estados Unidos y de la que forman parte. Que en los últimos años si participan en cargar la Anda del Cristo en ambas peregrinaciones y en invertir sus recursos económicos en su comunidad de origen.

En coincidencia con los discursos de los informantes, los organizadores de las fiestas nos comentaron que durante los dos últimos años, los recursos de los inmigrantes habían mermado por la crisis económica estadounidense y que durante la fiesta ellos más bien se adaptan y se unían con ahínco a la festividad. Sin embargo, a través de la observación, conversación y por las entrevistas realizadas a los locales, reconocemos en muchos de ellos, su presencia activa en la fiesta a través de su forma de vestir, de usar accesorios, de manejar sus camionetas con placas de California, por su manera de hablar y por su actitud pasiva ante la fiesta. Sin embargo podemos decir que de los entrevistados, este grupo, el de los inmigrantes, tiene y mantiene un sentido religioso auténtico por celebrar la fiesta, ya que conciben al Cristo expirado como el hijo de Dios milagroso y protector de sus trayectos de ida y vuelta, percibimos en ellos una religiosidad genuina y callada.

b) Los cambios que vienen “de arriba”

En una entrevista con el párroco de la comunidad Alejo Macías, identificamos que el Santuario de El Señor de la Expiración se encuentra en un proceso institucional por modificar su estatus. Desde hace dos años y con el apoyo de la diócesis de Colima, este Santuario va a conformarse en un Santuario Diocesano⁶⁷. Esta decisión político-religiosa está hoy en manos de la diócesis de Colima en el afán de reconocer y legitimar el

⁶⁷ La iglesia católica refiere tres tipos de Santuarios: a) *Santuario Diocesano*, es aquel que convoca y concentra a feligreses de una determinada región, en este caso a feligreses de varios municipios de Jalisco, Colima y Michoacán; b) *Santuario Nacional*, es el que convoca a feligreses de distintos estados de México como el *Santuario de La Virgen de Zapopan*, *La Virgen de Talpa* o el *Santuario de San Juan de los Lagos*; y c) *Santuarios Internacionales*, como el Santuario de la Virgen de Guadalupe en la ciudad de México, cuya convocatoria religiosa trasciende la frontera nacional.

Santuario por visitantes que corresponden a otras diócesis de Jalisco y Michoacán ubicados como Colima en el Occidente de México (identificadas como la Zona de la costa de Manzanillo, la Zona del Valle de Tecomán, La Zona centro de Colima, la Zona cañera y la Zona montañosa). Este cambio de estatus a Santuario Diocesano, es evidente en el programa oficial de la fiesta religiosa, pues desde hace dos años, tiempo de ubicación del párroco Alejo Macías en Rancho de Villa y por invitación formal suya, llegan a esta comunidad en autobús, feligreses de Jalisco y Michoacán, estados vecinos del estado de Colima. La Diócesis de Colima en su programa de las fiestas de El Señor de la Expiración, dedica cada día a cada visitante de Zona, una peregrinación y una misa como agradecimiento por sus visitas.

En este marco de cambios institucionales, tanto los locales como inmigrantes no logran entender o estar de acuerdo del todo con las decisiones de la Diócesis de Colima, conciliar intereses de la iglesia católica y los intereses de los feligreses, no ha sido fácil, este escenario ha convertido a El Santuario del Señor de la Expiración en un espacio de lucha, en un campo de intereses distintos en busca de un acuerdo común. La iglesia católica aboga por instituir este espacio de culto en un Santuario Diosesano, mientras los feligreses están preocupados por fomentar el sentido religiosos profundo de los visitantes locales colimenses en el Cristo expirado.

Conclusiones

La religiosidad popular finalmente es una forma de la expresividad de la cultura de los pueblos. En la fiesta objeto de este estudio, coexiste el culto a un santo patrón con las formas institucionalizadas de la religión de la Iglesia Católica. Toda religiosidad popular se expresa en una cosmovisión, en un conjunto de prácticas religiosas y expresiones rituales que en todo caso son promovidas por la Iglesia Católica. El centro de esta fusión está conforma por un sistema simbólico-cultural que al mismo tiempo cohesiona las diferencias, lo que mantiene en control toda expresividad en torno de la fiesta por el catolicismo.

En este marco de la religiosidad popular, las fiestas de El Santuario del Señor de la Expiración, es valorada por locales, organizadores e inmigrantes, como una herencia cultural que hay que fomentar hacia las nuevas generaciones, se reconoce en ello su desarticulación natural por el desarrollo de nuevos intereses y expectativas en nuevas las generaciones.

Los entrevistados reconocen que esta fiesta es parte de su identidad personal y social, en este sentido, la fiesta religiosa aviva la fe y el sentimiento religiosos de las personas, pero también aviva a la propia vida social y cultural de la comunidad de Rancho de Villa.

La cosmovisión de mayor significación es la que sustenta el sentido religioso de la fiesta, más que cualquier otro sentido que se pone en juego. Así mientras la cosmovisión común es lo religiosos en la festividad, las prácticas sociales plantean diversidad de formas en las que se vive la fiesta, a través de las peregrinaciones acompañadas de cánticos, rezos y oraciones, de las danzas y las pastorelas, de entrar al templo hincado, de participar en cargar el Anda del Cristo, de presencial los distintos programas de eventos culturales en el jardín de Rancho de Villa, el colorido y la diversidad de objetos que acompañan las vestimentas de los actores como penachos, banderas, chicotes, bastones, tambores, chirimías, arcos de cuerda y flechas.

En la fiesta la participación de los inmigrantes ha disminuido en derrama económica, según los locales, así como en su participación directa en la fiesta. El inmigrante es percibido por los locales como pasivos, no así por los inmigrantes mismos, por el contrario estos últimos valoran su aportación tanto en la fiesta como en

la comunidad, el gasto cotidiano de sus recursos que en muchos casos se extiende a lo largo por lo menos de un mes. El impacto transnacional ha sido mínimo en los últimos dos años de la festividad.

Finamente las dos direcciones en las que se encaminan tanto los intereses “externos” de la Diócesis de Colima como los intereses “internos” de los feligreses en esta festividad, construye una necesidad de reflexionar sobre la recuperación de la fiesta del Santuario de Rancho de Villa por ambos sistemas desde sus relativas distintas posturas.

Por último, vale la pena comentar que el proceso en el que nos tocó desarrollar este proyecto de investigación titulado “La religiosidad popular y apropiación cultural del Santuario del Señor de la Expiración de Lo de Villa, Colima: La fiesta multicultural entre locales e inmigrantes de origen colimense provenientes de California”, parece que fue en medio del proceso más o menos desarticulado entre la parte institucional legítima de la festividad y los feligreses que lucha por reorientar el sentido de su festividad. Durante estos dos últimos años 2009 y 2010, la presencia de inmigrantes fue muy poca, en comparación con años anteriores, lo que detuvo en parte y momentáneamente, el alcance del objetivo. De cualquier manera nos encontramos con varios de ellos en meses posteriores y estos puntos de vista enriquecieron el trabajo.

Fuentes de consultadas

- Berger Peter (1969). *El Dosel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Covarrubias Karla y Uribe B. Ana. (2007). “El santuario del Señor de la Expiración como práctica cultural entre Colima, México y los Ángeles, California, en: Zalpa, Genaro y Patiño, María Eugenia (Coords.) *La vida cotidiana, prácticas, lugares y momentos*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- GALINDO, Jesús. (1998) “Etnografía. El oficio de la mirada y el sentido”, en: Galindo, Jesús (Comp.). *Técnicas de Investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Addison Wesley Longman.
- GALINDO, Jesús (1987). “Encuentro de subjetividades, objetividad descubierta. La entrevista como centro del trabajo etnográfico”, en: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas (ESCC)*, No.3, Vol.I, México: Universidad de Colima.
- GARCÍA Ferrando, Manuel; ALVIRA, Francisco e IBÁÑEZ, Jesús (1994). (comp.). *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid, España: Alianza universidad textos, p. 524.
- GEERTZ, Clifford (1989). “La descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GEERTZ, Clifford (1989). “La descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa
- GIMÉNEZ, Gilberto (1993). “Cambios de identidad y de profesión religiosa” en, Guillermo Bonfil Batalla (Coord.). *Nuevas identidades culturales en México*. México: CNCA.
- _____ (1996). “Cultura y territorio”, en *Estudios sobre la Culturas Contemporáneas (ESCC)*, No. 4. Época II. México: Universidad de Colima.

- GUTIÉRREZ, Juan y DELGADO, Juan Manuel (1999). “Teoría de la observación”, en: Gutiérrez, Juan y Delgado, Juan Manuel (Coords.). Métodos y técnicas cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales. Madrid: Síntesis Psicología.
- RODRÍGUEZ S. y María J. y Shadow, Robert D. (2002). El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- The Hispanic Population Census (2000). Brief. USC Census Bureau.
- XI Censo de Población y Vivienda de 2000. (INEGI).

Simbolismo de la muerte en la cultura Mazahua

Edwin Galindo González

Neidi Yasmin García Sánchez

Universidad Intercultural del Estado de México

A lo largo de la historia cada cultura ha creado sus propias creencias con respecto a la muerte y con ello las ceremonias que la acompañan, se ha convertido en un elemento indispensable dentro de las cosmovisiones de los pueblos y culturas en México.

Antecedentes del origen mazahua

En la actualidad se manifiestan diversas dudas respecto al origen del grupo mazahua que actualmente se ubican en los municipios de San Felipe del Progreso, Ixtlahuaca, Atlacomulco, Temascalcingo, Villa Victoria, El Oro, Jocotitlán, Villa de Allende, Donato Guerra, Jiquipilco, Ixtapan del Oro, Acambay, Almoloya de Juárez, Valle de Bravo, y en el municipio de Zitácuaro en Michoacán; esto se debe a la falta de fuentes históricas que lo precisen con exactitud.

El primer antecesor del que se tienen referencias de acuerdo a Sahagún (2005) se remonta a los grupos Toltecas:

“fueron los primeros pobladores de esta tierra, y los primeros que vinieron a estas partes que llamaban tierras de México, o tierras de chichimecas; y vivieron muchos años en el pueblo de Tullantzinco, y de allí fueron a poblar a la ribera de un río junto al pueblo de Xicotitlan, y el cual ahora tiene el nombre de Tulla. Estos dichos toltecas todos se nombran chichimecas”.

El grupo Tolteca que habito por muchos años el pueblo de Tollan se marchó, después de que el cielo les negó el agua necesaria para sus tierras, padecieron de hambre y enfermedades, parte de la nación murió y el resto que sobrevivió huyeron de la muerte abandonando aquella tierra y esparciéndose por diferentes lugares.

“Unos se dirigieron hacia Onohualco o Yucatán y otros hacia Guatemala; pero quedaron en el reino de Tula varias familias esparcidas en el valle de Toluca”(Clavijero, 2003). Algunos toltecas llegaron a vivir a falda del cerro de Xicotitlan y se mezclaron con los grupos nómadas chichimecas que se encontraban en el lugar, convirtiéndose así en los primeros mazahuas que habitaron la zona.

Los mazahuas fueron en algún tiempo parte de la nación de los otomíes, debido a que ambas pertenecían a la mezcla de los grupos nómadas de la zona con los pobladores sobrevivientes de la ciudad de Tula; de acuerdo a Clavijero las *“lenguas de estas dos naciones no son más que diferentes dialectos de una sola; [...] sus principales poblaciones se formaron en las montañas occidentales del valle de México, que componían la*

provincia de Mazahuacan, perteneciente al reino de Tacuba”, marca así la diferencia y similitud de estos grupos solo por su lengua.

Después de algunos años estas comenzaron a vivir en sociedad, pero no todo el grupo se redujo a la vida sedentaria; parte de ellos (los mazahuas) quedaron con los chichimecas en la vida salvaje. Este descontento provocó que el pueblo otomí y mazahua se separara definitivamente.

Después en el año 1225 d. C., una importante tribu “chichimeca”⁶⁸ invadió la meseta bajo la dirección del jefe llamado Xólotl, estos chichimecas vivían de la casa y de los frutos que la tierra les ofrecía, vestían con las pieles de las fieras que cazaban, tenían el culto al sol, como ofrenda le entregaba flores y hiervas que hallaban en el campo.

Xólotl en su viaje llegó a Tula y al encontrar la ciudad vacía, emprende de nuevo su camino con los toltecas que aun permanecían en el lugar. Los chichimecas no inquietaron a este grupo, se unieron en matrimonio por considerarlo benéfico para ellos.

Se mezclaron con los toltecas restantes, estos con un trato familiar hicieron “que comenzaran a gustar del maíz, y de las demás semilla, aprendieron la agricultura, el arte de sacar los metales de la tierra y fundirlos, el de labrar las piedras, el de hilar y tejer el algodón y otra varias, con las cuales mejoraron sus sustento, vestuario, habitación y costumbres” (Clavijero, 2003)

Xólotl continuó su viaje, llegó después a Mazahuacan donde se encontraba el pueblo mazahua, observo una enorme montaña, “corrió el príncipe en las riberas de los lagos y los montes que circundaban el valle hermoso de México, y habiendo reconocido lo restante del país desde una alta cumbre, disparó cuatro flechas a los cuatro vientos en señal de la posición que tomaba toda aquella tierra”. (Clavijero, 2003) nombrando la montaña Xocotitlan.

Después de tomar posesión de Mazahuacan y sus alrededores, Xólotl se retiró dejando a cargo a uno de sus hombres, pero éste les permitió conservar sus costumbres así como el nombre de Mazahuas. El pueblo vivió en armonía por algunos años hasta que grupos aztecas llegaron a la zona y los conquistaron.

En el siglo XIV, el mazahuacan (país mazahua) fue conquistado por el señor de México, Acamapichtli, y por el de Azcapotzalco, Tezozomoc. En el siglo XIV, esta provincia quedó bajo la hegemonía de una de las ciudades de la confederación azteca, Tlacopan (Tacuba), para permanecer ahí hasta la conquista. (Soustelle, 1993)

Después de Tezozomoc Mazahuacan se convirtió en una provincia azteca.

Según nos dice Durán, el soberano Ahuizotl emprendió la conquista de “siete pueblos poderosos y grandes, todo de gente serrana, Chiapa, Xilotepec, Xiquipilco, Xocotitlan, Cuahuacan y Cilan, Mazahuacan” porque estaban algo rebeldes y servían a los mexicanos de mala gana. También afirma que “mazahuacan fue asolada por los mexicanos para castigarla por su rebeldía y también para obtener prisioneros” (Duran, 2006)

Después de ser prisioneros le fueron impuestos “tributos de maíz, frijoles y de todo de legumbres y semillas que ellos comen, madera y otras cosas de que ellos en aquella provincia se aprovechan, mandándoles truxesen a

⁶⁸ Nómadas, cazadores, ignoraban la agricultura y la arquitectura, vestían pellejos... y habitaban en cuevas.

México gente de servicio para el edificio de las casas de los señores, y esclavos en guerra para sacrificar cuando les fuesen necesario” (Duran, 2006).

A la llegada de los españoles, el pueblo mazahua al igual que el resto de los pueblos mesoamericanos fueron sometidos por la imposición de la religión católica, la lengua y costumbres, estas se fueron mezclando con los pensamientos mesoamericanos formando el sincretismo religioso y cultural actual.

COSMOVISIÓN Y PENSAMIENTO MAZAHUA

La cosmovisión del pueblo mazahua se ha construido por diferentes grupos debido al contacto e influencia que ha tenido con ellos a lo largo del tiempo, siendo este pensamiento parte del sincretismo, su relación con los otomíes, la influencia de los Toltecas-Chichimecas de Xólotl, así como el dominio Azteca y finalmente la conquista española.

Tratando de explicar el origen del hombre, así como la destrucción de cada uno para formar a los hombres de esta era el pueblo mazahua tiene un relato que lo explica:

“Los primeros seres humanos que vivieron sobre la tierra en los principios del mundo eran pequeños, muy pequeños no aguantaban a sus deidades, las arrastraban solamente, se nombran bema o guema, que significa «hombre»; a sus dioses los llamaron mejomu o mexoñijomu, «Los dueños de la tierra, del mundo o del universo». Esta generación humana se destruyó por agua: vino un diluvio y sus restos quedaron enterrados en el lodo. La segunda generación fueron hombres altos, muy altos, que no podían sostenerse por que eran derribados por los ventarrones; todos ellos fueron destruidos por fuertes vientos que azotaron la tierra. Y por último surgimos los que vivimos actualmente”. (Segundo E.)

Después de la creación de la humanidad, comenzaron a darse las formas de vida y con ellas las descripciones de creencias y deidades que formaron parte de la vida social, religiosa y cultural de los mazahuas. Las costumbres y ceremonias que realiza este pueblo, conserva rasgos de los grupos que le dio origen, tal es el caso de los Toltecas de quienes retomaron algunos de sus dioses.

Sahagún describe cada una de las deidades que eran adoradas por los Toltecas; como su deidad principal esta «Quetzalcóatl», *“fue hombre, teníanle por dios y decía que barría el camino a los dioses del agua y esto adivinaban porque antes que comienzan las aguas hay grandes vientos y polvos”*; otros dioses fueron «Tezcatlipoca» *“Verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra, y en el infierno”*, «Tlaloc» Dios de la lluvia, *“él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades del agua, y los peligros del río y de la mar”* y «Tonatiuh» Dios del sol, mientras vivieron en la ciudad de Tula; después de la decadencia y cuando llegaron a Xocotitlan guardaron consigo parte de sus creencias que compartieron con los grupos nómadas de la zona.

La influencia de los Toltecas dejó en la memoria de los mazahuas parte de sus creencias, una de ellas fue el culto al sol, como parte de su ofrenda le entregaba flores y hierbas que hallaban en el campo para venerarlo y darle gracias por las bendiciones que les eran dadas; el culto a la deidad del agua, que no fue considerado como dios sino como *“el espíritu del agua” (menzhe)* y la divinidad de la noche.

Los mazahuas que fueron parte de la nación de los otomíes, también comparten elementos de este grupo. De acuerdo a Soustelle las divinidades de los otomíes eran:

El “padre viejo” (Tatacoada): Se le conoce como Tatacoada. La palabra «kwada» significa “señor” y “primogénito”, y en una posible interpretación es “padre viejo”, hoy en día se conoce con el término de «hermano». Con este término los otomíes hacen la referencia al sol.

La «madre vieja» (Luna): Se identifica a la parte femenina con la Luna y al mismo tiempo con la madre tierra. Se atribuye a la “*diosa del Tepeyac, identifica con la Virgen de Guadalupe por el sincretismo misionero, y a la que se llamaba Tonantzin (nuestra madre)*” (Soustelle; 1993, 592)

También tienen al dios del agua, Atetein- (Tláloc), Yoxippa, el culto hacia este dios de la fertilidad se relacionaba con grandes banquetes en los que consumían tamales y tortillas.

Soustelle para la descripción de Yoxippa dice:

“El nombre del mismo Yoxippa sugiere la cercanía con una divinidad conocida de las numerosas tribus mexicanas, Xipe, el dios de los desollados, al que se le sacrificaban víctimas cuyas pieles se ponían después los oficiantes [...] Xipe era fundamentalmente un dios del maíz y de la fecundidad terrestre, como parece serlo Yoxippa”.

Los mazahuas guardan como pareja creadora a la «madre vieja» y al «padre viejo», comparten un relato mítico con los otomíes, «Los señores y el coyote»:

“En el origen de los tiempos y de la humanidad existió una pareja divina celeste: Ts’ita o Señor Sol y Ts’inana o Señora Luna o Tierra, quienes crearon todo lo que existe: las plantas, animales, los hombres y las mujeres.

El señor repartió asignando a cada uno de los animales es tipo de alimento que debían comer. A los gusanos les dijo que comieran hojitas; a los pájaros, gusanos; a los borregos, pasto y yerbas; y así, hasta llegar con el coyote, a quien le dijo que comieran a los hombres mediante un documento escrito que le dio y que traía dentro de un morral que cargaba por todas partes que andaba.

La señora se puso triste al escuchar aquello y no dejó que el coyote se comiera a sus hijos; busco diversas formas de evitarlo, le puso ciertas pruebas y lo emborracho para arrebatarse el papel. De no haber sido así hubiera cavado con la humanidad

Después de haber sobrevivido a las pruebas y extraviado el documento, finalmente el coyote se conforma con alimentos de conejos, ratones, pollos, guajolotes y borregos”. (Segundo E.)

Con este relato se comprueba la adoración por parte de los mazahuas al Dios Sol («Tonatiuh» para los toltecas, «Tatakwada» para los otomíes) como “Ts’itaJyarü” y a la madre Luna («Tezcaltlipoca», «madre vieja» respectivamente) como “Ts’inanaZana”, refiriéndose así a ambos dioses con diferente denominación.

Durante el tiempo que dominaron los aztecas a las poblaciones mazahuas, mezclaron sus creencias con las que ya tenían, resultado de la cercanía y el sometimiento del pueblo, creando así un pensamiento sincrético sobre un destino después de la muerte, un castigo, premio o medio para transmutar en otro ser.

Dentro de la cosmovisión Azteca, la muerte fue concebida como la dispersión de diferentes elementos, unos (las entidades anímicas) viajan al Cielo del Sol y otros a alimentar a la deidad de la Tierra. El alma o el

“teyolia” al morir viajaban a un sitio dependiendo de la forma en que moría, el cuerpo, sangre y otros fluidos vitales eran entregados a la tierra cuando se enterraba al difunto. Al respecto Sahagún dice: “el dios de la tierra abre se boca con hambre de tragar la sangre de muchos que morirán en esta guerra”, con ello hace referencia a la dispersión de los elementos (cuerpo y alma) del difunto.

Existían diferentes lugares a los que “Teyolia” partía, este destino era marcado por el tipo de muerte, se creía el alma se separaba del cuerpo cuando el hombre moría y tenía que emprender un largo viaje. De acuerdo con Lopez Austin estos sitios eran:

“el Mictlán, para quienes fallecían de muerte común; el Tonátiuhllhuícatl o Cielo del Sol, para los caídos en combate, los sacrificados al sol y las muertas en primer parto; el Tlalocan, para los que fallecían por alguna causa relacionada con el agua, y el Chichihualcuauhco, para los aún lactantes” (1980).

Este último Krickeberg (2002) lo describe como “Xochitlapan (“tierra de jardines”). Allí debe estar el árbol de los lactantes del cual se crían los niños pequeños, que yacen abajo y abren y sierran la boca, y en la boca le cae lo que beben”

Dentro de los pueblos mazahuas se tiene la siguiente creencia:

“si un niño recién nacido llega a morir por enfermedad, caída, golpe, o encuentro con la bruja; cuando aun no han comido maíz o no ha dejado de mamar, va al cielo porque está libre de pecado, su alma es pura y al llegar al cielo donde encuentra un árbol muy grande que tiene muchas chichitas, las cuales alimentan al niño para que siga creciendo”. (Creencia popular)

Sin embargo, en caso de que los padres guarden objetos (ropa, uñas, cabello, juguetes, etc.) del fallecido, no lo dejaran llegar al cielo y quedara perdido. No estará en el cielo ni en la tierra. Esta creencia hace alusión al Xochitlapan, pero no lo conciben como un espacio diferente, este lugar forma parte del cielo (Tonátiuhllhuícatl) o del Supramundo para los mazahuas.

El Tlalocan era el sitio que albergaba a los muertos por causas relacionadas con el agua, los que moraban aquí se deleitaba y regocijaban. Los niños que habían sido sacrificados a los dioses para pedir lluvias iban a este lugar, era considerado el paraíso terrenal, hay muchos refrigerios, nunca faltan mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina.

Al Tonátiuhllhuícatl o Cielo del Sol viajaban las almas de los hombres que habían muerto en combate al igual que los prisioneros de guerra. Krickeberg señala:

“Todos éstos dizque están en un llano que a la hora que sale el sol, alzaban voces y daban gritos golpeando las rodela [..], [Cuando una mujer moría en parto] se le llamaba mocihuaquetzque [...] decían que no iba al infierno sino a la casa del sol, y que el sol por ser valiente la había llevado para sí” (2002).

Después de cuatro años de estar en el cielo los hombres muertos en batalla se transformaban en aves y mariposas que bajan a la superficie de la tierra para libar el néctar de las flores; las mujeres se convertían en zinzones, se cree que bajaban a sus casas a ver a su familia, “el espíritu de difunto sale como palomita blanca, o los difuntos se dirigen hacia un pozo profundo o un jardín precioso” (Galinier, 2006). El Tonátiuhllhuícatl se convirtió en el supramundo dentro de la cosmovisión mazahua.

El último lugar es el Mictlán, a este espacio iban las almas de las personas que habían muerto de causa natural o no habían sido llamados por algún dios, para llegar tenían que pasar por un camino que duraba cuatro años su recorrido, pasando por ocho pisos para llegar al noveno lugar donde encontraría a Mictlantecuhtli con quien moraría.

El camino tenía en cada piso un obstáculo que debe pasar para llegar al lugar de descanso de no ser así, era posible que desaparecieran sin haber alcanzado su meta. López Austin cita el Códice Vaticano Latino 3738 para describir el viaje al Mictlán de la siguiente manera:

- 1, “la tierra”, que debe entenderse como la capa mas externa del inframundo,
- 2, “el pasadero del agua”,
- 3, “el lugar donde se encuentran los cerros”,
- 4, “el cerro de obsidiana”,
- 5, “el lugar del viento de obsidiana”,
- 6, “el lugar donde tremolan las banderas”,
- 7, “el lugar donde es muy flechada la gente”,
- 8, “el lugar donde son comidos los corazones de la gente”, y
- 9, “el sitio de obsidiana de los muertos” o “el sitio sin orificio para el humo”.

Sahagún se refiere al segundo lugar llamándole Chiconahuapan, “rio de los nueve”, como la corriente de agua que tiene que pasar el muerto auxiliado por un perro bermejo; lo coloca al final del camino como la última barrera antes del descenso al noveno piso.

Cuando una persona fallecía sus familiares conocían el lugar de descanso al que partirían, por eso colocaban junto al difunto las cosas necesarias para su largo viaje, durante la preparación del cuerpo asta la cremación y el entierro, a las almas que irían al Mictlán le daban herramientas para superar las penurias en su camino.

Para los funerales de la gente ordinaria, “se hacía llamar a maestros de ceremonias fúnebres que, por lo común, eran ancianos” (clavijero, 278), estos cuando llegaban a la casa del difunto tomando un vaso de agua que derramaban en su cabeza diciendo «esta es la que gozaste en vida» (Krickeberg, 2002).

Después se amortajaba y se preparaba para su viaje, ponían entre su mortaja un jarro con agua diciéndole: “Esta es el agua con la que has de hacer este viaje” (clavijero, 278), y después le decían que es lo que tenían que hacer en cada uno de los lugares por los que tenía que pasar. La separación de “el alma” del cuerpo no era inmediata, pues su alma se encontraba en su cuerpo todavía por cuatro días antes de su cremación o entierro dependiendo el tipo de muerte.

Parte de los maestros de la ceremonia comienzan el fuego donde se quemaría el difunto; el fuego se convirtió entonces en un elemento transformador, este servía de vínculo entre la tierra y el camino del alma a su destino; mientras los otros sacerdotes cantaban música en tono lúgubre. En ese momento los deudos dejaban en la hoguera “ofrendas, lagrimas y oraciones” (López Austin, 362) que después serian conducidas por el fuego al “alma” del difunto en el camino, con ellas recibían ayuda para soportar su viaje.

Después de ser quemado el difunto, sus cenizas se recogían y colocaban en una olla, junto con el se ponía una piedra preciosa que les serviría de corazón en el otro mundo. Esta olla se enterraba y durante cuatro días se hacían ofrendas al sepulcro. Después “«el alma» iniciaba su camino hacia el Mictlán” (Duran, 2006)

Los ritos mortuorios no solo eran para preparar al “alma” con las cosas que iba a necesitar para soportar las penurias durante su viaje, también ayudaba al “alma” a reunir partes de su esencia impregnada en las cosas del difunto para que este no tuviese que regresar por ellas.

Los antiguos aztecas después de su rito mortuario esperan encontrarse con sus difuntos, creían que ellos regresaban a visitarlos. Fray Durán menciona que en el ritual indígena nahua existían dos fiestas dedicadas al culto a los muertos: Miccaihuitontli o Fiesta de los Muertecitos, que se conmemoraba en el noveno mes del calendario nahua (mes de agosto del año cristiano); y la Fiesta Grande de los Muertos. Estas fiestas, además de dedicarse a los muertos, también se dedicaban a los cultivos de maíz, ya que en ese mes (agosto) debido al hielo, temían los indígenas la muerte de las sementeras. Para ello ofrecían sacrificios y ofrendas. Las ofrendas consistían en dinero, cacao, cera, aves, frutas, semillas en cantidad y “cosas de comida”. Esto lo hacían para recordar a sus ancestros y los esperaban gustosos.

Parte de los destinos después de la muerte en la cosmovisión azteca fueron retomados por los mazahuas, Xochitlapan y Tlalocan formaron parte del cielo (Tonátiuhllhuícatl) posteriormente paso a ser “el Supramundo” lugar de los dioses y el Mictlán se convirtió en “el Inframundo” conservando el camino hacia el, creando así nuevos espacios cósmicos.

Espacios cósmicos

Durante casi dos siglos bajo el dominio e influencia azteca, los teek’oñatjojñatro⁶⁹ crearon su mundo mezclando todos sus elementos. La concepción del mundo gira entorno al pensamiento cosmogónico concibiéndolo como un plano vertical que presenta tres niveles superpuestos:

A *jens’e* es el “supramundo”; aquí moran los señores celestes como el sol y la luna (Ts’itaJyaru y Ts’inanaZana), que conviven con los demás astros, lluvias, nubes, vientos. Con sus fuerzas dañan y favorecen a los hombres; es el lugar sagrado.

El nivel intermedio *nujomu* “la tierra, el mundo” es el plano en el que cohabitamos los hombres, aquí es la morada del señor del fuego, para los mazahua era Otontecuhtli “señor del fuego o de los muertos”, según “*Sahagún, el dios de Xocotitlan, ciudad principal de los mazahuas y se identificaba con el cerro llamado Xocotepetl o cerro de Xocotitlan, que se encuentra en lo que fue la capital de los mazahuas*” (CarrascoPizana, 1979)

El dios Otontecuhtli acompañaba a los muertos el día del entierro, los familiares traían consigo candelas alrededor del difunto hasta su lugar de descanso, guiado por Otontecuhtli “dios de los muertos” llegaría bien al inframundo.

El tercer espacio es *a ñixua*, el “inframundo”, que significa “En el lugar maligno”; aquí mora el Uxuambante, “el desgraciado ser maligno” equivale al diablo, demonio o chamuco; es la morada oscura,

⁶⁹El termino jñatro se identifican por personas que pertenecen al grupo mazahua, siendo un elemento de identidad colectiva; palabra compuesta “por el verbo en infinitivo ñaa, “hablar”, que al prefijarse la fricativa glotal sorda [h] al verbo ñaa, se sustantiviza en jñaa, cuyo significado es “palabra” o “lengua”. Cuando la palabra jñaa es sufijada por el elemento tjo, que significa “nada más” (Kieleme, 1975:309 en Celote, 2007:9)

húmeda y fría de los muertos. Aquí también hay influencias benéficas y dañinas, acorde a la forma en que los hombres cumplen sus deberes y obligaciones de ordenación de los señores que la habitan.

El inframundo se parece al Mictlán por la descripción que hacen los mazahuas de este lugar, comparten nueve pisos con elementos diferentes en cada uno, pero las creencias de este lugar se dividieron en dos. Unos pueblos creen que este lugar es similar a un infierno, debido a las penurias que tienen que pasar para llegar a él.

Solo algunas de las comunidades mazahuas tienen la creencia que al morir van al inframundo, lugar donde descansan los muertos; este camino no tiene desventuras, pasan por ocho escalones, cada sesión tiene un significado: en el primero se despiden de los elementos de la naturaleza, en el segundo se despiden de una montaña, la despedida de los valles se dan en el tercer escalón, en el cuarto se tiene la creencia de que en el difunto pasa por un río, el cual es apoyado por un perro para cruzar, en el quinto escalón se despide de las presas, en el sexto pozo, en el séptimo de un cerro y finalmente en el octavo peldaño se trata de otra presa, al ir pasando en cada uno de estos niveles es como se considera llegar al descanso eterno.

La descripción de los pisos varía dependiendo la zona, algunos mencionan antes o después cada elemento, en lo que concuerdan es la existencia de un perro que ayuda a cruzar un río antes de llegar al lugar de descanso.

Dentro de los pueblos mazahuas se tiene la creencia:

“Si no tratas bien a un perro cuando mueras no te va a ayudar a cruzar el río, por que fuiste malo con él, cuidalo y trátalo bien...”

La existencia de este perro se encuentra en historias y relatos que tienen los pueblos mazahuas y que a pesar de muchos años aun se conservan.

Se esperaba que los difuntos después de un tiempo y en una fecha específica, regresen a visitar a los vivos, para toma alimentos y cosas que necesitaban para estar bien en el inframundo, las ofrendas de sus familiares les servían para su viaje de regreso.

“Los mazahuas tenían la creencia de que los muertos emprendían un largo viaje por ríos y peligro, o por eso en sus tumbas a los hombres se les colocaban tortillas, ollas con alimentos o semillas y jaros de agua, así como instrumentos de labranza, hachas y un perro que los acompañara y defendiera. [...] A las mujeres además de alimento y semillas un metate con el metrapil, un molcajete con el tejolote y un telar de cintura. Estaba seguros que el día de muertos regresaría de visita al hogar y preparaban ofrendas. (Gutierrez, Silvia (2007))

Los elementos que colocaban en sus ofrendas eran solo flores como tributo al Dios sol que le daba flores y platas para vivir, así como la comida y alimentos para los difuntos. Pero este pensamiento no sería el último, con la llegada de los españoles y mediante la imposición del catolicismo, la cosmovisión, las antiguas deidades y creencias cambiaron dando como resultado la superposición de las deidades católicas a las nativas.

El sincretismo religioso

Durante el periodo de conquista en la nueva España, el proceso evangelizador perforo profundamente en las raíces indígenas de toda la región de Mesoamérica, la sobreposición y sustitución de las deidades nativas por los santos cristianos realizada por los misioneros, con el propósito de llevar a cabo la extirpación de idolatrías hizo que la cosmovisión de los pueblos y practicas se modificaran integrando un nuevo modelo religioso. *“Una nueva realidad aparecía, pero esta “resquebrajó” esquemas y concepciones. Era necesario reordenarlo todo, cotidianidad y pensamiento”* (López Austin, 1998: 55 en Báez ,2005:13).

El contacto entre los dos sistemas ideológicos trajo consigo, de manera inevitable, además del resquebrajamiento de la visión del mundo, *“correlaciones impropias, contraposiciones forzadas y síntesis ambiguas, además de constantes malentendidos, entrecruzamientos y reinenciones”* (Lupo, 1998: 31 en Baez, 2005 :15), un proceso de transformación religiosa que ha tenido lugar en espacios de los grupos indígenas, se muestra que las dos tradiciones en contacto: la prehispánica y la católica, tienen rasgos peculiares suficientes que integran y conforman un sistema religioso como el indígena, al no haberse impuesto un modelo ideológico, notamos que ninguno de los dos sistemas se elimino, por el contrario se ha definido como sincrético y que se a llevado a la práctica.

En el sistema católico religioso existe la creación de dos lugares como destino después de la muerte: el Cielo y el Infierno, a la llegada a Mesoamérica se encontraron en el mundo prehispánico azteca la existencia de una concepción similar:

“Una vez creados la tierra y el cielo a partir del cuerpo de Cipactli y con ello constituida la gran división entre la parte femenina y la masculina del cosmos, los cuatro postes (arboles) se convirtieron en los caminos de los dioses. Por el interior de los postes viajan los dioses procedentes del cielo y las profundidades de la tierra. No debían unirse las dos partes del cuerpo. Los dioses de arriba y los de abajo eran fragmentados del cuerpo dividido de la diosa”(López Austin, 2000).

A partir de la división entre el cielo y la tierra, se observan dos espacios totalmente diferentes que los dioses crearon, *“el nacimiento y la muerte son entendidos como parte de un mismo ciclo que todo hombre ha de cumplir en un tiempo determinado se reproduce metafóricamente el camino que sigue el sol”* (Báez, 2005) nace, muere y renace.

La creencia del *“supramundo”* y el *Inframundo”* en la cosmovisión mazahua, en el primero se encuentran los dioses dadores de bendiciones y en el segundo se encuentra un dios malo (un demonio). Este se relaciono con el cielo de Dios y todos los santos; y el infierno con el demonio (el maligno) de la religión católica. Con la llegada de los españoles las creencias en torno a la muerte, practicas religiosas, ritos funerarios y destinos después de morir se modificaron creando la concepción actual. La despedida del difunto se realiza con elementos religiosos mezclados con los antiguos.

El rito funerario se hace de acuerdo a la jerarquía del núcleo familiar, la persona mayor es el encargado de hacer la cruz de cal en el suelo con cuatro chayotes que evitan *“que del muerto surgen emanaciones dañinas, que el muerto quieren que lo acompañe, y estas son temidas entidades son atraídas por las antiguas peticiones del difunto”* (López Austin, 2000), se cree que el chayote absorbe las substancias dañinas para que no se impregnen en las personas que acompañan al difunto, o se queden en las cosas materiales que

fueron en vida de la persona fallecida, ante este acto se queman cualquier objeto para evitar que “esta entidad anímica, y su posibilidad de quedar parcialmente adherida a las uñas y a los cabellos, partes del cuerpo que comparten las características de un rápido crecimiento y de la necesidad que tiene de cortarlos”(López Austin , 2000) quede perdida y no pueda trascender, ya que el alma a lo largo de la vida deja su energía en los lugares y después de su muerte tendrá que recoger sus porciones.

Una vez concluido el entierro, los familiares se reúnen en la casa del difunto para tomar un banquete como gratitud por haberlos acompañado en su duelo, al siguiente día por la tarde se inicia el novenario (únicamente para los adultos) “puede ser interpretado como un procedimiento ritual de despedida del alma” (Galinier, 1990). Se encuentran presentes los miembros de la familia, vecinos, amigos del difunto y el rezandero. Con el sincretismo se entiende que el novenario se mezcló con la existencia de los sitios que se tienen que recorrer para llegar al inframundo; los antiguos mazahuas oraban cada día para ayudar al difunto a pasar por cada piso (uno cada día de oración).

Durante los nueve días el rezandero hace el rosario que va acompañado de un ave María y un padre nuestro, luego se rocía agua sobre la cruz de la tierra. Generalmente se ofrecen platillos de pan, galletas, café o leche a los visitantes, el último día los hijos del difunto, el padrino de la cruz y esposo (a) derraman agua bendita sobre la cruz, acto seguido por los acompañantes, después se toma un cuchillo para partir la cruz y depositarla en una bolsa o caja que será llevada al panteón y será enterrada a un lado de la tumba el difunto. Al concluir los familiares ofrecen un banquete a los acompañantes.

La concepción de la muerte se vio como designio divino, una creación de dos mundos desconocidos; el infierno y el paraíso, la religión católica cree que después de que mueren el alma del difunto es juzgada y el lugar de descanso es resultado de la conducta en la tierra como premio o castigo a nuestras acciones. Si te has portado bien tendrás como premio el descanso cerca de Dios, de los santos y otras personas que tuvieron la gracia de llegar al paraíso. Pero si has actuado mal y no has cumplido los mandamientos de Dios iras a un lugar de dolor, llanto y sufrimiento, te quedaras en el infierno y ahí perecerás.

Este pensamiento esta mezclado con la concepción del inframundo, la población mazahua tiene en su tradición oral la creencia que para llegar al cielo, tendrá que ser ayudado por el perro a cruzar el rio. El relato del perro en el viaje al inframundo y la cielo de la religión católica se mezclaron en una sola idea.

Para conmemorar a sus difuntos se realiza una fiesta en honor a los muertos, esta es una forma de rendir culto a los antepasados, coinciden con el fin del ciclo agrícola de muchos productos, entre ellos, el maíz de temporal. Es el tiempo en el que las almas de los parientes desaparecidos regresan a las casas a convivir con sus familiares vivos.

Durán relata que años después de la conquista, pudo observar que el día de Todos Santos ponían ofrenda para los niños muertos, y el siguiente día otra para los difuntos adultos, dejaron de hacerlo en agosto (que es cuando acostumbraban), para así disimular que celebraban sus festividades y aparentar que festejaban las celebraciones cristianas.

La fiesta de todos los santos actualmente inicia el día 31 de octubre y el 1 de noviembre las almas de los niños que son chiquitos o niños fallecidos llegan a su domicilio y son recibidos con una ofrenda se le coloca un vaso de leche, un vaso de agua, flores, sal y veladora, a los niños que ya comían se les ponen los alimentos preferidos. Al día siguiente se desvanecen y regresan al cielo.

El día de 2 de noviembre se celebra a los fieles difuntos, a todos los adultos o muertos grandes. En la víspera del día de muertos, las almas de los difuntos abandonan el cementerio donde estaban reunidas y se dirigen por las veredas hacia su hogar. El día 1 de noviembre al mediodía llegan las almas de los adultos, se instalan al día siguiente en sus domicilios, son recibidos con una ofrenda que incluye la comida del difunto y una veladora. El segundo día se reparten las ofrendas antes de que las almas regresen sobre sus pasos.

Esta suma de cosmovisiones es la que le da un sentido real al día de muertos

Conclusión

Desde épocas prehispánicas hasta la actualidad, la concepción de la muerte ha formado parte de la vida y pensamiento religioso de los diversos grupos indígenas de México. Y los pueblos mazahuas no ha sido la excepción. Desde la creación del pueblo con la mezcla de Toltecas y su adoración al dios Sol, después la influencia otomí con “Ts’itaJyarü”, “Ts’inanaZana” y el dios del agua “menzhe”, mezclándose con las ideologías aztecas; la división de sus cielos y destinos después de la muerte hasta llegar a el sincretismo religioso con la llegada de los españoles formando la estructura cosmogónica actual de los pueblos mazahuas.

BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ CUBERO, Lourdes (2005), El juego de las alternancias: la vida y la muerte, México, ediciones del programa de desarrollo cultural de la huasteca, México.
- BERNARDINO DE SAHAGUN, Francisco (2005), Historia general de las cosas de nueva España, Tomo I, Ed. Porrúa, México.
- BERNARDINO DE SAHAGUN, Francisco (2005), Historia general de las cosas de nueva España, Tomo III, Ed. Porrúa, México.
- CELOTE PRECIADO, Antolin (2007), *jizhiXorújñatrot*: Manual didáctico para el aprendizaje colectivo de la lengua mazahua, Instituto Nacional de Lengua Indígenas, México.
- DURÁN, Diego, Fray (2006), Historia de las indias de nueva España e islas de la tierra firme, Tomo II, Ed. Porrúa, México D.F.
- GALINIER, Jacques (1990), La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes, México, D.F. UNAM.
- GALINIER, Jacques (2006) “El *panoptikon* mazahua. Visiones, sustancias y relaciones” Instituto de Investigaciones Antropológicas, Estudios de la cultura otopame, México, Universidad Autónoma Nacional de México.
- GARCIA MARTIÑON, Ana María (2012), Ritualidad y conocimiento tradicional en el ceremonial del difunto adulto en la colonia Plateros de Palmillas, comunidad mazahua de San Felipe del Progreso, Tesis de licenciatura. México, División de Lengua y Cultura, Universidad Intercultural del Estado de México.
- JAVIER CLAVIJERO, Francisco (2003), Historia antigua de México, Ed. Porrúa, México.
- KRICKEBERG, Walter (2002), Mitos y leyendas de los aztecas, mayas y muiscas, México undécima edición, Ed. Fondo de cultura económica. México.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo (2000), Tamoanchan y Tlalocan, Ed. Fondo de cultura económica. México D.F.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo (1980), Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México D.F.

SOUSTELLE, Jacques (1993), La familia Otomí- pame del México central, Ed. Centro de estudios mexicanos y centro americanos, Fondo de cultura económica, México.

Religiosidad, identidad social y marginación económica.

La devoción a la santa muerte en la ciudad de Torreón, Coahuila

Emanuel Netzahualcóyotl Morales García

Estudiante de licenciatura en Sociología

netza_morga@live.com

José Alfredo Morales Pérez

Profesor-Investigador

alfredo.morales@hotmail.com

José Luz Ornelas López

Profesor-Investigador

jlornelas10@yahoo.com.mx

Facultad de Ciencias políticas y Sociales. Universidad Autónoma de Coahuila

Resumen:

Para los estudiosos de lo social, resulta atractivo temas como religión, cultura, tradiciones y cultos. Una temática relacionada con la coyuntura de inseguridad pública, que se vive en el municipio de Torreón, Coahuila, México, es el fenómeno social llamado: “Culto a la Santa Muerte”. Pues en nuestro entorno regional, se le asocia con el crimen organizado, relacionar de manera simplista ambos factores sociales, nos permite hacer un análisis sociológico más profundo y tratar de explicar todo lo referente a la compleja interrelación de variables que se presentan entorno. En opinión de académicos este culto se origina en el Distrito Federal, toma poder y expansión en todo el territorio mexicano, sin importar edad y preferencias sexuales, e incluso sin saber lo que es una frontera territorial. Poco a poco comienza a tener presencia en Torreón, Coahuila.

Infinidad de imágenes callejeras nos pasan desapercibidas, en playeras, dijes, estatuas, tatuajes en las personas. Pero ¿de dónde y cómo llegó ese culto a instalarse en la vida de los laguneros? ¿Qué es lo que hace que numerosas personas sean sus devotos aun y cuando esta actitud vaya contra sus valores religiosos?

El presente trabajo cualitativo descriptivo, busca mostrar cómo llega este fenómeno social a nuestra ciudad, donde ya comienza a tener representación y expresión de una religiosidad popular a través de diversas prácticas y representaciones.

Alfred Schutz y Pierre Bourdieu desde sus teorías en la vida cotidiana, Habitus, simbología, nos permiten ver como se desarrolla este fenómeno social con tal naturalidad, así como encontrar las posibles causas de su expansión.

La expansión del culto, la evidencias físicas en las calles, los comentarios acerca de lo que popularmente se conoce como “la santa”, las notas amarillistas de los periódicos, los nexos con grupos delincuenciales, los sucesos vividos dentro de este culto o cerca del mismo, hacen que sea un digno fenómeno estudio sociológico que se ve en la vida cotidiana de la sociedad y que poco a poco esta entrando a la ciudad de Torreón, Coahuila.

La desigualdad, discriminación, pobreza y otros factores sociales, se mezclan entre religión y cultura, generando una identidad social, que llena el vacío religioso y social alrededor del culto a la Santa Muerte, y que a través de las Ciencias Sociales nos permite encontrar significativas respuestas de su expansión.

Entrevistas, fotografías y testimonios documentales, son algunos materiales que nos acercan y adentran a la comprensión y análisis de este fenómeno social.

INTRODUCCIÓN.

El culto a la Santa Muerte es un tema que a algunas personas les causa temores, dudas, interrogantes, mientras a otros, les genera emoción, admiración, respeto y veneración por esta representación religiosa. En las calles de nuestra ciudad, escuchamos comentarios que sintetizan a esta figura espiritual, le dicen: Santa Muerte, Santa, niña blanca, flaquita, mi niña, madre, entre otras muchas más maneras de llamarla para que se acuda a la invocación.

Existen infinidad de imágenes callejeras que parecieran que nos pasan desapercibidas, las hay en playeras, dibujos, dijes, estatuas, hasta en la misma piel tatuada de las personas. Pero ¿Qué es lo que realmente la sociedad conoce y comprende acerca de la santa muerte y su culto, además de su gran expansión en el territorio mexicano desde hace varias décadas atrás?, ¿De dónde y cómo llegó ese culto a instalarse en la vida de ciertos sectores mexicanos? ¿Qué es lo que hace que un gran número de personas sean sus devotos aun y cuando esta actitud vaya contra sus valores religiosos?

PLANTEAMIENTO.

El culto a la Santa Muerte es un tema que a algunas personas les causa temores, dudas, interrogantes, mientras a otros, les genera emoción, admiración, respeto y veneración por esta representación religiosa. Estudiosos señalan que es un culto milenario, que por muchos años ha sido parte de la vida de los mexicanos y pueblos latinos como es en Guatemala, mismo que permaneció por mucho tiempo oculto y en silencio en los hogares de pequeñas comunidades rurales, sin embargo, tuvo una gran transformación y ha llegado a ser en la actualidad un culto urbano en su máxima expresión y expansión, su crecimiento como culto es tal, que existen evidencias de su ritualidad en países como en Estados Unidos de América y Canadá.

La estrecha relación de esta deidad con el pueblo mexicano la podemos encontrar en literatura como en Los hijos de los Sánchez:

“Cuando mi hermana Antonia me contó en un principio lo de Crispín, me dijo que cuando los maridos andan de enamorados se le reza a la Santa Muerte. Es una novena que se reza a las doce de la noche, con una vela de sebo, y el retrato de él”

(Lewis, 1961).

Así como Octavio Paz:

“El culto a la vida, si de verdad es profundo y total, es también culto a la muerte.

Ambas son inseparables. Una civilización que niega a la muerte acaba por negar a la vida.”

(“Todos Santos Día de Muertos”, El laberinto de la soledad, 1950.)

La práctica del día de muertos, una celebración mexicana que une al pueblo en torno a la muerte, música, altares, figura, dibujos, letras de calaveritas, rituales, rosarios, ofrendas, son algunas de las características de la celebración los días 01 y 02 de noviembre, donde la relación con la muerte se hace presente en nuestro país con gran fuerza, una tradición prehispánica que forma parte de la identidad de mucho mexicanos. Son estas algunas de las formas y expresiones muestra de la estrecha relación de la muerte y los mexicanos.

Para poder entender este fenómeno social llamado: Culto a la Santa Muerte, sería apropiado dar a conocer que se entiende por culto en esta investigación, ya que existen variedad de definiciones sobre este concepto que pudiera ser tan sencillo y simple, pero que dentro de su simplicidad se encuentra la dificultad de adecuarlo al tema de investigación, por tanto,

Culto:

Es un proceso cultural multimediado, es decir, de una persona o colectividad en el que a través de una serie de prácticas y representaciones se veneran o adoran a una determinada entidad espiritual con facultades o poderes meta humanos, bajo condiciones histórico-sociales concretos, con finalidades diversas como el de pedimento o gratitud por protección material y espiritual, recibir determinados dones o favores en la vida cotidiana, etc.

El culto a la muerte lo podemos encontrar en tiempos prehispánicos, con adoraciones por parte de aztecas y mayas, que rendían culto a los y las deidades de la muerte, como era:

Mictlantecuhtli: Dios de la Muerte Azteca. **Yum Kimil:** El señor de la muerte Maya. **Ixtab:** Diosa del suicidio (cdj, 2009).

Por mencionar algunas de estas deidades de nuestros antepasados, sin duda alguna la existencia de la muerte en nuestro país mexicano es una de las grandes representaciones culturales, expresa de una manera u otra, como lo celebramos en el día de los muertos, fiesta que por años y herencia de antepasados sigue vigente en nuestros tiempos.

Así también se relaciona con la iglesia católica, pues se cree que es quien ah traído a México la primera figura esquelética en la época de la colonia, con un santo traído por la congregación franciscana, llamado: San Pascual Bailón.

Santo en el cual el pueblo mexicano y guatemalteco se refugiaron en él, ante la llegada de las pestes en América Latina, se encomendaban a él, pidiendo por la salud de sus enfermos, al tiempo pedían no le dejara morir. (Arriola, 2003).

Estos dos son los antecedentes principales a cerca de este culto como inicio en nuestro país, sin embargo, con la llegada de San Pascual Bailón conocemos la figura esquelética en nuestro país.

Este fenómeno aparece con mayor fuerza en nuestro país, teniendo así un número aproximado de 5 millones de creyentes.

Pero su mayor expresión y surgimiento de expansión lo encontramos en la capital de México, el Distrito Federal, en el Barrio de Tepito, donde la Santa se convierte en la madre de los ciudadanos desprotegidos, marginados y alejados de los grandes grupos sociales, del gobierno, la salud, entre otros.

En la ciudad de Torreón, Coahuila, nuestro escenario para el desarrollo de nuestra investigación, muy poco se tiene a cerca de la manifestación de este culto, han sido solo notas amarillistas sobre su presencia, como ocurrido en el año 2012 en el ejido Santa Fe, donde un grupo de personas devotas a la Santa Muerte se congregaron para la realización del ritual en el día de la Santa, el 2 de noviembre, un grupo armado ataco a los creyentes con armas de fuego, dejando un saldo de 6 personas fallecidas y un menor de edad herido. (Gudiño, 2012).

Ciertamente información documental y periodística no se ha localizado en torno a este fenómeno en la ciudad de Torreón, que nos avalen la manifestación del culto, así como su surgimiento en la ciudad. Pero basta con salir a las calles y encontrar personas con dijes de la Santa Muerte al cuello, alguno que otra persona con la Santa tatuada, así como visitar el conocido “Mercado Juárez”, ubicado en el centro de la ciudad, para darnos cuenta de la presencia de este culto en la ciudad, pues es un gran número de comerciantes que se encuentran a la vista con la venta de artículos relacionados al culto de la Santa Muerte, veladoras, rosarios, dijes, películas, libros de la historia de la santa, así como de trabajos esotéricos, e indudablemente figuras de la santa de variados tamaños, desde la más pequeña, hasta la que llega a tener la estatura de una persona real, principales entradas al mercado las podemos ver ataviadas por la venta de estos artículos.

Este fenómeno se vuelve problematiza ante las diferentes percepciones que tienen respecto a la figura de la Santa Muerte, una imagen que a sido estigmatizada, relacionada con brujería, santería, esotería, rituales satícos, temas escalofriantes como el sacrificio de personas en ofrenda a la santa, así como su relación muy cercana con el crimen organizado, hacen que este fenómeno social religioso tenga diferentes posturas, en su mayoría negativas por todo aquel que no lo conoce.

OBJETIVOS.

En esta investigación se pretende conocer el culto a la Santa Muerte en la ciudad de Torreón, Coah, como es que poco a poco comienza a ser parte de la vida de los Torreoneses, así los posibles motivos por los cuales se incrementado la creencia, como también su posible origen de surgimiento entre los habitantes y su relación en actividades de la vida cotidiana.

Conocer el culto frente a los mismos creyentes, para así entender de manera científica el por que de la creencia en una imagen que los medios de comunicación, así como la iglesia lo han hecho un tema controversial.

JUSTIFICACIÓN.

Escuchar tan variadas opiniones a cerca del culto a la Santa Muerte en México, así como en la ciudad de Torreón, Coah, despertaban un interés por saber de que trababa dicho culto, cuales eran sus posibles motivos de expansión, así como los principales motivos para tener esta creencia y devoción en una imagen tan estigmatizada, señalada por la Iglesia Católica, pero que muchos de los practicantes al culto en su mayoría son católicos.

Un tema que al inicio me causaba temor e inseguridad, pues la imagen de la “Santa” como popularmente se le conoce, tiene esa figura fría, ruda y cruda que algunos le han creado, sin embargo, estos mismos temores e inseguridades frente a la Santa, fueron motivos principales para voltear a ver y conocer de cerca el Culto a la Santa Muerte, que si bien es cierto es un tema polémico con sus nexos con el crimen organizado, brujería y esoteria, también es un tema fascinante que nos da nos presenta muchos elementos que lo hacen digno de su investigación.

La ciudad de Torreón, caracterizada por ser una ciudad de fe y esperanza, seguidores en su mayoría a una iglesia en particular, como lo es Católica Apostólica Romana, hoy vemos que comienza a surgir el fenómeno de la Santa Muerte, siendo parte contraria a las creencias y vivencias de las iglesia, que van en contra de este culto.

Sin embargo antes de hablar si esta bien o mal esa expresión religiosa debemos conocer de que trata, que es lo que lleva a la realización del mismo, cuales han sido algunos de los motivos por los cuales este culto hacía esta deidad crece cada día mas, aún llevando en contra sus valores religiosos.

La expansión del culto, la evidencias físicas en las calles, los comentarios acerca de la santa, las notas amarillistas de los periódicos, los nexos con grupos delincuenciales, los sucesos vividos dentro de este culto o cerca del mismo, hacen que sea un digno fenómeno estudio sociológico que se ve en la vida cotidiana de la sociedad y que poco a poco esta entrando a la ciudad de Torreón, Coahuila.

Es por ello que es de gran interés e importancia conocer este culto, este fenómeno en expansión, que de ser en comunidades pequeñas, rurales, ahora sufre una transformación a ser un como lo llaman algunos: Un culto urbano en expansión.

Dejar a un lado las notas y las afirmaciones de la iglesia, para poder entrar y conocer en realidad de lo que trata este culto, como es que llega a ser tan fuerte y nada puede hacer un gobierno y una iglesia para frenar su expansión.

DESCRIPCIÓN EMPÍRICA.

El cuto a la Santa Muerte en la ciudad de Torreón, Coah, a sido un tema un poco escalofriante, el escenario de nuestra ciudad resíenteme vivido en una situación de violencia y delincuencia provocan un ambiente de temor y sicosis en los habitantes, ya que en un tiempo aproximado de 10 años, la violencia en la ciudad no tenía fin y con esto, salía a la luz las manifestaciones del culto.

Entre los habitantes de la ciudad, hablar de la Santa Muerte es hablar de miedo, terror y crimen organizado, esas son las primeras impresiones y expresiones que se tiene por parte de los habitantes en la ciudad, pues en repetidas ocasiones, notas periodísticas, así como televisivas, hacía saber a la comunidad de personas que fueron victimas de privarlas de su libertad, así como de su propia vida, me manera

particular y como seña tenían alguna característica, esta era de que tenía tatuada a la Santa Muerte en alguna parte de su cuerpo, como seña particular, así como los dijes en las cadenas.

Esto provoco en la ciudad una gran desconfianza entre los habitantes a cerca de esta imagen polémica y estigmatizada.

Los escenarios principales en los cuales se sabía de la existencia de altares a la Santa Muerte, eran ubicados en colonias marginadas, así como violentas, tal es el caso particular de las colonias: Zaragoza Sur, Cerro de la Cruz, San Joaquín, Primero de Mayo, Francisco Villa y Tierra Libertad, por mencionar algunas.



Mercado Juárez, Torreón, Coah. 16 de Febrero 2014.
Fotografía: Emanuel Morales.

Sin embargo, el culto no sería parte de la historia del centro histórico de la ciudad, pues en uno de sus tan tradiciones y populares mercados, existe uno de manera particular, donde por años figuras de la santa muerte en diversos tamaños, así como libros, rosarios, películas, veladoras, entre otros artículos significativos con el culto, son mas que evidentes, pues al menos en tres de sus ocho puertas, podemos ver las figuras de la santa en venta y a simple vista.

Los alteres e imágenes localizadas en la ciudad, tienen cierto cuidado, no cualquier persona tiene el acceso a verlos y muchos a fotografiarlos, se encuentran en el interior de sus hogares en lugares muy propios o en su defecto, algunas escondidas, esto porque durante los años 2010 – 2013 elementos del ejercito mexicano revisan los interiores de las viviendas en búsqueda de evidencias que mostraran posibles nexos con el crimen organizado, entre estas se tenía considera la imagen de la Santa Muerte, como lo relata la señorita Gómez en entrevista:

Y haz sabido también de policías, militares que sean creyentes.

-Bueno de militares no, porque pues te digo, ellos eran los que andaban de casa en casa metiéndose y si miraban eso, te digo, nos las quebraban, eh te llevaban, te golpeaban por creer en ella porque pensaban que eras de ellos, eras malo."



"Yo por eso las guarde, aunque se enojo"

Fotografía: Emanuel Morales. Enero 2014



"Si te regalan una de hueso es más efectiva"

Fotografía: Emanuel Morales. Enero 2014.

La señorita Gómez de 36 años, quien es madre soltera de dos hijos, con dedicación al hogar, a la venta informal de dulces en su hogar, nos narra su experiencia como creyente en la Santa Muerte, así como las complicaciones que se tiene ante un ambiente inseguro y un tanto violento:

-De una vez que salí yo fuera de, de aquí de la ciudad, eh... la encontré a ella enterrada, empecé a pedirle todo lo que yo quería y ella me lo condecía, siempre y cuando yo este a ella le tenía que prometer que algo verdad, ya sea algo grande o algo chico. Cuando le pido a ella, algo chico, este yo le regalo una manzana, me fumo un cigarro con ella, tomo con ella y a lo que te diré, a los tres, cuatro días o quince días ella me concede lo que yo le pedí y yo a ella le ofrezco su ofrenda que le, que le había prometido a ella, este... pues que mas te puedo decir, pues si, es todo lo que hago con ella.

¿Desde cuándo has visto la manifestación del culto aquí en Torreón?

Pues... que yo sepa tiene mucho tiempo, tiene mucho tiempo, pero aquí en la colonia son pocos eh, yo que sepa aquí somos como, te había dicho que éramos como 3 o 4 verdad, ahorita yo aquí soy la única, la que tiene y la que cree nada más. Porque ya las que vivían aquí, ya se fueron.

¿Hubo devotos que se fueron, se escondieron o taparon sus altares, cuando llega la violencia a Torreón?

-Pues si empezó a sacar todo eso cuando lo veían con el tatuaje o con, con la imagen de ella en el collar, este si empezaban a decir a raíz de eso, si llévatelo, los secuestraban, los mataban o, decían que trabajabas y empezaban así a desaparecerlos, mucha gente cuando empezó a escuchar de la Santa Muerte, muchos hombres y mujeres empezaron a tatuarse a la Santa Muerte, eh cuando empezó todo eso de los narcotraficantes y se empezó a escuchar que, si veían que traían tatuajes empezaron a decir que eran de esas personas, malas.



Locales comerciales en el primer cuadro de la ciudad, hacer notar la presencia de la santa en algunos de ellos, a pesar del temor por sufrir alguna represalia en su contra o falsos comentarios a su persona como su creencia nos comenta que la ubicación de su altar es preferible mantenerlo en el anonimato por el momento, pero también nos hace saber su interés saber su interés por hablar y que la sociedad conozca sobre la realidad de la *Santa* como lo expresa una locataria y creyente en la Santa Muerte.

REFLEXIONES TEORICAS.

Los planteamientos teóricos de las corrientes o teorías de Schutz y Bourdieu, nos posibilitan una mejor comprensión de como se da la relación del culto a la Santa Muerte entre la sociedad.

Querer entender este fenómeno, así como señalarlo desde el conocimiento empírico o con saber de existencia de una figura esquelética que a sido muy controversial, nos sería un tanto difícil entenderlo, así como una idea errónea de los motivos por los cuales se tiene dicha creencia, Alfred Schutz nos señala la importancia del la mira micro sociológica y acercamiento al fenómeno social, donde nos invita a entender el comportamiento del sujeto observado en sus acciones y sentimientos, pues una situación vivida lo lleva a tener ciertas actitudes que se alejan de las formas sociales de vivir como idealización y la formalización lo piden.

De esta manera podemos ver como los creyentes en la Santa Muerte vivieron alguna situación que los orilla a buscar una imagen mas fiel y sobre todo efectiva antes sus necesidades inmediatas, que de otra manera no les fue posible, pues en su mayoría los creyentes en esta imagen acuden a ella ante la desesperación se sus situaciones, movidas por los sentimientos de urgencia, como es el caso del desempleo, la enfermedad, la pobreza, alguna actividad que presenta un escenario que implique riesgo.

Así poco a poco por la experiencia vivida y la efectividad de esta deidad se comienza a escuchar entre el silencio su gran poder, de manera comienzan a tejer un red de creyentes, haciendo de esto una vida en común y un mundo justificado en la forma de vivir.

Schutz nos dice que la experiencia del mundo se justifica y corrige mediante la experiencia de otros y esos otros tiene mismos sentimientos, sufrimientos, conocimiento y tareas en común, lo que da validez a la creación de un mundo alternativo al vivido de manera diaria, alejando así el mundo pragmático y la actitud del estado natural de la forma de vivir, como ah sido señalado como formal.

En la forma de vivir, el Habitus como lo menciona Pierre Bourdieu, que marca el comportamiento social del ser humano, según el ambiente en el cual se desenvuelve, si los creyentes en esta deidad tuvieron una forma de vivir adversa, un capital cultural adquirido escaso en su contenido, tomará lo que esta a su alrededor, sin poder seguir la pautas y normas sociales que están bien vistas, en palabras simples, difícilmente una persona aprenderá y actuará, como no se le enseñó, así entonces, podemos encontrar creyentes que vivieron con personas ya creyentes en esta deidad de tiempo atrás, el ambiente adverso como la pobreza, buscará salir de una u otra manera de una forma de vivir.

Aquí que relacionamos los motivos *para* y los motivos *porque* entendido por el primero, lo Schutz refiere al futuro e idéntico al objeto o propósito para la realización de una acción y el segundo refiriéndose al pasado o también como el motivo y razón de ciertas actitudes y acciones.

Todo creyente tiene su motivo para y motivo porque, entendiéndolo en que ellos creen en la Santa Muerte para tener una mejor vida, para lograr un objetivo al que popularmente se conoce como milagro, porque tiene la necesidad de cubrir ciertas necesidades, ciertas situaciones adversas de vivir. Los motivos para se mueven en la subjetividad del actor en la búsqueda de la planificación futura, como bien lo ejemplifica: planes de vida, de trabajo y ocio, así como las necesidades del momento, horarios de hoy y la próxima vez. Que sin duda con situaciones en cuales actores sociales se ven inmersos ante una sociedad desequilibrada de oportunidades y abundantes necesidades

Bourdieu nos hace mención a cerca de las prácticas, que bien pueden tener un inicio, el cual llega a su fin, pero vuelve a ser tomado nuevamente, como en el caso de aquellos que son particularmente católicos y se vuelven creyentes de la santa muerte, aun y cuando esta práctica vaya en contra de sus valores religiosos, pero retoman una creencia del México prehispánico, en el culto que se tenía a las deidades representadas por la muerte.

METODOLOGÍA.

La realización de esta investigación, esta dividida en dos partes:

1. *Documentación del fenómeno a nivel nacional.*

Esta parte inicial de la investigación tuvo una exploración del tema por medio de internet, buscando evidencias de la existencia del fenómeno social, popularmente conocido como: “Culto a la Santa Muerte”.

Se revisaron documentales, entrevistas, notas periodísticas, así como trabajos previos realizados en la ciudad de México de manera particular en el barrio de Tepito, donde se tiene un mayor registro de creyentes en la Santa Muerte.

Dicha exploración tuvo un tiempo aproximado de 5 meses (Enero – Mayo 2013). Fue así como se tuvo resultado y conocer mas a cerca del fenómeno, pues para conocer lo que existe en nuestra ciudad, habría que conocer cuales son las formar y maneras de expresión.

De esta manera se tuvo uno grande escenario y se descubrió que el fenómeno era mucho más grande y extenso de lo que inicialmente se tenía registrado al inicio de la investigación.

Leer documentos descriptivos del fenómeno, buscando saber desde hace cuanto data dicho culto y su relación con la religión, de manera especial con la Iglesia Católica.

2. Acercamiento al fenómeno en la ciudad de Torreón, Coah.

Al tener un conocimiento a cerca de la gran representación que tiene el culto a la Santa Muerte en México, se realizó un rastreo de información documentada y científica a cerca del fenómeno en la ciudad de Torreón, dicha indagación se realizó en un tiempo de seis a siete meses (Agosto 2013 – Enero 2014).

Al no tener una antecedente, una investigación, reportaje o un documento que nos hablará de la existencia del culto, al menos registrado en la red, se procedió a buscar en universidades con la idea de conocer si algún estudioso o académico había estudiado el fenómeno social en nuestra ciudad, visitamos la Universidad Iberoamericana Campus Torreón, sin embargo, encontramos y reafirmamos lo que anteriormente se había pensado, en que dicho tema no había sido explorado, así como tampoco llamado la atención para su digno estudio académico.

Al tiempo que se buscaba la información documental, se realizaba un rastreo para lograr identificar y ubicar la existencia del fenómeno, de manera especial, buscamos altares dedicados a la Santa Muerte.

Muchas fueron nuestras sorpresas tras la búsqueda, que inicialmente, se veía muy lejos poder encontrar evidencias físicas del culto, sin embargo, poco a poco fuimos encontrando claves y pistas que nos ayudarán a encontrar creyentes y altares.

Para lograr ubicar estas evidencias, se hacían comentarios con amigos, conocidos y familiares, para saber si alguno de ellos, conocía o al menos había visto alguna señal de manifestación, fue así como poco a poco, nos fuimos encontrando con dichos altares.

Al tener la ubicación precisa y exacta, procedíamos a visitar el lugar y así poder tener a nuestro alcance la evidencia, al menos por fotografía.

Ciertamente el culto a la Santa Muerte se da de manera especial en colonias un tanto conflictivas, que en esta primera exploración espacial, no se pudieron realizar de la manera que se quisiera, pues el tiempo y el riesgo de estar presentes en colonias conflictivas, pondrían en riesgo la integridad física de los investigadores, sin embargo, se lograron obtener en otros lugares donde el acceso tuvo menor riesgo.

Se realizaron citas y acuerdos con algunos devotos a la Santa Muerte, para poder realizar alguna entrevista, hubo casos que el tiempo, así como la disponibilidad no existía y se negoció al menos para poder fotografía el altar.

Es así de esta manera que se realizó dicha investigación en la ciudad de Torreón, Coah, donde hemos descubierto que el fenómeno tiene una gran representación y expresión en nuestra ciudad.

CONCLUSIONES.

A manera de conclusión hemos tenido como resultado que el culto a la Santa Muerte es un fenómeno social en nuestra ciudad con un tiempo indefinido de su origen, pues a voz de los mismo creyentes, desconocen el dato con precisión, varias opiniones nos trasladan como mucho veinte años atrás, lo cual nos causa interés buscar un tiempo aproximado de su manifestación en la ciudad.

Porque si bien es cierto, en estados del sur del país se tiene una relación con antecedentes con el México prehispánico, en el Distrito Federal, se encuentra el altar mas grande a la Santa Muerte, es aquí donde nace la interrogante, si la ciudad de Torreón, Coah, esta alejado de estado del sur y no se cuenta con altar a tan

representativo como en el Barrio de Tepito, ¿Será que Torreón es una ciudad de paso para el cruce con la frontera y algunas personas decidieron quedarse en la ciudad y por ello tenemos el fenómeno desde hace veinte años?

Así como:

1. A los creyentes de la Santa Muerte les interesa hablar de su creencia en la Santa, para quitar esa imagen estigmatizada que se tiene sobre ella y que no solo son personas involucradas con el crimen organizado quienes son sus principales seguidores, mismo que llega a sonar como un reclamo a la sociedad al deducir sus nexos y descontento con los medios de comunicación al ser amarillistas y no presentar una realidad a cerca del culto a la Santa Muerte.
2. Las ubicaciones de los altares y algunos de los creyentes en la Santa Muerte, estuvieron en un peligro antes de conocer a la Santa, su actividades cotidianas representadas por el riesgo, fueron factor principal para la creencia en esta figura, así como la situación económica desfavorecida.

Bibliografía.

- Arriola, 2003. “La religiosidad popular en la frontera Sur de México”. Disponible en: <http://books.google.com.mx/books?id=KE5c9YDjrOAC&pg=PA26&lpg=PA26&dq=san+pascual+bailon+en+tuxtla+gutierrez+chiapas&source=bl&ots=KlpzZISqj&sig=BHkzBIAxEUyCESoaB-BzonxOqxM&hl=es&sa=X&ei=VGT2UsmTO4-MyAGOrYGwBg&ved=0CG4Q6AEwDw#v=onepage&q=san%20pascual%20bailon%20en%20tuxtla%20gutierrez%20chiapas&f=false> pp. 24 – 26. (Consultado 25 Marzo 2013).
- Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo, 2006. “Día de Muertos”. Disponible en: <http://www.conaculta.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf/cuaderno16.pdf> (Consultado: 30 Diciembre 2013).
- Cruz Santos. 2014, La religiosidad popular como elemento de identidad cultural en la América Latina contemporánea. “II. Religión y religiosidad y popular: definición de términos” Disponible en: https://www.academia.edu/2610950/La_religiosidad_popular_como_elemento_de_identidad_cultural_en_la_America_Latina_contemporanea (consultado 25 Enero 2014) p. 4-7
- Cdi, 2009. “La muerte en el México prehispánico”. Disponible en: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=557&Itemid=73 (Consultado: 09 febrero 2013).
- Durkheim, LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA. “Introducción.” Colofón, S. A. - Morena 425-A - 03100 México, D. F. Disponible en: http://www.arnaldomartinez.net/sociologia/durkheim_Las_formas.pdf (consultado 26 Enero 2014) p.7
- Dreher, 2013. “Fenomenología: Alfred Schutz y Thomas Luckmann”. Disponible en: <http://www.socialsciencesmeditationnews.org/weblog/wp-content/uploads/2013/08/Fenomenologia-y-Sociologia-Dreher.pdf> (Consultado 13 Enero 2014). Pp. 71-107
- Gómez Mena, 2009. “Crece 1000% número de fieles a la Santa Muerte”. Periódico: Jornada. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/04/08/politica/014n1pol> (Consultado 28 Enero 2014.) p. 14
- Gudiño, 2012. Excelsior. “Mueren seis en ritual a la Santa Muerte en Torreón, Coahuila”. Secc. Nacional. Disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/2012/11/02/nacional/867715> Publicado: 02 Noviembre 2012. (Consultado: 29 Enero 2013).

- Lewis, 1961. Los hijos de los Sánchez, Disponible en: <ftp://www.unsis.edu.mx/Legere%202013-2014%20A%20Programa%20de%20Lectura/Libros/hijos%20de%20sanchez.pdf> P. 638 (Consultado 11 Octubre 2013).
- Naal, 2013. Vanguardia. “Destruyen capillas de la Santa Muerte”. Sección: Coahuila – Más noticias. Disponible en: <http://www.vanguardia.com.mx/destruyencapillasdelasantamuerte-1861550.html> Publicado: 27 de octubre del 2013. (Consultado: 6 Febrero 2014).
- Orellana, 2009. LA VIDA COTIDIANA. CONHISREMI, Revista Universitaria de Investigación y Diálogo Académico, Vol. 5, No. 2. Disponible en: <http://conhisremi.iuttol.edu.ve/pdf/ART1000066.pdf> (Consultado 27 Enero 2014).p 3
- Peña, 2009. Vanguardia. “La santa muerte, más viva que nunca.” (Edición especial). Disponible en: WWW.SEMANARIOCOAHUILA.COM No. 174. Pp 3-14. (Consultado 05 Febrero 2014).
- Weber, Sociología de la religión, “I Contribución a la sociología de as religiones mundiales.”elaleph.com. Disponible en: http://www.mercaba.org/K/areligiones/Max_Weber__Sociolog%C3%ADa_de_la_Religi%C3%B3n.pdf (Consultado 27 de Enero 2014). Pp. 7 -10.

Entre San Judas, la santísima muerte y la guerra entre el CDG y los Zetas

Karla Villarreal Sotelo

kwillar@uat.edu.mx

Cynthia Marisol Vargas Orozco

Ernesto B. Leal Sotelo

Ingrid Vianney Hernández Hernández

Universidad Autónoma de Tamaulipas México.

RESUMEN

En la zona fronteriza de Tamaulipas se vive una nueva dinámica del imaginario colectivo respecto a la narcocultura representado por el tributo rendido por parte de los miembros del narcotráfico, que veneran a sus deidades por medio de altares y capillas comprometiendo promesas a sus santos protectores: San Judas Tadeo, Virgen de Guadalupe y la Santísima muerte. Sin embargo, este peculiar estilo de vida identifica a esos espacios por el grupo criminal que los distingue, generando con ello el incremento de altares en toda la comunidad fronteriza hasta llegar a construir capillas dentro de la urbanidad, en tributo a los narcotraficantes líderes de la plaza a caídos en la guerra para obtener el control del territorio. La ciudad de Reynosa Tamaulipas es el espacio urbano más representativo de este matiz.

Palabras Clave: Narcocultura, estilo de vida, religión.

Introducción

El narcotráfico es una realidad histórica en Tamaulipas como en otros Estados de México. El fenómeno social del narco es de antaño y no solo se registra en los recuerdos y memoria de su población, si no que se queda plasmado como distintivo de etiqueta e identificación, en su estilo de vida y estética, convirtiéndose en entidades alusivas bajo la influencia del narcotráfico. Su historia transita desde lo cuidadoso y cauteloso del sigilo en sus inicios, hasta lo visible, opulento y escandaloso de su dinámica criminal en el contexto actual, siendo esta última cuestión, uno de los aspectos abordados por investigadores de las ciencias sociales en Sinaloa y en otros países como Colombia, pero no así en Tamaulipas. A pesar de la generalidad del rechazo colectivo a los hechos violentos e inaceptables generados por el crimen organizado, este fenómeno, ha cambiado los estilos de vida y estética en la sociedad, influenciando en los habitantes de los lugares donde mayormente opera en moda, forma de vestir, lenguaje, culto y estilo de vida, también incluye construcciones arquitectónicas, automóviles costosos, etc. con características atribuibles al gusto del estilo “Narco”, etc. (Correa, 2012).

En Tamaulipas a diferencia de Sinaloa, a pesar de ser ambos estados norteros y entidades sinónimo del narcotráfico, existen diferencias marcadas conforme a la estética y estilo de vida. El contraste y existencia de esta estética y estilos de vida entre una entidad narca y otra, se convierten en los ejes centrales del presente estudio, encaminado a distinguir como se veneran las deidades por parte del grupo del crimen organizado en la entidad.

Antecedentes

En los 70's en el estado de Tamaulipas se inicia un agrupamiento delictivo organizado, que se difunde en corridos de pistoleros famosos y ajustes de cuentas impregnados de valor que enmarcaban la masculinidad del hombre fronterizo, iniciándose en el crimen organizado primeramente en el contrabando de licor por las cercanías de sus fronteras del norte, hacia Estados Unidos de Norte América. (Texas)

En un primer momento las ciudades sedes de sus operaciones fueron Matamoros, Nuevo Laredo, Miguel Alemán y Reynosa. La historia de pistoleros, contrabandistas y la primera mujer participante internacionalmente del contrabando de drogas difundida conocido en el corrido nortero como "Camelia Texana", los filmes mexicanos de contrabando y traición, son estilos de vida representativos de esta región Tamaulipeca. Sin embargo a partir de los años 80's, se logran consolidar como grupo criminal organizado denominado "Cartel del Golfo", al estrechar vínculos con círculos políticos y económicos de la región, y comerciar con cocaína, marihuana, metanfetamina y heroína. (Barron, 2012).

La narco estética en este cartel paso del tipo vaquero con mezclas mexicanoamericanas, a la refinadas de cowboy texano, de la guayabera, a la camisa de seda, de las Versage, a las Tommy Hilfiger, etc. Pero lo más significativo es la inclinación de narco estética al tipo policial, al tipo militar, ya que hasta los autos desechados como patrullas norteamericanas construyen imaginarios de poder y seguridad. (Vidrios ahumados bien oscuros, espejos redondos, antenas exteriores, sistema de radio comunicación en el interior, carros negros y blancos de estilos que lo definían como el tipo patrulla, *el gran marquis*, *el grand victoria*, etc. Se traspaso de lo considerado tipo chero o naco a lo narco estético, la estética paso al corte regio-burgués para quienes se movilizan en altas jerarquías, después las otras estructuras en imitación y combinación región-fronteriza, pero se destaca el gusto también por el uso del pantalón tipo operativo del *outfit* policial, claro con varios celulares al cinto entre los preferidos para el 2008, las pedrería en la moda de camisas y las gorras invaden a ambos esferas de la narco estética, que pasa hacer utilizada en las diferentes estructuras de su organización delictiva tanto en los Halcones, Ventanas, Estacas, y los de numeración numérica de mayor jerarquía.

Pero también de lo que nos han impregnado en esta comunidad es la manera de profesar su religión la manera de rendir culto hacia sus santos protectores, siendo seres imaginarios a quienes dedican culto y tributo, pero de manera abierta y exhiben con liberta esos escenarios a quienes rinden deidad. La religión es una actividad humana que suele abarcar creencias y prácticas sobre cuestiones de tipo existencial, moral y sobrenatural. Se habla de «religiones» para hacer referencia a formas específicas de manifestación del fenómeno religioso, compartidas por los diferentes grupos humanos. Hay religiones que están organizadas de formas más o menos precisas, mientras que otras carecen de estructura formal; unas y otras pueden estar más o menos integradas en las tradiciones culturales de la sociedad o etnia en la que se practican. El término hace referencia tanto a las creencias y prácticas personales como a ritos y enseñanzas colectivas.

Para Martín Barrón, investigador del Instituto Nacional de Ciencias Penales (Inacipe) y especialista en temas de seguridad pública y crimen organizado, hay tres vertientes características, fuerte convicción católica, devotos al culto del “santo” Malverde, quien es patrono y protector de los narcos, al igual que la “santísima muerte”, en la cual es famosa la leyenda orada en la figura “ Dios me guía y ella me cuida”, sin dejar de vista a los que se autoproclaman escogidos por alguna “divinidad”, Personas reflexionarían que no podría darse esta mezcla de violencia, la propia actividad de los carteles y drogas con la religiosidad, no solo por el hecho de limpiar su conciencia, sino para dejar de facto una justificante a sus actos, tras una encomienda de castigo divino. (Gómez, 2009)

En Sinaloa, al igual que Sonora, Durango, Tamaulipas y Chihuahua, se caracterizan por ser las zonas más antiguas del país en cuanto a producción y tráfico de drogas. Allí, estas actividades tienen una historia de, por lo menos, 70 años. El narcotráfico se ha enraizado tanto que es visto por la población como una forma de vida, sin cuestionar la ilegalidad de su carácter y la violencia vinculada a él.

El origen.....

En Sinaloa se inicia la deidad a Jesús Malverde, es un bandido de cabello castaño y ojos azabache, endémico del Estado quien fue salteador de caminos y es venerado como santo por muchos, aunque su existencia real está discutida. La Iglesia Católica no le reconoce estatus oficial de santo, porque afirma que no tiene datos concretos sobre tener una vida virtuosa, ni los milagros que habría realizado, pero su culto se ha extendido por todo Sinaloa y fuera de él. Se han construido varias capillas en su honor: la primera de ellas en Culiacán; también las hay en Tijuana, Badiraguato, Chihuahua, en la carretera que lleva a la ciudad de Aldama, Colombia y Los Ángeles. Malverde es conocido como "El Bandido Generoso" o "El Ángel de los Pobres"; también como "El Santo de los Narcos". Era una especie de Robin Hood.

En Tamaulipas se hace presente su presencia en la época de la guerra del Estado Mexicano contra las drogas, sin embargo la historia de su culto tiene un inicio a través del tiempo que se puede dividir en dos etapas. Una donde se fueron conjugando distintos elementos en la época prehispánica, la época colonial, llegando hasta la mitad del siglo XX. Una segunda etapa donde rápidamente los elementos se conjugan formando la figura actual; esta última asignado a un entorno de marginación social, pobreza y delincuencia.

Como reseña de la veneración a la santísima muerte es necesario destacar la aportación siguiente ya que no se distingue claramente si el rendirle tributo se inició en el CDG y los Zetas cuando todavía esto eran un solo cartel.

.....”Afirma doña Juana dueña de una de las primeras capillas de la ciudad, mi padre llegó aquí en 1999 comenzó con una pequeña estatuilla de la patrona en frente de la casa, hasta convertirse en una capilla. Mucha gente venían atraerle ofrendas a la patrona, eran amas de casa y personas trabajadoras. Pero cuando la cosa se puso fea en el 2008 en pesaron a llegar personas que decían ser miembros del crimen organizado no sé si eran “Z” o “CDG”, hasta una noche que destruyeron el lugar dejado un recado que decía no queremos “Z” la plaza es nuestra, pero ya no paso a mayores y sigue visitándonos gente de toda clases”.

Recuérdese que la guerra suscitada entre estos grupos se debe a la ruptura de los zetas que se liberan a la caída de Osiel Cárdenas se dividen formando una nueva célula, que ha costado la lucha constante hasta en nuestros días en disputa por el territorio.

Utilizando como a la religión como medio de identificar su territorio entre los santos que rinden culto en la ciudad fronteriza de Reynosa, destacando la veneración de igual manera a: San Judas Tadeo , La Virgen de Guadalupe y la Santísima muerte .

.....”San Judas Tadeo, apóstol de Jesucristo, descendía de la estirpe real de David y, por tanto, era consanguíneo de Jesucristo. En efecto, el padre de San Judas, llamado Cleofás, era hermano de San José, Esposo de la Santísima Virgen; la madre, llamada María de Cleofás, era prima de la Santísima Virgen: por tanto, San Judas Tadeo, que fue uno de los doce apóstoles, era primo carnal de Jesús. Fecha de celebración 28 de octubre “.Celebración tradicional en la que es peculiar ver ostentosamente un gran sin número de arreglos florales, grupos musicales desde norteño banda y mariachi sin que se sepa quién los manda.

A continuación se detalla la manera en la que se expresa la religión y su culto por parte del narcotráfico como estilo de vida en esta región fronteriza.



ZONA ORIENTE DE REYNOSA, TAMAULIPAS





ZONA SUR





ZONA ORIENTE SUR

ZONA ORIENTE DE REYNOSA, TAMAULIPAS

Zona Centro





Bibliografía

Aguirre, M. (2011). De narco, política y policías. *Dialnet* , 38-45.

Anaya, L. A. (2001). *El crimen organizado: (origen, evolución, situación y configuración de la delincuencia organizada en México)*. México: Porrúa.

BIOGRAFÍA DE SAN JUDAS TADEO. (28 de octubre de 2010). Recuperado el 8 de febrero de 2014, de <http://webcatolicodejavier.org/SanJudasTadeobio.html>

Correa, O. D. (2012). Narc Deco : Etica y Estetica del narcotrafico. *Analecta Politica* , 127 -140.

Godoy, J. A. (2009). *Procesos de institucionalización de la narcocultura en Sinaloa. Frontera norte*. Recuperado el 12 de febrero de 2014, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722009000100004&lng=es&tlng=pt

Gómez, F. (23 de junio de 2009). *El universal.mx*. Recuperado el 02 de Febrero de 2014, de <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/169198.html>

- Gonzalbo, F. E. (2012). crimen organizado. la dimensión imaginaria. *Nexos*, XXXIV (418), 32-44.
- Günther Maihold, R. M. (2012). Capos, reinas y santos - la narcocultura en México. *Dialnet* (3), 64-93.
- JULIETA. (2011). Las letras del narcotráfico a ritmo norteño. jóvenes compositores de narcocorridos"cesar jesús Burgos Dávila. *argentina estudios de juventud* .
- la santa Muerte. (08 de Agosto de 2010). Recuperado el 14 de febrero de 2014, de Santa Muerte Historia: <http://www.santamuerte.org/about-us/3003-santa.html>
- Martos, J. A. (2007). La santísima muerte en Veracruz, México: vidas descarnadas. en *Flores Martos y Abad González L.* , 273-304.
- OLESZKIEWICZ-PERALBA, M. (2010). EL NARCOTRÁFICO Y LA RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA. *CESLA* , 1 (13), 212-224.
- Olmos, J. G. (2012). *la santa muerte: la virgen de los olvidados*. México: Random House Mondadori.
- Rincón, O. (2009). Narco.estética y cultura en narco.colombia. *Nueva Sociedad* (222), 147-163.
- Ritzer, G. (2002). *Teoría sociológica moderna* (quinta edición ed.). Madrid: Madrid, Mc Graw-Hil.
- Roush, L. (2012). 'Don't leave me Unprotected. *The heresy of La Santa Muerte in Social.Faith is the Place. The Urban Cultures of Global Prayers*. Berlin: b_books.
- Solís, N. C. (2012). *Revistas científicas y arbitradas de la UNAM*. Recuperado el 15 de marzo de 2014, de La narcocultura: poder, realidad, iconografía y "mito": <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/30481>

Espiritualidad y religiosidad en los círculos de mujeres

María del Rosario Ramírez Morales*

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Introducción:

México se encuentra en un contexto de diversidad religiosa donde el catolicismo convive con tradiciones y neotradiciones tanto de corte institucional como alternativo. Para el caso particular de las mujeres, la búsqueda espiritual implica muchas veces el tránsito y la configuración de trayectorias religiosas diversas, desde aquellas que se apegan a una matriz institucional hasta las que apelan a una afinidad espiritual más allá de las iglesias. Este trabajo tiene como objetivo presentar un primer análisis en torno a los círculos de mujeres, considerados como centros espirituales que, aparentemente, no se identifican con alguna tradición religiosa, y donde se procura la gestión de uno mismo. El análisis tanto de los discursos como de las prácticas llevadas a cabo al interior de los círculos sugiere abordar la religiosidad y la espiritualidad, puesto que estos procesos parecen presentarse en paralelo e implican un abordaje particular, no sólo por las formas en las cuales ambos procesos se manifiestan, sino por las implicaciones que tienen en la manera en la cual las mujeres se sitúan en el mundo, resignifican su feminidad, dibujan trayectorias religiosas a través de distintas tradiciones, interpretan discursos y permiten nuevas formas de acercamiento con lo sagrado.

El presente trabajo se divide en cuatro partes: En la primera se describirá el contexto en el cual surgen los círculos de mujeres en la actualidad, tomando en consideración la diversidad religiosa y la proliferación de nuevos grupos que apelan a tradiciones y neotradiciones que se vinculan tanto a nivel práctico como discursivo en el mapa religioso mexicano. En la segunda parte se definirán y caracterizarán los círculos de mujeres con el fin de hacer patentes las prácticas y discursos presentes en ellos, los cuales, dan la pauta hacia una cierta configuración de la feminidad y de un tipo particular de acercamiento con lo sagrado. En la tercera parte se discutirán los conceptos de religiosidad y espiritualidad partiendo del contexto descrito, y la forma que adquieren estos dos elementos en la configuración de identificaciones espirituales por parte de las mujeres. A modo de conclusión, se presentarán algunos argumentos sobre las implicaciones que tiene este tipo de fenómenos en las identificaciones espirituales de las mujeres pertenecientes a los círculos de los que trata este escrito.

Diversidad religiosa en México: Panoramas caleidoscópicos

* Estudiante del Doctorado en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Correo electrónico: lunamrm@gmail.com

Para comenzar con el abordaje del tema es necesario situarlo y mostrar cuáles han sido las ideas y movimientos en los cuales están insertos los círculos que se analizarán. Este apartado mostrará de manera general el contexto en el cual surgen los círculos de mujeres, algunas de sus prácticas e ideas principales.

Desde el análisis contemporáneo del fenómeno religioso, se ha visto que lejos de generarse un desapego de la religión, la modernidad "...está produciendo sus propias formas religiosas, sin que hubiera cambio estructural del papel de la religión, pero con un proceso de recomposición de lo religioso" (Bastian, 1997:15). Ante este panorama Hervieu-Léger pone de manifiesto dos tendencias: por un lado, que las expresiones religiosas están presentes en todas las esferas profanas y seculares; por otro, la existencia de una cultura religiosa a la que concierne cada vez más al conjunto de aspectos de la vida social y política. Apuntando que lo religioso no se define únicamente a través de objetos sociales como las religiones, sino que

Lo religioso es una dimensión transversal del fenómeno humano que opera de manera activa o latente en todo el espesor de la realidad social, cultural y psicológica, según las modalidades propias de cada una de las civilizaciones en el seno de las cuales uno se esfuerza por identificar su presencia (Hervieu-Léger, 2004:17-18).

La recomposición de lo religioso se encuentra caracterizada por la confluencia de cuando menos cuatro procesos. En primer lugar, una tendencia a la desinstitucionalización, como parte del surgimiento y auge de diversos grupos que carecen de un componente organizativo formal, como el caso del New Age. En segundo lugar, la emergencia de lo que Champion llama 'religiosidades paralelas y religiosidades a la carta'⁷⁰, que son "...todas las religiones no cristianas, los diversos esoterismos y todas las creencias y prácticas parareligiosas, antiguas o nuevas" (Champion, 1995:541). En tercer lugar, el establecimiento de un catolicismo difuso⁷¹, "cultural", fuera de las iglesias, que se expresa por la permanencia de una identidad manifiesta que pareciera constituir una especie de 'identidad generacional'. Finalmente, se puede observar un marcado proceso de individualización de las creencias en el que se subraya la autonomía y la centralidad del sujeto como constructor de su religiosidad. Una individualización religiosa que no responde a lógicas necesariamente utilitarias, provisorias y pragmáticas, sino que tiene la densidad de un "proyecto de sí mismo" en el plano religioso y, por ende, en el plano espiritual. Por otro lado, la individuación y subjetivación de las creencias, el bricolaje de las mismas al gusto de los sujetos, así como la pertenencia y creación de cada vez más grupos y comunidades afectivas que desarrollan afinidades sociales, culturales, ideológicas y espirituales, marcan, en muchas ocasiones, un movimiento no tanto hacia las religiosidades sino hacia la espiritualidad (Glendinning y Bruce, 2006). Cuestión que ha sido analizada en distintas

⁷⁰ Las religiosidades a la carta significan un sistema religioso donde el individuo elige a partir de "un conjunto de piezas sueltas, expuesto a las libres composiciones personales, a las adhesiones selectivas a un número limitado de creencias, de prácticas, de prescripciones. Este sistema de religión a la carta significa el rechazo de una institución reguladora de las prácticas y las creencias a favor del principio de soberanía individual..." (Champion, 1995: 540).

⁷¹ "El catolicismo se vuelve 'flotante'" (Champion, 1995:539). Sin embargo, sigue siendo un elemento importante para la identidad, que se manifiesta en un alto número de personas que aún se siguen autodenominando católicos, constituyendo así una especie de 'identidad generacional' de pertenencia religiosa y que representa un punto de apego histórico que debe ser transmitido. Esto permite señalar que, como dice Champion, "nos enfrentamos a identidades de las memorias" (Champion, 1995:539)

latitudes con el objetivo de ver qué tan operativos se vuelven estos conceptos para analizar los fenómenos religiosos contemporáneos⁷².

Por otro lado, en contextos más locales como el mexicano, lo que se presenta son dos procesos paralelos: de un lado la permanencia de las religiones institucionalizadas, que siguen teniendo un peso cultural, generacional y en la memoria de los sujetos; de otro, se reconoce la aparición de espiritualidades alternativas ligadas con distintas tradiciones religiosas de corte orientalista, nativista o lo que desde mediados del siglo pasado se reconoce como la espiritualidad new age. Estas religiosidades alternativas, no institucionalizadas y muchas veces reinterpretadas bajo una matriz occidental, están presentes y conviven aparentemente sin problemas con algunos de los postulados y a nivel práctico con las religiosidades institucionalizadas, como en el caso del catolicismo y la religiosidad popular.

En México, un ejemplo de nuevas espiritualidades que surgen bajo este contexto es el caso del movimiento de mexicanidad y lo que se ha denominado como neomexicanidad (De la Peña, 2001; De la Torre, 2006, 2007, 2008; De la Torre y Gutiérrez, 2012). De acuerdo con De la Peña (2001), “el movimiento mexicanista es un excelente ejemplo de las nuevas expresiones de la identidad cultural que acompañan al llamado proceso de globalización a escala planetaria, y una de las manifestaciones más singulares de las mutaciones que vive la sociedad mexicana” (2001: 96). De esta forma, el mexicanismo debe interpretarse como un movimiento identitario además de religioso y espiritual, que no está exento ni queda al margen de las dinámicas propias del contexto de globalización y de modernidad religiosa.

El movimiento de la mexicanidad, como un movimiento cultural, político y religioso intentaba –a través de una reinterpretación de procesos y sucesos históricos– recuperar lo que se consideraba la riqueza del conocimiento y la cultura autóctona mexicana perdida durante el proceso de la conquista española. Cabe decir que no se trata de un movimiento étnico, sino de un fenómeno cultural y urbano, compuesto por una población heterogénea tanto nacional como extranjera, y que tiene como denominador común el deseo de asumir y vivir conscientemente una identidad india –a partir de la consideración de una imagen arquetípica del indio (De la Peña, 1998: 57)–. Al interior del mexicanismo se distinguen dos tendencias ideológicas: por un lado un mexicanismo radical, anti-occidental, integrista; y por otro lado, un nuevo mexicanismo o neomexicanidad, que es mucho más ecléctico, espiritualista y abierto a otras tradiciones culturales.

El discurso de la nueva mexicanidad o neomexicanidad se encuentra abierto al conjunto de tradiciones sagradas a nivel planetario y de esta forma la interpretación del simbolismo autóctono indígena con doctrinas cristianas, esotéricas y orientalistas, entre otras, justifican la creación y ejecución de rituales y métodos con una enorme carga sincrética. Estas características son las que han dado a esta corriente de la mexicanidad un aspecto que le acerca al New Age. De la Peña comenta sobre la nueva mexicanidad:

ésta eficaz matriz ideológica favorece todo tipo de permutaciones y puede incluir todas las creencias imaginables y todos los cultos, traduciéndolos en clave mexicanista (De la Peña, 2001:106).

⁷² Para mayor referencia ver Ceriani, César (2014) “diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción” en *Corpus* (en línea), Vol 3, N° 21 2013, Publicado el 20 de diciembre de 2013, consultado el 21 de enero de 2014, URL: <http://corpusarchivos.revues.org/582>

Como uno de los componentes de esta corriente de la mexicanidad, se encuentra lo que se ha llamado el despertar femenino. Uno de los mitos de origen del neomexicanismo impulsado sobre todo por el escritor Velasco Piña, es con la figura de Regina y de Ayacuán⁷³, mujeres divinizadas y con un potencial transformador no sólo a nivel local sino de dimensiones planetarias. La concepción de lo femenino divinizado está presente en diversos grupos de corte New Age, y en varios sentidos se ha convertido en un discurso que cada vez encuentra más eco en la sociedad actual. La idea base es que el cambio de Piscis a la era de Acuario implica la transformación en las concepciones del mundo. La era de Piscis, que se ha relacionado con lo masculino, estuvo caracterizada por la destrucción, el machismo y el dominio de lo masculino sobre lo material y lo espiritual; y la nueva era, al reconocer a la mujer un potencial creador y conciliador, considera necesario el equilibrio de las fuerzas “destructoras” que caracterizaron a la era anterior.

De acuerdo con este discurso, la era femenina implica una nueva toma de conciencia por parte de hombres y mujeres, generando una transformación y un reconocimiento de las potencialidades humanas, que pueden ser enfocadas hacia el cuidado de la tierra –vista como la gran madre viva-, hacia el equilibrio de las fuerzas y las energías –positivas y negativas, así como masculinas y femeninas presentes en cada persona-, y el reconocimiento por parte de las mujeres de su potencial transformador y creador. Lo que significa ir más allá de las constricciones centradas en el machismo y lo masculino en una época que, de acuerdo con estos grupos e ideas, tiene que irse dejando atrás, con el fin de acceder a un equilibrio universal y consciente. A este proceso diversos grupos le han denominado el retorno de la Diosa.

Si bien esta idea no está presente en la totalidad de los grupos de neomexicanidad -ya que se trata de grupos de carácter heterogéneo en cuanto a su constitución y “tradiciones”-, aquellos que siguen la idea del retorno de la Diosa permiten hablar de la generación de una especie de feminismo místico en el cual destaca la idea de la relación armónica e igualitaria entre los sexos, pero atribuyendo a la mujer un potencial particular dentro de la construcción de la nueva era. En este sentido, la subjetividad y espiritualidad femenina tiene un papel central y, por consecuencia, se vuelve necesario desarrollar tanto su potencial como creadora y poseedora de conocimientos ancestrales y su supuesta conexión innata con la naturaleza.

La difusión de la idea de lo sagrado femenino es tomado por y para la generación de círculos de mujeres, donde los discursos y rituales que se llevan a cabo, como se verá, se vuelven una forma de vincular el cuerpo y el desarrollo de las mujeres como sujetos con una conciencia cósmica: considerando del cuerpo como una extensión de la tierra y vinculado con la “energía” cósmica, creando así una unidad con lo

⁷³ Regina y Ayacuán son dos figuras femeninas que surgen de la literatura y que Velasco Piña ha usado como estandarte dentro de esta corriente de la neomexicanidad. Ayacuán es una mujer que relata su iniciación a las traiciones sagradas de México y el Tíbet. A través de ésta se descubre una profecía donde México está llamado a convertirse en uno de los sitios más importantes del despertar de una nueva conciencia sagrada a partir del momento en que la población rebasa los 70 millones de habitantes (1982). Según Ayacuán, la profecía Tibetana de “la mujer dormida debe dar a luz” alude al volcán Iztaccíhuatl, por lo tanto la profecía estaría vinculada con el despertar de la cultura prehispánica, cuya esencia está personificada por este volcán. Por otro lado, Regina es una joven mexicana iniciada que tiene como cometido restaurar las tradiciones prehispánicas sagradas y reactivar la energía cósmica contenida en los volcanes, acción que dará inicio a la Nueva Era. Regina es asesinada en el 68 en la plaza de Tlatelolco y su muerte es vista como un autosacrificio para propiciar el despertar de las energías femeninas del país y que dará pie a una nueva era en el mundo. Ver: Velasco Piña (1992) *El retorno de lo sagrado*. Punto de lectura. México; (2009) *Regina*. Punto de Lectura. México y Ayacuán (2002) *La mujer dormida debe dar a luz*. Ed. Porrúa. México.

terreno, con las fuerzas que mueven al mundo, con el espíritu y con las relaciones que se generan con los demás.

Círculos de mujeres: caracterización e ideas principales

Los círculos de mujeres se basan en la creencia de que las mujeres, desde las culturas ancestrales, mantenían una conexión especial con la naturaleza y con sus ciclos, así como el hecho de ser consideradas una encarnación de “la Madre Tierra”. Desde esta perspectiva, uno de los momentos de máxima expresión del poder femenino se encuentra durante el periodo menstrual. Es aquí donde las mujeres se retiraban o eran retiradas a las conocidas como “tiendas rojas”, “casas de luna⁷⁴” o casas de menstruación, que eran espacios donde se compartían los saberes y conocimientos en torno a lo femenino por parte de las madres, abuelas y entre pares⁷⁵. Este es, por ejemplo, uno de los mitos de origen de los círculos de mujeres.

Ante este tipo de representaciones Turner menciona que:

Este uso de un aspecto de la fisiología humana como modelo de las ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos, es una variante de un tema iniciático ampliamente extendido: el de que el cuerpo humano es un microcosmos del universo (Turner, 1980:119)

Los círculos de mujeres en su forma más genérica, son definidos como espacios de contención y de aprendizaje. Anna María Vidal⁷⁶ comenta que los círculos cumplen la función de ser un espacio de iniciación que se perdió al dar paso a la mixtificación que buscaba la igualdad de los géneros. Los círculos son tomados como una matriz de gestión de la transformación y desarrollo de la conciencia. Afirma que en los círculos de mujeres lo que se busca es la dignidad, desarrollar la capacidad de reconocer la fuerza de lo femenino, el acceso a la acción y potenciar aquello que tradicionalmente estuvo relegado debido al menosprecio del patriarcado. Representan, igualmente, un medio por el cual se busca la responsabilidad en la gestión de uno mismo.

La idea principal de los círculos es generar un espacio que permita a las mujeres el autoconocimiento a través de compartir en colectivo, pero también la generación de una conciencia individual en la cual la mujer se reconozca en el ámbito social, espiritual y biológico -relacionado particularmente con sus ciclos hormonales-. Quienes participan en ellos se nutren de las experiencias y relatos del resto de las integrantes. Por lo tanto, los círculos de mujeres tienen un gran contenido experiencial, están basados en la idea del “compartir”, tanto en las actividades realizadas dentro del círculo como fuera de él. El hecho de reunirse implica afianzar lazos, hacerlos fuertes y reforzar la confianza entre las participantes, pero también hacer extensos estos lazos de confianza, respeto y convivencia hacia el resto de las relaciones de las mujeres más allá del círculo.

⁷⁴ Esta expresión es tomada en tiempos recientes para denominar sitios donde se llevan a cabo círculos de mujeres y algunos rituales que tienen como centro el ciclo menstrual. De acuerdo con la etnografía realizada en los círculos, al periodo menstrual las mujeres es nombrado “luna”, por la similitud que se afirma tiene el ciclo hormonal femenino con el ciclo lunar.

⁷⁵ Un ejemplo cinematográfico de este tipo de procesos se encuentra en el documental “La eterna noche de las 12 lunas” en la cual se observa el rito de paso de una mujer Wayúu que es encerrada por 12 meses en una casa en el momento de su primera menstruación. En el documental se muestra cómo las mujeres más cercanas a la protagonista le van brindando los conocimientos que una mujer Wayúu debe tener para ser considerada adulta.

⁷⁶ <http://www.amariavidal.com/wp-content/themes/default/pdf/Circulos.pdf> consultado el 12 de junio de 2013

Un círculo de mujeres puede realizarse en cualquier espacio, sea privado o público. Se congrega alrededor de un centro, que puede ser un fuego sagrado, un centro “invisible” o un altar; que es tomado como centro de energía, sabiduría y contención. Normalmente los centros están integrados por objetos considerados sagrados, como plumas, velas, piedras, hojas, tejidos, semillas, algunas deidades o imágenes femeninas. También se recurre a la presencia de elementos como agua, fuego, tierra y viento. De acuerdo con la etnografía realizada en algunos círculos, este centro es considerado como la representación del útero, que es un elemento que consideran como el centro creativo femenino por excelencia.

Los círculos de mujeres se van formando de uno en uno y partiendo de una iniciativa individual, pero conservan la idea de red⁷⁷ y de la relación constante entre ellos. El objetivo es compartir estrategias, prácticas, talleres, así como extender la idea del cambio y la necesidad de propiciar el desarrollo de una conciencia femenina que logre impactar a la sociedad más allá del propio círculo y las redes entre ellos. A su vez, se reconoce que los círculos cumplen un ciclo vital, ya que, normalmente, tienen una duración más o menos establecida, sin que esto signifique un impedimento para el tránsito de las mujeres en diversos circuitos: una mujer puede ser parte de varios círculos con diferentes objetivos, prácticas y tradiciones a partir de sus propios intereses. Esto permite ver la dinámica de las redes que se van construyendo por parte de las guías de los círculos y de las mujeres que deciden ser parte de ellos, ya que muchas veces entre ellas se van recomendando talleres de diversa índole, con el objetivo de seguir aprendiendo o “sanando” algún elemento que consideren importante en su vida presente.

Algunas ideas clave que están presentes en los círculos de mujeres son las siguientes:

En primer lugar, la forma de “círculo”. Ésta sugiere que todas las asistentes están en una condición de igualdad -aunque siempre hay una o más mujeres guía a cargo de lo que denominan “la enseñanza”, éstas se convierten en participantes activas con la misma intensidad experiencial que el resto de las participantes-. El círculo es visto, de igual modo, como una matriz simbólica desde la cual emerge y se contiene la energía y conciencia a partir del compartir experiencias en colectivo.

Por otro lado, se propicia la participación activa entre todas las asistentes. Se cree que con la expresión de las experiencias -a través de lo que llaman palabra de poder-, las mujeres, apelando a lo discursivo y a la escucha, pueden llegar a una cierta conciencia individual que no sólo ayude a su crecimiento personal sino a la del círculo mismo y, por supuesto a la de sus asistentes. La confidencialidad y el respeto mutuo ante las experiencias compartidas durante los círculos se considera fundamental para mantener una comunicación fluida y respetuosa.

El inicio y el cierre del círculo se establece a partir de las afinidades y objetivos de cada uno. Normalmente pueden incluir meditaciones, saludos a los elementos, apertura de puertas energéticas, rezos, permiso a los llamados “guardianes” o a los ancestros. En parte estos rituales ayudan a darle el carácter sagrado a los círculos, constituyendo también un puente para la manifestación de las afinidades espirituales del grupo.

⁷⁷ Consiste en que un círculo puede incitar a la formación de otros para generar cada vez más conciencia, apertura y conocimiento en las mujeres acerca de su potencial femenino, así como para congregarse cada vez a más mujeres dentro de este movimiento espiritual. Aunque no es propiamente un elemento que se considere proselitismo espiritual, esta idea de red contribuye a la generación de diversos vínculos, tanto por parte de las líderes y guías de los círculos como entre aquellas mujeres que van transitando entre varios de ellos al compartir información por medio de grupos en redes sociales o mediante la comunicación y el contacto de comunicación y contacto cara a cara.

Una de las ideas centrales es acerca de lo que se denomina el “despertar femenino” o el “retorno de la Diosa”. Implica el reconocimiento y aceptación de las mujeres a nivel físico, sexual, psicológico, social y espiritual, donde las mujeres son consideradas como seres creadores, seres de luz, maestras, compañeras, mujeres medicina, conciliadoras y dadoras de amor. Una de las expresiones encontradas constantemente en los discursos es el hecho de considerar a la mujer como el agente liberador de la conciencia y de la espiritualidad; ésta es vista como el motor de cambio hacia una vida más plena, en equilibrio y desde una perspectiva integral. De ahí que haya un tratamiento particular acerca de los procesos biológicos, en especial el que se refiere a los ciclos hormonales femeninos, pues se da un movimiento que tiende a la “sacralización” de la menstruación. La intención es que las mujeres hagan conciencia de las diferentes etapas de su ciclo menstrual bajo la idea de que cada uno implica la emanación de distintos tipos de energía. Se habla de una menstruación consciente en tanto el proceso mismo de la menstruación es considerado un momento en el cual las mujeres se “conectan” con la tierra y con el universo. El sangrado menstrual es considerado como ofrenda a través de un ritual que se denomina “siembra de la sangre”, que consiste en verter la sangre menstrual en la tierra y “levantar” un rezo, ya que se cree que sembrar la sangre es un modo de devolver a la tierra la fertilidad dada a la mujer durante el ciclo que termina.

Otro elemento vinculado con la sexualidad y la fertilidad es la importancia dada al útero como centro creativo. Existen algunos círculos enfocados en el reconocimiento del útero a través de las llamadas “bendiciones”. Estas consisten en una meditación guiada en la cual se hace conciencia de la existencia del útero y de las conexiones que se afirma tiene con el corazón, con la tierra y con el universo. El cuerpo de las mujeres es representado como una unidad, y por tanto, es necesario el reconocimiento del útero como la parte del cuerpo femenino donde se gesta la vida, también hay una nueva conciencia bajo la idea de que “todo está conectado” -visión holista-.

Los círculos, a su vez, proveen de una idea de sanación. Este aspecto es considerado en su dimensión física y emocional, pero también del pasado. En algunos casos se trata de las heridas que se cree que han sido transmitidas a través de las distintas generaciones de mujeres. A este proceso en particular se le denomina “sanación genealógica”. Vale la pena mencionar que desde los círculos de mujeres existe una diferencia entre la curación y la sanación, ya que la sanación tiene que ver con el alma y con la conciencia, no sólo con el cuerpo. En cierto sentido esto se vincula con lo que Garma (2000) menciona acerca de la sanación entre las comunidades pentecostales en tanto “la sanación se alcanza por medio de la fe y la oración” (Garma, 2000: 88). La sanación se busca al compartir experiencias y aprendizajes con las demás mujeres del círculo, mediante la palabra, de las danzas, los temascales, los rituales y las meditaciones realizadas en colectivo.

Un elemento más que está presente de manera importante es la consideración y conocimiento de los ciclos lunares. Este es un aspecto que es tomado en cuenta para la realización de los círculos, ya que éstos son convocados en las fechas de luna llena o luna nueva. Las actividades llevadas a cabo van desde la danza, temascales, círculos de rezo, yoga, meditaciones, cantos, siembras de sangre. El objetivo de esta sincronización es “conectarse” con la energía lunar, considerada la energía femenina universal.

Un último punto a mencionar es la promoción del uso de faldas y vestidos tanto para asistir a los círculos como en la vida cotidiana de las mujeres. Se cree que cuando una mujer usa falda se crea un puente para que tanto el chakra raíz como el chakra sexual se conecten naturalmente con la energía de la tierra, facilitando el flujo de energía y ayudando así a la conciencia de la feminidad. Se cree también que el uso de

faldas o vestidos permiten la sanación y liberación de los bloqueos y estigmas al respecto de la sexualidad y aquellos que están vinculados con el útero.

Cabe decir que los círculos de mujeres no tienen una adscripción religiosa, en ellos existe una noción de separación con respecto a las religiones institucionalizadas⁷⁸ ya que, de acuerdo con sus discursos, éstas se han caracterizado por un menosprecio hacia las mujeres, además de haber influido a que las mujeres dejen de lado sus conocimientos sobre la naturaleza en términos generales y de la naturaleza femenina en particular. Sin embargo, los planteamientos principales tienden hacia la sacralidad de lo femenino. Bajo el discurso del despertar de la Diosa lo que se intenta es generar una creencia en la cual las mujeres poseen en sí mismas todos los conocimientos necesarios para sortear sus retos, para satisfacer sus necesidades tanto materiales, emocionales y espirituales. Los círculos de mujeres brindan herramientas para que estas recuerden y despierten en sí mismas esos conocimientos que se han ido transmitiendo a través de las diversas generaciones.

En este sentido, existe también una consideración especial al papel de las abuelas y de los ancestros, quienes a través de la sangre proveen a las mujeres de una serie de saberes anclados en su linaje, los cuales, no necesariamente son positivos para la vida actual, es por eso que también se intenta, a través de meditaciones y ejercicios de recapitulación de vida, sanar las heridas ancestrales que pudieran generar esa falta de (re)conocimiento de las mujeres en su vida presente. Por otro lado, tampoco existe la idea de salvación después de la muerte; en este caso, la noción de unidad juega un papel fundamental, ya que al considerar el cuerpo una parte del todo, la muerte sólo es un paso más dentro de los ciclos vitales, por tanto no es un fin, sino un cambio experimentado por la materia e incluso un modo de trascendencia.

Con la serie de elementos presentados anteriormente es que se puede afirmar que los círculos más que ser una opción religiosa, responde más a una opción espiritual por la cual cada vez más mujeres están optando. Las entradas a este tipo de opciones espirituales es por distintas vías, algunas han comenzado a asistir a dichos círculos por recomendación de otras mujeres, la invitación se hace por internet o cara a cara. Pero también, en gran medida, lo anterior, es resultado de una búsqueda espiritual que implica trayectorias que incluyen una diversidad de prácticas como los temascales, las ceremonias de equinoccio y solsticio, las conocidas como búsquedas de visión, las ceremonias de medicina -donde existe un consumo de plantas de poder como el peyote y la ayahuasca en un contexto ceremonial-, ceremonias de sanación, hasta rituales que tienen una carga más de corte psicológico y terapéutico.

Entre espiritualidad y religiosidad.

Ante las características descritas, es necesario hacer algunos planeamientos acerca de la forma en la cual pueden ser analizados los círculos de mujeres a partir de los elementos que los conforman, así como de algunos de los efectos que inducen tanto los discursos como las prácticas que desarrollan y, por supuesto, algunas implicaciones reflejadas en la vida cotidiana de las mujeres.

⁷⁸ Algunos de ellos afirman tener una formación anclada en alguna de las grandes tradiciones étnicas mexicanas como la Maya, Tolteca, Olmeca o Zapoteca. Esta adscripción se trata de reinterpretaciones de estas tradiciones al contexto contemporáneo. Dicha reinterpretación implica, en la mayoría de los casos, la presencia de diversos rituales con una enorme carga sincrética, sobre todo por el vínculo que se ha visto que existe entre la espiritualidad new age y estas tradiciones en la actualidad.

En primer lugar existe una especie de continuidad en cuanto a la presencia de los hechos rituales en la época contemporánea. Como menciona Segalen (2005) y de Da Matta (2002), la modernidad no ha roto con los hechos rituales, ya que estos son expresados tanto en el aspecto religioso como en espacios que en apariencia podrían encontrarse alejados de lo sagrado: “ese modo de destacar identidades sociales es de hecho un mecanismo universal y forma parte del mundo convencional” (Da Matta, 2002: 89).

El fenómeno de los círculos de mujeres puede ser analizado a través de la noción de espiritualidad, considerando ésta como la dimensión personal de la experiencia y de las prácticas religiosas, así como una autoadscripción en términos emocionales (Ceriani, 2014)

La espiritualidad se ha convertido en una parte de la construcción creativa del *self*, ésta puede tomar elementos de las religiones tradicionales, pero permanece independiente de ellas, y puede llegar a definirse a sí misma en oposición a la religión (Mason, 2010: 55)⁷⁹.

Como menciona Ceriani,

La espiritualidad se define como una categoría post o transreligiosa, que busca significarse como una actitud simultáneamente universal a la especie humana e íntima y esencial de cada persona o cultura, donde la amabilidad, el pensamiento positivo y fraterno son claves. (2014: 4).

Si bien las mujeres encuentran en los círculos una matriz de discursos y prácticas diversas que giran en torno a lo femenino y con un objetivo aparentemente unificado, es necesario considerar que cada una de las mujeres que deciden entrar a estos espacios apelan en muchas ocasiones a una búsqueda religiosa o espiritual -que puede o no estar relacionada con alguna religión institucionalizada-, la cual puede tener no sólo tintes de adscripción o identificación hacia una creencia en particular, sino que manifiestan una gran creatividad en el proceso de búsqueda de la autotrascendencia, en términos de Joas (2008). Es necesario reconocer que en este caso se observa un desplazamiento de lo religioso hacia lo espiritual, y que tiene implicaciones importantes en la forma en la que se identifican las mujeres con una u otra matriz religiosa o con un cierto tipo de espiritualidad.

Si bien hablar de espiritualidad y religiosidad implica concepciones distintas -en tanto la religiosidad se encuentra más relacionada con itinerarios religiosos y la forma de rastreo de los soportes simbólicos de los sujetos (De la Torre, 2012:14)-, es pertinente poner atención en la forma en la que estos desplazamientos son interpretados y experimentados, ya que esto puede representar una toma de postura no sólo en el ámbito religioso, subjetivo y personal, sino una forma particular en la cual los sujetos se sitúan en el mundo a partir de sus interpretaciones y su acercamiento con lo sagrado. Cuestión que resulta relevante para este caso en particular, ya que el enfoque de los círculos de mujeres en muchos sentidos tiende hacia concepciones específicas a cerca del papel de las mujeres no sólo frente a ellas mismas sino frente al contexto en el cual habitan. Por otro lado, también plantean un tipo de relación particular con lo sagrado y la divinidad que, en este caso, se trata de una divinidad personal que encuentran dentro de sí mismas y en las demás.

⁷⁹ Traducción propia

A este respecto, existen algunas propuestas a través de la transversalidad que toman como base la conjunción existente entre prácticas provenientes de religiosidades institucionales y aquellas que pertenecen a religiosidades alternativas:

La transversalidad pone en intersección e interacción lo local y lo global, la tradición y lo modernizante, la circulación de bienes e imaginarios religiosos exóticos [...] si pretendemos abordar la producción, la circulación, la ritualización y el consumo de la religiosidad contemporánea desde una perspectiva inclusivista de la religión, considero que habrá que tener una mirada transversal que permita observar los cruces y atravesamientos de manera interactiva entre tradiciones e innovaciones religiosas” (De la Torre, 2012: 47)

Es entonces que los círculos de mujeres, a partir de las características mencionadas, pueden verse como una de las manifestaciones de las nuevas espiritualidades o espiritualidades emergentes que se han relacionado con el new age. Como es sabido, existen distintas posturas acerca del new age, sin embargo, resulta interesante el planteamiento de Shimazono (2009), quien planea analizar el new age no sólo como una serie de movimientos espirituales, sino en términos de su producción cultural, denominándolo como “nuevos movimientos espirituales y culturales”. Como Gutiérrez (1998) comenta, el movimiento new age

se ha encarnado culturalmente como un conjunto de movimientos alternativos que comparten la idea del próximo advenimiento de una etapa de renacimiento cósmico dentro de un largo proceso de evolución cósmica (Gutiérrez, 1998:332)

Para este caso en particular, estaría relacionado con la toma de conciencia por parte de las mujeres sobre su potencial creativo y sobre su papel como sujetos sagrados.

Ideas como esta última, permiten también reconocer que desde los círculos de mujeres existe la presencia tanto de elementos que se identifican como globales y otros más que son propios de contexto mexicano. Por un lado, se encuentra la idea del cambio de era que, como se ha mencionado, se considera una era femenina. A su vez, existe una visión holista, donde la persona es considerada como parte del todo y por tanto, su transformación tendría repercusiones no sólo en su persona, sino en su contexto e incluso a nivel cósmico. Por otro lado, uno de los anclajes locales es la relación que se afirma tienen las mujeres con la tierra a partir de las reinterpretaciones de las distintas tradiciones étnicas en México.

Una de las características más criticadas de los movimientos y manifestaciones de la espiritualidad new age es la excesiva individualidad que suponen. En el caso que aquí ocupa, si bien se busca un reconocimiento de la divinidad personal y el papel de la mujer como su propia guía o su propio Dios, no se trata de una individualidad exacerbada, ya que justamente uno de los discursos que más se difunden al interior de los círculos es que ese reconocimiento personal es fundamental para propiciar una relación más armónica con el entorno, por lo que de nada sirve el crecimiento personal sin la coherencia en los hechos y sin la manifestación de este reconocimiento y respeto hacia los demás. La idea expresada en los círculos a este respecto es que el crecimiento en colectivo, socializado y compartido permite no volver a caer en la lógica de separación que culturalmente y desde las religiones se ha propiciado en el imaginario de las mujeres.

Un elemento que interesa destacar en el análisis de los círculos es la efectividad simbólica tanto de los discursos como de los rituales que se realizan en ellos por parte de las mujeres asistentes. En este caso, considero que es importante tomar en cuenta la noción de identificación más que de pertenencia a este

tipo de espiritualidades ancladas en lo femenino, en tanto se trata de un proceso de autodefinición y de apropiación selectiva de las mujeres en el contexto tanto de búsqueda como de lo que se ha denominado “pluralismo espiritual”

Una noción que nos permite observar la circulación y los entrecruzamientos actuales de distintos valores culturales y formas semióticas (Keane, 2008), como géneros discursivos y estéticos, acciones corporales, tratamiento de objetos, que dan sentido a las acciones de individuos y colectivos sociales en contextos y situaciones concretas que dislocan los tradicionales espacios de indagación (Ceriani, 2014: 3)

Ya que ante las orientaciones que particularmente tienen los círculos se permite construir un tipo ideal de feminidad anclada con la noción de sacralidad, que repercute muchas veces en la forma en la cual las mujeres se sitúan en el mundo, en la forma en la que se relacionan con las demás mujeres del círculo y también al exterior de él en el marco de sus relaciones sociales, afectivas y consigo mismas. Pero también en las posturas que se tienen con respecto a las religiones institucionalizadas, ya que existe una idea de separación de las mismas, apelando a una apertura y a un cambio de percepción en cuanto a la forma concebir a las mujeres más allá de los modelos y tipos ideales que las religiones, como la católica, donde Eva y la Virgen María representan dos modelos que han influenciado en gran medida los arquetipos femeninos en la cultura occidental.

A modo de conclusión.

Los círculos de mujeres, dadas sus características y planteamientos, no sólo se han convertido a lo largo de los últimos años en una opción de espiritualidad y de acercamiento con lo sagrado en el contexto de diversidad religiosa y espiritual, también permiten ver cómo estos fenómenos pueden inducir ciertos cambios a partir de las consideraciones de género, ya que de cierto modo cuestionan, reinterpretan y reconstruyen los modelos arquetípicos femeninos que culturalmente se han heredado desde las religiones tradicionales, donde las mujeres carecen de un lugar central.

El desarrollo de la espiritualidad femenina desde la perspectiva aquí presentada, propone ir más allá de las constricciones y del lugar que las religiones institucionalizadas ha dado para su desarrollo, ya que dota de agencia a la mujer en tanto se presenta no sólo como el centro y motor de una nueva forma de acercamiento y concepción de lo sagrado, sino de una forma alternativa de construir un mundo en el cual lo espiritual también se construye fuera de las iglesias, en la vida cotidiana y más allá de los dogmas establecidos desde una doctrina específica. Permite ver que las diversas formas de espiritualidad están cada vez más en ámbitos en apariencia seculares -como menciona Hervieu-Léger-, pero que construyen matrices de sentido donde puede generarse una nueva forma de construcción de religiosidades, prácticas, sentimientos de pertenencia, identificaciones y creencias en los puntos límite y lejos de las fronteras marcadas por las diversas tradiciones religiosas, sean estas institucionalizadas, reinventadas o adaptadas.

Bibliografía:

- BASTIAN, Jean Pierre (1997) *La mutación religiosa en América Latina*. FCE, México
- BOLEN, Jean (2004) *El millonésimo círculo*. Kairós. Barcelona

- CERIANI, César (2014) "Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción" en *Corpus* (en línea) Vol 3, N° 21 2013, Publicado el 20 de diciembre de 2013, consultado el 21 de enero de 2014, URL: <http://corpusarchivos.revues.org/582>
- CHAMPION, Françoise (1995) "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos", en Jean Delumeau (Dir.) *El hecho religioso*. Enciclopedia de las grandes religiones. Madrid: Alianza Editorial, pp. 705-737.
- DA MATTA, Roberto (2002) *Carnavales, malandros y héroes*, FCE, México.
- DE LA TORRE, Renée (2012) *Religiosidades Nómadas creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. CIESAS, México.
- DE LA TORRE, Renée (2008) "Tensiones entre esencialismo azteca y el universalismo new age a partir del estudio de las danzas conchero aztecas" en *Trace*, número 54, diciembre de 2008, pp. 61-76.
- _____ (2007) "Alcances translocales de los cultos ancestrales: El caso de las danzas rituales Aztecas" en *Revista Cultura y Religión*. No. 1 Vol. I, Instituto ISLUGA PRAT. Universidad Arturo Prat, Chile.
- _____ (2006) "Circuitos Mass mediáticos de la oferta neoesotérica: New Age y Neomagia popular en Guadalajara" en *Alteridades*, julio-diciembre, año/vol. 16, número 032. UAM-Iztapalapa. México.
- DE LA TORRE, Renée, Gutiérrez, Cristina (2012) "Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras México/Estados Unidos" en *Debates do NER*, Porto Alegre, Brasil, año 13, N.21. P. 11-48
- _____ (2011) "La neomexicanidad y los circuitos new age ¿un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual?" En *Archives de Sciences Sociales des Religions*, número 153 (enero-Marzo), pp. 183-206
- DE LA PEÑA, Francisco (2001) "Milenarismo, Nativismo y Neotradicionalismo en el México actual" en *Revista de Ciencias sociales y Religión*. Porto Alegre, año 3, n° 3, p. 95-113
- _____ (1998) "Identidad cultural, imaginario indio y sobremodernidad: el movimiento de la mexicanidad" en *Boletín de Antropología Americana*, No. 32, julio, pp. 57-70.
- GARMA, Carlos (2000) "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano" en *Alteridades*, vol. 10, núm. 20, julio-diciembre, pp. 85-92, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.
- GLENDINNING, Tony y Bruce, Steve (2006) "New ways of believing or belonging: is religion living way to spirituality?" En *The british Journal of Sociology*. Vol. 57 Issue 3. Oxford p. 399-414
- GRAEF, Carla (2006) "La New Age, propuesta de una espiritualidad global" en *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia* 2006: Núm. 07/a. Recorreguts religiosos a Catalunya
- GUTIÉRREZ, Cristina (1998) "Más allá de la pertenencia religiosa: católicos en la Era de Acuario" en Masferrer, Elio (comp.) *Sectas o Iglesias, Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*, México. ALER, Plaza y Valdés, pp. 331-353.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005) *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- _____ (2004) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Helénico. México.
- JOAS, Hans (2008) *Do we need religion? One the experience of self-transcendence*. Paradigm Publishers, Boulder, London.
- MASON, Michael (2010) "The spirituality of Young australians" en Collins-Mayo, Sylvia y Dandelion, Pink (ed.) *Religion and Youth*. Ashgate. Gran Bretaña.
- SEGALÉN, Martine (2005) *Rituales y ritos contemporáneos*. Editorial Alianza, Madrid.

SHIMAZONO, Susumu (1999) “new age Movement or the New Spirituality Movements and Culture” en *Social Compass*, Vol. 46 Num 2, pp. 121-133.

TURNER, Víctor (1980) “Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los <Rites de Passage>” en *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.

**Pentecostalismo, violencia simbólica y docilización de los cuerpos:
un análisis del cuerpo, el género y la feminidad en la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús**

Ester Espinoza Reyes

El Colegio de la Frontera Norte

I. A modo de introducción

El cuerpo es actualmente un lugar oportuno para pensar desde la cultura los rápidos cambios que caracterizan a la sociedad contemporánea y sus instituciones, puesto que este es la materia prima de la capacidad de acción humana, es decir, simultáneamente las instituciones emplean normas para regular y construir cuerpos con determinadas características, pero es a través de las relaciones de poder que estos establecen, que el ser humano logra transformar su entorno y construir nuevas realidades.

Así pues, el presente texto tiene como objetivo destacar el rol que juega el cuerpo, primordialmente de las mujeres, dentro de las iglesias de tipo pentecostal como eje rector de las identidades de sus miembros, dado que el cuerpo de los creyentes es considerado templo del Espíritu Santo. Esta centralidad se manifiesta a través de normas y valores que toman forma en cuestiones estéticas, la división sexual del trabajo y de los espacios o la búsqueda de invisibilizar el carácter sexuado del cuerpo. Así pues, los temas que desarrollará este trabajo son la concepción pentecostal sobre el cuerpo, los usos y prohibiciones que existen en torno a este y los mecanismos de control que se ejercen sobre él.

Para tal propósito se empleará como base empírica el trabajo de campo realizado en una congregación de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana, el cual consiste en observación etnográfica de los rituales religiosos de este grupo, llevada a cabo entre los meses de junio de 2013 y febrero de 2014, así como la información recabada mediante una docena de entrevistas a profundidad⁸⁰.

Asimismo, como marco teórico se emplearán las perspectivas sobre el cuerpo elaboradas por los franceses Pierre Bourdieu y Michel Foucault, retomando del primero su propuesta del cuerpo humano como producto social, irrumpido por la cultura, por relaciones de poder y dominación, considerado como moldeado por formas de violencia simbólica que crean sentidos, consenso y *habitus* particulares en los sujetos. Del segundo se rescatará el carácter normativo que asigna a las instituciones como reguladoras del

⁸⁰ Cabe señalar que por formar parte de mi proyecto de tesis de maestría, titulado “¿Más que solo Evas y Marías?: De la reproducción a la transgresión de la feminidad en un grupo pentecostal en Tijuana, B.C.”, estoy partiendo desde la perspectiva de género y aunque el ejercicio de observación es más general, para las entrevistas fueron informantes mujeres casi en su totalidad. Los criterios de selección fueron los siguientes: Ser mayores de edad, bautizadas, y apostólicas “de cuna” (es decir, que fueron socializadas dentro del grupo desde su nacimiento). Se buscó contar con variedad de experiencia en las entrevistadas en cuanto a edades, estado civil, formación profesional y participación dentro de los ministerios de la iglesia.

cuerpo que, de ser considerado baluarte de los pecados, puede volverse dócil y sujeto mediante las tecnologías y dispositivos de la sociedad disciplinaria moderna.

Por lo tanto, esta ponencia estará organizada de la siguiente forma: en los apartados II y III se establecerán las pautas teóricas a partir de las cuales se realizará el análisis de los datos, la siguiente sección desarrollará el tema de la representación que este movimiento hace sobre el cuerpo, para continuar con el examen de las normas y valores que determinan al cuerpo del creyente a partir de dos ejes: a) cuerpos dóciles y ocultos, b) cuerpos para la procreación y el trabajo y; finalmente se analizará el papel de la violencia simbólica como mecanismo de control dentro de la institución.

II. Cuerpo, juego y creencia en el campo

Al relacionar cuerpo y creencia, Bourdieu habla de este como un cuerpo que juega, no representando un papel sino actuando y reviviendo lo que el agente ha socializado desde las más tempranas etapas de su vida, en los aprendizajes primarios (Bourdieu, 2007). Así, dentro de su trabajo, este nos ofrece una serie de nociones que ayudan a explicar el funcionamiento y las representaciones del cuerpo como elemento social, al mismo tiempo que este se convierte en un elemento importante dentro de la teoría de la acción, con la que busca reemplazar el clásico dualismo entre lo subjetivo y lo objetivo.

De esta manera, entre los conceptos que desarrolla Bourdieu, se encuentra el de *campo*, que puede definirse como "un espacio social estructurado y estructurante compuesto por instituciones, agentes y prácticas" (Vizcarra, 2002, 57). Cada uno de los campos tiene propiedades o leyes de funcionamiento generalizables como el que en cada uno de ellos encontraremos una lucha y estos serán definidos por intereses específicos y objetos en juego (*enjeux*), así como personas dispuestas a jugar (Bourdieu, 2008: 113).

Su estructura puede explicarse de dos formas: como "un estado de la relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones implicadas en la lucha" o a partir "de la distribución del capital específico que, acumulado en el curso de las luchas anteriores, orienta las estrategias ulteriores" (*Ibid.*). En este esquema, un elemento que resulta constitutivo para la pertenencia al campo es la creencia. Bourdieu señala que la fe práctica "es el derecho de ingreso que tácitamente imponen todos los campos" (Bourdieu, 2007: 109), por lo que estos sancionan y excluyen a todos aquellos que destruyan el juego, además de procurar que los recién ingresados otorguen a los presupuestos fundamentales del campo una adhesión prerreflexiva, ingenua y nativa.

Así pues, la creencia inscrita en el cuerpo es lo que permite que el agente actúe de acuerdo con los valores del campo, ya que las instituciones solo están completas y son viables si se objetivan duraderamente en los cuerpos, "es decir en las disposiciones duraderas para reconocer y efectuar las exigencias inmanentes a ese campo" (*Ídem*: 94). Es en este punto donde entra en escena el concepto de *habitus*⁸¹ que, escribe Bourdieu: "no es otra cosa que esa ley inmanente, *lex insita* inscrita en el cuerpo por

⁸¹ Otra definición mucho más trabajada del *habitus* lo describe como "sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente «reguladas» y «regulares» sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta" (*Ibid.*: 86).

las historias idénticas, que es la condición no solo de la concertación de las prácticas sino también de las prácticas de concertación” (*Idem*: 96).

Ahora, las luchas que se dan dentro de un campo tienen por objetivo el monopolio de la violencia legítima, el conservar o subvertir “la estructura de la distribución del capital específico” (Bourdieu, 2008: 114). Este capital o “trabajo acumulado” puede presentarse de forma material, interiorizada o “incorporada”, vale en relación con un campo determinado y puede convertirse en otra especie de capital aunque únicamente en determinadas condiciones.

Bourdieu describe cuatro tipos de capital: 1) económico, es decir, todo aquello “directa e inmediatamente convertible en dinero, y que resulta especialmente indicado para la institucionalización en forma de derechos de propiedad” (2000: 135); 2) cultural, que puede existir en tres estados: a) interiorizado o incorporado en el organismo mediante un proceso de enseñanza y aprendizaje personal; b) objetivado en bienes culturales transferibles y c) institucionalizado, que objetiva el capital incorporado en forma de títulos; 3) social, constituido “por la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos” (*Ibíd.*: 148); y 4) simbólico, al cual describe como un “capital negado, reconocido como legítimo, es decir desconocido como capital” (Bourdieu, 2007: 187), es un capital ‘invisible’ y a la vez fáctico, pues genera poder simbólico y, potencialmente, violencia simbólica.

Respecto a la noción de violencia el autor apunta la existencia de dos tipos: la primera es abierta, física o económica; la segunda: simbólica, censurada, eufemizada, irreconocible y reconocida, más refinada, suave e invisible y desconocida en cuanto tal. La trascendencia del esfuerzo de Bourdieu por develar los mecanismos mediante los cuales los dominantes logran legitimar sus posiciones reside en que, a pesar de que sea más costosa, la dominación ejercida mediante la violencia simbólica es la más plenamente eficaz.

En conclusión, partiendo de la teoría de la acción es posible pensar en el cuerpo como un producto “irrupido por la cultura, por relaciones de poder, las relaciones de dominación y de clase” (Barrera, 2011: 129), que al mismo tiempo participa dentro del juego; es decir, no solo es estructurado a través de las disposiciones del habitus, sino que mediante el empleo de diversos capitales entra en lucha por el objeto del campo, es estructurante y “juega, se significa, siente y vive” (*Ibíd.*: 121).

III. Cuerpos dóciles, panoptizados y obedientes

El cuerpo en el trabajo de Michel Foucault funciona como un eje para dilucidar una serie de cuestiones como la formación de los saberes, los sistemas de poder y los modos de subjetivación. Así para este autor, el cuerpo es tanto 1) un elemento mediante el que los individuos se ven llevados a prestarse atención a sí mismos y descubrirse, reconocerse y declararse como sujetos de deseo (Foucault, 2007), como 2) base sobre la cual se pueden efectuar ciertas operaciones para obtener transformaciones de sí mismos con el fin de alcanzar ciertos estados (*Idem*, 1990) y 3) objeto de intereses y de control, blanco en el que penetra el poder y al que se le puede dar forma para hacerlo dócil, útil y obediente (*Idem*, 2002). A partir de esta última perspectiva abordaremos al cuerpo en este texto.

En “Los cuerpos dóciles”, Foucault emplea la metáfora del soldado para describir cómo la disciplina, ese arte del cuerpo que lo hace más obediente en tanto más útil y viceversa, lo corrige de ser un cuerpo inepto hasta convertirlo en una máquina. Nos dice que “es dócil un cuerpo que puede ser

sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado” (*Ibíd.*: 140); esto permite que se aumenten sus fuerzas en el sentido de utilidad económica y se disminuyan para que obedezca políticamente.

Foucault habla de diversas técnicas de disciplinamiento como la clausura, los emplazamientos funcionales, y el control de la actividad. Por tratarse de las bases para una microfísica del poder, la atención al detalle juega un importante papel, pero cuando el cuerpo individual se vuelve tan solo parte de una composición de fuerzas más amplia, lo orgánico y natural de los cuerpos puede oponerse al poder disciplinario y su solicitud de docilidad.

Por otra parte, sin embargo, existen también mecanismos de autovigilancia y autodisciplina, que suelen ser los más efectivos, un ejemplo es el panoptismo. El panóptico es una figura arquitectónica con forma de anillo con una torre central con anchas ventanas y una construcción periférica dividida en celdas que constan de una ventana que da hacia el interior y permite ser observado por un guardia, así como otra exterior que permite la entrada de luz, con lo que se emplea a la visibilidad como una trampa, pues el detenido puede ser visto sin ver y así entra en “un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder” (*Ibíd.*: 204).

En consecuencia, este aparato permite que “la vigilancia sea permanente en sus efectos incluso si es discontinua en su acción” (*Ídem*), por lo que la relación de poder es independiente de quien la ejerce ya que los detenidos interiorizan esta dinámica y son portadores de ella, al estar sometidos y saberlo, reproducen por su propia cuenta las coacciones del poder y simultáneamente ejecutan los papeles de vigilado y vigilante. Es decir, la sujeción real “nace mecánicamente de una relación ficticia” (*Ídem*), lo que evita recurrir a la fuerza e intensifica el aparato de poder garantizando su economía, su eficacia, su funcionamiento continuo y sus mecanismos automáticos.

El panóptico, pues, debe ser entendido no solo como un edificio onírico sino como “una manera de definir las relaciones de poder con la vida cotidiana de los hombres” (*Ibíd.*: 208) que es capaz de “reformular la moral, preservar la salud, revigorizar la industria, difundir la instrucción, aliviar las cargas públicas...” (Bentham citado en *Ibíd.*: 210) y que por tanto, está destinado a difundirse en el cuerpo social y volverse en él una función generalizada.

IV. Cuerpo e identidad apostólica: El templo del Espíritu Santo

La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús es una denominación de tipo pentecostal. El pentecostalismo es actualmente el movimiento religioso con mayor índice de crecimiento a nivel mundial. En México, para 2010 se reportaban 1, 782, 021 adherentes, mientras en Baja California fueron contabilizados 57, 651 y en Tijuana 32, 934 (INEGI, 2010). Las creencias de los pentecostales son afines a las de otros protestantes, pero se distinguen por la alta emocionalidad de su culto, así como su reconocimiento de la recepción del Espíritu Santo y la manifestación de ciertos dones como la *glosolalia*, la profecía y la sanación (Garma, 2007: 79-80).

Respecto a su normatividad, el pentecostalismo incluye prohibiciones del consumo de alcohol, tabaco y drogas, así como la asistencia a bailes. Además se busca ejercer un estricto control sobre el cuerpo, la apariencia física y la sexualidad, especialmente de las mujeres. Entre sus contribuciones más importantes al cambio cultural en América Latina, Lindhart señala su potencialidad para “producir

transformaciones en las esferas privadas, redefiniendo así prioridades económicas y las relaciones entre los géneros” (Lindhart, 2009: 94).

La Iglesia Apostólica tiene sus orígenes dentro del país en la segunda década del siglo XX, a partir del regreso de muchos migrantes mexicanos de Estados Unidos a sus lugares de origen (Gaxiola, 1994). En Tijuana el surgimiento de la iglesia se da con la llegada de Jesús Arballo, un pastor proveniente de Otay, California, quien a principios de 1927 se sintió movido a propagar el evangelio en este lugar (López, 1999: 17), sin embargo fue hasta 1943 que se dedicó formalmente el primer templo de la ciudad, que se convertiría en una las iglesias más numerosas de toda la denominación en el país (*Ibíd.*: 62). Para enero de 2013 se ubicaban ochenta y seis congregaciones en el distrito de Tijuana⁸² y una membresía de 9032 personas (IAFCJ, 2013).

En su credo, la institución señala a Jesucristo como “principal piedra del ángulo” y explica que la iglesia “se apoya en los principios doctrinales de organización, economía y disciplina” teniendo como base la Biblia y la Constitución de la organización. Se considera que Dios otorga sabiduría a todos sus miembros “para que sepan conducirse por el verdadero camino y cumplir sus propósitos”, así como dones para ejercer determinadas funciones. Asimismo, la Iglesia cuenta con 18 principios doctrinales entre los que aborda temas como la unicidad divina, los aspectos institucionales, los sacramentos, prerrogativas y requerimientos así como la escatología (IAFCJ, 2014).

Desde su cosmovisión se asignan diferentes significados al cuerpo, se enfatiza que fue creado por Dios a partir del polvo y a este volverá⁸³, sin embargo mientras esto ocurre “debes mantener este cuerpo en un concepto de agradar y actuar al que te creó” (Entrevista, Cornelio S.⁸⁴, Tijuana, 16 de febrero de 2014). El cuerpo del que este informante habla es un cuerpo corruptible que según la concepción escatológica de esta iglesia se transformará tras la resurrección en “un cuerpo glorificado y espiritual” que vivirá para siempre (IAFCJ, 2014).

Asimismo, el cuerpo es descrito como un instrumento de Dios y una expresión de su amor hacia la humanidad, mediante la metáfora de un árbol que produce frutos que son bendición para otros:

Es un árbol, porque somos árboles de justicia y damos fruto, y el fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, benignidad, fe, mansedumbre, templanza, ¿cómo demuestras el amor? No lo demuestras con el Espíritu, lo manifiestas con el cuerpo, tú le dices a una persona “te quiero, te amo”. Ahí está, lo estas verbalizando, el cuerpo físico es el instrumento que Dios usa para poder bendecir a otras personas (Entrevista, Misael R., Tijuana, 18 de enero de 2013).

El cuerpo además es concebido como un cuerpo social pues este no existe únicamente de forma individual, sino que cada uno de los miembros de la iglesia se suma para conformar el cuerpo de Cristo por lo que, al igual que el árbol que da buen fruto, el apostólico que extiende la mano para ayudar a una persona caída se convierte “en mano del Señor” (*Ídem*).

Aunque como se puede observar, existe una diversidad de concepciones sobre la definición del cuerpo, la representación más generalizada es la que lo define como templo del Espíritu Santo y se basa en

⁸² Este distrito está conformado tanto por el municipio de Tijuana como los de Tecate y Rosarito.

⁸³ Génesis 3:19.

⁸⁴ Todos los nombres de los y las informantes han sido modificados con el fin de proteger su privacidad.

1 Corintios 6:19: “¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que mora en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros?”. Un pastor explica:

Nuestro cuerpo físico es el templo del Espíritu Santo. Dice la Biblia que nosotros somos piedras vivas edificando una casa espiritual. Entonces, nuestro cuerpo físico es la capacidad que nosotros tenemos para hacer contacto con lo espiritual [...] [Lo] hemos recibido también para dar evidencia de lo que Dios es en nuestras vidas y también para hacer contacto con él porque cuando nuestro cuerpo físico levanta las manos y adora a Dios, es una forma también que Dios nos permite, nuestro cuerpo, nuestra voz, los oídos, nuestros pies. La Biblia dice: “todo lo que respire alabe a Dios” (*ídem*).

Ahora, a partir de esta representación surgen en la práctica distintas posturas acerca de la relación que se debe tener con el cuerpo. En particular, es posible identificar dos perspectivas, en la primera debido a la importancia que tiene el cuerpo como templo, se invita a cuidarlo y tener en cuenta su salud, como expresa una maestra a su grupo de escuela bíblica dominical:

Hablar de nuestro cuerpo, de la salud de nuestro cuerpo, a veces pensamos que eso no es provechoso [...] Si nosotras nos acordamos que el cuerpo de nosotras es el templo de Dios y que el Espíritu Santo de Dios mora en nosotras, tenemos que tener cuidado con nuestro cuerpo, con nuestra salud” (Observación, Tijuana, 23 de junio de 2013).

Mientras tanto, desde la otra perspectiva, esta misma calidad hace necesario que el cuerpo sea negado y se le controle, puesto que aunque esta representación aparece explícita en el discurso de los creyentes, el cuerpo al mismo tiempo que contiene al Espíritu Santo, es carne, por tanto débil y fuente de tentación⁸⁵ y “los que viven según la carne no pueden agrandar a Dios” (Romanos 8:8). Este sometimiento se prescribe especialmente en aquellos aspectos relacionados con la sexualidad, como es posible ver en el siguiente caso, en que Amelia recuerda los consejos dados por sus padres:

Yo como tener un novio fuera de la iglesia, yo como que no. “O sea ¿en qué piensas? Acuérdate ¿Dónde está el temor de Dios?” o “Estás trabajando con los jóvenes, eres maestra de niños. Tienes que cuidar el testimonio y tienes que cuidar la forma en que Dios te mire o tu cuerpo, tu templo, porque tu cuerpo es tu templo, tienes que cuidarte [...] Date a respetar, acuérdate que tú eres una hija de Dios y que tu cuerpo es tu templo y el hombre llega hasta donde la mujer quiere” (Entrevista, Amelia O., Tijuana, 3 de septiembre de 2013).

El cuerpo juega entonces un papel central no solo en el discurso sino también en la práctica, lo cual puede observarse en las actividades rituales de la congregación, en las que a través de este se busca conectar con lo divino. Así, en la dinámica que siguen sus cultos una parte muy importante es la alabanza, que ocupa alrededor de una tercera parte de su duración. Para esta actividad existe un ministerio con personas que dirigen con su voz al resto de la congregación, entre cuyos miembros algunos levantan las manos al entonar los canticos, unos palmean al ritmo de los coros y otros pocos tocan el pandero.

El rito pentecostal está lleno de expresiones emotivas: Los dirigentes llaman constantemente desde el púlpito a los asistentes a “dar la mano a su hermano”, a darles “la paz de Cristo” o hacer

⁸⁵ Mateo 26:41, Marcos 14: 38, Romanos 6:19

bienvenidas a las visitas. De igual manera, cuando un miembro de una congregación foránea está de paso o comenzará a congregarse en la comunidad, se le presenta ante todos los hermanos y en las ocasiones en que alguien se bautiza, se les invita a pasar a felicitar al recién convertido mediante un abrazo.

La música es especialmente útil para el momento en que, después del sermón, se da el llamamiento para que los asistentes pasen al altar a presentar sus peticiones ante Dios o en búsqueda de la unción del Espíritu Santo. La oración puede realizarse de pie o de rodillas, esto varía según la ocasión y el número de personas presentes; una vez que ésta da inicio puede verse a personas con una o dos de sus manos alzadas hacia el cielo o extendidas hacia los lados; mientras el pastor y los ministros pasan entre la gente tocando sus frentes, cabezas u hombros y ungiéndolos con aceite, algunos aplauden estrepitosamente o exclaman sus peticiones en voz alta en tanto que otros lo hacen en silencio.

Aunque sea posible identificar a unos cuantos hablando en lenguas extrañas, agitando sus manos, saltando sobre sus pies o en escasas ocasiones sufriendo una caída espiritual, estas situaciones no son la generalidad. El evento de la recepción del Espíritu Santo y su manifestación mediante la *glosolalia* es un acontecimiento central en la vida de los creyentes ya que es una experiencia que cada uno de los miembros de la iglesia debe buscar, pues su posesión “sirve para la formación de un carácter cristiano más agradable a Dios”, permite dar testimonio, abrir el discernimiento y otorgar dones (IAFCJ, 2014).

Un testimonio que permite observar cómo se conectan lo corporal y lo espiritual es el que expresa Aura cuando menciona el haber estado cerca del “tercer cielo” como uno de sus mayores logros:

Fue bien bonito, mira... vino el Espíritu de Dios sobre mí, estaba un culto bien hermoso y empezó la bendición, duró de las nueve de la noche y empezamos a hablar en lenguas y yo no sé qué paso, en dónde estuvieron mis pies durante dos horas. Y te digo, porque yo sabía que tenía mis manos levantadas, eso fue en Aguascalientes, y vino mi mamá y me dijo aquí al oído “mija, ya digiere tu vino”, o sea, el vino espiritual, “ya digiere tu vino”, “ay, ¿por qué –dije-, por qué mi mamá me perturba de esta bendición?”, porque yo bajé, yo no estaba aquí. Entonces abrí mis ojos y cuando baje las manos sentía adolorido, adolorido [...] Pero yo no sabía cuánto tiempo, para mí fue como diez minutos o cinco minutos. Le dije “¿qué horas son?”, me dijo “van a ser las once de la noche”, le dije “¡no puede ser! Si hace poquito...”, ya me dijo “no, andabas como en el aire, mija”, dice que movía mis pies. Y esas experiencias para mi han sido lo máximo... (Entrevista, Aura C., Tijuana, 9 de enero de 2014).

Así, aunque antes de describir su experiencia, Aura señala que lo que vivió no fue con el cuerpo, sino con la mente y el corazón, dentro de su narrativa destacan los elementos corporales: el dolor en los brazos, el retorno al abrir los ojos, el movimiento de los pies. A pesar de que la persona relata a la experiencia como parte de su vida espiritual, de alcanzar “alturas muy especiales” (*Ídem*), es a través del cuerpo que logra vincularse con lo que este vaso contiene.

Para cerrar este apartado es necesario señalar la relación existente entre la sanación del cuerpo y la fe. Si bien al final de cada servicio religioso se presentan peticiones de oración por los enfermos y se pide por ellos, puesto que en su doctrina la Iglesia Apostólica establece que “la sanidad se efectúa por una combinación de la fe del creyente y el poder del nombre de Jesucristo que se invoca sobre el enfermo” (IAFCJ, 2014), el empleo de la medicina no está proscrito; por el contrario se instruye que cuando un

hermano decida someterse a estos cuidados “los demás no deben criticarlo, sino considerarse a sí mismos y guardarse de encontrar condenación con lo que ellos mismos aprueban” (*Ídem*).

V. Cuerpos dóciles y ocultos: el decoro, el pudor y la modestia

Turner describe a la tradición occidental del cuerpo como configurada a partir del cristianismo helenizado para el cual este “era el asiento de la sinrazón, la pasión y el deseo” y la carne “el símbolo del Hombre caído y de la negación irracional de Dios” (Turner, 1989: 63). Aunque en el discurso pentecostal que se refiere específicamente al cuerpo, esta visión no aparezca de forma explícita, mediante la observación de las distribuciones espaciales y las interacciones de los miembros del grupo y al abordar en los diálogos otros temas como el noviazgo y la sexualidad, esta perspectiva sale a flote.

El primer aspecto a señalar es el de la distribución de los cuerpos dentro del templo, en el que, como en el ejército perfecto, cada sujeto tiene una posición precisa en la formación: El pastor y los ministros en sus sillas colocadas sobre una escalinata al frente del recinto, sus esposas y los miembros más activos en las primeras filas de las bancas, los niños del lado izquierdo, los adolescentes y los jóvenes en el derecho. La organización de estos últimos tres grupos se da según el género, ya sea que se coloquen los hombres de un lado de la banca y las mujeres del otro o éstas al frente y ellos atrás. El resto es para las parejas, las familias y los visitantes y aunque los últimos asientos no se encuentran asignados a nadie en específico, suele asociarse a quienes se ubican en ellos como alejados de la comunión o rebeldes a la disciplina.

Aunque este es el arreglo ideal, no todos los cuerpos se ajustan a las exigencias, sin embargo, el modelo de división genérica también se reproduce en algunos de los salones de clases de Escuela Bíblica y durante el llamamiento a la oración en el altar. La excepción ocurre cuando se hacen oraciones por las familias, como en el mes dedicado a estas o durante el culto de año nuevo. Este acomodo ocurre de forma natural, sin que alguna autoridad de la orden, hombres y mujeres van colocándose a la izquierda y derecha del altar.

Ahora, a pesar de la emotividad característica en el pentecostalismo, en la iglesia hay un constante llamado al orden por lo que los rituales se encuentran detalladamente orquestados, un ejemplo de ello es cuando se presentan las caídas espirituales y, especialmente en el caso de tratarse de una mujer, ya hay personas preparadas con algunos paños para cubrir sus piernas mientras permanecen en el suelo. Este es un caso en el que se intenta el ocultamiento de cualquier trazo que conduzca a pensar en el cuerpo como un cuerpo sexuado. Una situación similar ocurre con las integrantes del ministerio de danza y pandero, cuya selección se da buscando niñas o adolescentes que “aun no se hayan desarrollado”, ya que el objetivo es evitar la posibilidad de que se otorgue un sentido erótico a una actividad que está destinada a adorar a Dios (charla informal, Lorenzo A., Tijuana, 12 de enero de 2014).

Así pues, este tormento que siente el cristianismo “por la cuestión del cuerpo, a la vez glorificado y reprimido, exaltado y rechazado” y que se instaló durante el Medioevo como elemento fundamental de nuestra identidad colectiva (Le Goff y Truong, 2005: 29), sigue presente tanto en los grupos religiosos como en la sociedad en general y esto se agudiza en el caso de las mujeres, para quienes las normas “son más estrictas y móviles que las referidas al cuerpo de los hombres, precisamente por su definición cultural de cuerpo/objeto o cuerpo deseado” (Duran, 1988 citada en Buñuel, 1994). La mujer puede ser señalada

entonces como quien entre ambos sexos resulta más afectada por un pensamiento dualista y paradójico de glorificación y represión, exaltación y rechazo por el cuerpo.

La vestimenta y la apariencia física son dos elementos que se busca regular y tener bajo control en todo momento. A la mujer se le exhorta a vestir con “decoro, pudor y modestia”, regirse por este principio implica no andar ‘escotada’, ni ‘rabona’ o en todo caso si se va a mostrar de la parte superior, cubrir muy bien la inferior o viceversa. Esta máxima, aunque interpretada de diversas maneras, pareciera estar tallada en piedra en el *habitus* de muchas mujeres apostólicas y así las disposiciones creadas desde una socialización temprana no les permiten sentirse cómodas en ciertas condiciones:

No te voy a decir que no, en mi casa si hace mucho calor pues voy a andar en shorts [...] No estoy acostumbrada, no es porque yo lo veo mal pero por ejemplo, yo no me animo a salir de pantalón o short a la calle. Sí lo hago si vamos de paseo, ¿por qué no? Un pants o algo, pero que en mi vida diaria yo traiga pantalón o traiga short, no me siento a gusto, pero es por mí, yo me crié en donde no traer manga a la iglesia pues no era bien visto, entonces con estos calorones imagínate, ya quisiera andar, pero yo no, me siento, no desnuda, pero así como que... (Entrevista, Imelda O., Tijuana, 9 de septiembre de 2013).

De igual forma el uso de determinadas prendas, joyería, maquillaje o ciertos cortes de cabello, es mal visto por los miembros de la congregación, aunque en la práctica lo que suele suceder en algunos casos es que estos son utilizados por las mujeres para su vida cotidiana pero no para su asistencia al templo, no sin que esto les provoque conflictos:

Yo es como, como que siempre ando en pantalones y yo se que esa es la disciplina pero luego pienso yo “¡ay, no pasa nada!”, pero porque a mí me conviene que no pase nada. Y las consecuencias es que me estén regañe y regañe, que me digan pues, o sea, incluso ahorita que me voy a casar que me digan como “te vas a casar con un ministro y tú sigues vistiéndote así”, entonces sí es algo que de repente se me hace como que “ay, otra vez”, porque no es algo que tengo en mi corazón como “voy a cambiar, voy a usar falda siempre” ¡no! Y tampoco no creo que estén tan erróneos, de seguro sí tienen sus razones y de hecho tienen hasta sus fundamentos bíblicos que uno hace el ojo gordo, o sea, ni los quieres saber... (Entrevista, Luisa Z., Tijuana, 23 de enero de 2014).

En este ejemplo es posible identificar una lucha de poder sobre el cuerpo, en la que Luisa se sabe vigilada por sus padres y la congregación, quienes tienen altas expectativas de ella por ser una futura esposa de ministro, a pesar de ello, el cuerpo solo puede jugar y revivir la historia que ya ha vivido e incorporado como una creencia, es decir, la entrevistada debe estar dispuesta a participar en la lucha por el objeto en juego que, dentro del campo religioso, está representado por los “bienes de salvación”. Sin embargo, como explica Luisa, en el pentecostalismo se considera que la salvación no procede de las obras:

Pero también soy de la idea de que, a pesar de que sea la disciplina de la iglesia, la verdadera salvación te la da la relación que tienes con Dios, no el vestuario que traigas ¿no? Pero también yo acepté estar en esa iglesia, y sigo aceptando sus reglas, sus normas y claro que voy a procurar hacer eso cuando pueda, cuando soy débil pues soy débil (*Ídem*).

No obstante que la observancia de determinadas normas por parte de algunas de las creyentes podría ser considerada 'laxa', otros mandatos se encuentran fuertemente incorporados tanto en su discurso como en sus prácticas. Entre estas reglas se ubica la prescripción de guardar la virginidad hasta el matrimonio, ya que esto conlleva honor y de ello depende la futura felicidad de la mujer:

Yo creo que, en cuanto a la sexualidad, el aguantarte te da no sé si como prestigio o te da honor, pues, porque no le fallas a Dios, honras a tus padres y te honras a ti mismo porque te das a respetar ¿no? [...] Y pues ahorita que me voy a casar, sí me siento como bien satisfecha de que puedo decir que por mí, porque yo lo decidí y porque decidí honrar a Dios y honrarme a mí y a mis papás, como yo me aguante y voy a ir como señorita al matrimonio, que 'orita pues incluso en la iglesia pues es dudoso, o sea, ya no se sabe. Ahorita ya es bien diferente ¿no? Y sí, pues que me digan anticuada y todo, pero a mí es algo que me hace sentir bien (*idem*).

Mira, la mujer siempre es más delicada en cuanto a eso que el hombre, porque una mujer vale lo que quiere valer ante el hombre. Porque si una anda de novia con equis persona y este ya quiere tratarte como si fueras un poquito más allá de la novia, entonces si ella se presta para todas esas cosas, corre el riesgo de que si no se casa con él pues te imaginas lo que ya hicieron, lo que ya anduvieron por ahí. Eso para mí no debe de cambiar, aunque pasen los años y lo que sea, la mujer siempre debe tener mucho cuidado (Entrevista, Aura C., Tijuana, 9 de enero de 2014).

En conclusión, en el modelo apostólico el cuerpo debe ser una entidad que se niegue al pecado, a los deseos de la carne y al erotismo, regido por los principios del decoro, el pudor y la modestia, dispuesto y dócil para ocupar su posición dentro del cuerpo de Cristo que es la iglesia, empleando su vitalidad en agradar a Dios y hacer el bien a otros.

VI. Cuerpos para procrear y trabajar en la obra del Señor

En un trabajo sobre la corporalidad de la mujer joven en el pentecostalismo chileno, Miguel Ángel Mansilla explica que si "el cuerpo es en sí mismo un espacio social sobrecargado de valores [...] el de la mujer joven lo es más, porque los hombres lo constituyen en un espacio de tentación para los religiosos y en un territorio de sospecha para las mujeres adultas, que ven siempre en ellas la competencia desleal" (Mansilla, 2012: 178). De esta manera es el cuerpo joven aquel sobre el que se busca ejercer mayores controles y regulaciones.

En la Iglesia Apostólica, el matrimonio que, socialmente, implica dejar de 'ser joven' representa un punto de inflexión a partir del cual comienza una vida en la que el gobierno de sí resulta más viable. Este es reconocido como la primera institución divina y como toda institución debe tener reglas y jerarquías. En este orden, "la cabeza de todo hombre es Cristo, y la cabeza de la mujer es el hombre, y la cabeza de Cristo es Dios" (1 Corintios 11:3), por tanto, dentro del matrimonio o la familia, el varón es representado como el sacerdote o cabeza del hogar, mientras que se señala que la mujer debe estar sujeta a su marido.

Aunada a tal jerarquía, en el imaginario apostólico se atribuyen determinadas características y roles al hombre y la mujer. Así, el cuerpo del hombre, cuyo rol más importante es proveer económicamente, debe ser fuerte y trabajador, ya que se le plantea como líder. De igual manera se le asocia con lo visual y la búsqueda de lo placentero e inmediato. La mujer es representada como predispuesta naturalmente hacia

la reproducción tanto biológica como cultural, es educadora, sensible y atenta a los detalles. Tales atributos se ven como complementarios y como herramientas para formar una familia.

Y dado que dentro del grupo se busca que todos los miembros estén involucrados en las actividades que este organiza, es posible encontrar varios días entre semana a los hermanos colaborando en el mantenimiento del templo o a las hermanas participando en una comisión de cocina para obtener recursos para la iglesia, es decir, “trabajando en la obra del Señor” y alineados de acuerdo a los mandatos de género tradicionales.

Ahora, desde la interpretación de las mujeres apostólicas, la existencia de este orden no significa que el hombre sea autoritario, ni que la esposa sea sumisa y “se deje”, pues aunque este sea el principio general a partir del cual se rigen las relaciones de género, pasa por la interpretación subjetiva de cada creyente y la forma en que lo vincula con otras enseñanzas surgidas dentro de la misma institución o de su interacción con otras instancias socializadoras:

Porque, digo yo que el hombre sí es la cabeza del hogar, pero como la Biblia dice que [los esposos] sean una sola carne, deben discutir, no nomás que el hombre mande y el hombre diga, la mujer debe tomar parte en todo... porque así fue mi matrimonio (Entrevista, Belén M., Tijuana, 9 de enero de 2014).

La pareja es entonces vista como una unidad en la que sus miembros deben de apoyarse y llegar a acuerdos a través de la comunicación. Así como se pretende controlar a detalle el cuerpo y la sexualidad juvenil, la vida conyugal implica un mayor grado de autonomía: Las entrevistadas hablan de la división del trabajo doméstico y fuera del hogar, de su actividad sexual y los límites dentro de los que ésta se vive, las decisiones sobre planificación familiar como cuestiones privadas de cada pareja:

La iglesia no debería de meterse en las decisiones de los matrimonios, ni debe de... ni lo hace, creo yo. Conmigo nunca lo han hecho. De decir cuántos hijos debo de tener y qué métodos usar. Nunca, incluso nunca he escuchado que prediquen de eso en toda mi vida. O sea que es una decisión, la dejan a decisión de cada matrimonio (Entrevista, Nora E., Tijuana, 10 de septiembre de 2013).

De esta forma, la vida sexual de los miembros de la iglesia varía de pareja a pareja: mientras que para algunos el haber comenzado practicar con más de una posición sexual es ya una novedad que les provoca una sensación de liberación, no están dispuestos a experimentar con el sexo oral o con juguetes sexuales como sí lo hacen otros. No obstante, dentro de las relaciones de conyugalidad es posible identificar por lo menos tres temas que son tabú y, por tanto están proscritos: 1) el adulterio, 2) el aborto y 3) la homosexualidad. Solo me detendré en este último.

El rechazo hacia la homosexualidad procede del hecho de que a pesar de las constantes transformaciones que sufren las concepciones sobre los roles de género, el sexo y la sexualidad; en el imaginario de quienes forman parte de esta iglesia se sigue considerando a estas entidades como naturales y estáticas. Así, una de las entrevistadas comenta:

Mira, la Biblia te marca muy bien lo que es un hombre y una mujer. Ahorita la sociedad está como que muy trastornada y como que estamos queriendo que no haya género [...] Si eres hombre pero te crees mujer o eres mujer pero te crees hombre, como que no hay nada de malo. La Biblia lo marca muy claro y yo en mi casa eso es lo que enseño, o sea, si la Biblia lo dice, yo lo creo, que dice

«varón y hembra los creó», entonces yo lo creo. Uno de mis hermanos es médico y yo le pregunte «¿nacen realmente así?», «no, no nacen» (Entrevista, Rosa U., Tijuana, 9 de septiembre de 2013).

Esta perspectiva esta también plasmada en la doctrina de la denominación, que describe al matrimonio como “la unión de un hombre y una mujer declarados como varón o hembra en el momento de su nacimiento y que debe perdurar mientras vivan los dos cónyuges”. Sin embargo, aunque la disciplina proscriba el divorcio y este sea reprobado socialmente, las informantes señalan diversas causas, entre ellas el adulterio, que llevan a la separación de los cónyuges. Así pues, en estos aspectos las creencias permanecen rígidas dado que el matrimonio heterosexual es visto como el único medio posible para cumplir con el mandato establecido en Génesis 1:28: “Fructificad y multiplicaos”.

VII. A manera de cierre: Panoptismo y violencia simbólica en la iglesia Apostólica

La feminidad puede definirse como “la distinción cultural históricamente determinada que caracteriza a la mujer de manera contrastada, excluyente y antagónica frente a la masculinidad del hombre” (Lagarde, 1991: 783). Dentro de esta distinción se considera a tales características como inherentes, lo que nos lleva hacia su carácter normativo, hacia el “deber ser”.

Dentro del contexto religioso, es posible entenderla como una forma de relación con el poder, mediante la que se puede adquirir reconocimiento al reproducir las prescripciones legítimas asignadas al cuerpo y al género o recibir una sanción cuando estas se transgreden. En relación con la feminidad como “deber ser” la religión sirve para legitimar quien tiene derecho o “merece” la buena fortuna y la salvación debido a que se alinea a la figura de una “buena mujer” o quienes, por el contrario, se verán afectadas debido a sus “malas acciones” al no cumplir con los mandatos de género establecidos.

Así al saber que pueden ser vistas y vistos, aunque no existe la certeza de que esto sucede, todas aquellas y aquellos creyentes dispuestos a participar en el juego y luchar por el *enjeux*, se ven en la necesidad de autorregularse. Las mujeres y hombres apostólicos, al considerar que pueden ser vigilados, se vuelven sus propios vigilantes, interiorizan el panóptico. Además está el *habitus*, que, inscrito en el cuerpo por la historia, los dispone hacia ciertas conductas; no obstante, aunque los creyentes comparten estilos de vida parecidos y por tanto, perciben el mundo y actúan en él de formas similares, la relación que estos establecen con las normas no siempre es de reproducción u obediencia; entre ellos están también presentes el cuestionamiento y la transgresión.

Así pues, ¿qué ocurre cuando la feminidad –o masculinidad- es fallida, cuando se transgreden los mandatos de regulación de los cuerpos? Hasta la década de 1980, aproximadamente, en la Iglesia Apostólica funcionaba un “sistema de prueba”, en el que se realizaba un proceso de juicio y mediante el cual se podía cesar temporalmente de sus derechos como miembros a quienes habían incurrido en alguna falta o, en caso extremo, determinar su excomunión. Sin embargo, “a pesar de que la constitución sigue hablando de la plena comunión, en la actualidad en la práctica ya no se usan las excomuniones ni las pruebas, a menos que sea un escándalo muy tremendo” (Entrevista, Marcos P., Tijuana, 3 de febrero de 2014).

Actualmente la reacción del campo hacia la transgresión de sus presupuestos se da mediante lo que uno de los ministros de la iglesia llama ‘la Guerra Fría’: “Ignorarlos o a lo mejor predicarles o a lo mejor llamarles la atención, a lo mejor no decir nada de ellos, no tomarlos en cuenta, no escucharles, no... ;nada,

nada!” (*Ídem*). A esto, se suman las críticas de los otros miembros de la iglesia; así como en el panóptico cualquier individuo tomado al azar puede hacer funcionar la máquina, aquí todos los sujetos que forman parte del grupo pueden colaborar para que ésta siga andando:

Cuando una mujer no cumple con las reglas la critican abiertamente. La critican unas con otras, se van pasando la bolita y al rato la traen de chisme en chisme y hasta le agregan y le ponen y le engordan y le enflacan y le todo. Yo creo que lo más pesado en la comunidad, en una sociedad cristiana, es la crítica, son muy severos... (Entrevista, Tita D., Tijuana, 28 de enero de 2014).

Con lo anterior es posible determinar que dentro de la institución se ha llevado a cabo una transición de un modelo de relaciones de poder en el que se empleaba la violencia abierta y física, en la que una vez juzgado, se podía separar al cuerpo ‘transgresor’ de la comunidad y despojarle de sus derechos de forma pública, hacia una violencia, suave, refinada e invisible de la que no toda la congregación se entera sino hasta tiempo después de que el transgresor o la transgresora han salido de la comunidad debido a que no soportaron los chismes, las críticas o la indiferencia de los otros, como ocurre en gran parte de los casos.

Aquí es donde entran en juego los distintos tipos de capitales acumulados por cada uno de los agentes y la forma en que estos los emplean para luchar por su permanencia dentro del grupo: “A nosotras que hemos estado en la iglesia es como que la gente te quiere y te estima y se hace más de la vista gorda contigo porque te aprecia o porque siempre estás ahí [...], pero otra gente son muy duros con ellos, mas con los nuevos” (*Ídem*). En este caso podemos ver como la posesión de un capital social y simbólico es lo que permite que alguien continúe formando parte del grupo:

A pesar de todo y de muchas cosas, chismes, o sea, cosas muy gachas que me han hecho, muy gachas, y yo sigo como dándoles la cara “aquí sigo y no me vas a mover”. O sea, ver a esa gente que como que han hablado de mí o que me han metido en chismes, que no son tan chismes pero que salen y te perjudican, este... y decirles “aquí estoy, no me tumbaste” (*Ídem*).

En conclusión, en la Iglesia Apostólica existen diversas representaciones sobre el cuerpo, sin embargo, algo que hace central a su concepción como templo del Espíritu es el hecho de que esto conlleve la capacidad de un discernimiento personal de las Escrituras y se considere al creyente que vive en búsqueda constante del Espíritu como capaz de autorregular su modo de actuar, con lo que se observa una especie de individuación de la creencia.

No obstante, a pesar de esta individuación, existe una serie de características que permiten definir al cuerpo apostólico dócil y disciplinado: Es aquel que cumple con los mandatos de género, reproduciendo la especie biológicamente y la cultura religiosa tanto en la familia como en la sociedad, es el cuerpo que está dispuesto a trabajar por la obra y a negarse a los placeres carnales fuera de las instituciones legítimas como el matrimonio. Son considerados, por el contrario, cuerpos o prácticas corporales ilegítimas o anormales, aquellas que no aparecen acordes a los mandatos bíblicos: las relaciones sexuales premaritales, la homosexualidad, el aborto, el adulterio, las vestimentas indecorosas e impúdicas.

Finalmente, es posible observar cómo funciona la violencia simbólica dentro del grupo como mecanismo de control sobre los cuerpos, mediante relaciones de poder desarrolladas y ejercidas en forma de una red en que todos los miembros están implicados de una forma casi invisible y que permea toda la

existencia social, en la que la lucha no es solo por la atribución de significados y la docilización del cuerpo propio, sino el de todos los demás ‘hermanos’, considerados parte de un mismo engranaje que es el cuerpo de Cristo.

Bibliografía

Barrera Sánchez, Oscar (2011). “El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault”, *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 6 (11), 121-137.

Bourdieu, Pierre (2008). “Algunas propiedades de los campos”. En: *Cuestiones de sociología*. Madrid: Akal, 112-129.

_____ (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

_____ (2000) “Las formas del capital: capital económico, capital cultural y capital social”. En: *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer S.A.

Espinoza Reyes, Ester (3 de septiembre de 2013). *Entrevista*, Amelia O., Tijuana.

_____ (9 de enero de 2014). *Entrevista*, Aura C., Tijuana.

_____ (9 de enero de 2014). *Entrevista*, Belén M., Tijuana.

_____ (16 de febrero de 2014). *Entrevista*, Cornelio S., Tijuana.

_____ (9 de septiembre de 2013). *Entrevista*, Imelda O., Tijuana.

_____ (23 de enero de 2014). *Entrevista*, Luisa Z., Tijuana.

_____ (3 de febrero de 2014). *Entrevista*, Marcos P., Tijuana.

_____ (18 de enero de 2013). *Entrevista*, Misael R., Tijuana.

_____ (10 de septiembre de 2013). *Entrevista*, Nora E., Tijuana.

_____ (9 de septiembre de 2013). *Entrevista*, Rosa U., Tijuana.

_____ (28 de enero de 2014). *Entrevista*, Tita D., Tijuana.

Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad 2, el uso de los placeres*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

_____ (2002). *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. Argentina: Siglo XXI editores.

_____ (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Garma, Carlos (2007). “El pentecostalismo”. En: Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: COLJAL/COLEF/CIESAS/COLMICH/SEGOB/UQROO, 79-84.

Gaxiola, Manuel J. (1994). *La serpiente y la paloma*. México: Libros Pyros.

Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. (2013). “Distritos en México”. En: *Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*. Consultado el 10 de junio de 2013 en: <http://www.iafcj.org/index.php?uri=distritos>

_____. (2014). “Nuestro credo”. En: *Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*. Consultado el 18 de febrero de 2014 en: <http://www.iafcj.org/index.php?uri=distritos#!iafcj-nuestr-credo/ccrm>

INEGI (2010). “Censo de Población y Vivienda 2010”. En: *Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática*. Consultado el 18 de febrero de 2014 en

: http://www.inegi.org.mx/lib/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Regreso&c=27770,%2027770

- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: CEP-UNAM/ CEIICH-UNAM/ PUEG-UNAM.
- Le Goff, Jacques y Nicolás Truong (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- Lindhart, Martin. (2009). "Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno", *Cultura y Religión*, 3 (2), 94-112.
- López Torres, Samuel. (1999). *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana, 1927-1997*. Tijuana: sin editor.
- Mansilla, Miguel Ángel (2012). "Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en la iglesia evangélica pentecostés de Chile (1927-1950)", *Última Década*, 37, 175-200.
- Turner, Bryan S. (2005). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vizcarra, Fernando. (2002). "Premisas y conceptos básicos en la sociología de Pierre Bourdieu", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 8 (16), 55-68.

La religión como factor de conducta en la estructura de la persona

Víctor Francisco Rosas Cruz

Abstract: Partiendo de la idea que la ideología es un conjunto de creencias que intentan explicar la existencia de una persona y su mundo, A través de valores introyectados por la herencia de los padres y los asumidos a lo largo de la vida estimando que son los correctos, consideramos también puede influir en el comportamiento de la persona. La religión, al igual que una ideología, se basa en un conjunto de creencias que la persona adopta junto con las ideas y los preceptos primordiales, lo cual puede influir en su conducta. Como lo menciona Samuel P. Huntington, en su famosa obra *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, reconoce explícitamente: “En el mundo moderno, la religión es una fuerza fundamental, quizá la fuerza fundamental, que motiva y moviliza a la gente”. Esto hace querer conocer qué tanto puede un individuo actuar en una situación determinada de acuerdo a su religión o tipo de creencia y cómo sigue ciertas normas formando su estructura moral, además se considera un tema pertinente a discutir en esta época en que se encuentra una mayor diversidad de ideologías y opciones religiosas. A través de este estudio se busca analizar el factor religioso de la personas, es decir, entender cómo los actos o comportamientos de un individuo se encuentran influidos por su estructura religiosa. A través de un trabajo de campo con jóvenes, adultos y adultos mayores, se pretende entender y analizar desde una perspectiva social, cómo la percepción, el entendimiento y la introyección de los preceptos religiosos influye en el comportamiento de una persona, discutiendo cómo esto puede llegar a afectar la estructura social. La diferencia de edad nos permitirá elaborar un análisis cualitativo de cómo se expresa este fenómeno desde diferentes perspectivas. Como parte de las conclusiones del trabajo, se analiza también cómo la falta de creencias religiosas o un mal entendimiento de las mismas también generan consecuencias a nivel individual y social. El análisis abarca también la relación entre religión y cultura, argumentando cómo la primera influye en la sociedad actual.

Marco teórico

La religión es un tema muy vasto y demasiado difícil de entender, a lo largo de la historia diferentes investigadores de diferentes disciplinas científicas han dado una interpretación de la religión, aunque bien esta no se puede limitar ya que tiene un basta complejidad, por ejemplo existe diferentes tipos de religiones que por medio de la globalización se han propagado y dado a conocer y estas a su vez son entendidas de diferente manera en los diferentes lugares donde penetra y su vez esta son interpretadas por los creyentes de la misma de diferente manera. ¿Cómo se logra entender dicha complejidad de manera general?

“Para poder hacer un análisis de las condiciones de las identidades colectivas como individuales presentes en todo ser humano, Hay que remitirnos a las distintas esferas que las componen, entre ellas se encuentra la cultura y la religiosa.” (Camarena Adame & Tunal Santiago, 2009)

Podemos decir entonces que la cultura y la religión tienen un interconexión y estas dan las condiciones de las ideas colectivas a su vez que también forman parte de las bases en la estructura del individuo así este se compone de la sociedad y a la vez aporta algo hacia ella, la sociedad que es la que dio una estructura a la persona ya que esta es la que otorga las ideas y creencias. Para entender mejor en papel de la religión debemos centrarnos un poco en por qué se dio esta. Se hace pertinente entonces citar a Clifford Geertz quien da la siguiente definición a la religión *“un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de la existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados de anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.” (Geertz, 1989)* También no podemos dejar de lado que es sistema de conceptos, rituales y mitos.

Basados en este concepto podemos referirnos entonces a la religión como esta fuerza constituyente en el ser humano, da un sentido y una motivación, pero para entender mejor como es que es la base de muchas personas y que se ha ido heredando de generación en generación, también hace falta tomar en cuenta a Tylor, ya que él da a entender que el hombre recurrió a darle sentido a su vida gracias a un ser superior que pudiera dar explicación a lo que no se le podía dar.

“Debido a que para Tylor la definición de religión era la creencia en seres sobrenaturales, ésta debe haberse encontrado de manera patente en los fenómenos a los que los seres humanos no encontraban respuesta y les adjudicaban ciertas características sobrenaturales como el alma y los espíritus”. (Camarena Adame & Tunal Santiago, 2009)

Basado en la explicación de Tylor el hombre da sentido a su vida y esta puede ser entonces la mayor explicación de la estructura que da la religión a una persona, ya que hay un ser supremo al que se le debe todo lo que se tiene y lo que no. Esto es algo muy importante ya que Weber lo demuestra en su libro la ética protestante y el espíritu capitalista. Donde hay quien no necesita nada porque todo lo tendrá en el reino prometido.

Pero la religión no es solo esto hay una estructura detrás que le da sentido a la religión y al ser como individuo.

“sistema religioso, definido como un sistema ritual, simbólico, mítico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participante en un sistema Cultural o subcultural” (Masferrer Kan)

Tomando en cuenta lo mencionado anteriormente podemos decir que la religión surge como una necesidad esta tiene a sus veces un sistema, un lenguaje que es mito y una representación simbólica que es el rito. Al tener una explicación de lo desconocido tuvo a quien rendir respeto y tributo. La religión es la que da sentido a lo desconocido y el ser humano desconoce la causa de lo que le pasa y tal vez esta necesidad de querer tener todo bajo control lo llevo a dar el peso de aquello que está más allá de concepción a un concepto que abarque todo lo que no sabe y lo denomine dios.

Justificación de la encuesta

Se presentó la siguiente encuesta a los participantes de esta investigación, la siguiente encuesta sirvió a manera de referencia en busca de comprobar la hipótesis planteada. Algunas de las preguntas que van desde la primera hasta la onceava fueron tomadas de *La primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina* (Mallimaci, Cruz Esquivel, & Irrazábal, 2008) que se aplicó en el 2008 en dicho país haciendo que esta se acomodara a las fines buscados en este trabajo. Las preguntas o situaciones que se marcan en la doceava hasta la catorceava fueron elaboradas.

LA SIGUIENTE ENCUESTA ESTÁ RELACIONADA CON LA RELIGIÓN Y LA CONDUCTA, RESPONDE LO MÁS SINCERAMENTE POSIBLE.

Edad ____ Sexo _____ Creencia religiosa actual _____

Del lado izquierdo se encuentra una línea, ahí sitúa tu respuesta si es “a” “b” o “c” según sea el caso.

___ 1.- **¿Cree en Dios?**

a) si b) algunas veces dudo c) no

___ 2.- **¿En qué momento acude usted más a Dios? Elija una de las siguientes opciones o especifique alguna otra.**

- a) momentos de sufrimiento
- b) Cuando necesito una ayuda específica
- c) Al reflexionar sobre el sentido de la vida
- d) En momentos de felicidad
- e) En todo momento / Siempre
- f) Cuando ayudo al prójimo
- g) Durante los días de festividad religiosa
- h) Nunca
- i) Para agradecer

Otros (especifique)

___ 3.- **¿Está usted bautizado?**

a) si b) no

___ 4.- **¿Se casó o se casará por Iglesia o Templo?**

a) si b) no

___ 5.- **¿Usted considera que sus hijos deben...?**

a) Tener la misma religión que usted b) Elegir su propia religión o creencia

___ 6.- **¿Con qué frecuencia asiste a las ceremonias de su culto?**

a) Muy frecuente b) Poco frecuente c) Nunca

7.- ¿Usted se relaciona con Dios a través de...?

a) Por su propia cuenta b) Institución eclesial c) Grupos o comunidades
d) No se relaciona **Otro (especifique)** _____

8.- ¿Ha ido alguna vez a consultar a...? Marque con una x lo que si ha realizado.

Curandero..... _____

Horóscopo..... _____

Adivino/ Vidente----- _____

Lectura de manos... _____

Astrólogo..... _____

9.-Opinión sobre el aborto

a) El aborto debe estar permitido sólo en algunas circunstancias (***circunstancias como por ejemplo, en caso de violación o que esté en peligro la vida de la mujer o malformación del feto.**)

b) El aborto debe estar prohibido en todos los casos

c) Una mujer debe tener derecho a un aborto siempre que así lo decida

10.-Grado de acuerdo con que se brinde educación sexual en las escuelas

a) En desacuerdo b) De acuerdo c) muy de acuerdo

11.-Marque una si esta de acuerdo con lo siguiente

___ El gobierno debería promover el uso de preservativos para prevenir el sida.

___ Los hospitales, clínicas y centros de salud deberían ofrecer métodos anticonceptivos de manera gratuita.

___ Las escuelas deberían informar acerca de todos los métodos anticonceptivos.

___ Una persona puede utilizar anticonceptivos y seguir siendo un buen creyente.

___ La escuela debería incluir cursos de educación sexual para los alumnos.

___ Las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva.

___ La homosexualidad es una enfermedad.

12.- ¿Qué tanto considera usted que sus creencias religiosas influyen en su comportamiento diario?

A) Mucho B) poco C) nada

A continuación se presenta una situación elija una de las opciones y ponga una X en la que más le parezca

13.-Si ayuda a una persona que se encuentra en necesidad lo realiza...

___ Porque así debe de ser

Porque es algo que pide mi religión

Porque pudiera estar en esa situación algún día

14.-Considero que las relaciones sexuales antes del matrimonio...

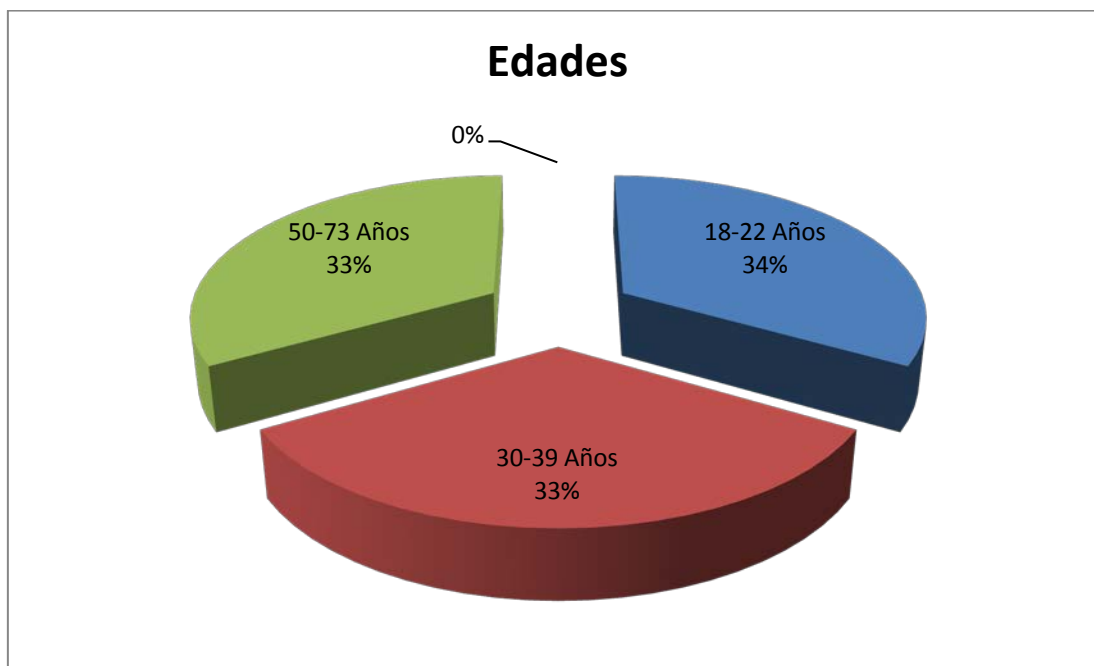
Son un pecado

Son inmorales

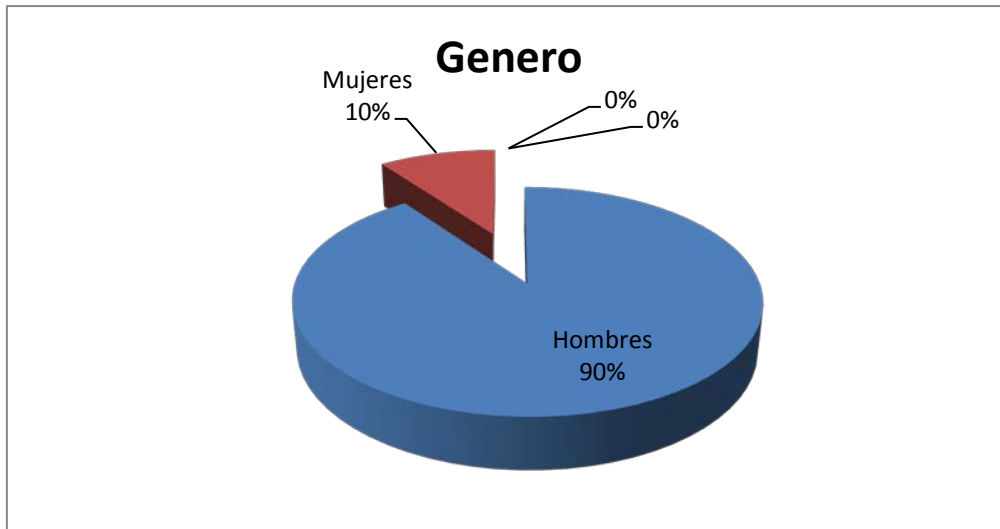
Son normales hoy día

Las siguientes preguntas que se emplearon fueron obtenidas de “PRIMERAENCUESTASOBRECREENCIAS Y ACTITUDES RELIGIOSAS EN ARGENTINA” (Buenos Aires, 26 de Agosto de 2008)

Aquí se muestran los datos de la edad de los participantes, se tomó como referencia de 18 años hasta 30 adultos jóvenes de 30 hasta 50 años adultos y de 50 años en adelante adultos mayores. Estos fueron los conceptos bajo el cual se basó la investigación.



En la siguiente grafica se muestra el número de hombres y mujeres de manera general.



A continuación se presentan los siguientes datos que arroja la encuesta donde se muestra según las respuestas como la edad y la fuerza de la creencia religiosa juegan un papel importante en el comportamiento del individuo.

Grupo de adultos jóvenes:

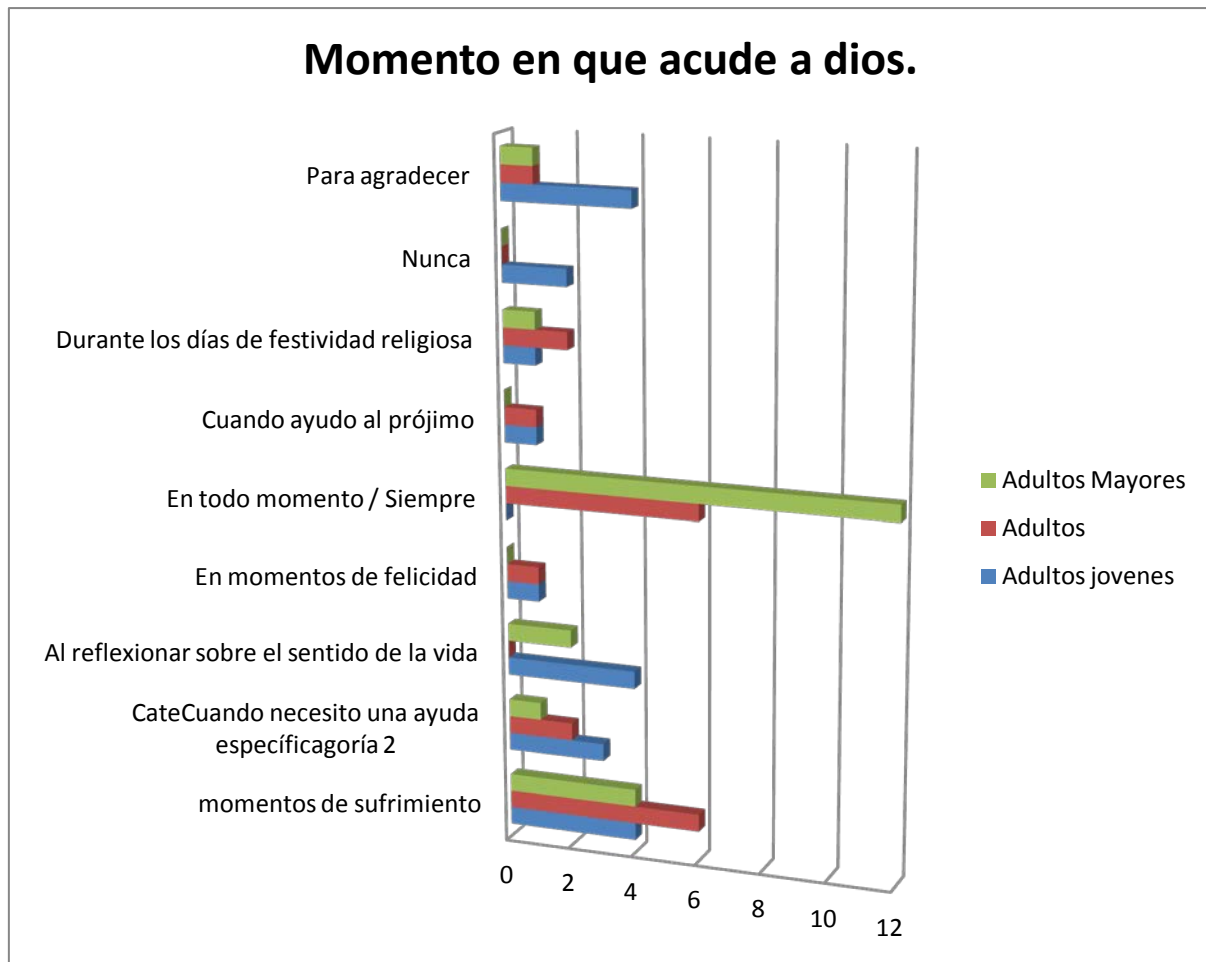
Creencia en dios



Momento donde se acude más a Dios - entre quienes afirman o dudan creer en Dios –

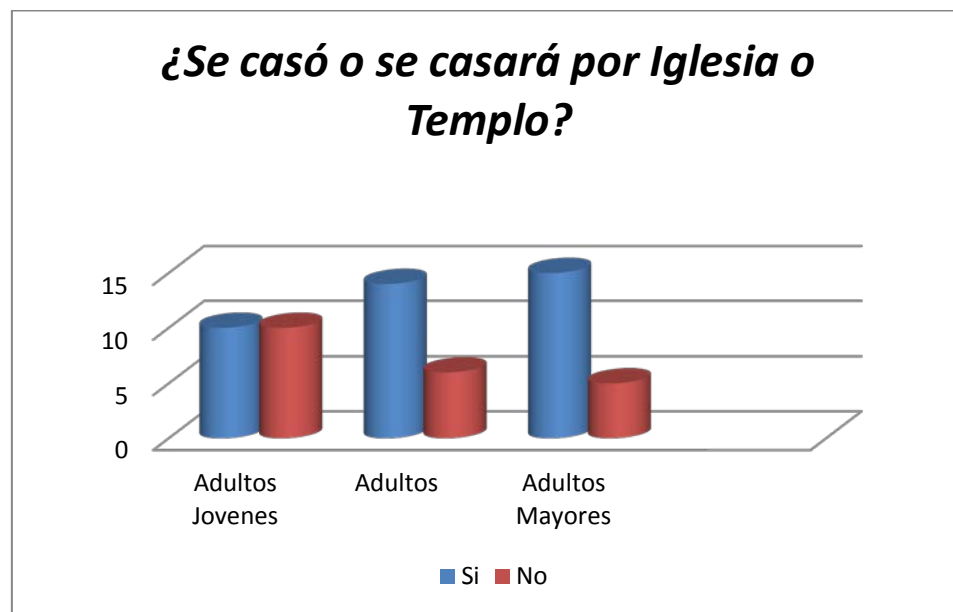
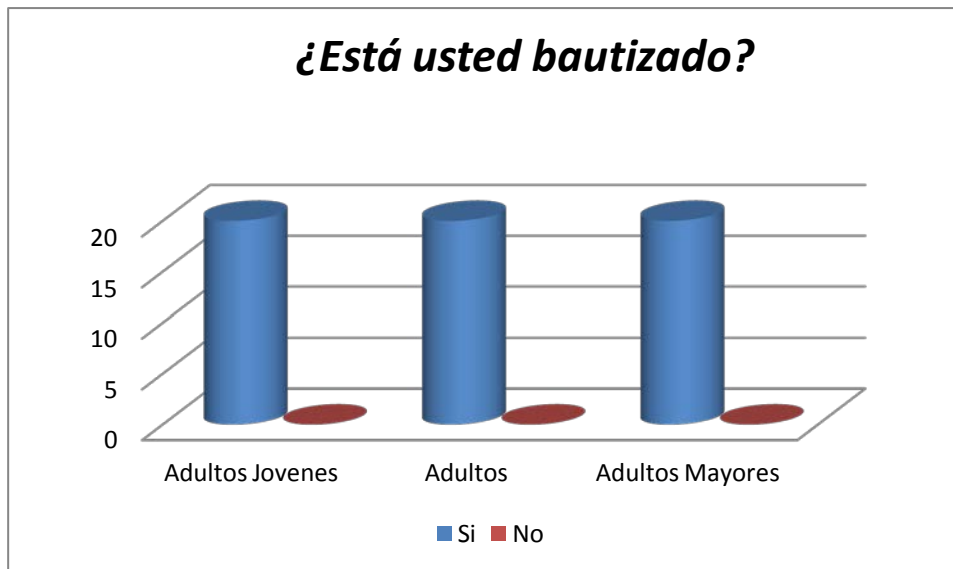
En esta perspectiva se puede analizar como conforme a la edad existe más separación entre la creencia en dios y se muestra la duda entre los más jóvenes.

El desinterés que empiezan a tener por la religión se muestra al tener una mente más liberal a comparación de los adultos de mayor edad.

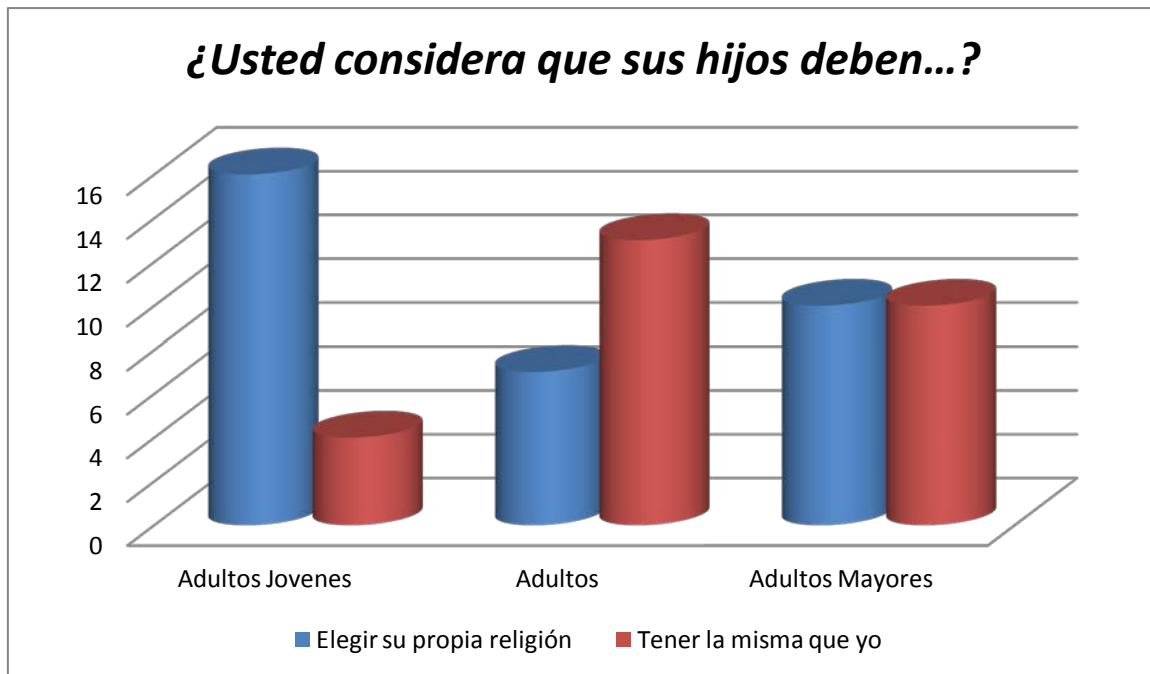


Se puede ver con gran contraste como los adultos mayores están más cerca de dios y más agradecidos con el que los otros dos grupos, también se puede notar como hay decrementos en lo que los adultos mayores consideran más importante.

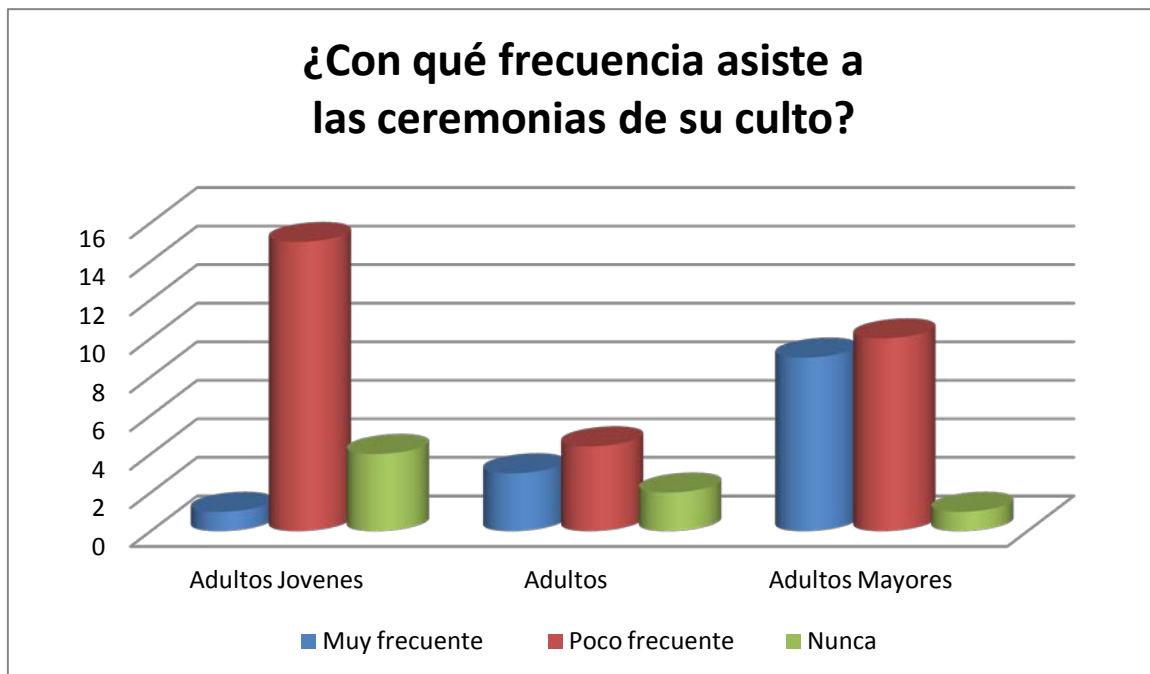
El bautizo así como el estar casados son prácticas que provienen de algunas religiones y que son la mayoría de las religiones en México



El valor que se atribuye a la libertad de elección también se manifiesta en la religión que deben tener los hijos



En esta grafica se nota algo muy importante, al parecer los adultos mayores tienen más tolerancia en este aspecto que los adultos. Pudiéramos inferir que la edad hace a las personas más tolerantes, aunque hay algunos aspectos en los que a pesar de que posiblemente por su edad sean más tolerantes hay constantes en las que parece que no cambian su percepción.

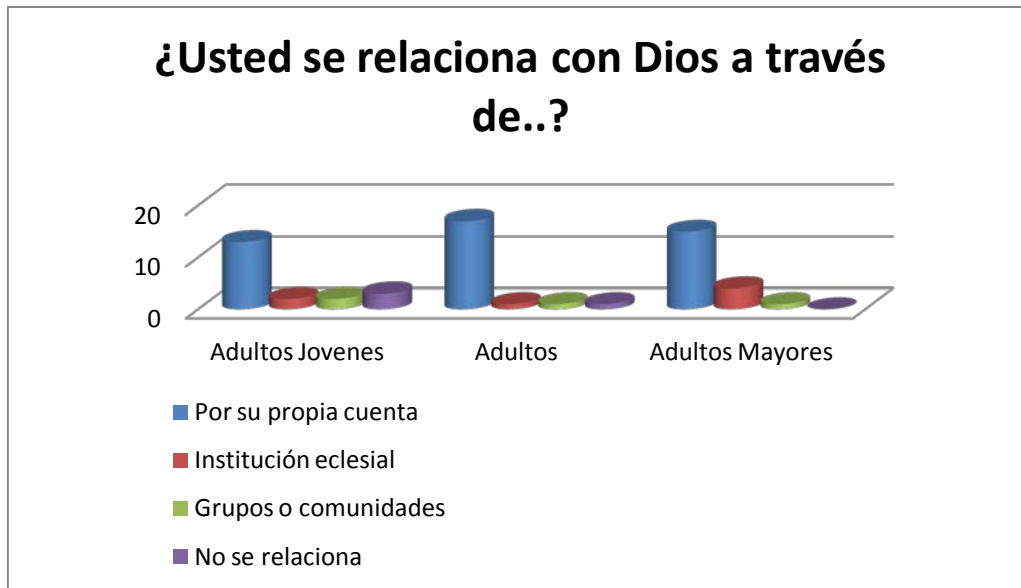


Algunas personas se dicen de algún credo religioso pero no lo practican, y en la gráfica inferir podemos ver como esto se manifiesta, ya que las personas mantienen la idea de que su relación con dios es personal,

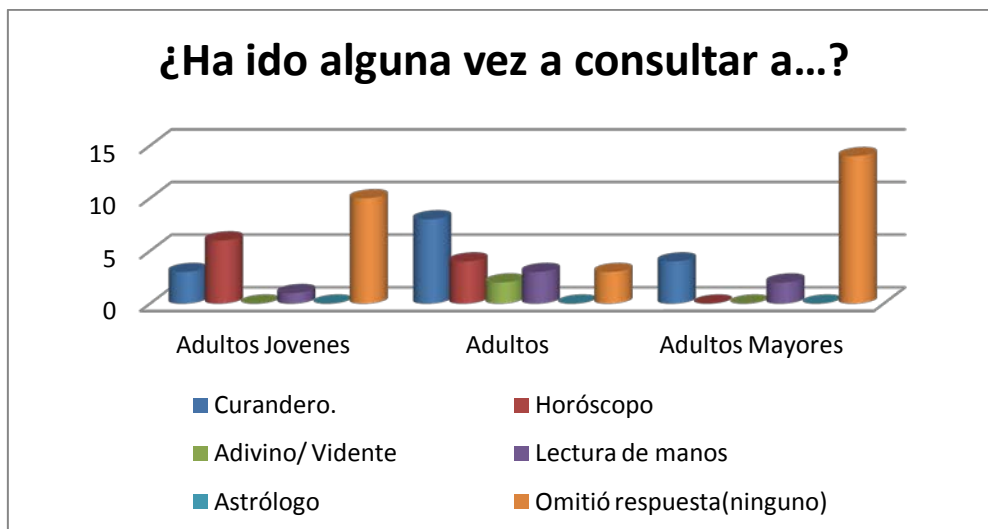
esto puede ser porque así entiendan su religión o me atrevo a hacer una hipótesis de que es una justificación de su inasistencia a sus lugares de ceremonia o cultos religiosos.

Esto demuestra que considerarse religioso, no tiene nada que ver con asistir a las ceremonias que se practican en sus religiones en la percepción de las personas.

Relación con Dios –entre quienes afirman o dudan creer en Dios –

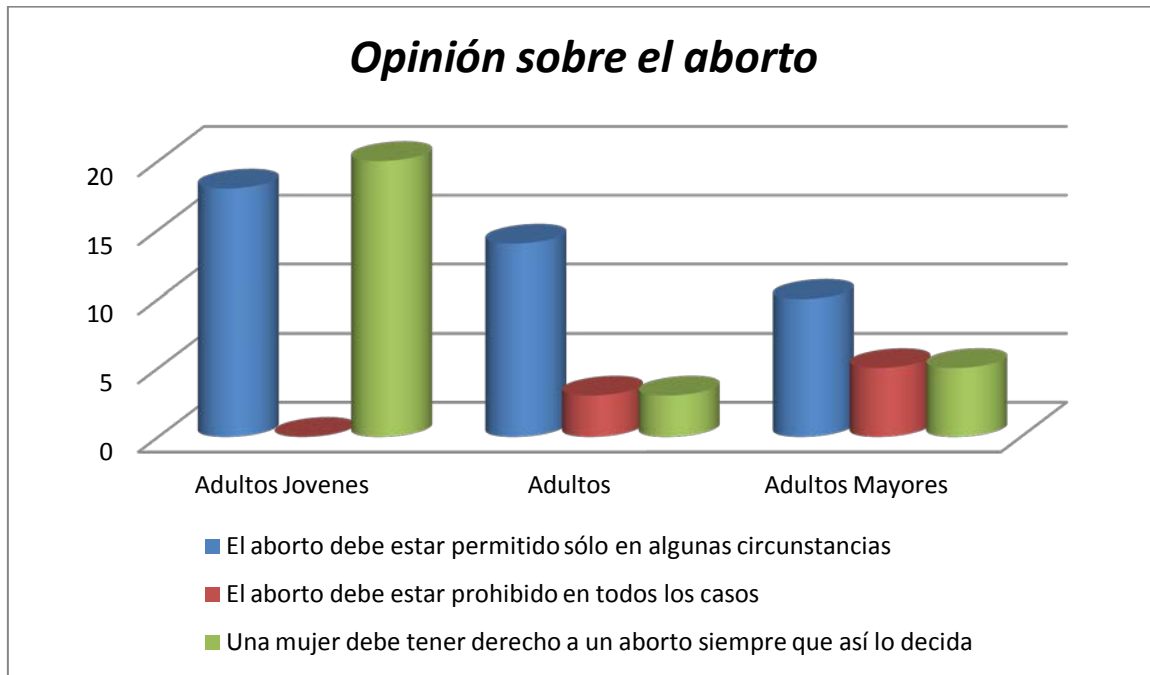


Existe un desprendimiento por parte de los jóvenes en un grado muy bajo en lo que es relacionarse con dios, algunos de ellos aseguran no relacionarse con dios, aunque con que se consideran creyentes, existe una contradicción en ellos, los adultos de mayo edad se tratan de relacionar de cualquier forma posible.

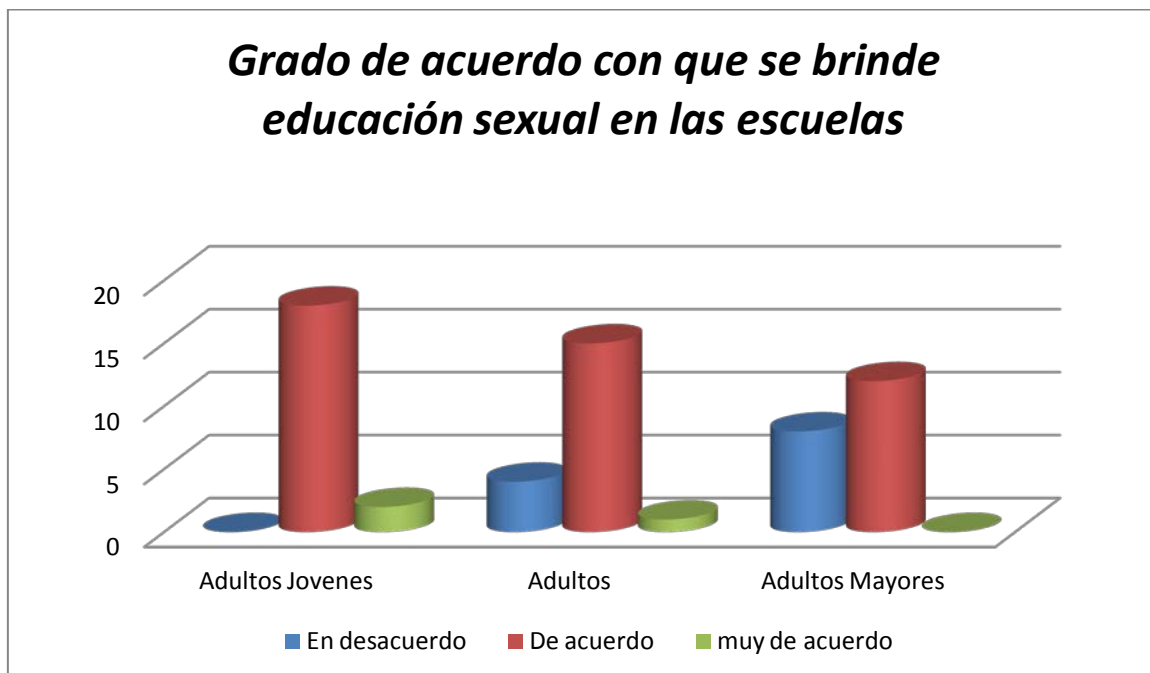


La iglesia considera un pecado buscar este tipo de ayuda, y se denota en la estadística de los adultos mayores. Quienes más consultan este tipo de servicios son los adultos, tal vez por el desconocimiento de las dogmas religiosas que es la consecuencia de no asistir a sus centros ceremoniales.

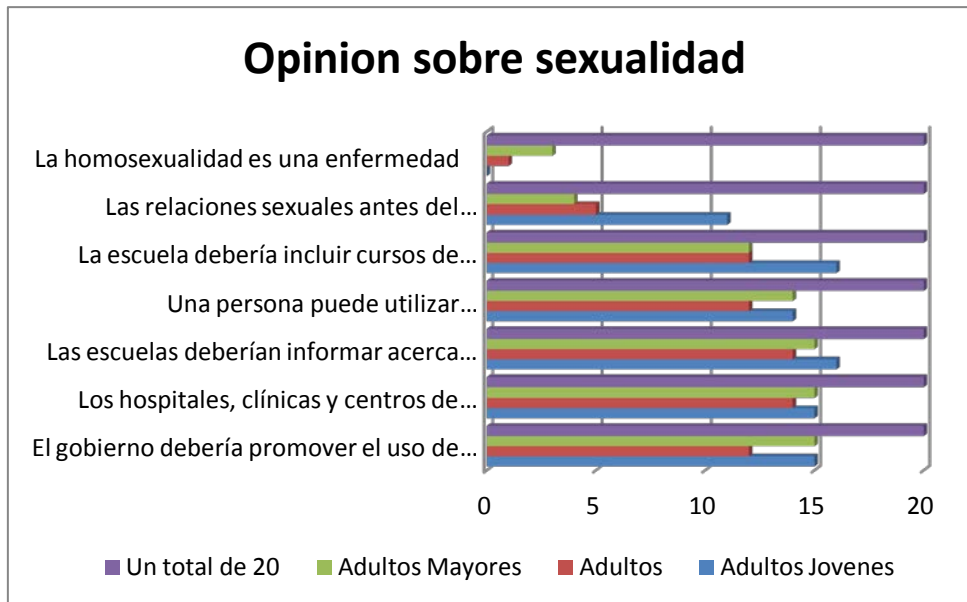
La opinión sobre el aborto es una conducta que está muy influenciada por las creencias religiosas ya que como se dijo antes la religión es en muchas veces la base de las normas sociales dan sentido a lo que es bueno y malo.



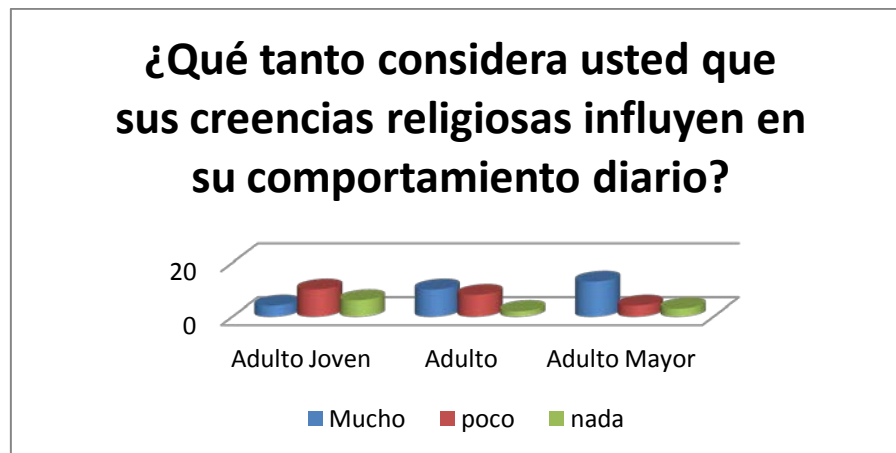
El grado de acuerdo que muestra las personas en relación con ciertas situaciones relacionadas con la sexualidad, se muestra claramente la oposición de las personas con mayor edad ya que estas están más influenciadas por las costumbres sociales conservadoras.



La participación del Estado en la prevención del SIDA y la anticoncepción es ampliamente aceptada. Prevalcen algunos prejuicios en relación a la homosexualidad y las relaciones prematrimoniales. Sobre todo se muestra en las personas con mayor edad. Esto nos lleva a la prevalencia de las costumbres conservadoras a pesar del paso del tiempo. La estructura de estas personas denota que siguen manteniendo sus ideas y creencias muy arraigadas. Aunque en estas estadísticas se muestra menos de lo que se esperaba originalmente.

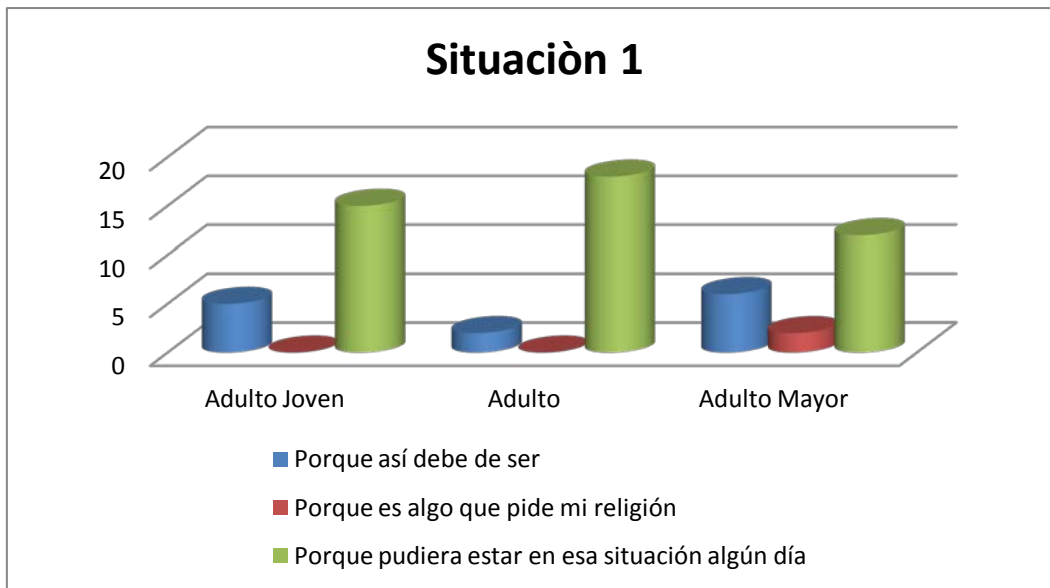


Algunas personas parece que se manejan bajo los sentimientos de empatía y separan estos de la relación con la religión, esto viéndolo desde una perspectiva subjetiva.

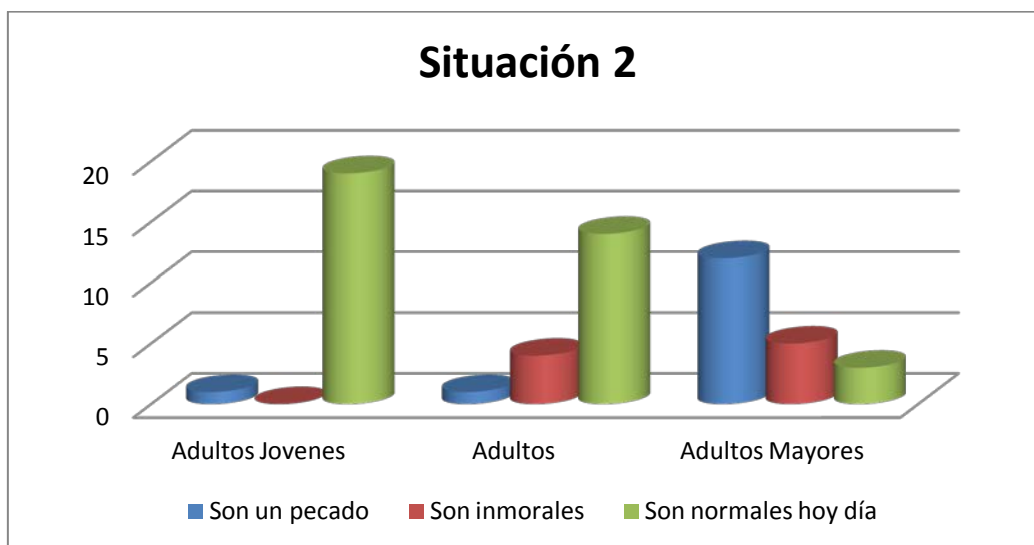


Las siguientes son dos situaciones que se les presentaron a los encuestados para que saber que tanto influye su religión en situaciones específicas, esto a fin de hacer comparaciones. La situación 1 y la situación 2.

Situación 1: Si ayuda a una persona que se encuentra en necesidad lo realiza...



Situación 2: Considero que las relaciones sexuales antes del matrimonio...



Conclusión:

Se puede ver como la religión es la que da sentido a las decisiones de algunas personas, pero cada vez ha sido menos la influencia de esta en la vida de las personas, aun así no podemos negar que es un pilar importante de la sociedad, ya que muchas veces en base a la religión se infiere lo que es bueno o malo y así se llega a jugar a las personas o las situaciones, la diferencia entre estos tres mundos no se ve tan alargada, pero no podemos negar el choque que se puede gestar en donde se vive un adolescente a un adulto joven y un adulto mayor.

La hipótesis que se planteo acerca de que la religión forma parte de la estructura de la persona es altamente comprobable ya que es una parte innegablemente adventicia del ser humano, la necesidad de creer es parte de él y lo forma, y esto a su vez tiene un intercambio el individuo con la sociedad. La sociedad, pero es claro que existe un distanciamiento entre la religión y la juventud, las nuevas

generaciones tienen un distanciamiento y se nota en los centros ceremoniales que parecen estar más vacíos. En México aún se encuentra una prevalencia de la religión católica. Sus adeptos se consideran creyentes aunque no asisten a las ceremonias, esto los hace no seguir al pie de la letra las normas de la estructura religiosa a la que pertenecen. Sin embargo están cerca de ella a su manera y basan sus creencias de bueno y malo y también toman decisiones en base a su religión ante situaciones a las que se enfrentan a su vida diaria sobre todo a las situaciones que se toman desconocidas.

Bibliografía

Camarena Adame, M. E., & Tunal Santiago, G. (2009). La religión como una dimensión de la cultura. *Nomadas*.

Geertz, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: GEDISA.

Mallimaci, F., Cruz Esquivel, J., & Irazábal, G. (2008). PRIMERA ENCUESTA SOBRE CREENCIAS Y ACTITUDES RELIGIOSAS EN ARGENTINA. Argentina: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/02/encuesta1.pdf>.

Masferrer Kan, E. (s.f.). *La antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina*.

http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/estsoc/pdf/estsoc_4/Secciondebate.pdf.

La práctica del yoga en Mérida. Una vía para el bienestar subjetivo

Pamela Santillana Vallejo

Estudiante de licenciatura en Antropología Social. Universidad Autónoma de Yucatán

Introducción

A lo largo de nuestra vida, los individuos buscamos metas y objetivos por cumplir que nos generen mayor satisfacción y felicidad: ir a la universidad, estudiar alguna carrera, comprar una casa, nos desarrollamos en distintos espacios los cuales influyen a que podamos o no alcanzar nuestras metas.

Los estándares de vida, son utilizados como evaluadores que se hacen visibles en el discurso institucional. Se dice que para tener una vida “plena” o “saludable” o alcanzar el “bienestar” se necesitan de ciertos factores que complementen el desarrollo de una vida satisfactoria. Indicadores como “la calidad de vida” y el “bienestar”, frecuentemente utilizados en políticas institucionales, han permitido que a partir de distintos medios creamos imágenes de lo que posiblemente pueda ser el bienestar. La calidad de vida ha rodeado varios ámbitos entendidos como las “condiciones de vida” comprendiendo las circunstancias en las que se desarrolla la vida de las personas (Lora, 2011). Sin embargo, ¿qué conforma el bienestar de una persona? ¿Cuál es el camino que algunos han preferido elegir para alcanzar el bienestar? ¿De qué dependerá alcanzar el bienestar?

Un elemento que guía la evaluación, formación y vía hacia el bienestar de una persona, son las creencias místico-religiosas. Mi estudio pretende abordar, no desde un templo ni iglesias o apostolados, si no desde lugares donde se han reformulado nuevas opciones espirituales para la sociedad yucateca, e incluso para la península Yucatán: los centros de Yoga. Las siguientes interrogantes que guiarán mi trabajo son: ¿Cuál es la importancia de estudiar el bienestar subjetivo a partir de la práctica del yoga?, ¿a partir de qué elementos se construye el bienestar subjetivo dentro de los practicantes de yoga?

¿Qué es el yoga?

De acuerdo con datos bibliográficos e históricos, el yoga proviene de la India teniendo como sus principales referencias a los Upanishads. Sin embargo, la práctica corporal y disciplinaria comienza con las enseñanzas de Patanjali con el “Yoga-Sutra”, aunque poco se sabe de él, ni si quiera se sabe si realmente vivió en el siglo II a.C. o en el III o incluso en el V. d C. Yoga, es una palabra en sánscrito que significa unión, sin embargo, tiene muchos significados, según lo que me comentaron algunos yoguis en Yucatán. Para algunos significa “unión con el todo”, para otros “unión con uno mismo” (Eliade, 1999).

El yoga es un ejercicio de baja intensidad que se compone de la alternancia de posturas corporales (*ásanas*), dominio de la respiración (*pranayama*) y la emancipación del acto sensorial con respecto a la

dependencia con objetos exteriores. Sin embargo, va más allá del ejercicio físico, la propuesta es llevar el yoga “más allá del tapete”, llevarlo a la vida cotidiana. El yoga tiene una serie de variantes, sin embargo los principales en los que me enfoco de acuerdo a los instructores son el Hatha Yoga, en donde el ejercicio y fortaleza de músculos y articulaciones está más presente. Tiene variantes que dependerán de la manera en que el maestro de la clase.

Desde su llegada en México, con la Gran Fraternidad Universal permitió la difusión por medio de sus centros, de otras prácticas que con llevan la espiritualidad oriental como la meditación y el *reiki*. La práctica del Yoga desde sus inicios se ha categorizado como una práctica espiritual y devocional.

En la ciudad de Mérida se ha realizado desde el año dos mil doce una serie de actividades que han promovido la difusión de la práctica del yoga y la medicina alternativa, que manejan un discurso similar de acuerdo con la bibliografía de la superación personal. La práctica de yoga ha sido difundida (además de redes sociales y otros medios de comunicación masivos) a partir de eventos tanto gratuitos o eventos con costo como el Festival de Yoga, seminarios, talleres y cursos sobre nuevas prácticas de Yoga, así como otras prácticas o terapias de ayuda o sanación holística. La audiencia no sólo se conforma con talleres o cursos de yoga, si no que pide nuevas enseñanzas que les sirva para “su crecimiento personal”: desde talleres de cocina vegetariana-vegana o crudi-vegana, huertos orgánicos, terapias alternativas desde terapias bioenergéticas como reiki hasta psicoterapias como constelaciones familiares, meditaciones (con sus diferentes variantes), temazcales, acupuntura. Actualmente, se encuentran aproximadamente más de veinte centros de yoga, además de los gimnasios y estudios de arte en donde se ofertan algunas clases.

New Age y Yoga

Los estudios sobre Yoga en México, hacen referencia principalmente al Movimiento New Age o Nueva Era, que surge a partir de una oleada de propuestas orientales en los años sesentas y setentas, principalmente en Estados Unidos: “La nueva era como movimiento enraizado en una red de redes vasta y compleja, en su discurso y en su práctica, combina como direcciones de cambio tanto la transformación individual como la sacralización del self y la naturaleza, la sanación, la espiritualidad, la circulación, el sincretismo, la liberación del cuerpo, y, como veremos, el antiautoritarismo y la autonomía” (Carozzi, 1999: 21).

De acuerdo con Lenoir (2003), nos hemos encontrado desde los últimos cinco siglos en una progresiva individualización de lo religioso, que se reivindica con la autonomía de lo moderno. Este individualismo va acompañado de la reorientación e incorporación de los dogmas de fe, así como la sustitución de una lógica de obediencia, por una lógica de responsabilidad. En la medida que se convierte en legislador de su propia vida, el hombre debe ser responsable no sólo de sus actos como persona moral, sino de su fe y elecciones religiosas.

El rechazo por entrar a una lógica de obediencia, va acompañada del sesgo “anti-autoritario” es parte de las nuevas creencias místico-religiosas: toda autoridad de tipo dogmático queda descalificada. Ésta es una de las principales razones por las cuales son pocos los que se reconocen como miembros de una corriente o parte del movimiento, la mayoría desconoce o deja al lado el corpus conceptual sobre las que se fundan las prácticas terapéuticas o adivinatorias; permitiendo también, la negatividad de reconocerse como miembros de alguna creencia específica, y sobre todo autoproclamarse parte del

“Movimiento New Age”. Los Yoguis en Yucatán, han preferido no usar el término New Age para definirse, sienten que es una “etiqueta”. Sin embargo, si consideran que hay una “nueva era” de cambio, en términos temporales, de cambio y renovación.

Yucatán, no sólo ha permitido ser la sede de recepción de miles de turistas por su patrimonio histórico, sino que también, ha llamado la atención por su oferta con el uso de la concepción de los mayas, vinculando a ofertas místicos-religiosas, que romantizan el concepto de “lo maya” o lo “ancestral. De acuerdo con Renée de la Torre (2012):

“retomar rituales que se han documentado históricamente como provenientes de alguna cultura prehispánica, es una manera de expresar nuevas identidades emergentes mediante el seguimiento de las trayectorias de quienes son “buscadores espirituales” inspirados en la sensibilidad *new age* se caracterizan por ser portadores de una cultura prefigurativa que de acuerdo con Margaret Mead, se define como una cultura huérfana, que nace en la celeridad del cambio y la incertidumbre provocada por un mundo desconocido. Pero, paradójicamente, es el mismo devenir incierto de quienes buscan un lugar y un tiempo para habitar y practicar este mundo actual el que los impulsa a reapropiarse linajes creyentes (aunque de manera imaginada) y a reestablecer anclajes con las tradiciones valoradas por ellos mismos como “ancestrales”, por considerarlas fuente de continuidad con la historia y la tradición (...) las culturas prefigurativas son características del mundo contemporáneo, debido al descentramiento en la transmisión de la cultura provocada por las tecnologías de la información y la intensificación de flujos globales, que contribuyen a desenraizar a los pobladores de sus contextos culturales, generando culturas que sufren de la ruptura” (De la Torre, 2012: 146-147).

El discurso del “Dos Mil Doce” como el fin del mundo y el retomar prácticas espirituales de los mayas, es común y fue retomada para poner en práctica durante el yoga. No sólo dentro de los centros de yoga que contribuyen a difundir estos rituales como temazcales, otros con la armonización con cuentas mayas, además centros holísticos lo manejan dentro de sus terapias.

Un rompecabezas de creencias místicas, que conforman la espiritualidad de una persona y salen a flote cuando practican yoga, figuran como “el camino” que han encontrado. Los efectos del neoliberalismo económico, las tecnologías de comunicación y las industrias culturales proyectadas a escala mundial han permitido que las creencias populares se dinamicen. Este es un principal rasgo de la posmodernidad, manifestada en el contexto de la globalización, cuyos flujos acortan las distancias entre-culturales y crean nuevos hibridismos interculturales. Esto se explica por los flujos masivos del turismo cultural que oferta las tradiciones religiosas como “exóticas” y “esotéricas” (...) la formación de estas nuevas redes de lo sagrado ha traído consigo la movilidad y resignificación de las maneras de experimentar la religiosidad popular (De la Torre, 2008: 50-52).

Identificación del grupo

Aunque la práctica de yoga agrupa muchas representaciones y rituales de diferentes sistemas religiosos, mi objeto de estudio se centra en quienes practican yoga divididos en dos grupos: quienes decidieron estar en

el “camino del yoga” y que iniciaron tomando diplomados, tienen las herramientas para dar clases; y quienes asisten a las clases como una actividad lúdica.

Aunque para el estudio del Yoga en otros contextos, autores han señalado el concepto del Movimiento New Age para poder definir cómo se ha desarrollado esta ola de nuevas opciones, he decidido no definirlos como New Age, porque si bien consideran que “la oferta de espiritualidad es inmensa”, ellos rechazan el querer “ser etiquetados”, aunque si se denominan sí mismos como “yoguis” o “yoguinis”. Entre los instructores se denominan Comunidad Yoga, aunque este concepto comenzó a ser utilizado para la promoción del Festival Yogui del 2012. He de mencionar que la mayoría de los centros que mencionaré a continuación, han participado los dos años consecutivos en el Festival Yogui Mérida.

Las personas que asisten a las clases de Yoga varían de acuerdo a su edad y condición física. Sin embargo, gran parte de ellos tienen la posibilidad de pagar su inscripción, por tanto pertenecen a una clase media o media alta en la sociedad meridana, ya que los precios de los centros de Yoga no son tan accesibles (desde 300 a 1500 pesos mensuales). En los Centros de Yoga no sólo se ofertan clases de Yoga con sus diferentes variantes, sino que se ofrecen diversas terapias integrales alternativas como el reiki, meditación, acupuntura, herbolaria, medicina ayurveda, masaje linfático. Así como en Centros Integrales, ofrecerán diferentes clases de Yoga. Tienen paquetes y promociones de acuerdo al tiempo y disponibilidad de los asistentes, generalmente en la mañana y en la tarde.

La mayoría de los Centros de Yoga en Mérida ofertan principalmente un tipo de yoga denominado Hatha Yoga. Los principales estilos en Mérida son Iyengar, Ashtanga, Anusara y Vinyasa. La mayoría dan Vinyasa Flow que es un Hatha Yoga fluído. El Iyengar Yoga usa muchos props (blocks, cinturones, sillas, bolserts, etc). El Yin Yoga es un yoga más tranquilo y con posturas sencillas. Cada maestro elige crear su propio estilo, si bien han iniciado con un tipo de yoga específico, cambia de acuerdo a sus gustos e intereses. Interés por trabajar diferentes enfoques del yoga, e incluso dicen han creado nuevos tipos de yoga.

Quienes difunden el yoga, son quienes comienzan en el camino de la formación de maestro, es decir, quien comenzó como alumno de yoga, entró a diplomados, talleres y seminarios por intereses personales, pero que ha adquirido las herramientas para poder a dar clases de yoga. Para los yoguis no existe un centro favorito, si no los maestros. La figura del maestro de yoga es importante, ya que forma parte de la empatía que se tendrá e influirá mucho la manera en cómo aborda el yoga con temas de superación personal.

En la ciudad de Mérida se ha realizado a partir del año dos mil doce, una serie de actividades que han promovido la difusión de la práctica del yoga y la medicina alternativa, que manejan un discurso similar de acuerdo con la bibliografía de la superación personal que actualmente encontramos en el mercado. El yoga en Mérida no sólo agrupa los distintos elementos que se encuentran explícitos en el discurso New Age, sino que el contexto histórico y socio-cultural ha privilegiado que la práctica se extienda y obtenga distintas particularidades y reincorpore nuevas creencias y prácticas espirituales a contextos locales.

Yoga, alimentación y huertos: Nuevos espacios para la renovación y la búsqueda espiritual

Los tres principales lugares en donde estoy desarrollando mi trabajo de campo son dos centros de yoga y un centro de permacultura orgánica.

Colectivo Milpa: Centro de permacultura y agricultura orgánica

Cuando conocí a David en el 2012, quien se encuentra al frente de Colectivo Milpa, antes llamado Centro Yaax y después Yaax Corazón de Tierra, dio una plática sobre alimentación consciente y el “regresar a la tierra” en el festival de Yoga. Las frases comunes de David en sus talleres y pláticas es “¿por qué comprar la comida de empresas que nos roban tanto cuando la podemos cultivar nosotros?” La mayoría de los utensilios que utiliza para cultivar son reutilizados, desde botellas de plástico, huacales hasta pallets de supermercado. Procura no comprar en supermercados, sin embargo, dice que antes era muy radical pero ahora “se calmó un poco”. David, al igual que muchos, ha sido vegetariano, vegano y crudi-vegano. Pero por su actual actividad, se permite comer pescado, aunque si bien, su consumo es mínimo. Actualmente participo de voluntaria para conocerlos y platicar un poco de cómo aborda el yoga y su práctica de diaria de cultivo en huertos.

La labor de David, ha llamado la atención de muchos de los yoguis quienes practican la preservación al medio ambiente. Muchos de ellos son sus amigos, e iniciaron en el “camino del yoga” gracias a Tilo, maestra de David y reconocida por ellos. El espacio en donde está Colectivo Milpa, además de servir como centro de permacultura y agricultura, ha estado siendo sede de temazcales, y próximamente un retiro de yoga. Tilo, es quien está al frente de esos eventos y todos sus amigos y yoguis, ayudan en la organización tanto del lugar como gestión. Es centro de reunión para amigos de David, la mayoría son conocidos porque tomaron el diplomado de Yoga con Tilo.

En el centro de yoga “Bunker Mérida se encuentra una de las maestras más reconocidas entre los yoguis, Eyleen Rogers, mejor conocida como “Tilo” es una maestra que ha capacitado a Raúl, David, Juan José, Kayser, Ahmed, Beto, Ceci Molina, entre otros yoguis. Mucha gente la sigue, y David menciona que “transmite mucha buena vibra” y han dicho que prefieren ir con ella porque hace las clases muy dinámicas y toca temas más espirituales.

Tilo es formadora de maestros de yoga, sin embargo no hay cursos para ser maestro, se necesita una formación, tomar diplomados, estudiar y tener una propia práctica de yoga, antes hacer un servicio que implica no cobrar para después establecer tus prácticas.

Mukti Yoga

Entre los alumnos de Tilo que han formado sus centros de yoga, se encuentran Raúl, Ileana y Abigayl. El centro Mukti Yoga, donde realizo la segunda parte de mi trabajo de campo, es el centro de Ileana y Abigayl, localizado en San Ramón Norte. Es la casa de Ileana Cabrera y su novio Tommaso Iskra. El día 31 de diciembre fue la inauguración de este centro con la presencia de Donald y Paola quienes hicieron una meditación con mantras. El día 13 de enero de 2014 se iniciaron las clases oficialmente en Mukti Yoga. Los horarios se han repartido entre tres maestros (Raúl Nobelo-Ago Yoga; Abigayl Albarrán-Aloka Yoga; Ileana Cabrera-Mukti y Ago Yoga). Para la comodidad de los alumnos, hay diferentes horarios: en la mañana y en la tarde. Sin embargo, no está saturado de clases a comparación de otros centros como Semilla, Luz y Virya. Cada clase y maestro de yoga es completamente diferentes, cada quien le coloca elementos místico y espirituales distintos, así como temas de “superación personal” que quisieran trabajar y por supuesto, la manera en que se enfatizan cómo hacer la posturas de yoga, será la variante para cada maestro.

A pesar de que son centros diferentes, el público al que va dirigido es similar, pero distinto al de Bunker. Quienes lo dirigen, figuran dentro de los mismos círculos de amigos de Tilo y David, fueron

formados por Tilo, asisten a los mismos temazcales, pero su práctica va más allá de quienes son “buscadores espirituales”. Se abre al público en general que prefiere el yoga como una actividad lúdica pero que los ayuda a “estar bien consigo mismos”, “tener mayor bienestar”. Para algunos su principal fin fue ir a yoga para “relajarse” pero que con el paso del tiempo se dieron cuenta que la experiencia abarcaba mayores aspectos de su vida. Sin embargo, hay quienes deciden “tomar el camino del yoga” o quienes hacen yoga por complementar sus actividades.

En el yoga, el cuidado de nosotros mismos va de la mano con el conocimiento de nosotros mismos, a partir de la modificación y regulación de cosas que nos afecten, así como restringir acciones que puedan “sacarnos de nuestro centro”. La razón por la que vinculé la alimentación y el yoga, es porque la alimentación es la parte material o visible que afecta al cuerpo, que se puede modificar con el cambio de hábitos y que además, entra dentro del discurso de la “toma de consciencia” en yoga” Entre estas prácticas se encuentra la sustitución de alimentos empaquetados, con químicos y altos en azúcares, el vegetarianismo, la venta de comida orgánica, veganismo y crudiveganismo,

¿Cómo es una clase de yoga?

La clase comienza con la clásica postura de meditación en loto que es con las piernas cruzadas, columna vertical, hombros hacia atrás y la frente mirando hacia delante. Cada quien guía la meditación a su gusto, Abigayl por ejemplo nos dice que percibiéramos todo lo que sentíamos en ese momento y lo integremos también, inclusive ruidos externos como el de un block que se cayó en ese momento. Dijo que hiciéramos un “mapa sensorial” mientras lo integrábamos con cada inhalación. A partir de ello observamos todo lo que pasaba. Mencionó que en la meditación, “la mente se convierte en otro músculo que hay que trabajar”. Al finalizar la meditación dijo que pensáramos en nuestro objetivo del día de hoy, si queríamos llegar más lejos y explotar nuestro potencial y nuestro cuerpo, o queríamos ir leve.

Al abrir los ojos comenzamos con posturas leves:

- 1) Comenzamos con *tadasana* o postura de montaña
- 2) Para después pasar a cuatro puntos
- 3) Los estiramientos deben de ser los llamados *Marjarasana* o estiramientos de gatos, mirando al frente con la cabeza y al exhalar con la cabeza hacia dentro. Esto se hace por lo menos seis respiraciones
- 4) Después alzamos las rodillas sosteniéndonos con los brazos y contrayendo el estómago y retenemos sin dejar de inhalar y exhalar
- 5) Subo y bajo rodillas sin tocar el suelo
- 6) Perro mirando hacia abajo
- 7) Alzo pierna derecha hacia el cielo mientras estoy en perro mirando hacia abajo
- 8) Y al regresarla al suelo pongo mi pierna derecha a fuera del brazo derecho
- 9) Ahora alzo el brazo izquierdo hacia el suelo
- 10) De ahí, al regresar la pierna y brazo a su lugar, llevamos el cuerpo a tabla que es poner el cuerpo en cuatro puntos, manos al suelo, hombros alineados sobre la mano, ombligo hacia adentro y punta de pies al suelo.
- 11) Después hicimos guerrero 2, guerrero invertido, guerrero invertido
- 12) Cuando nos cansamos hacemos *balasana* o postura del niño

- 13) También utilizamos los cinturones para alzar la pierna haciendo un ángulo de 90° con nuestras piernas, alineando la columna. Con ambas piernas

Durante la práctica se nos recuerda constantemente no perder el contacto con la respiración, mientras cada respiración nos ayudará a seguirnos conectando con nuestro propósito del día de hoy. Mientras la práctica avanzaba, las chicas se ponían temblorosas al realizar ciertas posturas. A pesar de que la maestra dice disfruta la postura, algunas fruncían el ceño cuando se dificultaba. Le apoyaba a Abby para que la viéramos en caso de no saber cómo hacer una postura. Le se acercaba a alguien si no sabíamos cómo colocar alguna extremidad para no lastimarnos otra.

Al final, realizamos savasana, que es una postura completamente acostada y relajando todos los músculos de nuestro cuerpo. Después de tres minutos o tal vez cinco. Pasamos a posición fetal poco a poco, “mientras nos recuperamos”. Al final nos reincorporamos estando en posición de loto para agradecer con las manos en el corazón y después en el tercer ojo: “agradecemos al universo que nos entrega amor y agradecemos a nosotros mismos, que miremos hacia adentro y que si nos estamos buscando, ahí estamos (...) todas las respuestas están en nosotros mismos”.

“The body are my temple. The asanas are my prayers”

El cuerpo, es un elemento importante “es el instrumento que entona las ondas vibratorias. Es el reflejo de cómo se encuentran sus pensamientos y cómo estás en el “aquí” y el “ahora” al realizar las *ásanas* o las posturas”, (Tilo, maestra de yoga). Por otro lado, las *ásanas* se convierten en la forma en que transformarás tu cuerpo físico y espiritual, transformarás tus emociones y “recibirás la medicina del yoga”. De acuerdo con Ahmed y Beto, practicantes de yoga, mencionan que cuando te cuesta realizar alguna postura significa algo de tu vida: “Juanita –maestra de yoga- dice que cuando no te salen posturas de parado de manos, significa que te cuesta mucho cambiar de perspectiva o punto de vista”.

De acuerdo con Lenoir (2005) se ha repensado el carácter del cuerpo y se le desde ha dado mayor importancia en la práctica de los creyentes: “la búsqueda de la felicidad y la salvación va acompañada hacia el cuerpo (...) ya no sólo hay que cultivar el alma, sino sentir en el cuerpo los beneficios de la vida espiritual”. Actualmente, la adopción de prácticas orientales y la adopción de otras prácticas, ha llevado a los creyentes, a privilegiar el uso del cuerpo como un medio para la búsqueda espiritual, desde una visión holística: “El individuo no se reduce únicamente a su cuerpo material, sino que dispone además de un cuerpo más sutil y energético, la salud debe convertirse en un todo” (Lenoir, 2005: 183-182).

Los adeptos a esta nueva espiritualidad occidental han utilizado nuevas prácticas y las conjugan de acuerdo con sus intereses. El bienestar y la calidad de vida se han repensado y formulado de manera diferente por parte de los seguidores de estas nuevas prácticas holísticas. La percepción de estos adeptos formula nuevas creencias individualizadas que conforman un marco disperso de cómo evalúan su vida a partir de su nueva espiritualidad. En este movimiento, la espiritualidad es definida como la búsqueda de un estado interior que produzca la armonía con el universo a partir de distintas prácticas de diferentes sistemas de creencias, entre ellas el yoga (De la Torr , 2008).

Conciencia y cambio

De acuerdo con los instructores de yoga, hacer o practicar yoga significa “unión, el lograr una conexión con el todo, el universo, lo que nos rodea, no sólo en la realización de *ásanas*, sino la actitud que se adopta en

la vida diaria: vivir con conciencia”. “Eleva, despertar, vivir con conciencia”, entre otros términos más connotan este concepto. De acuerdo con Donald Niedermayer, uno de los principales maestros de yoga en Mérida “la conciencia es algo que no se puede ver, no es algo físico, sin embargo el ser humano lo relaciona con el cerebro o la mente. La conciencia es colectiva, y en la que todos (como humanidad) podemos cambiar o influir (...) la conciencia cambia cuando entramos en estados donde vibramos con frecuencias altas (...) al realizar yoga, estamos ayudando a toda la humanidad”

De acuerdo con otra de las informantes que practica la meditación, menciona que “es estar en un estado de gracia, de armonía y de bienestar con todo”. La conciencia no es en términos católicos hablando de una “secularización de la conciencia”, no es un proceso de confrontación de lo que indica la institución. Si no es a partir de una experiencia sensorial a partir de las ásanas, la meditación para después las relaciones que crea dentro de los centros de yoga, que le permite hacer un cambio en su “actitud” frente a la vida.

Expandir la conciencia incluye no sólo estados hedónicos ante el individuo, el cuidado de su cuerpo desde la parte holística, sino también sus relaciones con la sociedad. Son formas de repensar su vida a partir del cuidado de la naturaleza y la “preservación de la vida”, adoptando prácticas como el vegetarianismo y veganismo

¿Cómo estudiar el bienestar subjetivo?

En antropología, el estudio del bienestar ha estado sujeto a dos aspectos: el bienestar objetivo y el subjetivo. La parte objetiva es la disponibilidad de bienes y servicios, así como recursos económicos que posee la persona para solventar sus necesidades. Por otro lado, se encuentra la parte subjetiva. El bienestar subjetivo comprende la dimensión cognitiva (satisfacción vital y los dominios de satisfacción), así como la afectiva (como diferencia las emociones positivas –felicidad- y emociones negativas. El bienestar subjetivo va a estar ligado con la parte psicológica en la que se encontrarán los individuos. El funcionamiento positivo de la mente, estará ligado a la experiencia psicológica tanto positiva como negativa así como las capacidades y el crecimiento personal (Moyano, 2011).

Hay que tomar en cuenta, que el estudio del bienestar subjetivo en la antropología, no debe ir sujeto a indicadores, si no a la interpretación que la cultura entienda como “bienestar” y las alternativas que el sujeto tome, que llevará a alcanzarlo. Esto dependerá de distintas prácticas que el individuo, puede o no realizar, y que modifican su condición social. ¿El objeto perseguido? La felicidad, la satisfacción con la vida.

El antecedente más antiguo del bienestar subjetivo a lo largo de la historia de la humanidad, considerado como la motivación de toda acción humana y una de las principales preocupaciones del pensamiento humano desde la antigua Grecia (Diener, 1984 en Anguas y Reyes, 1999). Actualmente, distintos procesos a los que estamos inmersos y somos receptores como son los medios de comunicación, dan una imagen de la felicidad romántica, similar a la que se presenta en la literatura de superación y crecimiento personal en las librerías o aquellos programas televisivos

¿Cómo estudiar el bienestar subjetivo a partir de los Centros de Yoga?

De acuerdo con *Las Tecnologías del Yo* en Foucault (1990), los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. Existen cuatro tecnologías principales y cada una representa una matriz de la razón práctica: tecnologías de producción, tecnologías de sistemas

de signos, tecnologías de poder y tecnologías del yo. Éstas últimas, permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. Estas tecnologías casi nunca funcionan de modo separado, aunque cada una de ellas está asociada con algún tipo particular de dominación. La historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la *tecnología del yo*. La cultura antigua y las tradiciones grecorromanas y cristianas, el cuidado de sí y el principio demasiado conocido del “Conócete a ti mismo” puesto que se trata de distintas formas de cuidado, se trata de distintas formas del yo. En el cristianismo, las tecnologías del Yo pueden ser ejemplificadas a partir de las condiciones y reglas de conducta con el fin de obtener cierta transformación del yo. Cada persona tiene que saber quién es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, admitir faltas, reconocer las tentaciones (Foucault, 1990).

En el Yoga, las tecnologías del Yo abarcan ese modo de relacionarse y crear un vínculo espiritual o emocional con el espacio en dónde se desarrollan los yoguis, lo material o inmaterial. Pero además, las relaciones y el discurso manejado que guiarán la conducta de los yoguis, a pesar de que mantienen ese sesgo-anti autoritario, manejan una lógica de responsabilidad que guía sus acciones (Lenoir, 2003).

En el 2012 se realizó el Festival de Yoga, realizado en el centro histórico por varios de los maestros o maestros en formación de yoga en la ciudad de Mérida Yucatán, lo cual me permitió conocer un poco más sobre los demás centros. Maestros y alumnos se organizaron para este festival que duró dos días, sábado y domingo en donde los horarios se dividieron en prácticas de yoga y conferencias. Quien decidiera descansar, podía permanecer en el área del ecotianguis, en aquel entonces el área era reducida, no eran tantos expositores, sin bien estaba un colectivo de permacultura y agricultura orgánica, stands de comida vegetariana, otros donde vendían cds para meditar o “armonizar chakras”, inciensos, playeras de yoga. El slogan era “transformando la consciencia” y la temática se enfocaba en mencionar que a partir de nuestra práctica del yoga, debíamos trabajar en transformar nuestra consciencia, “elevar” nuestra consciencia, y nuestra frecuencia. Palabras sonadas que permitieron guiar una primera de mi trabajo. Se presentaron conferencias con enfoque en la alimentación “consciente”, temas como la familia, la energía, el reiki.

Los eventos como el Festival de Yoga y la Expo Vida, el último ofrecido en principios de febrero de 2014, tienen como objetivo dar a conocer una oferta de prácticas que ayudarán a conseguir el bienestar “integral”. El bienestar no sólo incluye la salud física, sino una serie de prácticas para llegar a ella: desde la alimentación, equilibrio de emociones, armonización de mente., terapias alternativas, limpias. La venta de productos naturistas, terapias alternativas, venta de productos y tecnologías utilizadas durante la práctica de yoga y que ayuden a crear un ambiente apto son indispensables durante la práctica. Además, ofrecen una cantidad de prácticas espirituales que cada quien podrá elegir de acuerdo a sus preferencias, creencias y gustos. Todas giran en torno a la meditación y al yoga. La mayoría de las personas que asisten, tienen experiencia en meditación o interés por ella.

Éstos espacio son importantes para entender la dinámica de cómo la oferta espiritual se ha expandido, agrupan las ideas no sólo de un centro, pero que además familiariza a un público que considera que la vía para alcanzar el bienestar, podrá encontrarla al adoptar prácticas espirituales que les ayudarán a “sanar” aspectos de su vida y mejorar como personas.

Por otro lado, los centros de Yoga reducen la esencia de las personas que han elegido una específica manera de desear alcanzar una mejoría personal y que consideran que no sólo agrupa la mejoría del cuerpo físico, si no mental y espiritual. El cuerpo, el “Yo”, se puede entender como el medio afectivo que “siente” a partir de sensaciones cenestésicas que nos darían globalmente sus movimientos, mientras atribúan los movimientos de los objetos, exterior a una percepción mediata. Esto quiere decir, que el cuerpo no sólo percibe y le da significado, sino que es el intermediario entre el mundo externo y su mundo interno, a través de la experiencia le podrá otorgar significado a las diferentes acciones, se convierte en el espejo (Merleau Ponty, 1985: 109- 111).

Entonces, el cuerpo a partir de la experiencia en diferentes centros de yoga, comienza a repensar los significados que la ha otorgado a varios elementos de su vida, percibiéndolo de manera distinta. El cuerpo es lo material en donde se reivindica la conducta a partir de una “lógica de responsabilidad”, adquirida cuando ocurre ese proceso de “apertura de consciencia” o ser “consciente”. No es un cambio radical, comentan algunos, es un proceso de mejoría. De “alcanzar el bienestar” aunque ciertamente, mencionen “encontramos el camino, somos felices aunque no sepamos hacia dónde vamos”

Reflexiones finales

El pensar la gran difusión que ha tenido el yoga no sólo por sus efectos físicos y por ser una actividad de baja intensidad, sino las implicaciones a partir de la adopción de formas de vida orientales, trasladadas a otros contextos como Latinoamérica; nos lleva a pensar en estos procesos hacen repensar a los individuos la manera en que se han adoptado, bajo las condiciones que ocurren y sus implicaciones.

El discurso de la “toma de conciencia” se reformula y se piensa en términos del cambio de la sociedad, cuando la “conciencia” de la que se habla en textos hindúes va referida hacia otros términos. El cuestionamiento con el que me quedo es ¿cómo se han adoptado estas prácticas y bajo qué condiciones se comienzan a adoptar? Repensar ¿cuáles han sido las condiciones en que la sociedad meridana ha tenido una recepción hacia este tipo de prácticas? Y ¿cómo han interpretado el perfeccionamiento del individuo a partir de estas prácticas. Si el bienestar subjetivo se va a pensar en términos de hedonismo, será entonces que el bienestar subjetivo se ha formulado a partir de imágenes no sólo creadas a partir de procesos de migración y flujos del turismo, sino los medios de comunicación y fundamentalmente el internet

Bibliografía

- Carozzi, María Julia. 1993. “Definiciones de lo New Age desde las Ciencias Sociales” en *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* 2: 19-24.
- Carozzi, María Julia. 1999. “La autonomía como religión: la Nueva Era” en *Alteridades* 9: 19-38.
- Collin Harguindeguy Laura. 2006. “New Age: Representaciones del cuerpo y el cuidado de la salud” en *Revista Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal* 21: 9-22
- De la Torr , Renée. 2006. “Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesot rica: New Age y Neomagia Popular en Guadalajara” en *Alteridades* 16: 29-41. Revista en línea en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/747/74703203.pdf>
- De la Torr , Renée. 2008. “La imagen, el cuerpo y las mercancías en los proceso de translocalizaci n religiosa en la era global” en *Ciencias Sociales y Religión* 10: 49-72. En línea en <http://seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/view/6709>

De la Torr , Renée. 2008. "Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo New Age a partir del estudio de las danzas conchero-aztecas" Artículo en línea en: http://www.cemca.org.mx/trace/TRACE_54_PDF/Torre_T54.pdf

Eliade, Mircea. 1999. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Volumen I*. Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel. 1990. *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós, Ibérica.

Lenoir, Frédéric. 2003. *La metamorfosis de Dios: La nueva espiritualidad occidental*. Madrid: Alianza

Lora, Eduardo. 2011. "Cómo los indicadores subjetivos pueden contribuir a la medición del progreso de las sociedades" en *La medición del progreso y del bienestar*, coordinado por

Merleau-Ponty, Maurice. 1985. *La fenomenología de la percepción*. México: Origen/Planeta.

Mill n, Renée. 2011. "El bienestar como el nuevo objeto del progreso. Cinco reflexiones" en *La medición del progreso y del bienestar*, coordinado por Mariano Rojas, 19-28. México, DF: Foro Consultativo Científico y Tecnológico, AC.

Moyano Díaz, Emilio. 2011. "Cultura, ocio, bienestar" en *Conferencia Latinoamericana para Medición del Bienestar y la Promoción del Progreso de las Sociedades*. México, DF: Programa de Investigación en Calidad de Vida y Ambientes Saludables, Facultad de Psicología

**Dios en el psiquiátrico:
un estudio de la influencia de Dios en el hospital psiquiátrico San Pedro del Monte**

Raúl Alexander Almogabar Robles

Sobre la formación de un psiquiátrico y el trabajo curando a la locura.

"Fue inaugurado este primer establecimiento psiquiátrico experimental siendo presidente de la república mexicana el C. Gen. De Div. Manuel Ávila Camacho. El secretario de salubridad y asistencia el Dr. Gustavo Baz y su director fundador Dr. Ángel Ortíz Escudero. Septiembre de 1945. "

Es lo que reza la placa puesta en la reja frontal del hospital psiquiátrico San Pedro del Monte. Durante ese año se inauguró el hospital cumbre de la modernidad en el país, donde con un modelo de granja de auto sustento se probaban las nuevas técnicas en el tratamiento de la salud mental. Pasado el sexenio de Lázaro Cárdenas las ideas de beneficencia y asistencia pública estaban frescas en la imaginación del Estado mexicano. Llama la atención el extenso reparto agrario que se realizó durante su sexenio. Es importante notar este contexto como el adecuado para integrar una política donde el trabajo de agricultura rehabilite al ser humano y purgue las enfermedades mentales. Por lo visto fue aquí cuando comenzó la boga por las granjas que funcionaran como hospital. Sin embargo, fue la conciliación de Ávila Camacho que permitió una mezcla de patrocinio estatal con el privado. Los hospitales tipo granja buscaban la rehabilitación de los pacientes mediante el trabajo agrícola, Los males del ser humano se curan mediante el trabajo.

El trabajo con la tierra y los animales mantendrían ocupados a los enfermos mientras los rehabilitarían para unirse al progreso económico nacional. Con el modelo tipo granja se llegó a la cúspide de la modernidad psiquiátrica en México. Después de la fundación de este hospital le siguieron en distintos lados de la república como en Tlalpan y en el D.F en el 60, Tabasco y en el Estado de México en el 62, En Oaxaca en el 63 y en Hermosillo, Sonora en el 64.

Desde el comienzo San Pedro del Monte se convirtió en un modelo cumbre en el país en materia del tratamiento psiquiátrico. Su modelo tipo granja buscaba la rehabilitación mediante el trabajo, además de conseguir recursos económicos para su autosuficiencia. La modernidad había llegado a México con la psiquiatría guanajuatense, había superado los esquemas que se habían propuesto durante el porfiriato.

Pasó el tiempo, cambiaron presidentes, modelos económicos e ideologías. Con éstos, las viejas técnicas para el tratamiento de pacientes en el país se abandonaron y fueron sustituyéndolas otras, pero después de todo parece ser que el hospital psiquiátrico de León, Gto. se quedó rezagado en el tiempo. Las políticas psiquiátricas en México fueron cambiando, pero San Pedro del Monte se quedó estático.

La historia de nuestro hospital comienza con la compra de 90 hectáreas de la ex-hacienda de San Pedro del Monte. Luego, el 15 de enero de 1945 un grupo de 400 pacientes provenientes de la Castañeda

arribaron a su nuevo hogar.⁸⁶ Comienza la granja con una población animal de 7 puercos y 6 vacas. Es difícil encontrar datos sobre ingresos y egresos económicos hasta 1954, ya que no se mantenía una contabilidad exacta. Pero por lo relatado por su organigrama se mantiene un buen flujo de utilidades. Durante este periodo se le agregaron bovinos y aves, se plantaron maíz, hortalizas, trigo y sorgo.⁸⁷ Todo bajo el cuidado de los pacientes.

En este momento la granja logró ser auto sustentable. Los servicios funcionaban y se tenía lo necesario para el mantenimiento de los pacientes. Para 1968 el 47.3% de los ingresos económicos del hospital estaban a cargo de los pacientes, generados por la agricultura y el manejo de animales. El resto estaba repartido entre los ingresos por cuotas de recuperación, es decir a cargo del pago por ingreso. También recibía por parte de subsidio federal y del estado de Gto. En este momento parece que el apogeo del hospital psiquiátrico estaba en su cúspide. Curiosamente se tenía tanta fe en el uso de los pacientes para trabajo de agricultura que se intentó poner una política de solamente aceptar a pacientes que pudieran trabajar, pero después se modificó esta política por considerarse injusto.⁸⁸ y contraproducente.

Para 1985 los servicios comenzaron a decaer. Inclusive se le tuvo que hacer un cambio radical en el trato de los pacientes. Se intentó hacer modificaciones en su tratamiento, se buscó aislarlos y pacificarlos con su medicamento. Hubo acusaciones de priorizar la ganancia económica sobre el bienestar del paciente. Pero sencillamente sus métodos se estaban quedando atrás. A final de cuentas se confesó que el programa de granja sustentable fracasó para este año.

Las reformas al hospital fueron hechas con base a la consideración de que sólo el 20% de los pacientes eran rehabilitables, el 48% solamente lo eran para ciertos servicios, por lo tanto a la suma de éstos se les debían de asignar instalaciones para su mejoramiento. Éstas incluían en beneficio para el personal médico y talleres nuevos. Se propusieron instalaciones para el personal como áreas de descanso y consultorios. Para los pacientes se propusieron talleres de música, trabajo manuales, trabajo de carpintería, arreglo de calzado, carpintería, corte y calzado. En cuestiones deportivas una cancha de fútbol y basquetbol. Sobretudo, se propuso un almacén para guardar lo producido por los pacientes, así se colocaría a la venta lo hecho. Quedaba una esencia de la finalidad de autosustentabilidad del hospital hecho por los pacientes.

Otras facilidades propuestas eran las de un consultorio de urgencias con necesidades básicas como almacenamiento de fármacos y personal las 24 horas del día. Hubo también la de una cocina con alimento guardado en frigoríficos. Se dieron especificaciones de las medidas que las habitaciones debían tener.

Para 1991 las condiciones habían cambiado. El hospital psiquiátrico de León dejó de ser un punto significativo en la psiquiatría moderna. El modelo de granja auto sustentable se había dejado atrás. Los pacientes habían sido reubicados del jardín general hacia un patio más pequeño. Las instalaciones estaban sin utilizarse a su capacidad. Las instalaciones estaban hechas, pero la mayoría desocupadas. Las canchas de fútbol y basquetbol están en desuso, salvo por algunas ocasiones donde el personal juega. No hay talleres de música ni calzado, solo existen los de bordado para mujeres y juegos de mesa para hombres.

⁸⁶ "Organograma, 25 años de servicios médicos de asistencia" de Antonio Rivera fueron 100 pacientes los que llegaron primero.

⁸⁷ "Organograma, 25 años de servicios médicos de asistencia" de Antonio Rivera

⁸⁸ "ser o no ser modernos, La salud mental en manos del Estado mexicano, 1861-1968" de Cristina Sacristán

Teniendo como excepción las fiestas patrias y navideñas, donde los pacientes hacen decoraciones.

El 91 es un año importante para los pacientes. Las condiciones cambiaron en cuanto a sus tratamientos. Aquí es cuando inicia la presencia religiosa en el hospital. Comienzan las visitas del seminarista y del diácono. Se les extendió una invitación por medio del grupo de voluntarios a éstos y se convirtió en una tradición que perdura hasta la actualidad. Hubo un desuso general de todas las demás instalaciones y las actividades para los pacientes se redujeron mucho. Existía una ocupación de 270 pacientes dentro del hospital. El 89.99% de la población eran varones y el 13% mujeres. Las condiciones de los pacientes se parecían a las actuales, donde la mayoría eran desempleados con el 46% y el 48% siendo dividido entre campesinos y obreros. Todas las mujeres amas de casa. El 58% había terminado la primaria, el 14% la secundaria, el 2% la preparatoria y el 18% eran analfabetas. Los principales trastornos mentales entre los pacientes era en primer lugar la farmacodependencia con el 21.55%, la esquizofrenia le seguía con el 12%, luego el síndrome orgánico cerebral con 12%, después "retraso mental" con 11% y finaliza psicosis reactiva con 9%. Los lugares de procedencia eran de diferentes estados como Zacatecas, Jalisco, Michoacán, el Distrito Federal, Aguascalientes y principalmente Guanajuato.⁸⁹

En el 2010 el hospital dejó de ser una granja de recuperación para enfermos mentales. Cambió de nombre de "Granja para Recuperación de Enfermos Mentales Pacíficos" San Pedro del Monte a "Centro de Atención Integral a la Salud Mental del Estado de Guanajuato". El como nombras a una institución donde se tratan enfermedades mentales es de suma importancia, idea que veremos después. Se hicieron nuevas renovaciones, como la creación de un centro de de urgencias toxicológicas, área de urgencias para la población en general, un centro de tratamiento y prevención de adicciones.

La vida cotidiana

Ahora que hemos visto un poco de la historia de nuestro hospital nos toca ver sobre lo que actualmente es la vida cotidiana. Tenemos que saber que sobre todo es dinámica, la fina línea que divide a la locura y la cordura es puesta constantemente a prueba. Siempre que hablo de este tema con mis conocidos las mismas preguntas son recurrentes. ¿Son como en las películas? ¿Hay alguno que se haga pendejo? ¿Puedes hablar con ellos? ¿Dan miedo? ¿Sí los tratan bien? ¿Cómo son los locos?

Con toda la autoridad etnográfica que me otorgan nuestros bien conocidos posmodernos puedo decir que si y no a las primeras preguntas, a la última entro más en conflicto. Los pacientes pueden ser como niños. Son amigables, abiertos y bromistas. Ahora, abrazando la subjetividad también puedo declarar que en momentos llegan a ser tenebrosos. Algunos terminaron ahí a causas de agresiones mayores. Algunos lanzan amenazas o en lapsos psicóticos se vuelven violentos. Por otra parte, mi presencia y datos curiosos relatados gracias a la carrera de antropología les alegraba, aunque no es de sorprenderse que nuestras conversaciones pudieran sacarlos de la monotonía causada por estar encerrados por tanto tiempo en un patio sin mayores actividades.

La imagen de la locura siempre ha sido analizada por diferentes estudiosos, pero fuera de los libros es imperante la imagen masiva que nos ha regalado el cine. Hay mitos que han tomado forma en nuestra percepción de la locura en las últimas décadas. Hollywood tuvo un importante rol en ofrecernos en ésta al

89 "Incidencia y prevalectimiento de incidentes psiquiátricos en la granja de recuperación para pacientes pacíficos en San Pedro del Monte" de Blanca Gutierrez.

que con problemas edípicos escuchaba a su madre en el hotel Bates en "Psicosis", o al simpático disfuncional, pero útil de Jack Nicholson en "Atrapados sin salida" y sobretodo más actualmente en la macabra historia de la Isla Sinistra de Scorsese con Leonardo Di Caprio. La locura es diferente, sobretodo en la región que analizamos ahorita. No hay protagonistas que opaquen al sistema con sus historias, nadie está ahí para verlas, no son importantes, son pobres y subalternos. Reciben el desdén porque sus acciones carecen de finalidad. Son personas que son absorbidas por las instituciones. Estas instituciones están existiendo gracias a la confianza en que realizarán su función de alejar al loco de los que vivimos en las normas sociales. La locura a través de la historia es caracterizada por ser definida, pertenecer y perecer en el sistema.

Vamos a entrar a continuación en algunos datos sobre las dinámicas que hay ahora en el hospital. En San Pedro del Monte la población es oscilante. En algunas ocasiones es tan baja que no logran utilizarse las instalaciones y el personal al máximo de su capacidad, en cambio ocurren a veces ingresos tan altos que muchos usuarios no logran alcanzar una cama.

En el periodo de trabajo de campo que realicé del 2011 al 2012 había una ocupación de alrededor de 40 pacientes que fue fluctuando entre 30 y 60. Esto es considerado baja para el personal ya que unos años antes hubo una oscilación de 110 hasta 239.⁹⁰ Se dividen los pacientes entre los de agudos (corta estancia) y crónicos (larga estancia). Los de corta estancia están alrededor de entre una semana a un mes. Principalmente por adicciones, esquizofrenia y depresión.

El personal me informa que hay un gran número de reingreso en los pacientes después de ser dados de alta debido a recaídas. Tenemos por ejemplo los años de 1961 con 91, en 1963 con 126 y en 1968 con 121.⁹¹ Al ingreso de los pacientes se les da una estimación del tiempo en que estarán dentro del hospital, para luego continuar con su tratamiento en el exterior, aún así hay usuarios que conocí que llevan más de un año sin ser dados de alta.

Los pacientes de larga estancia son los menos de la población. Estarán en el hospital por años o lo que es aún más probable de por vida. La mayoría de ellos son pacientes de edad avanzada que no pueden cuidarse por si mismos. Se encontraban en la calle hasta que fueron llevados al hospital o fueron abandonados por sus familiares. Los que no cumplen con esas características interactúan con los pacientes agudos en las terapias ocupacionales y psicológicas y tienen la posibilidad de salir con el tiempo.

Otras circunstancias que afectan a la población del hospital son los decesos y fugas. A lo largo de su historia y desde su inicio de operaciones han ocurrido estos sucesos tan altos como en el 1950 con más de 30 fugas y 10 defunciones, en 1962 con 14 fugas y 10 defunciones⁹², o un poco más actual está el año de 1985 con 18 fugas y 7 defunciones.⁹³ En los años más recientes han disminuido las fugas. En mi estancia hubo tres intentos y sólo uno tuvo éxito. Aunque el hospital es en general para pacientes pacíficos, siempre existe un riesgo con los pacientes que ingresaron por actos violentos.

Entre las ocupaciones de los pacientes hospitalizados se encuentran principalmente el desempleo.

⁹⁰ San Pedro del Monte, (6 de Recup.).

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid..

⁹³ Incidencia y prevalectimiento de incidentes psiquiátricos en la granja de recuperación para pacientes pacíficos en San Pedro del Monte de Blanca Gutierrez.

Durante mi estancia solamente había dos profesionistas como internos. Ambos pacientes tenían diagnosticado un trastorno de bipolaridad. Los demás se dividían entre el desempleo, obreros y trabajadores del campo. Pocos tienen una educación superior a la primaria llegando solo hasta la preparatoria. De los pacientes menores de veinte años todos oscilan entre empleos o se encuentran desempleados. Ninguno estaba actualmente estudiando. He podido observar que la ocupación es mayoritariamente de una clase social con bajos ingresos. Sólo en un caso un paciente era hijo de donadores de recursos en el hospital. La situación no parece ser muy diferente desde hace algunos años. En 1989 había 42% de desempleo, profesional 0.97%, 29.32%, campesino 19.91% y hogar 7%.⁹⁴

Vienen no solo del estado de Guanajuato, sino también de otros como Aguascalientes, Querétaro e inclusive del norte de México como Baja California. Muchos de ellos vivieron en Estados Unidos y fueron deportados. Tuvieron conflictos con sus familias al regresar debido a sus trastornos mentales y terminaron en el hospital psiquiátrico.

Horarios:

En su extenso estudio, Erving Goffman⁹⁵ habla sobre los internados o instituciones totales hace una importante mención del control de los horarios para lograr un mejor manejo de los usuarios. De esta forma puede lograrse la homogeneización de sus identidades. Ésta es una manera eficaz de control sobre los habitantes de internados utilizado por las autoridades. En San Pedro esta característica no es la excepción, pero tampoco se cumple al pie de la letra. Oficialmente, dentro de la terapia de los pacientes hay horarios que deben cumplirse, pero también existen otros que parecen ser mucho más flexibles. Sus actividades más controladas son el cuidado de la higiene, la ingesta de alimentos y medicamentos, los horarios de sueño y las revisiones médicas.

A las 8:00 a.m son despertados para su tomar su medicamento. Cada mañana deben tomar un baño, algunos como los crónicos tienen que hacerlo más veces debido a su incontinencia. Los demás siguen el horario prescrito Para el baño cuentan con instalaciones de regaderas con agua caliente en los dormitorios. Son asistidos (si es requerido por los enfermeros). Cada uno recibe una toalla y ropa limpia sacada del guardarropa comunal. Después del baño deben formar filas dirigidos por los enfermeros frente a la cafetería. Las mujeres primero, luego los hombres se lavan las manos para luego dirigirse al área donde les sirven el desayuno. Con charola en mano se sientan en mesas para cuatro junto a los otros pacientes con los que sientan más afinidad. Debido a la baja población de pacientes actualmente no se llenan los asientos y pueden elegir libremente donde sentarse, ahí conversan y comen. Los tres platillos que consumen todos los días varían ampliamente. Al conversar con los pacientes no escuche críticas negativas.

Fuera de las actividades que acabo de mencionar las demás no tienen una programación estricta en cuanto a tiempo. Comenzando con las visitas familiares el hospital no tiene días establecidos, pueden darse cualquiera de la semana. Esto es debido a muchos pacientes como había mencionado anteriormente son de otros estados. Dado los bajos recursos económicos o falta de tiempo los familiares tienen dificultades para ver a los pacientes. Cuando lo hacen pueden hacerlo de 10:00 de la mañana a 6:00 de la tarde. Tienen permitido los pacientes salir del área cerrada del hospital y pasear con su familia por los jardines exteriores.

94 Ibid..

95 Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales de Erving Goffman.

Pueden ir a la cafetería, pero está restringido el acceso de alimentos cuando regresan.

Los horarios de origen médico están a consideración de las necesidades de los pacientes, pero las demás son de alguna manera más erráticas en cuanto a su ejecución. Durante el día tienen revisiones psiquiátricas, los médicos cambian dependiendo de el turno matutino vespertino y fines de semana. Por lo comentado por los pacientes puedo observar que las revisiones psiquiátricas varían en su ejecución enormemente. Algunos pacientes, sobretodo los agudos que tienen programada una estancia de entre una y tres semanas reciben una revisión alrededor de cada 4 días dependiendo del criterio del médico, en cambio en otras ocasiones el paciente no lo ha visto en meses o hasta en un año. En varias ocasiones los pacientes tienen que pedir a los terapeutas que se les programe una sesión con el psiquiatra en turno para que se estudie su caso y ver la posibilidad de que se les de de alta.

Las revisiones psicológicas son más constantes, pero pueden ser impredecibles en sus horarios sí es que se hacen. Oficialmente son dos veces por semana. Una grupal y la otra personal. Los pacientes pueden decidir si faltan a éstas terapias, pero deben pedirle permiso al psicólogo, de lo contrario se les marcará una falta en su expediente. Se me permitió entrar a una sesión grupal. En ésta los pacientes se sientan en círculo y comienzan a responder preguntas. En la sesión que estuve se preguntó sobre el uso de drogas entre los pacientes. Algunos relataron como a causa de la presión de sus trabajos comenzaron a usar drogas como thinner, marihuana, alcohol y pegamento. Todos los pacientes menores de 25 años se encontraban en el psiquiátrico por el uso de drogas e intentos de suicidios. La psicóloga habló sobre la importancia de nos sentirse desesperado y como el uso de drogas puede llevar a la destrucción personal y familiar.

Sin duda alguna la actividad más esperada por los pacientes fuera de las visitas de sus familiares son las terapias ocupacionales. Los pacientes después de comer se encuentran a la expectativa de ver la figura del terapeuta con grabadora en mano. Al verla llegar se levantan y la rodean los más ansiosos. Le preguntan si necesita ayuda para cargar sus cosas o si quiere que vayan a pedir la llave para abrir el salón. Cuando la terapia inicia los pacientes se sientan en las mesas y escuchan de lo que se tratará esa sesión. Los que no hayan asistido son llamados, y si se niegan a asistir recibirán puntos negativos en los informes. Oficialmente tienen dos sesiones al día. Una en la mañana y otra en la tarde. No es seguro que ocurran. A veces los terapeutas no llegan o solamente dan una al día. El área de terapias es un salón que también es utilizado para las mujeres. Están separados por una barda en medio. Esta área es también usada como comedor para los pacientes crónicos. El salón cuenta con 6 mesas rectangulares Cada mesa con una actividad diferente. Cada usuario decide hacer la terapia que más le guste entre lectura de revistas, dibujo con crayolas, o juegos de mesa, ya sea dominó o baraja española. Los dibujos realizados por los usuarios son guardados para la posterior revisión de los psiquiatras. En ocasiones especiales como festejos de días patrios, día de muertos o navideños se ocupan en hacer decoraciones para el hospital. Al finalizar las terapias el terapeuta encargado pasa lista de los asistentes. Si el paciente ha faltado varias veces con anterioridad se le llama la atención. Después de pasar lista se les reúne y se les pregunta cómo se sintieron y que aprendieron. Las mujeres hacen las mismas actividades, salvo que los juegos de mesa son sustituidos por un bastidor de bordado. Algo notable es que según lo que me han informado las pacientes mujeres parecen tener terapias ocupacionales con mucho menor frecuencia que los varones. Me han dicho que los terapeutas acuden pocas veces a la semana.

Una parte fundamental de las terapias es la de convencer al paciente de que tiene trastornos mentales. Al final de las terapias se reafirmaba que estaban enfermos y que debían aceptar su enfermedad para curarse:

...No se enojen con sus familias, muchachos. Ellos no les quieren hacer ningún daño. Ellos los trajeron porque están preocupados y quieren que estén bien. Tienen que aceptar que tienen un problema. La única forma de salir es mejorar y aceptar que tienen un problema. Por ejemplo K... cuando llegó tampoco quería aceptar que tenía problemas. No quería participar, pero ahora aquí está y ya está mucho mejor...

Terapista D

Según el terapeuta D ningún paciente de con los que tuve contacto había ingresado por voluntad propia. Muchos de ellos me relataron que fueron traídos con engaños o a la fuerza. Era de esperarse que no se consideraran locos y se cuestionaran constantemente con rencor el por qué los habían encerrado ahí.

En las terapias ocupacionales también se dan las de actividad física. A criterio del terapeuta se pueden hacer varias veces por semana. Los pacientes se juntan y comienzan a bailar con música de una grabadora puesta por el terapeuta. Los bailes se hacen en círculo imitando a quien le toque en turno una serie de movimientos rítmicos. Otras veces se hacen pasos en pareja. Los pacientes ríen y parecen disfrutar especialmente de estas sesiones. Los crónicos son sin duda los más activos en los bailes. Siempre quieren unirse cuando ven que alguien del personal está caminando con la grabadora.

Es importante notar que entre varias conversaciones con los pacientes me han dicho que la peor parte de estar recluido en el hospital es el aburrimiento. La monotonía les pesa , así que con ansias esperan las terapias ocupacionales para poder distraerse. No se les prestan balones para jugar en las canchas salvo que algún enfermero o miembro del personal juegue también.

En el tiempo que transcurre entre las actividades del hospital los pacientes se dedican a buscar formas de distraerse. Los pacientes crónicos en su mayoría se encuentran sentados o caminando aparentemente de forma errante alrededor del patio. Cuando es requerido alguna de las actividades que son rígidas en horario un enfermero los recoge y los lleva. Muchos de estos pacientes tienen problemas de incontinencia y hacen sus necesidades en pleno patio. Como la mayoría son adultos de la tercera edad no tienen conversaciones coherentes o son completamente mudos evitando la formación de amistades o cualquier otros tipo de relación.

En algunas ocasiones he visto que los pacientes agudos forman grupos de amigos que conversan y ríen. Por ser las pacientes mucho más reducidas en número parecen conocerse mucho mejor. Conocen los nombres de las demás, los hijos que tienen, y sus problemas a diferencia de los hombres. Durante mi estancia en sus terapias ocupacionales pude intuir más efusividad en sus conversaciones. No solo en sus relaciones entre ellas, sino que también con el personal que dirige las terapias. Los pacientes al aburrirse observan la televisión, principalmente las caricaturas de la mañana, siendo sus favoritas las de Bob esponja y el chavo del ocho. Según mi informante clave entre los pacientes no toleran que llegue alguien del personal (que son los que controlan el control remoto) que cambien de canal cuando se encuentran reunidos viendo sus programas favoritos. Durante el resto del día conversan entre ellos, se recuestan en alguna pared o caminan alrededor del patio.

La mayoría de ellos fuma y constantemente se encuentran pidiendo cigarrillos al personal. Varias

veces fui cuestionado insistentemente por el mismo paciente si podía ayudarlo con una fumadita. Las reglas en cuanto a los cigarros están en una zona ambigua. Si bien no está permitido meter cajetillas está tolerado el fumar dentro de las instalaciones. He visto que algunos logran de hacerse de cigarros. Los familiares les compran y se las llevan durante las horas de visita. Esconden las cajetillas en su ropa interior para pasarlas por vigilancia, luego buscando racionarlos los esconden de los demás pacientes y los fuman ya sea compartiendo su "único cigarro" o de plano negándolo. En la sección de mujeres una paciente crónico era conocida por tener siempre cigarrillos. Las demás lo sabían y llegaban a pedirle tímidamente, jamás vi negárselo a ninguna.

De los problemas que no han podido encontrar solución el hospital son la cantidad de palomas que andan merodeando. En el patio se requiere la constante limpieza por el excremento que dejan, pero principalmente son un problema en las instalaciones de la cafetería y el salón de terapias. Las palomas se encuentran volando constantemente por las vigas del techo de la cafetería. Entran por las amplias ventanas que están colocadas justo debajo de éstas. Aún cuando el personal de limpieza hace intentos por espantarlas éstas siempre regresan. Se han tomado medidas como colocar mayas, pero las palomas al poner sus nidos siempre encuentran la forma de regresar. Caminan por las salas de terapias y en el hospital en general. El único lugar donde no entran es en los dormitorios. Siendo un problema para el hospital a los pacientes parece no molestarlos, inclusive parece que les agrada.

Yo: ¿Cómo está, V?

V: Pues... más o menos...

Yo: ¿Por qué? ¿Se siente mal?

V: Es que ya no cantan los pajaritos.

En ocasiones llegan pacientes especialmente agresivos que deben ser sedados. Pueden quedarse en cama durante días hasta que estén autorizados por el personal médico para interactuar con los otros usuarios. Aún con la autorización he observado pacientes que han estallado en ira de la nada y han comenzado peleas a golpes con los demás, para luego ser separadas con una leve reprimenda por los enfermeros. En una situación fui amenazado con una pistola imaginaria durante la comida en la cafetería. Un enfermero llegó a advertirme que aquel paciente podía llegar a ser agresivo repentinamente, luego se llevó a paciente a su dormitorio. Había escuchado historias de como había soltado golpes contra algunos enfermeros, pero que unos minutos después se tranquilizaba completamente.

Religión en el psiquiátrico:

El hospital psiquiátrico ha recibido una fuerte influencia religiosa desde hace más de veinte años. Entre los estrictos y los no tan estrictos horarios del hospital se hace un espacio importante para prácticas religiosas. Existen dos grupos importantes de mujeres que han influenciado fuertemente al hospital. El patronato y las voluntarias. La distinción es la económica, pero esencialmente son lo mismo. Los dos trabajan juntos para apoyar las carencias que hay. Realizan todo tipo de actividades para el hospital y comúnmente están en contacto con los administradores. Además de esto, buscan atraer a los pacientes a redención espiritual mediante la religión.

Entrevisté al antiguo director del seminario de León, fue él en recibir la primera invitación para mandar estudiantes a San Pedro del Monte. Ésta fue hecha por el grupo de voluntarias y el patronato. Le recomendaron que enviaran estudiantes para realizar sus apostolados. Aparte de invitar al seminario también habían hecho lo mismo con la parroquia de Santa Rosa. Ahí consiguieron que semanalmente fuera un diácono a ofrecer lectura de las escrituras y a dar eucaristía.⁹⁶ Ellas han tenido en algún punto familiares suyos internos. Han tenido una gran incursión en varios aspectos del hospital, a tal grado que todo el personal conocen quienes son. Las pastorelas y posadas durante las fiestas navideñas son decoradas por los terapeutas y los pacientes. En las terapias ocupacionales todos juntos producen vistosos diseños para adornar el hospital. Se les hace una invitación a escuelas católicas para representar obras de teatro sobre el nacimiento de Cristo, éstas también se encargan de todo lo relativo a la fiesta como comida y regalos. Han hecho múltiples intentos por conseguir la rehabilitación de la capilla del hospital (actualmente es utilizada como sala de juntas administrativas) para dar misas, pero se han encontrado con la negativa del hospital debido a la posibilidad de pacientes con otras religiones. Las voluntarias están muy interesadas en traer a un padre para dar misa. Solamente han podido integrar a un diácono el cual no tiene las facultades para confesar, aún así ofrece la eucaristía. Están interesadas en usar una capilla para poder oficiar la misa de forma oficial. Según lo que ellas me cuentan los pacientes les han pedido efusivamente que se haga.

Entonces tenemos tres presencias que influyen fuertemente en los pacientes: Los anteriormente mencionados seminaristas, El diácono que visita el hospital y Alcohólicos anónimos.

Los miércoles el grupo de voluntarias llega alrededor de las 9:30 de la mañana al área de pacientes. Comienzan a hacer los preparativos para la celebración de la palabra de Dios. Con la ayuda de los pacientes colocan las sillas y mesas, organizan la música, las flores y todo lo necesario para la llegada del diácono. Según lo que me han informado las voluntarias el diácono es un invitado, hace un par de años éste había variado, pero ahora viene uno de forma constante de la parroquia de Santa Rosa. Entre las 10:00 y 10:30 llega el Diácono. Para este momento los pacientes ya están sentados. En lo más enfrente están las mujeres y atrás los varones. Primero se acomodan a los pacientes crónicos que necesiten asistencia, luego los que mejor tengan uso de sus facultades. Al acabarse las sillas desocupadas los agudos se paran alrededor, los que quieran tener menos interacción se quedan a los lejos observando. El personal también se interesa, tanto algunos enfermeros como el de limpieza observan y siguen atentamente. El diácono invitado comienza la celebración de la palabra, todos los asistentes siguen sus oraciones, luego se dictan los evangelios de acuerdo con la temporada del mes. Se da la eucaristía y se da el sermón de acuerdo con la situación de los pacientes. Las voluntarias ayudan a coordinar los cantos, entre aplausos y risas los pacientes las siguen.

Algunos estudiantes del seminario de León realizan su apostolado en el hospital. Cada sábado asisten durante la tarde para conversar y realizar actividades con los pacientes. Según lo que me relatan su objetivo principal es tranquilizar y ayudar a los pacientes durante su tratamiento. Con ánimo Al llaman la atención a los pacientes para que se les acerquen. Después de tener a un grupo reunido comienzan a cantar, luego de hacerlo conversan con ellos durante unas 3 horas. Los pacientes parecen divertirse mucho

96 Hay que recordar que la eucaristía solamente puede darse por un sacerdote y se deben tener varias consideraciones en la preparación de la hostia. Como había mencionado la religión católica debe adaptarse a veces a las condiciones. Una celebración de la palabra de Dios no es lo mismo que una misa, es lo mejor que se puede tener en un hospital psiquiátrico como San Pedro del Monte. A veces estas cosas suceden.

con las actividades, además hablan con los seminaristas de una forma más en confianza que con el diácono o las voluntarias.

Alcohólicos anónimos ha sido una asociación fundamentalmente religiosa desde sus inicios en 1935. Los pacientes me han comentado de las conversaciones que han tenido con los visitantes de esta asociación. El grupo es diferente a los otros que visitan al hospital, ya que este no viene en representación de la Iglesia católica. Por otra parte su base tiene un sentido cuasi-religioso⁹⁷ y su discurso ante los pacientes habla sobre la redención espiritual.

Empleada administrativa K:

"Los de alcohólicos anónimos vienen y andan ahí con los pacientes. Se ponen bien loquitos cuando llegan. Les encanta, es que se rebajan a su nivel, les hablan con leperadas y los hacen reír"

Cada domingo llegan aproximadamente a las 4:00 de la tarde. Comienzan a reunir a los pacientes, sostienen conversaciones sobre sus relaciones familiares y lo que los llevó a caer en sus adicciones. De forma parecida a las terapias ocupacionales una parte muy importante es el lograr que los pacientes acepten su enfermedad (adicciones) para luego considerar que su vida es un caos. Los pacientes deben aceptar la ayuda de la medicina psiquiátrica, pero además deben aceptar la ayuda de un ser superior para derrotar los problemas que los afligen.

La influencia religiosa en el hospital ha encontrado una relación simbiótica con los tratamientos psiquiátricos en los pacientes. Se puede encontrar que la percepción de su propia enfermedad mental ha sido modificada por estas influencias, ya sea en su propia consciencia de diagnóstico, como en su tratamiento. Su percepción de los síntomas ha estado marcada por un lado a partir del diagnóstico psiquiátrico y por otro de un discurso sistematizado religioso católico. Al conversar con los pacientes me fui dando cuenta que la religión se convierte en un especie de visor con cual convertir las enfermedades en conceptos manejables.⁹⁸

El paciente y la religión

La enfermedad siempre ha acongojado al hombre como aspecto biológico, por lo tanto se ha traducido y definido dentro de los cánones culturales variando de una sociedad a otra. No carece de sentido que si la salud es el estado natural del hombre, lo anormal es la enfermedad, así que a través de la historia tuvo que ser tratada como algo ajeno a la cotidianeidad por las personas. No se puede concebir fácilmente que la enfermedad sea simplemente azarosa, que la fiebre, pestes, dolor y como en nuestro caso el comportamiento irracional en las personas solamente aparezca por coincidencia⁹⁹. ¿Cuántas veces las personas no recurren a la oración en momento de problemas de salud, o se hacen promesas a cambio de recibir el alivio? Cuando una persona al fin es convencida por estas instituciones de que está tiene una enfermedad mental y debe tratársela entonces llega la hora de fijar culpas. ¿Quién o qué es el responsable? Varios sospechosos llegan a la mente. Una constante parece repetirse, el castigo divino o la malicia de la magia. Es importante recalcar que no es esto una característica del pensamiento "primitivo" y desconocimiento de la ciencia característico de las sociedades exóticas retratadas en la televisión, sino algo

97 "El proceso ritual en las comunidades de Alcohólicos Anónimos en el norte de México" de José Palacios Ramírez.

98 Siguiendo la definición de religión en Clifford Geertz en "La interpretación de las culturas".

99 "La curación por el espíritu" de Stefan Zweig

común, que puede verse a nuestro alrededor. Las interrogantes como ¿por qué me sucede esto a mi? O ¿Por qué no le suceden cosas malas a las personas que lo merezcan? O mi favorita: ¿Hay alguna recompensa por todo lo que sufrí en esta vida? viven en convivencia con cualquier explicación que de el estudio de la medicina determinista genética, reportajes en la televisión abierta o información que salga en la revista de divulgación científica más popular. Todo esto puede evidenciarse entre tantos ejemplos con los mismos pacientes del hospital y el alivio que brindan grupos religiosos como el seminario o los movimientos como alcohólicos anónimos con armonía como la que da la psiquiatría con sus respectivas pastillas y terapias psicológicas.

Si me tocó una enfermedad que está fuera completamente de mi control (característica fundamental en una enfermedad mental) entonces debe significar que algo negativo está en el ambiente. La enfermedad no es coincidental, así que tuvo que ser causada por alguien. Siguiendo a lo anteriormente mencionado y debido a las características predominantes religiosas como el catolicismo en el Bajío entonces puedo suponer que Dios es el responsable. Una persona que practica una religión cristiana supone que el único ser omnipotente es Dios, así que Él, puede curarme, le he fallado para que me castigue con esto, o bien quiere que haga algo y no lo he hecho. Entonces, por esta lógica, además de lo que he visto durante mi trabajo de campo puedo estar de acuerdo con lo que Zweig dice, (por lo menos en este caso): la enfermedad va indisolublemente ligada al sentimiento religioso.¹⁰⁰

En San Pedro del monte la explicación del castigo divino es la más usual. Los pacientes me reportan que sus problemas tienen raíz en el pecado, así que buscan la curación por medio de la purificación de estos. Después, algunos me comentaron que piensan ayudar a los demás. Expresaron sus deseos de unirse a los grupos religiosos, o por lo menos dieron promesas de unirse a parroquias cercanas para ayudar purgar a otras personas de cualquier cosa que atormente su alma. El hospital se vuelve un medio de Dios para regresarlos al buen camino, no un lugar que sea la fuente de su curación. En el hospital los pacientes entraron en contacto con los grupos religiosos que pueden darles la oportunidad de acercarse al bien y olvidar los males como las drogas y la violencia. Los pacientes perdidos en sus tormentos mentales se encuentran completamente desolados, llegaron muchos de ellos a base de engaños por sus familiares. Están encerrados primero en muros custodiados por guardias y enfermeros, después por una camisa de fuerza química que cubre sus almas. Sin recursos económicos sólo les queda depender del medio que Dios les dio, el hospital y cualquiera que venga a visitarlos.

Ahora, nada de esto podría ser posible en San Pedro sin el permiso del personal psiquiátrico y administrativo. Normalmente pensamos que la ciencia ha estado desde su nacimiento en una batalla constante con la religión. Pero, a pesar de lo que el sentido común nos indica tenemos que tomar en cuenta varios ejemplos que indican lo contrario. En Europa y el mundo muchos filósofos y hombres de ciencia eran religiosos. Descartes y Espinoza no concebían el conocimiento fuera de Dios,¹⁰¹ en México tenemos ejemplos como el de Fray Bernardino de Sahagún que con toda la carga eclesiástica que su título nos informa logró reunir información al más puro estilo de la etnografía mediante su libro de "Las cosas de la Nueva España". El conocimiento prehispánico llegó y se encuentra como herramienta para los académicos actuales. La Nueva España además tuvo botánicos que hicieron una labor extremadamente

100 *Ibíd.*

101 "Nuevos ensayos de filosofía de la religión" de Alejandro Tomasini

dedicada de recopilar conocimiento sobre las plantas del nuevo continente. Los jesuitas usaron todo tipo de técnicas pasivas para aprender sobre las culturas locales, usaron la empatía como principal método y la tolerancia para comprender a las nuevas culturas, al grado que fueron los únicos que lograron llegar a influir directamente en las agresivas culturas semi nómadas del norte de México, además de defender la existencia de su alma. Actualmente muchos de los médicos científicos en ciencias básicas y sociales se encuentran practicando alguna religión. Tenemos que concluir (o por lo menos considerar) que la ciencia ha existido a la par de la religión, no a pesar de ella. San Pedro no es la excepción, un hospital con tanta influencia religiosa en un estado donde se tiene como una característica histórica en el desarrollo mexicano el catolicismo arraigado no tiene porque extrañar que los médicos vean con normalidad la religión y su influencia en los pacientes.

San Pedro del Monte jamás ha estado en postura de guerra con la aseveración anterior. La influencia religiosa lleva varios años presente en el lugar. Durante mi estancia el personal me asegura que los grupos religiosos no son de extrañarse ahí y llevaban asistiendo todo este tiempo para ayudar a los pacientes. Ellos organizan actividades para que los pacientes se integren, les enseñan de la vida religiosa e intentan unirlos para seguir con la misión de ayudar a los demás.

Los del seminario hacen juegos y hacen foros para que los pacientes den sus opiniones sobre la importancia de sus acciones en las vidas de los demás y como pueden mejorarlas para poder después reintegrarse en la sociedad.

Los de Alcohólicos anónimos hablan más casualmente. Al provenir de situaciones parecidas logran generar mayor empatía. Por la naturaleza del programa se les pide que ayuden a los demás como parte de su propia recuperación. El no regañar ni sentirse superior moralmente a los demás funciona como instrumento para motivar a los enfermos en su búsqueda de un ser superior que tome el lugar de su adicción al alcohol.

El diácono que proviene de la parroquia de Santa Rosa hace las actividades de mayor formalidad. Da la eucaristía y celebra la palabra de Dios en la cual el personal acude también y ora junto al diácono.

Esto me lleva a pensar entre una alianza de la psiquiatría y la religión católica que sucede dentro de las instalaciones del hospital. No podemos pensar que tanta influencia pueda existir una sin la otra dentro de las instalaciones.

El paciente en un hospital psiquiátrico al momento de ingresar tiene un drástico cambio en su vida. Comenzando por el hecho de que su posición en la sociedad es redefinida. El estigma se vuelve su nueva identidad virtual, la cual nunca podrá dejar de lado. Es una nueva persona en su identidad que rechazará creando problemas que no lo dejará comportarse de forma "normal" nuevamente. El conflicto interior como veremos próximamente se vuelve en contra de él. Sí no lo acepta y lo sigue rechazando una vez que se inserta en la vida social fuera de una institución total se convertirá en un demonio que lo destruirá socialmente siendo equivalente al caos de su propia individualidad. De ahora en adelante para sus vecinos no podrá ser "Juan" o "Margarita" de nuevo, sino el "loquito" o "ese que no está bien", sus familiares se encuentran con el pendiente constante de que su ser querido pueda tener una recaída, así que deben vigilarlo. Existe toda una reconfiguración de la familia o las personas que estén pendientes de él. Sí no existen tales personas, entonces podemos esperar un regreso al abismo de la locura. La existencia cambia

inclusive al nivel civil. Como ciudadanos dejan de tener control sobre sus bienes, lo que han construido a base de esfuerzo laboral y psicológico es obviado como indiferente por su redefinición social a los ojos de los demás. Sus derechos jurídicos no vuelven a ser los mismos dejando de ser considerados como miembros aptos para ser partícipes en el mantenimiento de la gran máquina social, ya no pueden servir a las instituciones. Al no tener un fin se les tiene que apartar e intentar enseñar a ser parte importante del todo. En todo caso no se les deja otra salida más que las que se les da por medio del hospital. O dejan de ser locos o se convierten en locos funcionales si es que no quieren quedarse para siempre dentro de las grandes murallas, además de los confines de la camisa de fuerza química dejada por la gran institución de la salud mental. La oportunidad que se les proporciona para salir de ella es la de la superación personal. Oportunidad que es dada por Dios.

La enfermedad mental como desgracia divina

Durante mis conversaciones con los pacientes pude notar como sus enfermedades mentales han sido abstraídas e interpretadas siguiendo sus conceptos religiosos. Este arraigo a la religión es muy importante para ellos, por eso es de considerarse como esta característica cultural influye fuertemente en sus enfermedades mentales y es deber de la psiquiatría que se tomen en cuenta. Un ejemplo es el caso de "U" de como debido a un disputa con un ente metafísico un paciente entró al hospital:

U, interesado en la conversación se sienta con nosotros. Es un paciente de 19 años. Es de complexión delgada de alrededor de 1.75 metros de altura, se encuentra vestido con sandalias, pants grises y camiseta blanca ajustada. Entró en el hospital porque un día que estuvo fumando marihuana y bebiendo bebidas alcohólicas en una montaña comenzó a quitarse la ropa pensando que iba a hacer el amor con muchas chicas bonitas. Estuvo deambulando desnudo por la ciudad hasta que la policía lo detuvo. Lo canalizaron con una psicóloga y luego lo mandaron al hospital.

U nos dice a J,G y a mí que cuando tenía 7 años no podía abrocharse las agujetas logrando que su hermana se enfureciera y recibiendo maltrato por ello, así que decidió vender su alma al diablo. De esa manera aprendió a abrocharse las agujetas, a leer y a hacer muchas cosas más. U dice que venció al diablo ya que después, le empezó a rezar a Dios y a la virgen, así el diablo se alejó. Para mantenerse alejado de los problemas recalca la importancia de rezar por los demás y tener buenos pensamientos, porque estos son los que curan a la gente.

La religión es principalmente un instrumento, digamos catalizador para percibir la realidad. Sirve como revelación de la vida, abre las puertas del mundo donde debemos vivir. Clifford Geertz considera que los símbolos religiosos proporcionan significados que cambian los estados anímicos y motivacionales de quien los ve.¹⁰² En el caso del hospital la vida de los pacientes cambia y éstos aprenden a percibir la información de sus enfermedades mentales de forma distinta. Los pacientes entraron con una percepción sobre su enfermedad filtrada a través de la concepción religiosa que les lastimaron, luego la cambiaron y generaron motivaciones dirigidas a su mejora.

Por el lado de las mujeres, una paciente crónica de unos 70 años me habla de su entrada al hospital después de una recaída:

102 "La interpretación de las culturas" de Clifford Geertz

-R: *Mi hija pensó que andaba usando drogas. Me llevaron a hacerme análisis y salieron negativos, así que me metió aquí en el hospital.*

R *había estado hace cinco años hasta que dejó de tener alucinaciones con “diablos, demonios, ángeles y Cristo”. Me dice que esas visiones las tuvo a partir de que unos ladrones le pegaron en la cabeza repetidamente para robarle.*

-Yo: *¿Ya se siente mejor?*

-R: *Sí, ya.*

-Yo: *¿Cuando salió hace cinco años se sintió bien por completo?*

-R: *Dejé de verlos, pero nunca de oírlos. Me puse bien mal antier. Por eso me metieron aquí.*

Los símbolos que cambian los estados anímicos y motivacionales no son exclusivamente materiales, también pueden existir dentro de la categoría de relaciones personales o cualquier otro tipo de contacto.¹⁰³ Los símbolos existen en diferentes formas y San Pedro del Monte los ha manejado en sus diferentes aspectos en el hospital. La existencia de objetos que llevan los visitantes, las oraciones que hacen juntos los familiares con los pacientes, así como en todo lo demás que influyen los grupos que entran al hospital.

El hospital psiquiátrico como un medio para la transformación religiosa

A pesar de las reglas oficiales el personal que me cuenta como los pacientes obtienen y cuidan artículos religiosos. Es conocido por los médicos y enfermeros, pero tolerado.

...sí...cuando las mujeres reciben de algún voluntario o de las del patronato algún panfleto con un cristo o una virgencita lo recortan luego lo guardan en sus camas. Como no les permiten tener nada suyo lo esconden. Las mujeres en general son más religiosas que los hombres...

Había mencionado anteriormente que los pacientes provienen de diferentes ocupaciones como las de agricultores, obreros, migrantes y desempleados. Además, gran parte de los entrevistados durante mi trabajo de campo me informaron que venían del ámbito rural en diferentes estados aledaños a Guanajuato. La postura teológica especializada del seminario y la parroquia que visita al hospital los miércoles son parte del grupo teológico especializado. Sí bien el catolicismo puede variar en cuanto a mensaje inclusive de una congregación a otra y tiene como característica fundamental de su existencia la adaptación a la audiencia que está siendo receptora de su mensaje¹⁰⁴ puede tomarse que el seminario y la parroquia de San Max son dos representantes válidos y oficiales. Ellos al dar instrucciones de vida representan una postura oficial. Son los encargados de generar los símbolos que transforman los estados de ánimo en los pacientes. Los pacientes como practicantes de un "catolicismo popular" son enseñados a como pensar en la religión para mejorar sus vidas y alejar los problemas mentales.

Durante una conversación con los pacientes en hospital salieron a la luz comentarios muy interesantes sobre sus enfermedades mentales. El paciente que más tiempo lleva internado entre los agudos empieza a decir que ha veces hay enfermedades que escapaban del poder de uno:

J lo interrumpe argumentando que la única habilidad de las brujas es la de sacarte dinero a base de engaños. "Eso sí que lo saben hacer". Dice que agarran a la gente ignorante y le quitan todo... J dice que no siempre es

103 "Religion as a cultural system: The theory of Clifford Geertz" de Ira Chernuz

104 "La Antropología de las religiones, aportes para su estudio en América Latina." De Elio Masferrer

así. "A veces los problemas pasan por accidentes no por castigo de Dios". Según J algunos problemas mentales son porque así nació la gente y no por otra cosa. "Si no estás en paz con la gente ella no va a estar en paz contigo". N dice insiste que para curarse uno se deben hacer las pases con Dios....

En cambio los otros tres pacientes comienzan a debatirle con el argumento de que sus problemas en realidad son por haberse encomendado a las artes oscuras y no a Dios:

...N se limita a contestar con un movimiento de cabeza asintiendo y un "heey". R empieza a relatar como desde niño le han metido la cultura del demonio y las brujas. Mientras iba creciendo le interesaban cosas del demonio "como la película del cuervo y esas cosas". Él ha tenido que decidir entre Dios y el diablo, pero ahora lo importante es llegar a la santidad. "Yo he visto como ellos (los demonios y las brujas) hacen sus rituales y me han engañado para elegir al diablo". N dice que hay "gente bien chingona" que haciendo tratos con los demonios se han vuelto muy poderosas...

...R luego me pregunta qué he elegido yo, si al Diablo o a Dios. Le contesté que no elegiría al Diablo ya que si el te hace un favor te pediría hacer cosas malas a cambio trayéndote problemas.

N dice que el origen de los problemas es no estar en armonía con Dios. R está de acuerdo. Dice éste que sus problemas mentales vienen de estar alejados de Dios. J dice que no siempre es así. "A veces los problemas pasan por accidentes no por castigo de Dios".

Es curioso como los pacientes han estado adoptando la información dada por los grupos religiosos en el hospital, pero además agregan parte de lo que ellos conocen desde su catolicismo popular.

San Pedro del Monte, el origen de la redención.

Como un tema fascinante para la antropología el comportamiento errático toma un importantísimo posición en los temas a investigar, más aún cuando se les confinado a una región geográfica, para luego ser influido por creencias metafísicas. Los trastornos varían mucho de una cultura a otra, además dependen de distintos factores que van desde género hasta históricos. Tenemos la costumbre basada en el pensamiento occidental de encerrar a los pacientes, exiliarlos y distanciarnos en medio de un enmarañado sistema judicial, médico, filosófico y moral.¹⁰⁵ Me arriesgo a sonar como los funcionalistas-psicólogos del principios del siglo XIX, pero aún así como mencioné con Zweig al principio del capítulo parece que siempre se remontan todos los aspectos que sumen a la humanidad a la melancolía al origen de los desposeído. Cuando quedamos sin esperanza, cuando tenemos un mal que está lejos de cualquier sentido queda Dios funcionando como una variable algebraica. Como dice el dicho un ateo es ateo hasta que se va cayendo el avión.

Bibliografía:

CHERNUS, Ira. Religion as a cultural system: The theory of Clifford Geertz, University of Colorado. <http://www.colorado.edu/ReligiousStudies/chernus/4800/GeertzSummary.htm>

DÁVILA, Enrique, GUIJARRO, Maite. Evolución y reforma del sistema de salud en México. Publicación de las Naciones Unidas, ISBN: 92-1-321564-9, enero de 2000. Santiago de Chile

DE LA PEÑA, Francisco. Cultura y desorden mental: Miradas desde la etnopsiquiatría y el etnopsicoanálisis. 2008,

105 "Cultura y desorden mental: Una mirada desde la etnopsiquiatría y el etnopsicoanálisis" Coordinado por Francisco de la Peña.

ENAH, México.

DE LA RIVERA, Antonio. GRIMALDO, Juan. Organograma, 25 años de servicios médicos de asistencia. 1970. Gto, México

GEERTZ, Clifford. La Interpretación de las culturas. 1992, Editorial Gedisa, Barcelona, España.

GOFFMAN, Erving. Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. 2004, Amorrortú. España.

GUTIERREZ, Blanca. Incidencia y prevaletamiento de incidentes psiquiátricos en la granja de recuperación para pacientes pacíficos en San Pedro del Monte. 1991, Universidad de Guanajuato, Gto, México.

MASFERRER, Elio. La Antropología de las religiones, aportes para su estudio en América Latina. Estudios sociales nueva época. México. 18/07/08.

Organización Mundial de la salud: <http://www.who.int/features/qa/62/es/> , <http://www.who.int/es/>

PALACIOS, Ramírez José. El proceso ritual en las comunidades de Alcohólicos Anónimos en el norte de México. Universidad Católica de San Antonio Murcia .

PORTER, Roy. Breve historia de la locura. Fondo de cultura económica, 2003.

RICHARD, María. SANDOVAL, Juan Martín. La Salud mental en México. Cámara de diputados LIX legislatura, 2006.

RIOS, Molina. La importancia historiográfica de los locos. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, núm. 37, enero-junio, 2009

SACRISTÁN, Cristina. Ser o no ser modernos, La salud mental en manos del Estado mexicano, 1861-1968. Espaço Plural. Ano XI No 22 1o Semestre 2010 ISSN 1518-4196

TOMASINI, Alejandro. Nuevos ensayos de filosofía de la religión. 2008, Plaza y Valdéz editores. México.

ZWEIG, Stefan. La curación por el espíritu, 2006, Acantilado. Barcelona, España.

Rituales electorales en una comunidad teenek de La Huasteca potosina

Imelda Aguirre Mendoza

Alrededor del sistema de cargos existente en Tamapatz, una comunidad teenek de la Huasteca potosina, hay un conjunto de actos repetitivos, prescriptivos y necesarios para su movilización y relaboración continua. Las elecciones de las autoridades pueden concebirse como rituales de carácter público en donde se combinan distintos códigos, pautas de lo que se entiende por *costumbre*, así como grados de jerarquización social y sagrada. Los hombres no sólo ceden los cargos a un relevo, también le traspasan símbolos, prescripciones y prohibiciones que deben seguir, apegándose a sus obligaciones y a lo que el resto de la comunidad estipula; es de esta forma que las asambleas y los *costumbres* de cargueros se vuelven ritos basados en un consenso de significados.

En la presente ponencia se examinarán un conjunto de prácticas que forman parte de los procesos electorales autóctonos celebrados en una comunidad indígena de la Huasteca potosina, éstos serán vistos como rituales de amplia convocatoria mediante los cuales se comisiona a quienes serán los intermediarios entre los hombres y las potencias del universo. Los cargueros no sólo necesitan de la aprobación de sus semejantes, también requieren la validación de las divinidades, mismas que les darán su protección y les concederán toda clase de favores durante su gestión, para ello se precisa de una serie de peticiones y de ofrendas que fungen como dispositivos de negociación a lo largo y más allá del proceso político.

Para comprender las dinámicas de la asamblea comunitaria primero será necesario presentar algunos apuntes sobre el sistema de cargos de Tamapatz, posteriormente hablaré de las asambleas como parte de lo que los teenek entienden por *costumbre* y brindaré un ejemplo de las celebradas para designar al juez, al representante y a sus respectivos equipos de trabajo. En un segundo momento me ocuparé del conjunto de ofrendas que estos mandatarios presentan para reforzar su elección, pero sobre todo, para lograr la intervención de las potencias sagradas que los protegerán a lo largo de su cargo.

El sistema de cargos

Tamapatz es una comunidad teenek ubicada al suroeste del municipio de Aquismón en la Huasteca potosina. La comunidad se compone por 26 barrios, siendo los de mayor densidad poblacional El Zopope con 1271 habitantes, Paxaljá con 1060 habitantes, Alitzé 750 habitantes y Múhuatl de 722 habitantes. Por su parte el barrio de Tamapatz, como centro político y administrativo cuenta con 1004 personas (INEGI, 2010).

El sistema político y religioso de los teenek de Tamapatz se conforma por un conjunto de mandatarios que desempeñan cargos de carácter civil, agrario y religioso. Todos éstos mantienen una relativa autonomía de los aparatos gubernamentales a nivel municipal y nacional, esas tres esferas actúan de manera interdependiente. Danièle Dehouve, en su trabajo con los tlapanecos de Guerrero, enfatiza en la importancia de los cargos como sistema político y advierte que en la mayoría de las comunidades indígenas

mexicanas no se separa el campo religioso del político, “de hecho, la organización comunal, a menudo llamada ‘sistema de cargos’ en la literatura antropológica, reúne funciones a la vez administrativas y rituales, y comparte varios cuerpos de ‘cargueros’ cuya rotación anual sigue la de las autoridades municipales subalternas” (Dehouve, 2007: 42).

Entre los teenek de esta comunidad los cargueros no son precisamente quienes cuentan con mayores recursos económicos o con una larga carrera política¹⁰⁶. Basta con saber leer, escribir y hacer operaciones matemáticas simples -como sumas y restas- para asumir un *compromiso*.

El juez se encuentra a la cabeza de los cargos civiles. Éste sirve como vínculo entre los integrantes de la comunidad y distintas instancias gubernamentales, se encuentra facultado para hacer cumplir la ley de acuerdo con legislación nacional y con los usos y costumbres teenek. Dicho mandatario y sus ayudantes son relevados cada año sin posibilidad de reelección inmediata pues otros hombres ya están esperando para asumir la responsabilidad.

La jerarquía agraria y religiosa está encabezada por el comisariado, cuyo cargo tiene una duración de tres años. El comisariado es la máxima autoridad encargada de resolver los menesteres relacionados con la tenencia, la distribución y el ordenamiento de la tierra; él y su equipo vigilan la correcta delimitación de linderos, convocan a faenas (trabajo comunitario), asambleas generales -dirigidas a toda la población- o de autoridades, en las cuales se citan únicamente a jueces y representantes de cada barrio. Sus funciones en el plano agrario se encuentran vinculadas con el aspecto ritual ya que es él quien encabeza los *costumbres* para la petición de lluvia y buenas cosechas, asimismo, tiene la responsabilidad de organizar las festividades religiosas de mayor trascendencia a nivel comunitario.

En cada barrio el comisariado se encuentra auxiliado por la figura del representante, mandatario que es relevado cada año. Existen 26 representantes, uno por cada barrio, todos subordinados a las disposiciones del comisariado, siendo sus portavoces en sus lugares de residencia. Cada uno se encarga de la resolución de conflictos agrarios, poniendo especial atención en la delimitación de linderos; ellos poseen las llaves de la sala comunal, espacio del que disponen para hacer efectivas sus funciones. El representante cuenta con dos suplentes, un tesorero primero y su sustituto, tres vigilancias (policías) y hasta 18 vocales.

Teniendo en cuenta este sistema de cargos político y religioso, en la siguiente parte centraré mi atención en las asambleas mediante las cuales se eligen específicamente a los jueces y a los representantes con sus respectivos equipos. Pero antes será necesario discutir qué es lo que los teenek de esta comunidad entienden por *costumbre*, término que emplean frecuentemente para designar a esta clase de prácticas.

La asamblea como *costumbre*

En la actualidad el término *costumbre* forma parte del léxico autóctono de diversos pueblos indígenas, quienes inicialmente lo tomaron como un préstamo lingüístico del español hasta hacerlo propio. De acuerdo con la definición proporcionada por la Real Academia Española (2001), *costumbre* proviene del latín *cosuetumen* y entre sus acepciones se encuentra la siguiente: “hábito, modo habitual de obrar o proceder establecido por tradición o por la repetición de los mismos actos y que puede llegar a adquirir fuerza de precepto”.

¹⁰⁶ Esto último tiene su excepción en el caso del comisariado, cargo que por lo general es asumido por un anciano que antes ya ha desempeñado varios cargos de representación civil, religiosa y agraria a lo largo de su vida.

En diferentes estudios con población indígena costumbre se enlaza a la práctica de rituales inscritos en distintas temporalidades que estructuran la vida doméstica y colectiva de los pueblos. Por ejemplo, Reyes en su trabajo con los tepehuanos sostiene que “seguir *El Costumbre* es lo que garantiza la convivencia entre los Tepehuanes, así como entre ellos y los antepasados deificados” (2006: 137).

Hémond señala que “desde el punto de vista antropológico, la costumbre es una ‘categoría de uso’, [que] comprende diferentes esferas de las sociedades indígenas y se reformula según las necesidades”. Para esta autora, la costumbre “engloba las formas de hacer, antiguas y modernas. Heterogénea por definición, la costumbre puede contener fragmentos de principios o de normas de origen diverso” (Hémond, 2011: 416-417).

Costumbre como categoría analítica tiene un carácter sintético ya que integra tradiciones, hábitos e ideas, muchas de las cuales, son relaboradas mediante el ritual. *El costumbre* también se plasma en la narrativa de los mitos, en las exégesis que ofrecen los interlocutores sobre la conformación y el funcionamiento del universo, sobre los componentes de “la tradición” y la importancia de su práctica. *El costumbre* toma como base un conjunto de elementos prescriptivos y prohibitivos que dan cuenta de lo que se debe hacer, cómo se debe hacer, cuándo se debe hacer y para qué. Al mismo tiempo indica lo que no se debe hacer bajo ninguna circunstancia, de lo contrario, se esperarán sanciones por parte de los antepasados y de las deidades.

Para los teenek *el costumbre* hace alusión al conocimiento de los mitos y de las prácticas rituales legadas por los ancestros, las cuales continúan en uso y son dirigidas, la mayoría de las veces, por hombres de conocimiento como curanderos y rezanderos. *El costumbre* admiten transformaciones con la introducción de diversos elementos que contribuyen a su enriquecimiento y a su preservación.

Las asambleas y el conjunto de actos derivados de los rituales electorales forman parte de *el costumbre* debido a que se han configurado como eventos orientados por “la tradición”, los cuales aspiran a reproducir las acciones enseñadas por *los abuelosaún* con las adiciones provenientes de contexto exógenos. Los rituales de elección instauran un conjunto de normas y preceptos a seguir para los votantes y para los electos, permiten el consenso y establecen legitimidad en la toma de decisiones colectiva al mismo tiempo que se conciben como un dispositivo que posibilita la relación entre los hombres y sus potencias protectoras.

En los distintos barrios de Tamapatz las asambleas celebradas para el cambio de cargos de jueces, representantes y sus respectivos equipos de trabajo son celebradas la tercera semana de septiembre de cada año, tiempo que coincide con el término de las labores agrícolas, la obtención de las primeras espigas del maíz, y precede a la fiesta de San Miguel Arcángel, patrono de la comunidad, a quien se festeja para agradecer las primicias de la cosecha, para pedirle para que el temporal siga siendo benigno y para la protección de todos los integrantes de la comunidad.

Como ha quedado señalado una primera parte del ritual se desempeña con la asamblea y con un posterior banquete de los mandatarios, la segunda parte de *el costumbre* se hace efectivo mediante una serie de ofrendas realizadas en el transcurso del siguiente año, cuando los cargueros entrantes asumen el *compromiso*.

La asamblea de septiembre es el espacio mediante el cual se seleccionan a los mandatarios pero su validación viene hasta enero del siguiente año cuando éstos toman posesión del cargo cuyo poder se va revalidando en el transcurso de éste con distintos costumbres que tienen que presentar a manera de ofrenda como se verá más adelante. En este sentido Dehouve apunta -a partir de sus estudios entre los mexicas y entre los tlapanecos contemporáneos- que es conveniente distinguir de los rituales de selección y los de entronización, formalizados por ceremonias y rituales. Mediante los primeros únicamente se eligen a los candidatos pero es la entronización, “el momento esencial del acceso a un nuevo dirigente del poder” (2011: 344). En ésta los distintos mandatarios reciben la legitimación de los gobernados pero también “de la totalidad del cosmos, del mundo y de la naturaleza”, es decir, de “los medios sagrados” (Ibíd.: 346-348).

La asamblea como ritual electoral¹⁰⁷:

Los preparativos para esta clase de rituales comienzan un día antes en las cocinas de los funcionarios civiles, agrarios y religiosos, lugares en los que sus mujeres preparan *bolimes*¹⁰⁸ rellenos de pollo u hongos que se han de ofrecer el día siguiente al comisariado y su equipo, así como a mandatarios en turno y a los hombres que resulten electos. Para los teenek del barrio de El Zopope, el *bolím* señala el traspaso de responsabilidades de un mandatario a otro, pero también pauta un agradecimiento hacia las autoridades y las deidades protectoras por todo su amparo a lo largo del año.

Ya durante la asamblea es común que hombres y mujeres lleguen por separado a la sala comunal y se coloquen en mitades: las mujeres sentadas hacia la derecha (que coincide con el sur) y los hombres en las bancas colocadas a la izquierda (hacia el norte). Esta separación de hombres y mujeres en la asamblea, en la capilla y en otros espacios comunitarios es recurrente y quizá se relacione con la separación que los teenek realizan del cosmos entre lo masculino y lo femenino. Así, algunos ancianos explican que el norte es una dirección masculina y de ahí proviene el viento, mientras que el sur es femenino y es donde mora la virgen y otras divinidades femeninas.

Los funcionarios salientes toman lugar en una mesa que al frente de la sala comunal, colocada en el poniente y mirando hacia el oriente, posición que indica la puesta del sol y que presagia el ocaso del ciclo de los cargueros como mandatarios en la comunidad. Éstos se encuentran en compañía del comisariado y su equipo de trabajo, quienes han venido a ratificar la elección y a darle legitimidad, lo cual ocurre con cada uno de los 26 barrios de Tamapatz.

Pasado el mediodía el juez anuncia por un altavoz que las elecciones darán inicio. Gran parte del discurso pronunciado a lo largo de la asamblea se lleva a cabo en teenek. El comisariado toma el micrófono y da la bienvenida a los votantes, habla sobre las responsabilidades que ha adquirido con su cargo, menciona que está a punto de cumplir setenta años, por ello necesita la ayuda de toda la comunidad y así “lograr el trabajo”.

Posteriormente toma la palabra su secretario, nombra a los integrantes de las planillas contendientes dentro de los cargos agrarios y religiosos. La integración de las planillas para cada equipo de trabajo son planeadas por los mandatarios en turno, quienes consideran entre sus posibles sucesores a

¹⁰⁷ La descripción aquí presentada sintetiza los registros etnográficos que se obtuvieron en las elecciones del barrio El Zopope celebradas entre 2009 y 2012.

¹⁰⁸ Tamal relleno y del tamaño de un pollo entero aderezado con distintos chiles

hombres casados, que reconozcan como responsables, apegados a *el costumbre* y que gocen de respeto entre los integrantes de la comunidad.

Se espera que a lo largo de la vida, al menos uno de los hombres de la unidad doméstica nuclear asuma un cargo para contribuir con las tareas que se generan en el plano colectivo, esto les dará reconocimiento ante el resto de la comunidad y propiciará su *completitud* como personas. Quienes son asignados para ejercer algún puesto se ven imposibilitados en salir a trabajar fuera de la localidad durante su periodo de labores, ya que en cualquier momento se les puede solicitar y si no se encuentran, sus vecinos emprenderán fuertes críticas en torno a su falta de *compromiso*.

Cuando ha finalizado la mención de los integrantes de cada planilla, el comisariado inquiere: *¿A cuál quieren apoyar?* En un par de elecciones presenciadas la gente se inclinó por la planilla uno y así lo manifestaron *gritando “la uno”*. Después se pide que hombres y mujeres alcen la mano, quienes sostienen su preferencia por la planilla antes aclamada.

Ya electo el representante viene la elección del juez. El comisariado lee los nombres de quienes integran las planillas para los cargos civiles. La mayoría de los votantes levantan la mano para apoyar a la planilla uno. El secretario del comisariado procede a formular un acta en donde se da cuenta de lo acontecido.

Concluidas las elecciones, el comisariado se refiere a los preparativos de la fiesta patronal de San Miguel Arcángel. Después toma el micrófono el representante saliente para cederle la palabra al electo, éste comenta que asumirá el cargo pues la mayoría lo quiere así, agradece a los votantes y ellos aplauden.

El juez saliente invita a hablar a su homólogo electo quien subraya la importancia de las cooperaciones y las faenas para mejorar la comunidad.

El aun juez informa que hubo 200 firmas registradas en las listas de asistencia levantadas por sus vocales y aprovecha para dar algunas informaciones relativas a las cuentas que tiene que rendir a la comunidad en el plano administrativo.

Cuando el juez finaliza su discurso, el representante le da la palabra al presidente de capilla, cargo que también es electo en dicha asamblea. Es común que en un principio los electos renieguen de su cargo, manifiesten que no están preparados para asumirlo o que tienen mucho trabajo que les impide tomarlo pero al final acceden porque es decisión de la comunidad. En el caso de este representante de capilla, su molestia radicaba en que por varios años consecutivos ha estado al frente de distintas funciones y no lo han dejado descansar, pero como se ha dicho, al final acepta la nueva encomienda.

Después de lo mencionado, la mayoría de los asistentes comienzan a abandonar la sala comunal, pero antes deben colocar su firma en las hojas que registran su participación como los electores. Tienen derecho a ser electores los hombres y mujeres que hayan conformado una unidad doméstica, aun siendo menores de 18 años, la fundación de una familia los legitima como vecinos de la comunidad con derechos y obligaciones, entre las que se encuentra su participación activa en las faenas (trabajo colectivo) y en los distintos *costumbres*.

Generalmente esta clase de asambleas tienen una duración de tres horas pero el comisariado y su comitiva dejan de sellar documentos y de atender asuntos particulares una hora después.

Posteriormente el comisariado, el representante, el juez y sus respectivos comités ingresan a la capilla -espacio próximo a la sala comunal- para celebrar lo que propiamente reconocen como el *costumbre*, una especie de banquete conformado por *bololimes*, refrescos y otros alimentos aportados por los mandatarios en turno y los integrantes de la localidad que acudieron a la asamblea.

El representante da la bienvenida al comisariado y a su equipo, agradeciéndoles por haber venido a compartir los alimentos que están próximos a ofrecerse. Cada comité ocupa un lugar particular pero esto no es algo riguroso, pudiendo haber integrantes del gabinete del juez entre el personal del comisariado. Éste y sus ayudantes son los primeros en tomar asiento alrededor de la mesa mientras los vocales del juez abren un cartón de cervezas y comienzan a repartirlas. Antes de beber se derrama un poco del líquido en el piso para compartirle a la madre tierra. Después son distribuidos platos con trozos de *bolím*. Algunas de las esposas de los mandatarios permanecen en las bancas marginales de la capilla y son las últimas en ser convidadas de alimento.

Cuando todos han terminado de comer, el representante y el juez destapan unas cuatro botellas de aguardiente que circulan entre los hombres. Antes se han repartido vasos con refresco y algunas tazas con café. A cada brindis le anteceden unas cuantas gotas esparcidas sobre el suelo para saciar la sed de la tierra.

Antes de culminar el banquete se le da al comisariado y a sus hombres algunos *bolimes* que sobraron del convite y se distribuye una “segunda mesa” con platos repletos del mismo alimento. Cuando el comisariado y su equipo comienzan a ponerse de pie, el *costumbre* da por terminado. Comisariado y representante estrechan sus manos para despedirse, el resto de sus hombres hacen lo mismo con los integrantes de los comités anfitriones. Es común que los varones con cargo saliente se queden bebiendo aguardiente hasta emborracharse, por ello las mujeres abandonan la capilla casi a la par del comisariado, ya que éste se torna un lugar “peligroso” para ellas, pues pueden ser ofendidas o reprendidas por sus esposos ahí presentes.

Los cargueros electos tienen el compromiso de participar en esta comida pero hay ocasiones -como en el año 2009- en que desairan la invitación y deciden retirarse para ratificar su inconformidad por haber sido elegidos. Este periodo de hostilidades se vive hasta las primeras semanas de su gestión -en enero- y constituye una suerte de conducta performativa en donde declaran su incompetencia para asumir el cargo que se les ha asignado pero *con humildad* deciden cumplir la voluntad de la comunidad. Ellos conocen el estatus que los cargos les confieren y se saben respetados por el resto de sus vecinos, motivo al cual adjudican haber sido elegidos, pero aun así, las reacciones de descontento no se hacen esperar y éstas son peores sí el elegido no se encuentra presente al momento de la votación.

Más que una simple asamblea de votación, lo que ocurre en este caso teenek -y en otros documentados entre distintos pueblos indígenas- es un acto que legitima la designación que previamente han hecho los mandatarios en turno. Al respecto Velásquez señala que este tipo de asambleas no necesariamente tienen un carácter deliberativo, “sino más un carácter ritual o simbólico, en donde autoridades, ancianos y ciudadanos invocan la *costumbre* y el deber ser heredado de los antepasados (Velásquez, 2011: 335).

A diferencia de los sistemas electorales hegemónicos, en el caso de los teenek de Tamapatz el voto no es individual ni mucho menos secreto, son los jefes la unidad doméstica los que lo ejercen y por ello los votos son contabilizados por familia y no por persona. De acuerdo con Recondo “la elección [en poblaciones indígenas con legislación autóctona] es un acto ritual cuya principal función es de orden simbólico: la función es reforzar la unidad de la comunidad expresando públicamente su acuerdo. Si es secreto, se corre el riesgo de que el voto deje de cumplir esta función de unificación y de producción de consenso” (2011: 386-387).

Pero como ha quedado señalado el poder de los mandatarios en Tamapatz no se legitima con su elección sino con la ocupación del cargo hasta el próximo enero, tiempo en que comienzan a realizar una serie de ofrendas que les otorgaran el favor de los dioses.

Las ofrendas de los mandatarios

El dinamismo del sistema de cargos involucra el flujo de un conjunto de ofrendas que los mandatarios presentan a sus dioses para recibir algo a cambio. Dar y recibir un cargo no sólo es traspasar los documentos y los sellos que distinguen a las autoridades de la comunidad, implica también abandonar un estatus como persona, cerrar un ciclo anual, civil y religioso para dar preámbulo a uno más. Pero sobre todo, dejar un puesto y traspasarlo a otro miembro de la comunidad es culminar un *compromiso* con las deidades mediante el cual el comisionado asumió la responsabilidad de salvaguardar “la tradición” y el bienestar del barrio.

Las ofrendas que los teenek preparan para sus dioses son proyecciones del cosmos recreadas en lugares sagrados específicos, con finalidades particulares y elementos determinados, pero siempre, con la alternativa de ser modificadas por los practicantes del rito. En esta parte consideraré algunos aspectos presentes en los rituales llevados a cabo por el juez y el representante de El Zopope, ambos en compañía de sus equipos de trabajo, realizan un conjunto de *costumbres* en las etapas inicial, intermedia y final de sus cargos.

Para el análisis de las ofrendas seguiré las propuestas planteadas por Danièle Dehouve en sus estudios sobre las ofrendas contadas de los tlapanecos. Esta autora llama ofrendas contadas a “la costumbre de presentar ofrendas constituidas de varios objetos en números cuidadosamente contados” (2001: 3). Gran parte de las ofrendas presentadas por los teenek de Tamapatz tienen precisamente esta característica. Así en un primer momento me enfocaré en los propósitos generales de las ofrendas, para después describir su composición y sus propiedades en cuanto a modelos reducidos y significación en números, por último se identificarán los principales destinatarios e intermediarios.

Como ya se ha dicho, el primer *costumbre* realizado por los mandatarios se realiza a principios de su gestión, es decir, durante el mes de enero. En palabras de un antiguo juez, este tiene como propósito pedir que no haya problemas “le pedimos por la familia, que todos los elementos [del equipo de trabajo] estén bien”. El segundo *costumbre* tiene lugar entre junio y julio, la intención es “dar gracias porque ya se lleva media tarea, medio encargo”, en este se continúa pidiendo “porque no haya problemas, que no se enfermen los elementos ni sus familias”. Por último, el tercer *costumbre* se efectúa los últimos días de diciembre, antes de abandonar el cargo, en éste “se le está dando gracias a la tierra por habernos dejado terminar la tarea” (Don Diego, El Zopope).

Son el primero y el último *costumbre* los que tiene una amplia relevancia para los mandatarios, ya que señalizan el inicio y el fin del ciclo ritual comunitario. En éstos es imprescindible la colaboración de rezanderos y curanderos como interlocutores entre las deidades y los cargueros. Así pues, aunque cargos como el de juez son civiles, sus implicaciones se extienden a planos más amplios del sistema social y del cosmos teenek.

Para celebrar los *costumbres* los cargueros realizan una velación en medio de oraciones y ocasionalmente contratan una danza -dependiendo los recursos económicos con los que cuenten-, el juez hace este ritual en el patio de su casa, pues su cargo es civil o “particular”. Por su parte, al comisariado y al representante les corresponden en espacios públicos vinculados con ámbitos religiosos como la capilla. En cada espacio se reúnen ofrendas de *bolimes* y aguardiente presentadas por cada integrante del equipo de trabajo, llegando a reunir hasta 80 de estos tamales y unas doce botellas de aguardiente. Estos alimentos y bebidas se reparten entre los asistentes a lo largo de la noche.

Durante estos *costumbres* los mandatarios civiles y religiosos se disponen a confeccionar las ofrendas, las cuales constan de los siguientes elementos:

- a. Un arco pequeño de aproximadamente treintacentímetros de altura elaborado con hojas de naranjo y flores de *cempasúchil*, el cual se coloca en el suelo.
- b. Dieciocho ramitos de flores de *cempasúchil* cubiertos con hojas de naranjo y sujetado con hilos o ligas, dispuestos sobre una hoja de plátano de gran tamaño que sirve como base de la ofrenda.
- c. Otros siete ramitos del mismo tipo que igualmente forman parte de la ofrenda pero se colocan en un punto diferenciado de la base.
- d. Una o dos copas de aguardiente se disponen sobre la ofrenda mientras el resto de la botella (de 1 litro) se reparte entre los presentes.
- e. Un *bolím* donado específicamente por el representante y el juez en sus respectivas ofrendas.
- f. Doce cartitas (*tat’ut* cartón), especie de panes rectangulares tostados en el comal dispuestos exclusivamente por los *mayules* (ayudantes) del representante y del juez en cada una de sus ofrendas.
- g. Algunos platos de caldo de pollo con pipián, llamado en teenek *dták chil*.

Al día siguiente juez, representante y sus respectivos equipos salen hacia el *Ok’ Ts’én*, Cerro de la Cabeza o Cerro de la Brujería, por sus denominaciones en castellano, centro ceremonial de El Zopope ubicado al sur de este barrio, en donde los mandataros culminan el *costumbre*, depositando ahí las ofrendas. Para ello también se ocupa un curandero, que generalmente recibe una compensación económica de \$100,00 pesos.

El modelo reducido:

Dentro de los elementos de la ofrenda el arco es de crucial importancia. Éste es un elemento común en la mayoría de los *costumbres* de los teenek de Tamapatz, sirve de soporte para la disposición del resto de los elementos de la ofrenda durante rituales de protección para la comunidad, rituales terapéuticos, brujerías y otras prácticas. Los arquitos son una especie de modelos reducidos en los términos propuestos por Lévi-

Strauss (2012: 44) pues resultan ser creaciones estéticas elaboradas por el *ilalix* (curandero) que cuentan con un escalamiento no sólo en gran parte de sus elementos sino también en sus propiedades, es así que el arco y los racimos de flores son miniaturizados, debido, en parte, a que están hechos para ser transportados de un espacio a otro, del patio al cerro, siendo así modelos reducidos portátiles. Por su parte las cartitas dispuestas por los *mayules* son contendedores de los agradecimientos y las peticiones realizadas por esta clase de cargueros, configurándose también como modelos reducidos.

La numerología:

Como lo propone Lévi-Strauss, la escala no es sólo una cuestión de dimensiones sino de propiedades que enuncian y transforman. Muchas de ellas, en el caso de los altares miniatura, se exponen en la numerología de los componentes. Los dieciocho racimos de flores son un múltiplo de nueve ($9 \times 2 = 18$), número que los teenek relacionan con las entidades telúricas y a la vez celestes como el Trueno (*Mámláb*), mientras el siete es el número de los muertos y del lugar donde habitan, el *al tsemláb*.

De acuerdo con los teenek de Tamapatz el doce, cifra presente en las cartitas o panes tostados, está vinculado con los doce apóstoles pero también con los ángeles, lo cual hace pensar que se trata de un valor evocativo de las potencias celestes. Por último, las cantidades indefinidas tienen la propiedad de englobar y referenciar la totalidad del cosmos, lo mismo ocurre con el 100, cantidad que es pagada al curandero por dirigir *el costumbre* y que en ocasiones se coloca como parte de la ofrenda.

Los destinatarios:

De acuerdo con la información proporcionada por los mandatarios y las evidencias derivadas a partir de la numerología teenek, se puede sostener que esta clase de ofrendas tienen como principales destinatarios la tierra, el Trueno y los muertos, todas potencias telúricas.

- a. La tierra: es la principal destinataria de las ofrendas por ello son colocadas al ras del suelo. En teenek es llamada *Mím Tsábal*, madre tierra. Los teenek piensan que fortalecerla con bebidas y alimentos es gestionar la vitalidad de ellos mismos como integrantes de una misma comunidad.
- b. El Trueno: también llamado *Mámláb* o abuelo sagrado que favorece a la humanidad con lluvias. Varias personas asocian a esta entidad con los ángeles, en particular con San Miguel Arcángel, santo patrón de Tamapatz que igualmente se encarga de “apoyar” a la humanidad con lluvia.
- c. Los muertos: los antepasados se encuentran vinculados con el Trueno ya que son concebidos como sus ayudantes, los cuales se encargan de distribuir la lluvia en la comunidad. Por otro lado, los muertos más recientes llamados *ánimas*, pueden ser entidades protectoras o maléficas ya que a veces son manipuladas por brujos en contra de los hombres, causando males y enfermedades. La ofrenda de los mandatarios contempla a los muertos como receptores ya sea para que garanticen el abasto de agua que se necesita y así lograr un buen temporal, o ya sea para gestionar su protección, pero también para mantenerlos apaciguados.

Los intermediarios:

Son los curanderos los principales intermediarios en todo *el costumbre*. Ellos se encargan de mediar la comunicación entre los mandatarios y las potencias receptoras, piden por su bienestar, por su salud, por su éxito en el trabajo y por el bienestar de toda la comunidad. Con sus súplicas enlazan el mundo de los

hombres y las divinidades, la tierra con el cielo y con el inframundo. Para ello se valen de oraciones y de una acción denominada en teenek *pajux taláb*, la cual consiste en bendecir con copal hacia los cuatro puntos cardinales para después encabezar un sahumero colectivo en el que participan todos los presentes. De esta manera el humo de la resina que se va desprendiendo funge también como canal de comunicación entre los hombres y los dioses.

Apuntes finales

Los rituales electorales entre los teenek de Tamapatz se constituyen como actos prescriptivos capaces de legitimar y de preservar “la tradición” en la medida que siguen un conjunto de normas ya establecidas en colectivo, las cuales al repetirse se van adhiriendo a lo que los teenek conciben por *costumbre*. Los mandatarios tienen el compromiso de respetar y acatar las decisiones consensadas en colectivo, cualquier omisión de su parte en *el costumbre* sería perjudicial para el resto de los integrantes de la comunidad, transgredir alguna de las acciones ya estipuladas, repercutiría en el bienestar de todos los hombres y en la eficacia de su gobierno.

Mientras la asamblea es el espacio para la aprobación colectiva de los mandatarios su verdadera revalidación se da cuando éstos abren el circuito anual de ofrendas, práctica quizá más trascendental que la asamblea, ya que es ahí donde verdaderamente ganan la aprobación de sus vecinos al estar cumpliendo con *el costumbre*, y más allá de esto, garantizan la protección de las potencias sagradas destinatarias de las ofrendas, a quienes consideran las responsables de la vida misma ya que además de ampararlos, les envían buenos temporales que se traducen en buenas cosechas y en la prosperidad colectiva.

Bibliografía y fuentes de consulta

Aguirre, Imelda. *El poder de los seres. Organización social y jerarquía en el cosmos de los teenek de Tamapatz*. México, El Colegio de San Luis, A.C, Tesis de Maestría, 2011.

Barthas, Brigitte. *La comunidad indígena como organización. El caso de la Huasteca*. Ponencia presentada en Encuentro de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA). 1997.

Danièle Dehouve. “El Fuego Nuevo: interpretación de una ofrenda contada tlapaneca (Guerrero, México)” en *Journal de la Société des Américanistes*, 2001, 87, pp. 89-112. Disponible en: http://www.danieledehouve.com/images/articles/Fuego_nuevo.pdf

_____. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés S.A de C.V, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2007.

_____. “Cuando el voto no es suficiente para legitimar el poder” en Pellotier, Victor, Danièle Dehouve y Aline Hémond (eds.) *Formas de voto, prácticas de las asambleas y toma de decisiones. Un acercamiento comparativo*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011, pp. 343-353.

Diccionario de la Real Academia Española, 22ª edición, 2001.

Hémond, Aline. “Ayer leyes, hoy costumbres. Los tejemanajes políticos en un ejemplo indígena en México” en Franco Pellotier, Victor, Danièle Dehouve y Aline Hémond (eds.) *Formas de voto, prácticas de las asambleas y toma de decisiones. Un acercamiento comparativo*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011, pp. 405-430.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Censo de Población y Vivienda, 2010.

Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 2012 [1962].

Reyes, Antonio. “Cazadores de almas. Las flechas tepehuanas y el arte de la personificación” en Araiza, Elizabeth (ed.). *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán, 267-295.

Velásquez Cepeda, María Cristina. “Espirales del tiempo en los municipios de Oaxaca: asambleas, votaciones e innovaciones de la costumbre” en Franco Pellotier, Victor, Danièle Dehouve y Aline Hémond (eds.) *Formas de voto, prácticas de las asambleas y toma de decisiones. Un acercamiento comparativo*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011, pp. 329-341.

**Religiosidad popular en Temacapulín,
¿Instrumento político a favor del movimiento social?**

Xitlalli Estefanía Martínez González

Estudiante de la Licenciatura en Antropología. Universidad de Guadalajara

Resumen: Este trabajo da cuenta y problematiza las expresiones religiosas que los habitantes del pueblo de Temacapulín, Jalisco, han manifestado como parte del repertorio de acciones colectivas no violentas. Ello, en el contexto del movimiento en contra de la construcción de la presa “El Zapotillo”.

Dichas expresiones, se agruparon a través de un seguimiento en prensa detallado y sistemático, con temporalidad de 2005 a 2013.

Por lo que, en el artículo se visibiliza la superposición de tres temas aparentemente disociados: religión, movimientos sociales y medio ambiente; en este sentido, favorece la comprensión de otros casos que poseen características similares a las de Temacapulín.

Palabras Clave: Religiosidad Popular, Resistencia, Hegemonía.

Popular Religiosity in Temacapulín, ¿Political tool in favor of a social movement?

Abstract: This paper accounts for and problematizes the religious expressions that the people of Temacapulín, Jalisco, have manifested as part of the repertoire of non-violent and collective actions. This, in the context of the movement against the construction of “El Zapotillo” dam.

Such expressions were grouped through a detailed and systematic monitoring of press, in the 2005 to 2013 temporality.

Therefore, the present article makes visible the overlapping of three apparently unrelated subjects: religion, social movements and environment; in this sense, it favors the understanding of other cases with similar characteristics to those of Temacapulín.

Keywords: Popular Religiosity, Resistance, Hegemony.

1. Antecedentes:

1.1 Presas en México

La creciente necesidad de abasto de agua potable tanto para las ciudades como para el campo y la industria, es un argumento que se ha manejado como discurso para legitimar la construcción de embalses en México y el mundo. El trabajo de las autoridades hidráulicas fundamentalmente ha consistido en proponer grandes presas, tomando como referentes: el crecimiento acelerado de las ciudades, la

sobreexplotación tanto de afluentes subterráneos como superficiales y lo que ellos describen como el deficiente sistema hidráulico de distribución. Esto en la mayoría de los casos, sin considerar implicaciones ambientales, sociales y sobre todo culturales en las poblaciones afectadas.

Por otro lado, el acceso, tipo de uso, distribución, calidad, reutilización y desperdicio de agua, son asuntos genuinamente espinosos, en los que las llamadas “consulta y participación ciudadanas” si bien relucen en informes de gobierno, algunos textos académicos y en la información que circula públicamente desde las instituciones oficiales, no se hacen presentes en su aplicación real y efectiva.

Sólo por citar un ejemplo, en México se estima que existen más de 4, 462 presas (CONAGUA 2012); en contraste, durante el V Encuentro Nacional del Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos (MAPDER), Mónica Olvera geógrafa y activista advirtió que hasta 2012, se estimaba que por lo menos 185, 000 personas en el país habían sido desplazadas por la construcción de éstas, y en la mayoría de los casos dichas reubicaciones se hicieron en detrimento de los derechos humanos de las poblaciones afectadas (*La Jornada Nacional*, 08 de noviembre de 2012).

Es importante señalar, que los lugareños de las localidades afectadas por el desplazamiento a causa de la construcción de presas, así como la población en general que también padece aunque de forma menos visible cada una de las consecuencias de éstas, son quienes resultan ignorados en las decisiones gubernamentales, encargadas de cada uno de los asuntos hídricos del país. Esta situación no es casual, y es que la construcción de grandes proyectos sí beneficia, pero sólo a unos cuantos a costa de las supuestas “minorías”, y lo que en algún momento se pronostica como progreso o bien común, muchas veces se traduce en despojo, privatización y en pérdidas irreparables (Shiva, Vandana 2003).

1.2 Cañadas de Obregón

Para el caso del municipio de Cañadas de Obregón, Jalisco, que forma parte de lo que coloquialmente se ha denominado como la región de los “Altos de Jalisco”, la noticia de la construcción de una presa que “aprovechara” el caudal del río Verde¹⁰⁹ para generar energía eléctrica, apareció desde 1944 con algunos estudios topográficos en la localidad de Apanico, ubicada a nueve kilómetros de distancia de la cabecera municipal. De aquí se desprendieron las obras técnicas para llevar a cabo la presa de “La Zurda”, que iniciaron en 1956, pero que tres años después se suspendieron; las razones que se ofrecieron tenían que ver con las condiciones geológicas no aptas del lugar (Hernández y Casillas 2008: 28 y 29).

En la década de los ochenta del siglo veinte, tras una fuerte crisis de desecación del Lago de Chapala, el gobierno jalisciense y la Secretaría de Recursos Hidráulicos consideraron la oferta del río Verde, ya no como fuente de producción eléctrica, sino de abastecimiento; por lo que se generaron nuevos estudios. Posteriormente La Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) retomó la presa de “La Zurda”, pero sólo como parte de un sistema de presas interconectadas; además descartó la opción de “Loma Larga” (presa alternativa que estaría ubicada en una zona despoblada, kilómetros más abajo), por ser una opción más costosa. Hasta ese momento sólo se consideraba el abasto de agua potable para la ciudad de Guadalajara y se habían previsto tres etapas, de las cuales sólo se concluyó la primera en 1993, con la

¹⁰⁹ El río Verde, después del lago de Chapala es una de las principales fuentes de abastecimiento de agua en el estado de Jalisco. Este río conduce el líquido desde el estado de Aguascalientes y atraviesa por varias localidades de los “Altos de Jalisco”, entre ellas, el municipio de Cañadas de Obregón, para luego unirse con el río Santiago. (Hernández y Casillas 2008: 29).

construcción de la “Presa de Calderón”, que se comunica por medio de un acueducto a la presa de “Valle de Guadalupe” y el inicio de la construcción de la planta potabilizadora de “San Gaspar” (Hernández y Casillas 2008: 29-31).

En 1995 el presidente de México, Ernesto Zedillo firmó un decreto¹¹⁰ en el que se disponía que el río Verde pasaría a ser para el uso exclusivo de las ciudades de León y Guadalajara. Además el decreto sirvió como base para la planeación de una nueva presa: “San Nicolás de las Flores”. (Lezama, Cecilia 2010:3).

Aunque los gobernadores de ambos estados (Guanajuato y Jalisco) ya tenían investigaciones desde tiempo atrás, los nuevos estudios de factibilidad aparecieron públicamente en 2003, en los cuales se preveía el abasto para las ciudades de Guadalajara, y León, y también para algunas localidades de la región de los Altos de Jalisco; hecho que a su vez, provocaría la inundación de cincuenta y dos poblados, además del desplazamiento por lo menos de diez mil personas. (Hernández y Casillas 2008: 37).

Sin embargo, el proyecto de la presa de “San Nicolás de las Flores” no se realizó. Ante la amenaza de la inundación de su territorio, las comunidades afectadas se organizaron y movilizaron para conformar un frente de resistencia en oposición a la construcción del embalse y a través de varias acciones colectivas no violentas, los lugareños lograron que se cancelara definitivamente el proyecto. (Hernández y Casillas 2008: 25-50).

El treinta y uno de mayo de 2005 el gobernador de Jalisco, Francisco Ramírez Acuña anunció que el proyecto propuesto por la CONAGUA, sobre la construcción de la presa “San Nicolás de las Flores” quedaba cancelado por “la falta de estudios de factibilidad técnica y diversas molestias basadas en el arraigo y las tradiciones de los habitantes”, además mencionó que se consideraría un proyecto alternativo donde “no se afectara núcleos de población ni grandes superficies agrícolas de alta rentabilidad”, el nuevo sitio propuesto para su construcción sería “el Cañón de los Sandoval, conocido indistintamente como Las Escobas, El Zapotillo o Piedra Parada”. (*El Universal*, 31 de mayo de 2005).

1.3 Conflicto en Temacapulín como consecuencia del proyecto de la presa “El Zapotillo”

En junio de 2005, la CONAGUA inició algunos estudios técnicos en el municipio de Cañadas de Obregón para determinar la viabilidad de la construcción de la presa “El Zapotillo” (*Mural*, 14 de junio de 2005). A grosso modo, los detalles técnicos que se tenían previstos hasta ese momento eran: 80 metros de altura para la cortina de la presa, la inundación de dos pueblos “alteños”: Acasico y Palmarejo, así como la construcción de dos diques de diez metros de altura cada uno, para la “protección” del pueblo de Temacapulín (Lezama, Cecilia 2012: 131-132).

Cabe mencionar, que hasta ese momento, las autoridades gubernamentales no habían hecho alguna consulta previa, para diseñar el proyecto de la presa y/o alguna visita en donde se informara de manera oficial y sistemática sobre los detalles de la construcción de “El Zapotillo” en las comunidades que posiblemente resultarían afectadas. Paradójicamente, el dos de septiembre de 2005, el secretario de la Comisión Estatal del Agua de Guanajuato, Ricardo Sandoval Minero declaró que el primero de septiembre – del mismo año- los gobiernos estatales de Jalisco y Guanajuato, junto con el presidente de la república, habían firmado el Acuerdo de Coordinación para el Aprovechamiento Integral de las Aguas del Río Verde;

¹¹⁰ *Diario Oficial de la Federación*, 7 de abril de 2005

lo cual significaba que ya se tenía contemplado cómo se iba a distribuir el río Verde y para qué se iba a usar (Mural, 02 de septiembre de 2005).

En noviembre de 2006, los gobiernos estatales de Guanajuato y Jalisco, y la CONAGUA, firmaron un convenio de coordinación para asegurar la construcción de la presa El Zapotillo. Según el presidente de la república Vicente Fox -quien estuvo presente en el evento- dijo que ya se tenía un fondo de trescientos veintidós millones de pesos para indemnizar a las familias de los altos que resultarían afectadas, y dijo: “no habrá problema, todo está resuelto y solamente falta que inicie la obra” (Mural, 07 de noviembre de 2006).

Los planes técnicos previstos para la construcción de la presa “El Zapotillo” cambiaron para 2007. En agosto, el director de Raúl Iglesias Benítez anunció que la cantidad de agua para almacenarse en la presa había aumentado, junto con la altura de la cortina (105 metros) y por tanto se sugería la opción de “reubicar” a los pobladores de Temacapulín a un nuevo centro de población “lo más cercano a donde está la población [...] no a más de 500 metros del sitio” (Mural, 30 de agosto de 2007).

Para 2008, la estrategia para “convencer” a los lugareños de vender sus predios, sería “casa por casa”, según informaba Héctor Solís (Mural, 17 de junio de 2008). El ocho de julio, la Comisión de Recursos Hidráulicos del Congreso del Estado de Jalisco citó a los opositores de la presa “El Zapotillo” para que presentaran su propuesta alternativa al dicho embalse, el presidente de la Comisión Arturo Gutiérrez dijo: “La idea es que las autoridades competentes de la CONAGUA y de la Comisión Estatal del Agua (CEA) presenten si es sustentable el proyecto y por qué, y en esa misma reunión que los habitantes de las comunidades tengan la oportunidad de presentar datos técnicos para refutar “El Zapotillo” (Mural, 08 de julio de 2008). Días después de estas declaraciones, la comunidad de Temacapulín reportó que ya se estaban llevando a cabo las primeras obras para la construcción de la presa “El Zapotillo”, a pesar que todavía no se tenía la Manifestación de Impacto Ambiental, requisito indispensable para la construcción de presas (La Jornada Jalisco, 22 de julio de 2008).

En agosto de 2008, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) sugirió al Gobierno del Estado y a la CEA, que se respetara y se tomara en cuenta la opinión de la comunidad de Temacapulín (La Jornada Jalisco, 14 de agosto de 2008). Recomendación que fue ignorada, pues en octubre, Luege Tamargo anunció que en noviembre comenzaría el proceso para que la CONAGUA licitara la construcción de la presa “El Zapotillo”, además agregó, que en seis meses se determinaría quién sería la empresa “ganadora” (Mural, 31 de octubre de 2008).

Desde agosto de 2009 ya se tenía empresa “ganadora” para la construcción de la presa “El Zapotillo”: “La Peninsular”. Días después, dos empresas que también habían “concurado” impugnaron el resultado de la licitación por algunas anomalías en el proceso de selección; sin embargo por presentar la inconformidad a destiempo, fueron ignoradas (Mural, 31 de octubre de 2008).

En enero de 2010, el Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP) ordenó que se suspendieran las obras de construcción del nuevo núcleo de población, donde se planeaba reubicar a los habitantes de Temacapulín (La Jornada Jalisco, 20 de enero de 2010). Sin embargo, el veinticinco de febrero, activistas del Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario (IMDEC), reportaron que a pesar de no contar con la autorización del cambio de uso de suelo, el predio donde se pretendía construir la presa “El Zapotillo”,

“estaba cerrado de manera ilegal”, además confirmaron que también seguía construyéndose el “nuevo centro de población o mejor conocido como Talicoyunque” (Mural, 25 de febrero de 2008).

Para aclarar legalmente que la construcción de “El Zapotillo” era ilegal, el Municipio de Cañadas de Obregón, el veinte de julio de 2012 interpuso una controversia constitucional donde se argumentaba que no había autorizado el cambio de uso de suelo, por lo que se pedía la suspensión de la construcción de la presa (Mural, 25 de julio de 2012). Un mes después, la Suprema Corte de Justicia (SCJN) falló en contra de dicha controversia, el argumento fue: “De concederse la suspensión para que se interrumpen los trabajos de construcción o su ejecución, podría afectársele gravemente a la sociedad en una proporción mayor a los beneficios que con ella pudiera obtener el Municipio solicitante, dada su finalidad de suministrar agua potable a diversas localidades de la región, conocida como Los Altos de Jalisco y la ciudad de León, Guanajuato”. (Mural, 21 de agosto de 2012).

En octubre de 2012, una segunda controversia constitucional fue interpuesta para el caso de la presa “El Zapotillo”, pero esta vez promovida desde el Congreso del Estado de Jalisco, exigiendo que se redujera la altura de la cortina de la presa (Mural, 05 de octubre de 2012). El siete de agosto de 2013, la SCJN falló a favor de la segunda controversia y estipuló que la altura de la cortina de la presa quedaría en 80 metros. (La Jornada Jalisco, 07 de agosto de 2013).

A pesar del escenario prometedor que supuso el fallo de la SCJN a favor del Congreso del Estado de Jalisco, las condiciones de ambigüedad e incertidumbre siguen imperando en la comunidad de Temacapulín, las obras de construcción no se han inspeccionado y el riesgo que supone la presa aún con una altura menor, continua latente. (La Jornada Jalisco, 02 de octubre de 2013).

Tal como lo sintetizó la Dra. Candelaria Ochoa¹¹¹, durante el “Panel de Discusión de la Gestión Integral del Agua”, realizado en las instalaciones del Ayuntamiento de Guadalajara, en junio de 2013, la vulnerabilidad de la comunidad de Temacapulín y el escenario hídrico que supone la construcción de la presa “El Zapotillo” se traduce de la siguiente manera:

“Los pobladores de Temacapulín no pueden conciliar el sueño, porque su pueblo está en riesgo de desaparecer, la causa es la presa “El Zapotillo” que inundaría su poblado, y [por lo que ellos] tienen más de cinco años en pie de lucha [...] Temacapulín se refiere a las aguas termales, veintiún ojos de agua que las hacen famosas; así como a su santuario mariano y el Cristo de Temaca. Sus pobladores [lo] buscan declarar patrimonio cultural del Estado, por la serie de monumentos arquitectónicos tradicionales que preserva. Les han dicho promesas, muchas, pero todas han sido incumplidas hasta hoy. Por ejemplo, les dijeron: -No se va a construir la presa sin su consentimiento; y la construcción va. -No se les obligará a vender, ni a irse de su pueblo si no quieren; y sin embargo la presa va. Les dicen: -Escucharemos sus propuestas; y sin embargo, la presa va. Los dejan plantados, no los escuchan, no los ven, ni los oyen. Pero se acaba de considerar hace poco información reservada, todo lo relacionado con los avances, las negociaciones y los proyectos ejecutivos relacionados con la presa, todo ello “para salvaguardar la vida” de los pobladores de Temacapulín [...] Los vecinos de Temacapulín no quieren vender sus casas, no quieren ser reubicados, no quieren vender sus

¹¹¹ Doctora en antropología y regidora del Ayuntamiento de Guadalajara.

predios “aunque sean de adobe y de teja”, como se ha argumentado. En dos mil diez estuvimos en Temacapulín como una de las tantas visitas que diez senadores y dieciséis diputados federales encabezados por López Obrador hicimos para dar compromiso de mantenernos atentos a las demandas, y una de las voces que escuché fue la de una señora, quien expresó: -El gobierno piensa que somos ganado para que nos lleven de un lugar a otro, pero no, no somos ganado, por eso estamos organizados, para morirnos donde nacimos, queremos estar con nuestros muertos. Ella misma me dijo: -Todo el día y toda la noche se oye el martillo taladrando las piedras y parece que nos estuvieran aplastando el corazón. Otra señora me dijo: -Nos quieren cambiar treinta años de agua por doscientos cincuenta años de historia [...] Cierto, la zona metropolitana de Guadalajara tiene un déficit de tres punto ocho metros cúbicos por segundo; sin embargo, en todos estos años nunca se previó un manejo adecuado del agua, ni alternativas para economizar el uso de la misma; ni la corresponsabilidad en la limpieza y tratamiento, ya que se ha cometido el error de enfocar el gasto público en generar nueva infraestructura, en lugar de invertirlo en el mantenimiento y renovación de las fuentes más cercanas para su mejor aprovechamiento, y no existe una visión integral de cómo proteger, aprovechar y distribuir el agua [...] La construcción de la presa “El Zapotillo” no puede verse como un asunto de mayorías o minorías, debe considerarse a todos los habitantes como un conjunto y valorarse como tal, a los que tienen derecho a contar con agua y a los que tienen derecho a defender su pueblo; todos a ser consultados antes de dar inicio a una obra pública [...] Debemos hacer un manejo integral del agua, [y considerar que] Acasico, Palmarejo y Temacapulín tienen todos los derechos, igual, que quienes habitamos Guadalajara”.

2. Conceptos Teórico- metodológicos:

Hasta ahora me he limitado a describir un panorama esquemático y superficial del conflicto provocado por la construcción de la presa “El Zapotillo”; mi propósito con él, versó en el intento de mostrar un periodo de coyuntura en la historia del pueblo de Temacapulín. Lo que a continuación voy a presentar, corresponde a la delimitación de una de las dimensiones de la cultura de dicho pueblo, y que ha significado un referente fundamental y transversal en su devenir político.

Me refiero a la dimensión religiosa en Temacapulín, y en este sentido, para describirla y problematizar si es posible pensarla como herramienta política de resistencia o no, en el contexto del movimiento en contra de la construcción de la presa “El Zapotillo”, haré uso de algunos conceptos que me ayudan a develar y profundizar en el ser y hacer de la comunidad, así como abonar en el debate teórico.

El modelo del que parto se sustenta en un puente que conecta la perspectiva de la historiografía y la antropología política, inscrito dentro de la corriente de “estudios subalternos”. En concreto, me refiero a las propuestas contenidas en el libro “Aspectos Cotidianos de la Formación del Estado”, coordinado por Daniel Nugent y Gilbert Joseph. Los conceptos que retomo de ahí y que usaré a lo largo del texto son: hegemonía, resistencia, estado y cultura popular. Conceptos que a su vez, me sirvieron para posicionarme en el debate tan controversial que supone la denominada “Religiosidad Popular”.

Más allá del “acontecimiento” o situaciones dadas en un contexto lineal, desde la perspectiva de los estudios subalternos –antes referidos- los autores proponen prestar atención a la complejidad que

suponen cada uno de los procesos culturales que de forma simultánea se han generado históricamente y que han conformado a la formación del estado.

En este sentido, el concepto de hegemonía, proporciona un elemento para distinguir lo formalmente instituido; donde el entramado procesos de dominación y subordinación descansan no sólo en el abstracto, sino también en formas concretas de actuar: “[...] un marco común material y significativo para vivir a través de las órdenes sociales caracterizadas por la dominación: hablar de “ellos”, actuar “por ellos”. (Joseph, Gilbert y Daniel Nugent 2002).

Desde esta perspectiva, el estado se pensaría como una sucesión de procesos culturales donde se presenta una tensión constante entre el poder hegemónico que cobra vida en las instituciones, sujetos y en cualquier expresión que lo detente, y la cultura popular. Aquí conviene señalar que tal como muestran los autores, no se trata de retomar el concepto “popular” desde el sentido romántico para pensarlo como un estado de pureza; se trata de caracterizarlo y pensarlo como sustrato de acción política que resiste al poder hegemónico.



Foto: Hernández López, Jesús. (2008) Recuperada de: <http://cronicadesociales.org/2008/06/29/temacapulin-y-la-resistencia/>

Es decir, bajo estos términos la cultura popular se traduciría como cualquier expresión (música, rituales, teatro, etc.) propia de los grupos subalternos, donde cualquier significado que le subyace, está directamente ligado a cuestiones de poder. Y al asumir a la cultura popular, los grupos subalternos pretenden defender la autonomía y la integridad de sus comunidades desde sus propios términos.

Por lo que, el concepto de la cultura popular desde esta perspectiva me da algunos elementos que me permiten comprender la religiosidad popular en Temacapulín como expresión política, y que iré problematizando a lo largo del texto con los ejemplos concretos que me ofrecen las expresiones religiosas de los Temacapulinenses como parte del repertorio de acciones no- violentas, en el contexto de la lucha en contra de la construcción de la presa El Zapotillo.

3. El movimiento socioambiental en contra de la construcción de la presa El Zapotillo y la religiosidad popular en Temacapulín

3.1 La religiosidad en Temacapulín

El conflicto suscitado entre las comunidades afectadas por la construcción de la presa “El Zapotillo” y las autoridades encargadas de su construcción, visibilizó la cultura popular de Temacapulín, de la cual sólo tomaré en cuenta la dimensión religiosa. Como lo dije anteriormente, el pueblo de Temacapulín¹¹² está ubicado en la región de los Altos; región que como característica distintiva es reconocida por su tan arraigada tradición religiosa. (Casillas y Espinoza: 2008).

Dos antecedentes religiosos muy importantes para la región, pero en especial para la memoria del pueblo de Temacapulín son en primer lugar, el enfrentamiento de sus antepasados -como ellos los nombran- en la guerra del Mixtón.; y en segundo lugar, con fecha más reciente, la guerra de los Cristeros.¹¹³

Lo anterior, no sólo se puede apreciar por los relatos de los lugareños; pues el patrimonio tangible también constituye una muestra del pasado en Temacapulín y en ese sentido, la antropóloga Cecilia Lezama argumenta: “La historia de Temacapulín se remonta al siglo VI con los primeros asentamientos indígenas de los tecuexes en la región (Lezama, Cecilia 2013: 67).

Sumado a ello, en Temacapulín se encuentra la Basílica de Nuestra Señora de los Remedios y el Señor de la Peñita; por lo que, no resulta extraño que en el contexto del conflicto por la construcción de la presa “El Zapotillo”, la devoción hacia sus santos patronos y las expresiones religiosas sean aspectos de su cultura que resaltan constantemente: “[...] sus valores y herencia cultural están presentes en el mismo trazo reticular de sus calles empedradas, en los sitios sagrados que revelan la religiosidad de un pueblo, en los espacios públicos que reúnen a la población en festividades y en la vida cotidiana, como son la plaza central, el kiosco y sus centros recreativos [...]” (Lezama, Cecilia 2010: 10).

3.2 Expresiones religiosas en las acciones colectivas no violentas del pueblo de Temacapulín

A pesar de estar interrelacionadas entre sí, me es preciso señalar que para su mejor comprensión, he agrupado a dichas expresiones religiosas en:

1. El ámbito de las creencias y devoción hacia los santos patronos

En una entrevista, una mujer originaria de Temacapulín explicó cómo fue la primera vez que alguien había visto al señor de la Peñita: “Usted dice. Bueno. Cuentan de cierto que esto vino a suceder el año de mil ochocientos cincuenta. Es el caso de una mujer del pueblo que iba a traer agua de los manantiales aquí a la orilla. Viene con su cántaro al hombro por la calle, muy quitada de la pena. Infiero que se trataba de una anciana y su fatiga, sus reumas, la distancia, póngale lo que quiera, bajó su cántaro y lo colocó en la cerca de un potrero que está todavía a la entrada del pueblo. Se acomodó su rebozo y sin quererlo ni buscarlo volteó al cerro, ve con naturalidad hacia la peña sin pensar en nada, alza el rostro otra vez para tomar aire antes de volver a cargar su cántaro, y va viendo en la peña, clarito y bien trazado, el dibujo de un Señor Crucificado de cuerpo completo, con su cendal, sus brazos extendidos, su cara, todo. Como que se asusta la señora, se persigna, y ya sin fatiga cual ninguna, viene diciendo a gritos a las gentes lo que vio allá, lo que está allá, lo que todos empezaron a ver y a venerar desde entonces”. (*El Semanario*, 30 de marzo de 2008).

¹¹² A lo largo del texto, utilizo indistintamente “comunidad”, “pueblo”, “habitantes de Temacapulín”, “lugareños”; todos ellos se refieren sólo a los habitantes que están activos en la lucha en contra de la construcción de la presa “El Zapotillo”.

¹¹³ Véase Frajoza, Juan (2013). “La tierra hundida”. Historia Social de la Barranca del río Verde.

El primero de octubre de 2008, “un centenar de habitantes de las localidades de Temacapulín, Acasico y Palmarejo”, instalaron un plantón en el camino donde se estaban trasladando materiales para la construcción de la presa “El Zapotillo”. Uno de los voceros del Comité: “Salvemos Temacapulín Acasico y Palmarejo”* dijo: -Vamos a estar aquí de manera permanente, para que estas obras se suspendan, que retiren las máquinas, que ya no pase más combustible”. Además “los manifestantes pusieron al frente de su protesta, los estandartes de la Virgen de los Remedios y del Señor de la Peñita, al momento de bajar a la zona de las obras” (*Mural*, 01 de octubre de 2008).

Para una entrevista, una integrante del Colectivo COA * describió las fiestas patronales de 2009: “En las fiestas patronales de este enero de 2009, la fiesta se vivió de la nostalgia a la resistencia, de la rabia a la alegría, de la desesperanza al ánimo. La gente no tiene idea de lo que les depare el gobierno, pero saben que no se van a dejar, algunos han decidido que esperarán el agua, mientras siguen buscando alguien que los quiera escuchar.” (*Crónica de Sociales*, 05 de febrero de 2009).

En enero de dos mil diez, como parte de las fiestas patronales en Temacapulín, se celebró el Jubileo de los 250 años de la construcción de la Basílica de la Señora de los Remedios, ahí “además de realizar las actividades acostumbradas [...] se realizaron actividades para demostrar la posición clara de la comunidad: No a la presa El Zapotillo”. En esas fechas, las CEA lanzó buena cantidad de spots a través del radio y la televisión en los que se invitaba a los pobladores a las instalaciones de la dependencia en la cabecera municipal; cuando cerca de cien personas llegaron, nunca les abrieron la puerta (*Crónica de Sociales*, 12 de enero de 2010).

2. Defensa y uso del patrimonio tangible de Temacapulín

El diez de septiembre de 2005, las autoridades de la CONAGUA y del Gobierno del Estado llegaron a Temacapulín, avisaron a través de una llamada telefónica que a pesar de haber acordado con la comunidad ir en otra fecha irían ese día a las doce quince. Ante esa situación una mujer de Temacapulín anunció a través de lo altavoces de la parroquia, que no atendieran a los funcionarios, que la cita había sido para otro día. (*Mural*, 10 de septiembre de 2005).

El nueve de noviembre de 2005, Iglesias Benítez, del director de la CONAGUA tras visitar Temacapulín, fue cuestionado por los habitantes: “Oiga, y nuestros muertos ¿qué?” (*Mural*, 09 de noviembre de 2005). Un testimonio en el que se ilustra la preocupación del pueblo de Temacapulín por la defensa de los panteones de un hijo ausente es el siguiente: Tenemos tres cementerios llenos y uno abierto, eso habla de nuestra historia y nuestras raíces. Yo no voy a dejar a mi madre, a mi padre, mis abuelos o toda mi gente sepultada por la presa. No vamos a dejar nunca nuestro Temaca (*El Universal*, 10 de abril de 2011).

La mañana del veintisiete de noviembre de 2010, Temacapulín amaneció con la noticia de que alguien había robado al “Señor de la Humildad”, el cura expresó: “En Temaca no sólo quieren desaparecer el pueblo, sino hasta desaparecen nuestras imágenes religiosas que han acompañado la historia de este rincón de Los Altos de Jalisco. Queremos demandar y alentar a todas las comunidades porque los ladrones de lo sagrado andan como leones rugientes, buscando qué devorar, nos indigna y nos apenan estos actos vandálicos” (*La Jornada Jalisco*, 27 de noviembre de 2010). Para el veintinueve de octubre ya se había esparcido el rumor de que el “Señor de la Humildad estaba a punto de llegar, tocándole le fortuna a una señora del pueblo, recibirlo: “No hemos de ser tan malos, expreso doña Tita, porque la Virgen, Nuestra Señora de Los

Remedios y el mismo Cristo, en esta escultura, quieren estar aquí, quieren estar con nosotros”. (*El Semanario*, 27 de noviembre de 2010). Un mes después, la comunidad de Temacapulín hizo una manifestación acompañados por el “Señor de la Humildad” (*Mural*, 27 de noviembre de 2010).

Un tema que causó mucha polémica fue los dos dictámenes que hizo, como resultado de dos peritajes arquitectónicos el Instituto Nacional de Arqueología (INAH) para Temacapulín. El primero en donde se declaró que el setenta por ciento de territorio de Temacapulín y que por tanto, la no se permitiría la construcción de la presa “El Zapotillo” (*Mural*, 27 de mayo de 2011). El segundo, donde sólo se declaraban cinco objetos como patrimonio, y que posibilitaba la construcción de la presa. (*Mural*, 09 de junio de 2011).

3. Misas

Ante el anuncio de la Comisión Estatal del Agua de Jalisco, de que algunas personas visitarían Temacapulín para negociar sobre la presa El Zapotillo, los lugareños respondieron de la siguiente manera: “Entonces promovimos esa manifestación tranquila, y solicitamos apoyo del sacerdote para celebrar misa a 150 metros del pueblo, bajo un árbol, como Día del Padre [...]”. (*Público*, junio de 2008).

El 18 de mayo de 2010, el obispo Luis Infanti visitó el pueblo de Temacapulín, ahí ofició una misa, parte de la homilía fue: “Muy buenas tardes a todas y todos. El orgullo es mío de poder compartir estos momentos con ustedes. He escuchado mucho de su valentía, de su fortaleza, de su valor en enfrentar los problemas aquí en Temaca [...] Vivimos una vida bendecida por Dios, es importante defenderla con serenidad, con mucha paz, pero como dice el dicho, a Dios rogando y con el mazo dando. He sabido algo de la lucha de ustedes y he querido venir a animarlos, a compartir, que sepan que esta lucha no es solo de ustedes, iré comunicando su lucha. Y animarlos a que con la ayuda de Dios y de la Virgen María se pueden mover montañas. Los milagros son lo que hacemos cada día, con amor, a nuestra gente, a nuestra tierra. El Señor los bendiga, les de valentía, ánimo y fe para que esta lucha siga hasta que sientan que son respetados sus derechos y aún a los que decaen, que ustedes puedan animarlos por el camino” (*Crónica de Sociales*, 18 de mayo de 2010).

4. Discursos en declaraciones, consignas y protestas.

Habitantes de Temacapulín y activistas, se citaron afuera de la “Casa Jalisco” (residencia del gobernador), y ahí emprendieron el “Maratón de rezos de 51 horas”. (*Mural*, mayo de 2010).

El treinta de marzo de 2011, los habitantes de Temacapulín, durante el plantón en Talicoyunque se rezó un rosario que “se animaba con cantos donde se mezclaban aspectos religiosos con versos para impulsar la resistencia del poblado” (*Mural*, 30 de marzo de 2011).

Reflexiones finales

Para comenzar diré que los impactos sociales y culturales ocasionados por la construcción de la presa El Zapotillo, desde los términos y formas en los que hasta ahora se ha hecho, trastoca aspectos de sentido y pertenencia, que hasta ahora se han ignorado y que son vitales para los Temacapulinenses; motivo por el cual decidí hablar del tema, además, pienso que es importante hacer explícitos para futuras investigaciones cada uno de los elementos que caracterizan la historia y el devenir de Temacapulín a partir del conflicto.

Con relación al trabajo me parece pertinente advertir que la suma de cada una de las expresiones religiosas no constituyen la religiosidad popular de Temacapulín, ni siquiera llegan a representar la carga de sentido que los habitantes de Temacapulín de por sí, ya tenían desde antes del movimiento.

También quiero aclarar que con este ejercicio tuve algunos contratiempos, sobre todo por las fuentes; pienso que en una segunda fase, hacer trabajo de campo me ayudará a entender muchos vacíos que me quedan. La mirada crítica que supone el dimensionar la trascendencia de lo que representa la religiosidad popular entre los habitantes de Temacapulín tiene que ver un ejercicio más profundo en el que se recorra de manera más puntual, no sólo las expresiones sino las prácticas en contextos reales.

Sin embargo, reconozco que el trabajo me ayudó a sintetizar algunas ideas, que si bien, no agotan los elementos para responder qué papel juega la religiosidad de Temacapulín en el movimiento, si me proporciona elementos para la discusión.

Primero: pensar en algunas acciones colectivas no violentas en Temacapulín desde la dimensión de la *religiosidad popular* no supone que el aspecto instituyente y oficial de la religión católica, esté fuera de la vida cotidiana en Temacapulín. Sin embargo, me parece que el ejercicio de incorporar el concepto para entender parte del repertorio de acciones no violentas del movimiento en contra de la construcción de la presa el Zapotillo, nos ofrece elementos importantes que están al margen y más allá de lo formalmente instituido.

Segundo: a partir de concepto *religiosidad popular* se explicaron algunas acciones colectivas no violentas del movimiento en contra de la construcción de la presa El Zapotillo, que además de advertir la importancia de la dimensión religiosa, develan el ser, hacer y sentir del pueblo de Temacapulín; la *religiosidad popular* en Temacapulín no sólo opera a nivel de las creencias; sino que está presente en el ser, hacer y sentir del movimiento en contra de la construcción de la presa El Zapotillo, y por tanto, se proyecta como una (entre otras) herramienta de resistencia. Es decir, me parece que además de ser un referente cultural para los habitantes de Temacapulín, la *religiosidad popular* se convierte en fundamento, motivación y eje de articulación, organización y cohesión política entre los habitantes de Temacapulín.

Bibliografía

Artículos:

Hernández José de Jesús y Miguel Ángel Casillas (2008). “La presa que se llenó de engaños. El caso de San Nicolás Jalisco. Respuesta Regional a los Proyectos Estatales de Trasvases”, en *Relaciones* no. 116. México: El Colegio de Michoacán. pp.22-62

Lezama, Cecilia (2010). “Nuevas fuentes de abasto de agua para las ciudades de Guadalajara y León. Los costos sociales del abasto urbano de agua”. México: Primer Congreso Red de Investigadores Sociales sobre Agua. pp. 1-17.

Lezama, Cecilia (2012). “Temacapulín: la lucha de un pueblo que resiste a desaparecer”, en *Conflictos Socioambientales y alternativas de la Sociedad Civil*. México: ITESO. pp. 127-150.

Fuentes Hemerográficas (2005-2013):

Crónica de Sociales. <http://cronicadesociales.org/>

El Semanario. <http://www.semanario.com.mx/ps/>

El Universal. <http://www.eluniversal.com.mx/noticias.html>

La Jornada Jalisco. <http://www.lajornadajalisco.com.mx/>

La Jornada Nacional. <http://www.jornada.unam.mx/ultimas>

Mural. <http://www.mural.com/>

Grabaciones

Ochoa, Candelaria. Junio de 2013.

Libros

Casillas, Baez Miguel y Guadalupe Espinoza (2010). “Los ojos del mundo están puestos en Temaca. La resistencia en los Altos de Jalisco en contra de la presa El Zapotillo”. México: La Casa del Mago.

Joseph. Gilbert y Daniel Nugent coord.(2002). “Los aspectos cotidianos de la formación del estado”. México: Era.

Lezama, Cecilia (2013). “Temaca, un panorama antropológico”, en *Entre sueños el agua pasa*. México: La Casa del Mago.

Vandana, Shiva (2003). “Las guerras por el agua”. México: Siglo XXI.

El papel del trabajo misionero desde la visión protestante como generador de cambio social y constructor de autonomía local: Estudio en la región de Apan, Hidalgo

Ana Magali Rebolledo Claro

ABSTRACT: La ponencia tiene el propósito de analizar las diferentes relaciones sociales y políticas que se tejen en contextos comunitarios de la región de Apan, Hidalgo a partir de la presencia del ejercicio misionero como práctica religiosa que difiere de una forma contemplativa de percibir la religiosidad. De este modo se analizan estas relaciones desde el trabajo misionero desempeñado por la doctrina protestante y en específico la que confiere al cristianismo evangélico, con el fin de analizar el papel que tiene este ejercicio religioso en la generación de cambio social, el cual se define a nivel individual a partir de las conversiones entendidas como el cambio de creencia religiosa; y a nivel colectivo como una dimensión que denota los alcances en la alteración del sistema de creencias y de prácticas, sin embargo esta transformación se desea estudiar a partir de una apertura del pensamiento, que definimos como autonomía. Tomando en cuenta lo anterior, se plantea como último momento, el estudio de los procesos de institucionalización que pueden ser vistos de manera crítica como el cese o el obstáculo del ejercicio misionero y un posible regreso a la forma contemplativa y pasiva de concebir una doctrina religiosa.

El sustento teórico se desarrollara desde la visión de Max Weber y Emile Durkheim quienes proporcionan una perspectiva sociológica e histórica de la religiosidad y que aportan un análisis de los conceptos de creencia y prácticas (ritos), así como su aplicación y estudio de la doctrina protestante. Posteriormente nos dirigimos hacia el análisis de los cambios individuales definidos en las conversiones religiosas desde la visión de Berger y Luckman, y desde algunos estudios antropológicos. Por consiguiente nos remitimos al análisis del campo religioso a partir de la visión de Pierre Bourdieu, la cual denota la presencia de las relaciones políticas, ante la constante lucha y oposición entre doctrinas religiosas, así como el cambio generado en el campo y en la dimensión colectiva. Como último punto se abordara la perspectiva filosófica-política de Cornelius Castoriadis con el concepto de autonomía local y los procesos de institucionalización. Este estudio está acompañado de un trabajo de campo y observación participante previos en la región especificada.

La importancia del trabajo reside en que aporta nuevos estudios que parten desde una visión sociológica, política y filosófica del fenómeno religioso, del mismo modo que dispone una visualización de los cambios sociales actuales que se dan en contextos comunitarios.

PALABRAS CLAVE: cambio religioso, autonomía, trabajo misionero, institucionalización, protestantismo.

INTRODUCCION

El objetivo de este trabajo es dar a conocer el papel que ha desempeñado el trabajo misionero en la generación de cambio social y autonomía local en contextos comunitarios y en las esferas que involucran a una región de tipo rural a partir de la inmersión de este ejercicio, el cual es entendido en este estudio como un fenómeno social que se ha forjado a partir de relaciones y procesos histórico-sociales en una región específica que implican una serie de creencias y prácticas cuya base proviene de una visión religiosa, el cual tiene como característica importante una diferenciación clara en cuanto a la forma contemplativa de concebir la religiosidad.

De acuerdo a esto se pretende generar un análisis de la realidad concreta que permita definir las pautas del trabajo misionero desde la vertiente protestante que involucra al cristianismo evangélico, hacia un proceso de cambio o transformación en la dimensión individual a partir de las conversiones religiosas y uno que se visualice a nivel grupal o en el espacio comunitario, esto implica generar una serie de observaciones, revisiones y reflexiones al respecto de este fenómeno las cuales darán pie a las consideraciones que forman parte de la estructura de este trabajo.

Como primer momento se abordará el fenómeno a partir del conflicto que se ha generado por la presencia de 2 visiones religiosas en el contexto en cuestión y que reviste una lucha constante de fuerzas que por el lado del catolicismo persigue la continuidad de la hegemonía que ha establecido desde la formación de las comunidades así como la erradicación de toda visión alterna; y por el lado del protestantismo es llegar a instaurarse como una nueva forma de concebir la religiosidad y que desde un punto de vista crítico no dista de conseguir de igual modo un carácter hegemónico en la región.

De acuerdo a esto se plantea el concepto de autonomía local que tiene el objetivo de dar cuenta de la apertura del pensamiento en una dimensión individual y comunitaria que pudiera generar la inmersión de una nueva visión religiosa a partir del cambio social generado por el ejercicio misionero hacia las diversas esferas que comprenden a la comunidad, lo que implica cuestionar de antemano la visión religiosa dominante u oficial que se constituye en el catolicismo y concebir otro modo de entender lo religioso.

Como último punto se da pie hacia un análisis que constituye un ejercicio crítico del fenómeno que involucra al trabajo misionero como tal, desde el cual se plantean los puntos divergentes que se ven representados en la institucionalización de una creencia religiosa entendida como la legitimación y estabilización de la práctica religiosa en un contexto que en el caso particular de la doctrina protestante darían pie a la obstaculización del ejercicio del trabajo misionero o bien el cese del mismo. Al respecto de los conceptos de autonomía e institucionalización se aclara su proposición en un apartado posterior.

CONSIDERACIONES GENERALES HISTORICAS DE LA PROBLEMÁTICA

La misión es una estrategia de evangelización utilizada desde tiempos antiguos por diferentes doctrinas religiosas con el fin de extender una creencia por espacios geográficos lejanos y desconocidos, pero así mismo ha sido considerada como una forma de exploración que durante el siglo XVI contribuyó hacia la ampliación de una red de dominación y control ideológico por parte de los países colonialistas que posteriormente llegó a introducirse en la estructura económica. El contexto de Latinoamérica nos ilustra el propósito de colonización de las misiones, tal es el caso de las ordenes monásticas enviadas desde España hacia los territorios americanos que con su expansión hacia la estructura política y económica llegaron a dividir administrativamente a la Nueva España en los virreinos de Nueva Granada, México, Perú, Río de la Plata, y en las capitanías generales de Venezuela, Chile y Cuba, estas divisiones tuvieron el

propósito de generar un mayor control de los recursos que se explotaban en las regiones, lo mismo sucedió con las regiones colonizadas de Portugal y Francia.

El panorama de la colonización desde las misiones provocó una serie de problemas graves en la población nativa puesto que acabó con gran parte de su cosmovisión cultural, sometió sus creencias al catolicismo y del mismo modo los hundió en la explotación y sometimiento de las potencias europeas. Actualmente la religión católica debe su institucionalización y gran extensión por el mundo a este tipo de práctica, sin embargo pese a que el trabajo misionero fuera empleado bajo fines políticos y económicos como lo fue con el catolicismo, puede verse otra dimensión de esta práctica religiosa que a pesar de estar dotada de elementos de dominación, está presente una tendencia que propicio una forma de hacer frente a la colonización y propiciar un desarrollo de vida comunitaria alternativo en un contexto de explotación.

En este sentido el trabajo misionero no solo se limitó al hecho mismo de la enseñanza de la doctrina, siempre se caracterizó por la extensión a otro tipo de planos, de este modo, los misioneros también se orientaron a desempeñar el papel de instructores y guías en diferentes áreas que componían la región, se dedicaron a la alfabetización, a la generación de nuevas técnicas agrícolas, al mejoramiento de las condiciones sanitarias y de salud en contribución con los saberes medicinales que ya se tenían en estos lugares, a la defensa de los derechos de los habitantes frente a la esclavitud y la explotación, así como la creciente emancipación de aquella dominación que ejercían los colonizadores.

Sin embargo esta práctica ha tomado diversas formas, ha tendido a disminuir con el paso del tiempo, ha tomado otros fines pero no ha dejado de estar presente en ciertas creencias religiosas quienes buscan actualmente propagar a diversas regiones, la doctrina que profesan con un compromiso plenamente visible. La misión en esta vertiente y como manifestación contiene en sí otra serie de propósitos alejados del objeto de dominación de la época colonialista, se muestra como una forma de conectarse con el contexto de una comunidad y acercarse; comprender las relaciones que se tejen entre los distintos aspectos que la componen y de este modo dar paso a la dinámica o cambio social que pudiera partir del ejercicio religioso y extenderse a distintos planos de la vida comunitaria.

Tomando en cuenta esta argumentación podemos mencionar al respecto, que, el trabajo misionero es un tema que desde una visión general no ha sido un motivo de investigación muy frecuente a diferencia de otros fenómenos que encuentran muchos y nuevos estudios a causa de su importancia en el terreno de las ciencias sociales y propiamente de la sociología. Sin embargo cabe mencionar que si bien este tema no ha sido abordado con mucha frecuencia tiene importantes conexiones con el estudio del fenómeno religioso y propiamente con la sociología de la religión.

El trabajo misionero, entendido bajo estos parámetros generales e históricos es susceptible de ser estudiado en la región que constituye nuestro objeto de estudio puesto que permitirá visualizar los cambios y los procesos que va construyendo en su paso por un contexto rural y con un contenido referido a lo local. De acuerdo a esto es importante plantear algunas de las características contextuales más importantes de las comunidades en las que se ha establecido el ejercicio misionero las cuales involucran aspectos que muestran los aspectos religiosos, históricos, demográficos y económicos.

La región que constituye nuestro objeto de estudio forma parte del municipio de Almoloya, Hidalgo¹¹⁴, la cual se conforma por 4 comunidades donde se ha desempeñado el trabajo misionero desde el protestantismo evangélico a lo largo de 7 años aproximadamente. Estas comunidades en conjunto con otras que se encuentran en relativa cercanía se les ha denominado Rancherías: una región constituida por aproximadamente 15 poblaciones que tienen un promedio de 100 a 500 habitantes, sin embargo como ya se aclara, las que en este trabajo constituyen el objeto de esta investigación son las siguientes: Tepepatlaxco(o mejor conocida como El Llano) , Coatlaco, Rancho Nuevo y La Ordeña, las cuales se encuentran a una distancia considerable del centro que podríamos definir como Apan(aproximadamente de 1 a 2 horas); sin embargo con el paso de tiempo la organización comunal ha estado cada vez mas centralizada, hecho que años anteriores se caracterizaba por un olvido en casi todos los sentidos pese al poco reconocimiento y la lejanía de estas áreas que paulatinamente se fueron poblando.

El referente histórico de la construcción de estas comunidades resulta importante, ya que nos puede proporcionar una serie de factores y procesos que constituyen la visión estructural del contexto y la comprensión de muchos de los elementos que pueden dar cuenta del análisis en torno al trabajo misionero en el momento actual. En este sentido cabe mencionar que la región de Rancherías se fue formando con la población que trabajaba en las haciendas, que en los tiempos del Porfiriato definieron el sistema productivo que constituyo el auge de la región de la Altiplanicie pulquera, de esta forma al pasar el tiempo se fundaron como pequeños ranchos, durante el cardenismo como ejidos y más recientemente como regiones comunales; sin embargo también se fueron construyendo como la parte periférica en relación al centro (Almoloya y Apan) debido a su lejanía. Este factor influyo de manera determinante a lo largo de su historia y sobre las condiciones actuales que se visualizan en esferas política, económica y religiosa, las cuales serán estudiadas de manera importante en este trabajo.

Actualmente las comunidades en cuestión cuentan con un significativo número de habitantes, siendo La Ordeña la comunidad más pequeña y Rancho Nuevo la más grande.

TABLA 2. DATOS DEMOGRAFICOS DE LAS COMUNIDADES

LOCALIDAD	POBLACION TOTAL	HOMBRES	MUJERES
La Ordeña	15	8	7
Rancho Nuevo	761	384	377
Coatlaco	168	85	83
Tepepatlaxco (El Llano)	598	303	295

FUENTE: Elaboración propia a partir de los datos del Censo de Población y Vivienda 2010 : Principales Resultados por Localidad.

¹¹⁴El titulo de la ponencia da a conocer que la región a considerar constituye la de Apan, Hidalgo; sin embargo esta se toma como referente, puesto que es más conocida que el municipio de Almoloya, de acuerdo a los factores que involucran primeramente la concentración de las actividades económicas, políticas y productivas, y por otro lado la importancia que tiene Apan sobre Almoloya para el imaginario de los habitantes de las comunidades.

Se observa un predominio de actividades en torno a la ganadería ya que cada familia tiene en promedio alrededor de 5 a 10 cabezas de vacas y becerros en su diferencia llegan a tener de 20 a 40 borregos o chivos los cuales se alimentan de aquello que se siembra a lo largo del año. El estiércol que producen sirve como abono para que los ejidos continúen produciendo con constante fertilidad, lo que más se llega a sembrar es maíz, avena, frijol y cebada producto que cuando se obtiene en grandes cantidades suele guardarse a lo largo del año para ser comercializado dentro y fuera de la comunidad, pero así mismo es empleado para hacer tortillas, pan, tamales o como ya se mencionaba para la alimentación del ganado. La leche también es un producto que se vende directamente y se usa para hacer muchos productos para el consumo familiar o para su venta externa.

Sin embargo aunque esta producción llega a generar ingresos, los que requiere una familia implican una cantidad mayor, por lo que los padres de familia o los hijos cuando tienen una edad considerable tienen que viajar a Apan o Almoloya para buscar trabajo, pero estos en la mayoría de las ocasiones no resultan ser lugares efectivos para encontrarlo por lo que se vuelve una necesidad viajar a la Ciudad de México y en otros casos emigrar a los Estados Unidos.

La región respecto a creencias religiosas se caracteriza por un predominio de la religión católica, que últimos años se ha intensificado debido a la presencia de otras doctrinas, sin embargo no todas las comunidades presentan esta orientación, algunas muestran un número menor de adeptos y disidentes los cuales han mostrado una inclinación hacia doctrinas como la de los Testigos de

COMUNIDAD	POBLACION CATOLICA	POBLACION PROTESTANTE ¹¹⁵	POBLACION SIN RELIGION
La Ordeña	11	4	0
Rancho Nuevo	691	27	3
Cuatlaco	165	1	2
Tepepatlaxco (El Llano)	571	22	2

TABLA 3. DATOS DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS DE LA POBLACION POR COMUNIDAD

FUENTE: Elaboración propia a partir de los datos del Censo de Población y Vivienda 2010: Principales Resultados por Localidad.

Jehová, a la que le ocupa al proyecto misionero en cuestión: el protestantismo o cristianismo evangélico, pero en algunos casos se encuentra una clara indiferencia hacia cada una de ellas.

De acuerdo al panorama religioso que se viene considerando, otro punto constitutivo del planteamiento de esta problemática se tiene a partir de una descripción general e histórica de la vertiente protestante a la que se va a dedicar este estudio. De este modo partimos de algunos datos histórico-descriptivos de la doctrina religiosa protestante que atañe a la vertiente del cristianismo evangélico misionero, esta es una

¹¹⁵Incluye personas con religiones Protestantes Históricas, Pentecostales, Neopentecostales, Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo, Cristianas, Evangélicas y Bíblicas diferentes de las Evangélicas.

corriente religiosa que en México ha tenido importancia a principios de 1960, se define por sostener principios religiosos en su mayoría opuestos al sistema de creencia de la doctrina católica, de este modo se encuentran como principales diferencias el culto específico a la Trinidad (Padre-Hijo-Espíritu santo) y por lo tanto la ausencia de imágenes, del mismo modo la ausencia de sacramentos, existe un líder religioso que es visto como guía espiritual pero no como mediador (este punto se muestra en relación a la confesión de pecados), entre otros.

El proyecto misionero en la región se desarrolla a partir de una iglesia cristiana misionera llamada Monte Horeb ubicada en el centro de la ciudad de Pachuca de Soto, esta pertenece a un organismo más grande denominado CIEMAR (Confraternidad de Iglesias Evangélicas Misioneras), cuya formación proviene de otras organizaciones religiosas inglesas que contienen en esencia, el legado de la doctrina protestante producto de la Reforma religiosa.

Tomando en cuenta las consideraciones anteriores damos paso a la problematización de este fenómeno desde un primer plano, en el cual se pretende plantear como principal cuestión el aspecto siguiente:

¿Cuál es el papel que ocupa el trabajo misionero desde la doctrina religiosa protestante en contextos comunitarios y cuáles son los cambios y procesos de transformación que genera en la dimensión social y política-religiosa de Rancherías?

ARGUMENTACION HISTORICA Y TEORICA

Tomando en cuenta las consideraciones anteriores entorno a los objetivos y al esclarecimiento de la problemática por abordar, se da paso a la argumentación teórica que sustentara este trabajo y que intentara analizar de manera clara la realidad empírica a la que se está refiriendo. De acuerdo a esto tomaremos como principales aportaciones las que provienen de la visión de Max Weber y Emile Durkheim quienes proporcionan una perspectiva sociológica e histórica de la religiosidad y que aportan un análisis de los conceptos de creencia y prácticas (ritos), así como su aplicación y estudio de la doctrina protestante.

Posteriormente se dirigirá el trabajo hacia el análisis de los cambios individuales definidos en las conversiones religiosas desde la visión de Berger y Luckman, las cuales denotaran el proceso paulatino por el cual ha iniciado a percibirse el cambio y la apertura hacia una nueva visión religiosa. Por consiguiente se continuara con el análisis del campo religioso a partir de la visión de Pierre Bourdieu, la cual denota la presencia de las relaciones políticas, ante la constante lucha y oposición entre doctrinas religiosas, así como el cambio generado en el campo y una apreciación importante dentro de la dimensión colectiva o en un nivel más extensivo de la comunidad.

Como último punto se abordara la perspectiva filosófica-política de Cornelius Castoriadis con el concepto de autonomía local y los procesos de institucionalización, ambos procesos dan cuenta de la visión crítica desde la cual se requiere mirar el fenómeno del trabajo misionero pero también corresponden a una forma mediante la cual se pueden concebir los alcances de este ejercicio religioso de acuerdo a ciertas pautas de temporalidad.

En este sentido resulta importante comenzar con el análisis que hace Emile Durkheim en “Las formas elementales de la vida religiosa” un estudio característico de la última etapa de su pensamiento y dentro de la cual se puede encontrar una separación notoria con el positivismo marcado de anteriores obras, de manera que en este último trabajo se construye un importante análisis entorno al fenómeno de lo religioso

y una aportación crucial a la sociología de la religión. De acuerdo a esto Durkheim define un postulado esencial en la sociología argumentando que:

Una institución humana no puede basarse en el error y en la mentira: de otro modo no podría durar. Si no estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, habría encontrado en las cosas resistencias de las que no habría podido triunfar... Cuando abordamos, pues, el estudio de las religiones primitivas, es con la seguridad de que se refieren a lo real y lo expresan (Durkheim, 1997:pp.4).

Tomando en consideración este fundamento importante, Durkheim manifiesta la importancia que tienen las religiones primitivas, puesto que es en la estructura del orden social y ético moral de estas, donde se pueden encontrar las formas elementales de la vida religiosa, de modo que a través de un análisis documental, histórico y etnográfico llega a la conclusión de que la religión elemental es aquella que se constituye a partir del totemismo. De esta manera la principal aportación del autor reside en el hecho de considerar un marco más amplio de conocimiento dentro del cual se puede visualizar el análisis del otro, lo cual significa así mismo un alejamiento de las explicaciones tradicionales de Occidente las cuales anteponían tanto al naturalismo y al animismo como dos formas de racionalidad que daban lugar al surgimiento de la religiosidad. En este sentido es a partir del análisis del totemismo como manifestación elemental del fenómeno religioso donde Durkheim planteará el papel que ocupa la religión como constructora del orden social y ético moral en la sociedad:

Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictivas, creencias a todos aquellos que unen a una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ellas... Mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de iglesia, hace presentir que la religión debe ser cosa eminentemente colectiva (Durkheim, 1997:pp.66).

Dentro de este argumento se puede llegar a la conclusión de que es la religión un aspecto esencialmente social y por lo tanto la naturaleza del hombre puede llegar a definirse como religiosa. De modo concreto se puede decir que la religión dentro un aspecto que devela su función social, permite la institucionalización del orden moral mismo que establece ciertas regularidades las cuales legitiman este orden a través de las prácticas cotidianas. El orden social tendrá una importancia crucial en las sociedades puesto que es el que fundamenta las reglas de convivencia, las cuales ejercen coerción sobre las relaciones que se establecen en el colectivo, de modo que si la religión dentro de su función social institucionaliza un orden social y ético-moral también da pie a un modo de organización social.

Dentro de este último punto se considera importante el papel que ocupan las creencias y el rito dentro del fenómeno religioso y la institucionalización de la religión. Por tanto, las creencias se definen como aquel constructo en el que se van a clasificar las cosas reales e ideales en dos géneros opuestos: lo profano y lo sagrado, esta oposición es el rasgo distintivo en el pensamiento religioso (Durkheim, 1997), de este modo las creencias se constituyen como el motivante o la causa de la acción y marcan a su vez la intención del rito, por lo tanto se puede concluir que las creencias son estados de opinión y representación las cuales tienen intrínseco el ideal que implica el deseo de aquí suceda. Teniendo claro el objeto del rito se puede argumentar que este representa un modo de acción, que dentro del aspecto que involucra a la organización social se define como un regulador social, es decir una serie de “reglas de conducta que

prescriben como debe comportarse el hombre en relación a las cosas sagradas” (Durkheim, 1997:pp.60), el rito es entonces la acción que instituye y define el espacio donde se afirma la moral.

La creencia y el rito son dos conceptos esenciales para este trabajo de investigación que tomamos como aporte dentro de la visión que le confiere a Durkheim entorno a la religión, y que tendrán conexión con el ejercicio del trabajo misionero el cual denota un modo de acción y practica religiosa que difiere de la forma contemplativa de algunas doctrinas religiosas, sin embargo aquel modo de acción considerado como el aspecto operativo en el ritual , tiene un objeto concreto en la creencia, ésta entendida como un sistema de ideas y representaciones, diferirá en cada doctrina religiosa, no obstante es en el protestantismo donde tendrá una manifestación clara , al respecto de este argumento, es importante proceder al análisis que hace Max Weber entorno a este tipo de práctica que dentro de su visión se definirá como “ethos religioso”.

En este sentido las primeras consideraciones que hace Weber entorno a la religión se encuentran en su obra “Sociología de la religión” , en la cual se analiza aquella conexión existente entre las relaciones sociales y las practicas cotidianas de los sujetos , en la que se encuentran las categorías que definen el estilo de vida de aquellos que pertenecen a un tipo de religión, al que denominara como *ethos religioso* y por otro lado la orientación que evoca cierto tipo de racionalidad económica entendida como *ethos económico* .De acuerdo a esto la religión es concretada como una forma de organización social que dota de sentido mentado a la acción social de los sujetos en el aspecto social y económico, sin embargo por lo que respecta a este estudio, no resulta importante aquella visión desde la cual se entiende la dimensión económica del protestantismo, sino las prácticas y los fundamentos doctrinarios revestidos en las creencias que dan pie a una forma distinta de como concebir la religión, y cuya construcción histórica ha tenido influencia en los protestantismos actuales.

De manera que la religión en la dimensión que incluye la organización social, va a ser el medio por el cual se generaran las relaciones entre los sujetos a partir de la moral, a través de reglas y normas, Weber definirá a la religión como un modo de organización terrenal más que un modo espiritual y divino de concebir la vida, de acuerdo a esto se tiene que cada religión constituye un tipo de racionalidad es decir un modo de interpretar la realidad y de explicar el mundo.

Como siguiente punto de desarrollo , se da paso a la obra de “ La ética protestante y el espíritu del capitalismo” , donde Weber hará un estudio en el cual fundamentara de modo más claro las características de la vertiente calvinista y las pautas que propician la reproducción del capitalismo en Europa , sin embargo cabe mencionar que dentro del protestantismo además de la vertiente calvinista se encuentra otras vertientes entre ellas la luterana, cuyo ethos no coincide de modo directo con el ethos económico del capitalismo , puesto que se caracteriza por una *unión mystica* a la cual Weber define como una unión espiritual entre el creyente y la divinidad ,sin embargo el luteranismo conserva el carácter ascético del protestantismo visualizado en el trabajo, pero en oposición al calvinismo tiende a alejarse del sentido materialista y económico.

“Como puede verse, la simple idea de profesión en sentido luterano tiene un alcance muy problemático para lo que buscamos... Con esto no pretendemos negar en modo alguno la significación práctica que para los objetos de nuestra investigación haya podido tener la reorganización luterana de la vida religiosa... lo que ocurre es que no se le puede derivar directamente de la posición adoptada por Lutero y su iglesia... la

Reforma sería inimaginable sin la evolución personalísima de Lutero, y la propia personalidad de este es lo que le dio un sello permanente, pero su obra no hubiera sido duradera sin el calvinismo” (Weber:2007,pp.106-107).

De este modo, aquella división resulta de gran importancia para este trabajo puesto que es dentro del protestantismo luterano donde podemos encontrar el origen histórico del cristianismo evangélico en la denominación misionera. En este sentido se puede ver que esta inclinación de la doctrina protestante tiene claro el contenido del trabajo y propiamente una forma de ejercer una práctica religiosa reflejada en el ejercicio misionero que implica una doble aplicación del contenido ascético de su originaria formación. No obstante pese a esta argumentación debe quedar claro que el protestantismo en la actualidad no tiene una base del todo ascética concentrada en el trabajo o en la práctica activa de las creencias religiosas, también ha caído en una visión contemplativa desde algunas de sus denominaciones, de acuerdo a esto es el trabajo misionero, que no importando la orientación religiosa, define un modo distinto de concebir la religiosidad, al respecto de este punto es importante la discusión que suscita el concepto de institucionalización.

Sin embargo el punto central entorno al trabajo misionero se conforma en la dimensión individual y colectiva desde la cual se puede dar cuenta del cambio en las diferentes esferas que confieren a las comunidades. Como primer punto Berger y Luckman sostienen que todo sistema religioso es producto de la acción humana, sin embargo este producto tiene una objetivación, cuando “adquiere vida propia independientemente de sus creadores, hasta el punto que puede reaccionar sobre ellos determinándolos sometiéndolos y constituyéndose en una realidad sui generis”. No obstante por otro lado se consideran los objetos religiosos los cuales se encuentran disponibles para todo el mundo, pues hacen parte de un mundo social y simbólico compartido, un mundo intersubjetivo. “En la medida en que el sujeto aprende este mundo la religión deja ser solamente un objeto exterior y se transforma en un elemento más de su mundo interior, se instala como parte de la conciencia del sujeto... erigiéndose como una pauta fundamental que orienta su acción” (Beltrán:2000). De este modo al instaurarse en la dimensión del individuo un nuevo modo de concebir la religiosidad, se puede llegar a visualizar aquella ruptura que forma parte de su esfera personal reflejada por el cambio en la esfera que comprende a la religión pero que es así mismo su concepción del mundo.

Con respecto a Bourdieu una de las aportaciones que da hacia este trabajo constituyen un eje importante en el que mediante su propuesta teórica y sociológica se pueden visualizar las relaciones sociales y políticas que se tejen en el campo religioso, de este modo podemos argumentar que el contexto comunitario en cuestión reviste esta serie de relaciones ante la constante lucha entre 2 visiones religiosas que desde su contenido doctrinario e histórico han mostrado muchas divergencias, de este modo tanto el catolicismo como el protestantismo se encuentran dentro de un campo en el que entra en juego el reconocimiento, la aceptación y la legitimación de la comunidad que daría cuenta del capital religioso central desde el cual se generaría la posibilidad de encontrarse en la posición dominante. De acuerdo a esto es posible dar cuenta de una lucha de fuerzas que ponen en entredicho el monopolio religioso que la iglesia católica ha sostenido por siglos en el contexto mexicano y que como parte constitutiva del análisis que aporta Bourdieu, también estaría cuestionándose la dominación que ha ejercido esta visión religiosa a partir del concepto de habitus el cual puede dar cuenta de la internalización de los contenidos que están en el mundo de las cosas, al mundo de las mentes, en este sentido se ha generado la ruptura de este habitus a

partir de la ruptura del catolicismo como visión hegemónica y la posible formación de un habitus desde el protestantismo.

Posterior a este análisis, se puede llegar a vislumbrar la aportación de Cornelius Castoriadis al respecto del concepto de autonomía local desde el cual podemos llegar a analizar la ruptura y la apertura en la esfera religiosa de la comunidad desde una nueva perspectiva. Primeramente es necesario aclarar que este concepto parte de la filosofía política, de este modo definimos autonomía como la apertura ontológica del ser, la cual nos permite concebir otro si mismo diferente en el mundo, el ser es entonces una creación determinista, sin embargo esta apertura se plantea bajo una nueva explicación del mundo a partir de una reflexión doble de sí mismo, en la que se genera un proceso de conciencia que parte del individuo hacia el colectivo pero así mismo de pensar la historia social que se ha tejido por las prácticas y que tiende a un cuestionamiento del colectivo, las significaciones que genera y de las instituciones que legitima.

Cabe aclarar que este punto constituye uno de los objetivos principales de esta investigación, puesto que no solo tratamos de definir el papel de las misiones en un contexto comunitario también se tiene el objeto de hacer una crítica al proceso de institucionalización de la creencia religiosa que daría paso a una obstaculización y por consiguiente el cese del trabajo misionero en sí.

METODOLOGIA

El estudio que se desarrollara se hará a partir de la metodología cualitativa que de manera tentativa se define a partir del empleo del trabajo de campo, la observación participante y aplicación de grupos focales. Se llevara a cabo el análisis teórico y práctico en un periodo aproximado de 1 año. Los recursos que se tienen son viables puesto que la región en cuestión no está alejada del lugar de residencia del investigador y como otro punto aclarador es necesario decir que se realiza la participación personal de un proyecto misionero en la región delimitada.

Cabe mencionar que para este trabajo existe una importancia crucial del uso de esta metodología como para las ciencias sociales, puesto que la metodología cualitativa y la subjetividad social, son ángulos particulares y privilegiados desde los cuales se puede comprender la realidad social (Zemelman, 1997), ya que brinda al investigador una herramienta por el cual se puede hacer un doble ejercicio reflexivo, el primero que es la recuperación de la experiencia del sujeto, mirándolo como una reflexión del sujeto mismo sobre su cotidianidad, y segundo que ya es la reflexión sobre la reflexión¹¹⁶ que el investigador hace, valiéndose de planteamientos y supuestos teóricos, de este modo considero que la metodología cualitativa se adecua más a los objetivos de este estudio puesto que permite comprender cuál es el papel que ocupa el trabajo misionero en la generación de cambio social, que es un proceso dialéctico entre lo objetivo y lo subjetivo.

La observación directa y participante es una técnica de recolección de información que consiste en observar al mismo tiempo que se participa en las actividades del grupo que se está investigando, según

¹¹⁶Con esto aludo al planteamiento de Anthony Giddens sobre la doble hermenéutica, en el cual plantea el doble ejercicio reflexivo del analista social, primero; la recuperación de la experiencia cotidiana del agente considerándolo como una primera reflexión y teorización del agente de una situación, fenómeno o proceso en particular y segundo, el desprendimiento del conocimiento lego (ordinario) que el agente otorga al dar su testimonio, mediante herramientas teórica-analíticas.

La comprensión de la sociedad desde la subjetividad, trae consigo la consideración del punto de vista del individuo como agente social, además de la concepción de la realidad social como una construcción siempre inconclusa, y en términos metodológicos supone la revalorización de la interpretación.

Malinowski para conocer bien a una cultura es necesario introducirse en ella y recoger datos sobre su vida cotidiana, lo cual solo es posible mediante un acercamiento directo con la realidad que se pretende analizar.

Esta técnica metodológica proporciona a los investigadores herramientas para observar expresiones no verbales de sentimientos, emociones y apreciaciones, que no pueden o no quieren ser expresados verbalmente por los informantes, por diversas situaciones, como puede ser la intimidación que pueda causar el investigador a la hora de entrevistar.

Además de observar expresiones no verbales esta técnica también ayuda al investigador a tener una mejor comprensión del contexto y el fenómeno en estudio, el cual es fundamental a la hora de plantear la fiabilidad o validez de una investigación, ya que complementa los datos obtenidos por medio de entrevistas, encuestas o relatos autobiográficos¹¹⁷.

También es importante aquí la flexibilidad de la observación directa y participante, puesto que ella no requiere un diseño rígido y extensivo previo al trabajo de campo, como las encuestas sociales y los experimentos, la estrategia e incluso la orientación de la investigación pueden cambiarse con relativa facilidad, de acuerdo con las necesidades cambiantes requeridas por el proceso de elaboración teórica.

En la observación participante es muy importante la planificación, para hacerlo, es necesario tener en cuenta una serie de cuestiones como lo son: ¿qué investigar?, ¿cómo observar?, ¿dónde observar?, ¿qué observar?, ¿cuándo observar?, ¿cómo registrar? Y ¿cómo analizar?

BIBLIOGRAFIA

Bell, Daniel (2008), “Epílogo de 1966 a las contradicciones culturales del capitalismo”

CastoriadisCorneluis (1986) “Los dominios del hombre, las encrucijadas del laberinto, Editorial GEDISA, España, pp.360

Durkheim, Emile (1997) “Las formas elementales de la vida religiosa”, COLOFÓN, México, pp. 654

Fromm, Erich (1960) “Marx y su concepto de hombre. Manuscritos económico-filosóficos” FCE, México, pp. 267.

Weber, Max (2002) “Sociología de la religión” Ediciones Coyoacán, México, pp. 112

Weber, Max (2002) “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, COLOFÓN, México, pp. 267

¹¹⁷ En muchas ocasiones la observación directa y participante nos permite ver las contradicciones que puede haber en el discurso de los sujetos sobre la manifestación del fenómeno, sobre lo que se dice que es y de lo que realmente es.

Perspectivas de la diversidad religiosa en México

Carlos Garma Navarro

Blanca Leiva

Departamento de Antropología

Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa

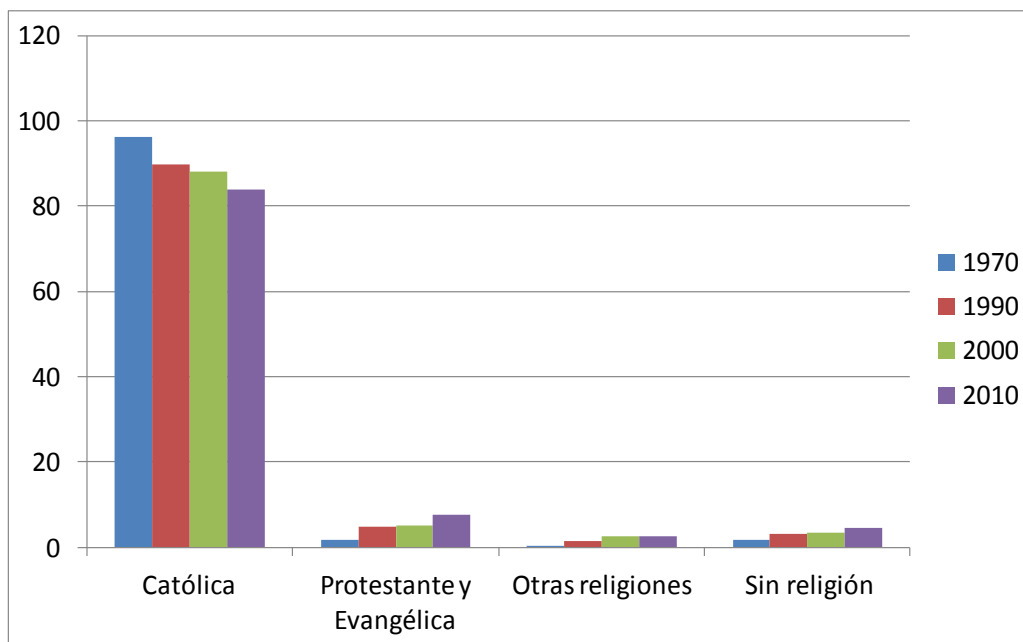
Este texto presenta las tendencias actuales de la diversidad religiosa en México, utilizando sobre todo las cifras censales del 2010. Estos datos nos demuestran una pluralidad creciente en el ámbito religioso. Sin embargo, muestran un impresionante nivel de variación a nivel regional y estatal. Podemos constatar la existencia de diferentes configuraciones religiosas según los distintos contextos.

Para mostrar esto expondremos una breve revisión histórica de tendencias de las últimas cuatro décadas. Posteriormente veremos 5 casos distintos: el Distrito Federal, Puebla, Guanajuato, Nuevo León y Chiapas, para mostrar como cada entidad federativa muestra una composición distinta de afiliación religiosa.

Panorama religioso en México 1970-2010



Religión y año	católica	Protestante evangélica	y Otras religiones	Sin religión
1970	96.2 %	1.8 %	0.4 %	1.6 %
1990	89.7 %	4.9 %	1.5 %	3.2 %
2000	88.2 %	5.2 %	2.5 %	3.5 %
2010	83.9 %	7.6 %	2.5 %	4.6 %



Los dos últimos cuadros muestran tendencias generales en la afiliación religiosa a partir de los datos de 4 censos nacionales. Los mas notorio es el declive gradual del

Catolicismo, que parte de una situación casi de monopolio a una progresiva perdida de creyentes. Esta se acentúa de 1970 a 1990 y otra vez de 2000 a 2010 ,(ambos periodos de crisis y transformación social). Aparentemente se había establecido un equilibrio de 1990 a 2000 que no se sostuvo.

Los grupos protestantes y evangélicos muestran una tendencia progresiva de crecimiento a nivel nacional, con un periodo muy fuerte de auge – de 1970 a 1990.

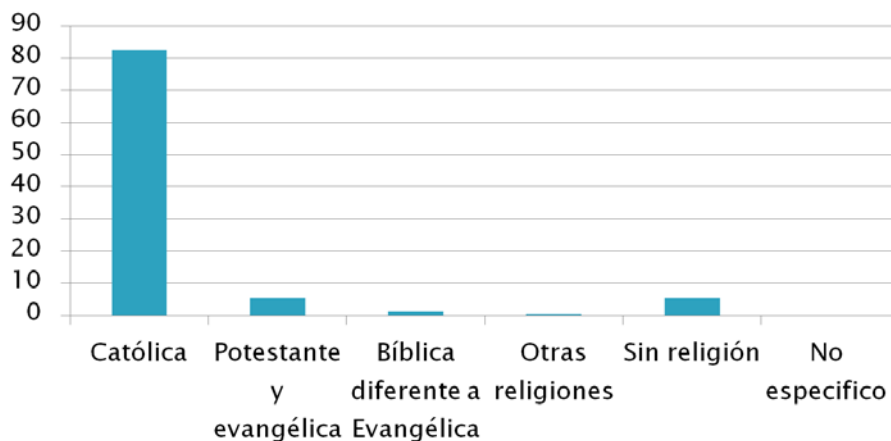
El crecimiento de otras religiones si bien se ha fortalecido parece haber llegado a una situación de equilibrio en las últimas décadas.

La población sin religión tiene un crecimiento mas regular y sostenido

Panorama Religioso D.F .

Población total: 8 851 080

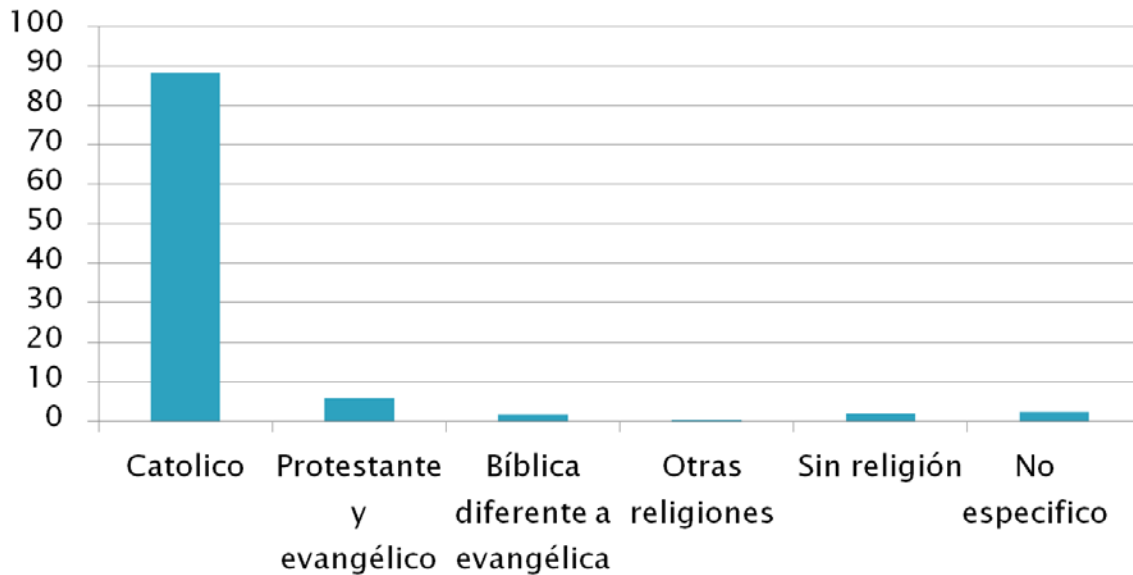
Distrito Federal	Católica	Protestante y evangélica	Bíblica diferente a Evangélica	Otras religiones	Sin religión	No especifico
Censo INEGI 2010	82.4 %	5.3%	1.3%	0.4%	5.46%	4.8 %



Panorama religioso Puebla.

Población total : 5 779 829

Puebla	Católica	Protestante y evangélica	Bíblica diferente a evangélica	Otras religiones	Sin religión	No específico
Censo INEGI 2010	88.32 %	5.82 %	1.60%	0.18%	1.80%	2.25%



Puebla

Es una entidad con una afiliación católica por encima del promedio nacional, lo cual no es sorprendente dado que tradicionalmente se ha considerado como el asiento de una religiosidad conservadora. Tiene dos diócesis, Puebla de los Ángeles y Tehuacán. Tiene varios santuarios de impacto regional además de uno de los seminarios más importantes del país.

La afiliación al protestantismo está por debajo del promedio nacional, aun cuando hay iglesias evangélicas con tradición histórica larga en la ciudad de Puebla y Atlixco. Algunos municipios de la Sierra Norte de Puebla con mayoría indígena sí tienen porcentajes importantes de población conversas al pentecostalismo. Es el caso de Ixtepec y Zongozotla.

Existen algunos grupos de testigos de Jehová y de mormones en la entidad. Hay presencia muy limitada del espiritualismo y el judaísmo. Juntado los sectores sin religiones y que no declararon un credo el porcentaje total de ambos apenas llega al 4%.

El caso de Puebla es interesante sobretodo si se contrasta con su vecino estado, el Distrito Federal.

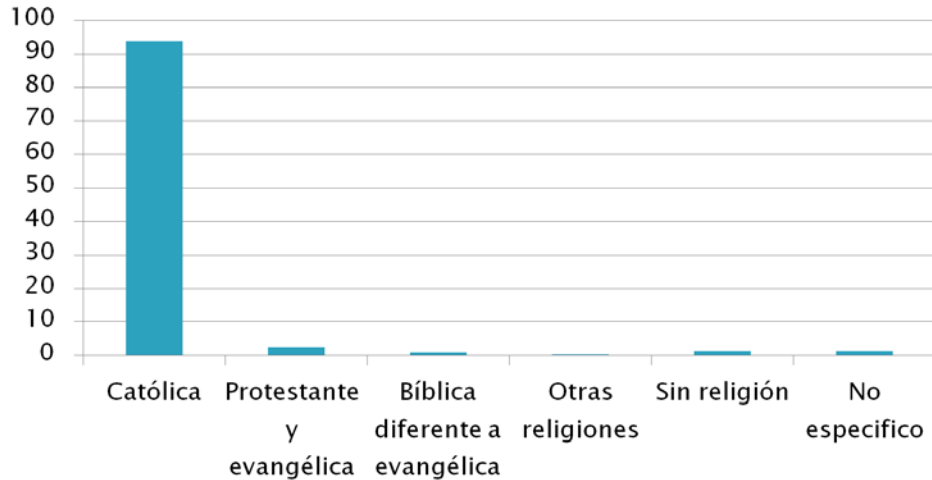
Guanajuato



Panorama Religioso Guanajuato.

Población total: 5 486 372

Guanajuato	Católica	Protestante y evangélica	Bíblica diferente a evangélica	Otras religiones	Sin religión	No especifico
Censo INEGI 2010	93.8%	2.5%	0.8%	0.04%	1.3 %	1.2%



Guanajuato.

Este es el estado más Católico del país. Tiene dos diócesis importantes, León y Celaya. Conforman parte del llamado núcleo duro del catolicismo nacional, la región centro occidental que incluye Jalisco, Aguascalientes y Michoacán.

Tiene una localidad de peregrinación importante que es el Cerro del Cubilete. Fue uno de los escenarios más destacados de la guerra cristera. La fuerte migración a U.S.A no ha afectado la afiliación católica. La población protestante es de las más bajas del país. Incluye iglesias pentecostales y históricas. Hay algunas agrupaciones de Testigos de Jehová que se ubican en Bíblicas diferentes a evangélica. Junto a la población sin religión y que no dio datos sobre su credo dan el 7.5%, igualando a la población protestante de la entidad.

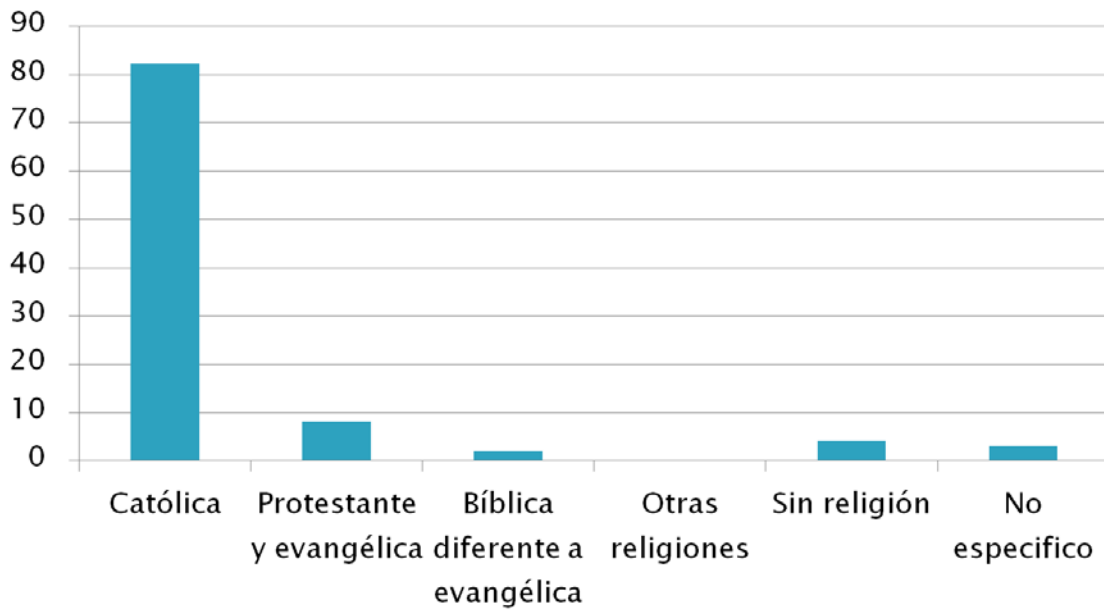
Nuevo Leon



Panorama Religioso Nuevo León.

Población total: 4 653 458

Nuevo León	Católica	Protestante y evangélica	Bíblica diferente a evangélica	Otras religiones	Sin religión	No específico
Censo INEGI 2010	82.3%	8.2%	2.0%	0.05%	4.1 %	3.1



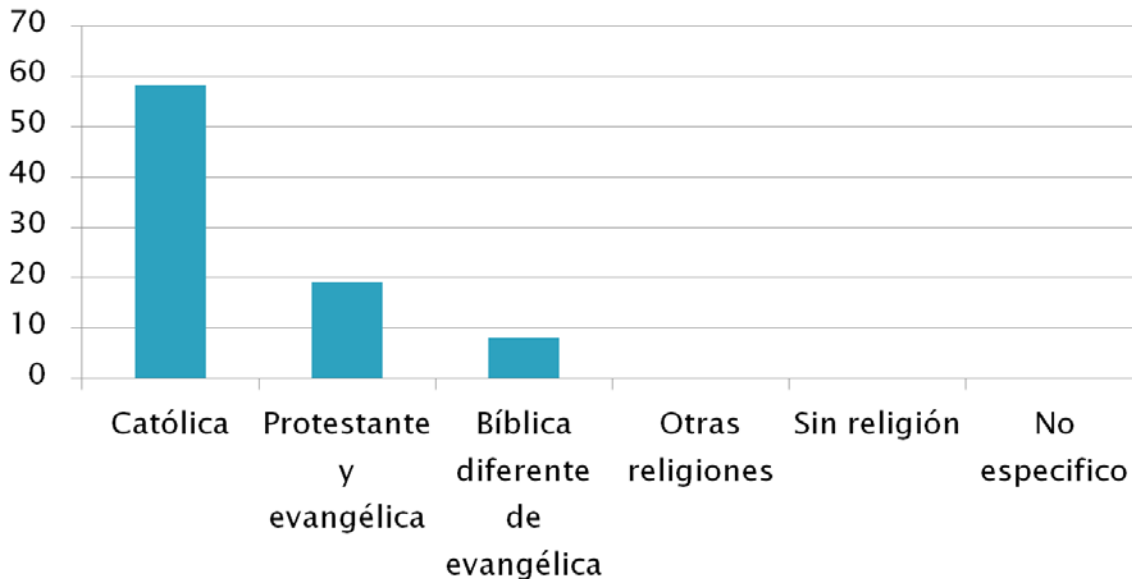
Chiapas



Panorama Religioso Chiapas.

Población total: 4 796 580

Chiapas	Católica	Protestante y Evangélica	Bíblica diferente de evangélica	Otras religiones	Sin religión	No específico
Censo INEGI 2010	58.3%	19.2%	8.1%	0.06%	12.1%	2.1%



Chiapas

Es el estado con mayor porcentaje de diversidad religiosa en el país. El catolicismo apenas retener a un poco mas de la mitad de la población. El estado tiene tres diócesis, Tapachula, Tuxtla Gutiérrez, y San Cristobal de las Casas. Se dio aquí la Teología de la Liberación y la Teología Indígena, impulsadas por el difunto obispo Samuel Ruiz.

El estado tiene una población indígena importante, y una parte significativa de los grupos étnicos ha abandonado al catolicismo. El crecimiento de las iglesias protestantes es evidente en la entidad. Incluye a iglesias históricas y pentecostales, que han tenido contacto con agrupaciones hermanas de Centroamérica, sobre todo Guatemala.

En Chiapas, Bíblicas no evangélicas incluye Adventistas del Séptimo día, además de Testigos de Jehová.

Hay espiritualistas y una iglesia musulmana en San Cristóbal de las Casas.

En Chiapas, la población sin religión y que no contestó sobre su credo incluye algunas características particulares. Agrupa personas que no quisieron ubicar a su religión debido a conflictos entre los credos que han afectado algunos municipios. También están en dichos rubros personas indígenas que no ubicaron la costumbre nativista como una religión.

Conclusiones

Este breve recorrido demostró la existencia de una diversidad religiosa

importante en los estados del país. Este es un factor importante que va incidir en el país. El pluralismo religioso ha aumentado progresivamente y el retorno al monopolio religioso no parece probable a escala nacional.

Es importante por lo tanto, desarrollar una política incluyente que favorezca la tolerancia y libertad de credo. Se debe buscar mantener la resolución negociada de conflictos de creencia bajo el modelo del estado laico que respeta la igualdad de creencias.

Bibliografía:

Bastian, Jean Pierre; Los Disidentes, FCE, México, 1989.

Blancarte, Roberto; Historia de la Iglesia católica en México, F.C.E., México, 1992.

De la Torre, Reneé y Gutiérrez, Cristina (coordinadoras); Atlas de la diversidad

Religiosa en México, CIESAS, CONACYT, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, SEGOB, México, 2007.

Garma, Carlos; Protestantismo en una Comunidad Totonaca de Puebla, México; I.N.I, México, 1987.

Garma, Carlos; Buscando el Espíritu, Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México, Plaza y Valdés Editores, UAM. México, 2004.

Hernández ,Alberto y Rivera, Carolina; Regiones y Religiones en México. Estudio de la Transformación Socioreligiosa, CIESAS, CONACYT, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, SEGOB, México, 2009.

INEGI; Panorama de la Religión en México, 2010, INEGI, México, 2011.

La realidad social de la religión en el siglo XXI: Un acercamiento metodológico a la Iglesia Cristiana en Colima

Alejandra Chávez Ramírez

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Colima

Carlos Antonio Cárdenas Roque

, estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Colima

RESUMEN DE PONENCIA

A finales del siglo pasado acaecieron una serie de cambios producto de la modernidad que incidieron de forma determinante en la actuación racional de los individuos; no obstante; el pensamiento religioso emerge a partir de la necesidad espiritual de cada sujeto, presentándose una dualidad en la sociedad; de un lado tenemos un mundo maniobrado desde las interconexiones y la materialidad; por el otro, el resurgimiento de asideros que tienen por fundamento principal el retorno de la moralidad algunas veces perdida, que permite dar refugio ante el incremento de problemas sociales, tales como la inseguridad, la violencia, la falta de empleo.

En este sentido, Colima como nuestro espacio de estudio, encontramos prácticas religiosas distintas a la católica en aumento, una de ellas son los cristianos. Si bien la religión ejerce una funcionalidad múltiple: psíquica, social, pragmática, socializadora, normativa, simbólica, reguladora de conflictos, contenedora, etc. depositaria de preguntas universales, sobre el origen del mundo, la humanidad, el sentido de la vida y el destino del mundo; así como tentativas de respuesta que contribuyen al desarrollo del pensamiento.

Todas ellas en su estudio presentan serias dificultades, por el hecho de que su fundamento se encuentra sustentado en referentes valóricos que se encuentran en las tradiciones religiosas y que los individuos toman en cuenta y los lleva a relacionarse y actuar; no obstante la necesidad de estudiarla surge de la influencia que ejerce desde la perspectiva y funcionalidad política, social, económica, y sobre todo en sus relaciones con el poder.

El propósito de este trabajo es hacer un ejercicio reflexivo que permita comprender las formas en que la institución religiosa cristiana se relaciona en otros ámbitos, para lo cual se hace necesario dar respuesta a interrogantes como

¿Cómo están distribuidas territorialmente las diversas congregaciones y asociaciones que conforman el Grupo Amor? ¿Cuáles son sus prácticas sociales, educativas, culturales, económicas o religiosas? ¿Cómo se relacionan con el entorno social más inmediato y con el contexto social y político colimense?

PALABRAS CLAVE: Religión, relaciones y sociedad

Introducción

El contexto actual marcado por los importantes avances tecnológicos en los medios informáticos, de transporte y comunicación masiva, los cuales repercuten en efecto cascada sobre los marcos de lo local; lo cual genera casi de forma inevitable, cambios sin precedentes que afectan la vida cultural y social de los individuos; definiendo procesos irreversibles e ineludibles que crean nuevas prácticas frente a una multiplicidad de significados respecto de la realidad actual.

Las preguntas por la política, no son ajenas a las preguntas por la sociedad y sus diferentes esferas de intercambio, sobre todo en una época donde los límites y especificidades de lo económico, político y lo cultural, se han ido difuminando en una lógica cada vez más visible de interdependencia. De igual forma, lo público y lo privado se superponen transformando, a favor de una reconfiguración de los horizontes de posibilidad, lo cual exige poner ciertos límites a lo actualmente funcional.

Trayendo por efecto la creciente apelación de la política hacia las identidades y los sentidos de afinidad y pertenencia entre los individuos, los cuales pueden ser ubicados en los excesos publicitarios dentro de las campañas electorales y de propaganda política, muchas veces privilegiando el cuidado de las formas y la imagen sobre los proyectos, olvidando lo sustancial de la política. Ello no implica la sola reflexión sobre estrategias y tácticas políticas en la esfera profesional, sino también exige vigilancia, certeza y actualidad sobre las formas emergentes de participación e incidencia en los asuntos de lo público.

El surgimiento de nuevos movimientos sociales, la aparición de grupos religiosos, ambientales o identitarios, forman parte de un cuadro complejo y multidimensional donde lo social y lo político se ponen en cuestión respecto a sus explicaciones hegemónicas. Si bien lo político no aparece de forma explícita, este contenido está latente en muchas acciones que, desde lo civil, reconfigura grupos de interés, políticas públicas, formación de liderazgos o creación de espacios de socialización política.

Estas cuestiones trascienden el análisis coyuntural, lo que aquí se pretende justificar es que existen elementos para cuestionar el pensamiento político moderno, sus instituciones, mecanismos y actores enmarcados en normas específicas. Atender estos elementos no es un exceso, los marcos de pensamiento que han sedimentado las instituciones políticas contemporáneas necesitan ser revisados si es que se pretende explicar su actual funcionamiento, por ello también es necesario contextualizarlos histórica y teóricamente. En este sentido, no sólo la política, sino la ciudadanía como dispositivo de legitimación e intercambio de valores y actitudes, es un elemento imprescindible para explorar y describir algunas de las dinámicas que circundan lo público.

Partir de que las religiones están constituidas por sistemas de creencias, sistemas rituales y sistemas morales, que exigen determinadas conductas en la vida social y cumplen diferentes funciones sociales. Convencidos de que hoy las religiones, más allá de ser un poder económico y político, como algunos lo piensan, son organizaciones de presencia común en las sociedades modernas”.

Si bien es cierto que las religiones influyen y generan cultura, por ello la importancia de distinguir la relación entre lo cultural y las creencias. Ubicar que parte importante de la cultura de nuestra sociedad mucha de ella proviene del catolicismo, la cual tomándole desde su justo valor hay que tener en cuenta que la influencia ejercida entre una sociedad y otra varía, a causa de que una misma religión produce

manifestaciones culturales diversas en función de la cultura ya dada, la cual termina por ser el elemento que ha de determinar su incidencia en el plano individual y de conformación de la sociedad.

La presencia de lo religioso como parte de la modernidad, a la luz de ser un elemento que genera la cohesión social y la convivencia humana, por la necesidad natural del individuo del apego y respaldo del resto de los miembros de una comunidad que le aceptan y no su rechazo que vendría a resquebrajar su inserción.

“De esta manera tan sencilla y a la vez tan profunda, se puede resumir el potencial moral de las religiones. Sabemos que las instituciones religiosas, lo mismo que las instituciones políticas y económicas y las empresas culturales, y ahí está la historia social y política para confirmarlo, entran en el juego del poder, y así lo hemos manifestado hace tiempo en otro contexto (Montes, 1989).

De igual forma que el catolicismo, las confesiones religiosas minoritarias, cumplen funciones sociales relacionadas con la acción social, la cultura o las identidades colectivas, más allá de sus fines estrictamente religiosos, procedentes de las creencias, los rituales y la moral o asociadas a los mismos.

En su obra *Entre naturalismo y religión* (2006), partiendo del principio de neutralidad del poder estatal con las visiones del mundo, Habermas afirma:

Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible.

Esa fuerza especial traducida como la necesidad del hombre de estar en contacto constante con demás miembros, saliendo de su individualidad para insertarse en el colectivo, aunque este le dicte formas de vida y reglas de cooperación y convivencia previamente establecidas en aras de contribuir a la construcción de un espacio determinado con características muy precisas; aquí es donde se abre la franja de relación entre las organizaciones y la sociedad, las cuales exigen al individuo una moralidad que rebasa lo opcional convirtiéndose en regla que les da permanencia.

No debe extrañar que así sea, porque la cultura, la diversidad cultural no es un campo neutral ajeno a intereses ideológicos, sociales, económicos y políticos. Por el contrario, las prácticas culturales, entre las que se incluyen las religiosas, están atravesadas por intereses y estrategias sociales de individuos y grupos, que aspiran a tener un reconocimiento en la vida social y una hegemonía en las relaciones sociales.

Por el contrario, en el caso de las minorías religiosas, debido a diferentes causas, que es necesario analizar, la opacidad y la invisibilidad de sus acciones, no solo religiosas sino también sociales y culturales, ha sido la tónica dominante durante mucho tiempo. Identificar las funciones sociales de estas minorías es una razón más, que justifica este estudio, no solo por motivos académicos e intelectuales, sino también para disponer de un conocimiento necesario para impulsar políticas sociales, guiadas por una ética cívica compartida y regidas por los valores de la libertad, la democracia, la equidad, el pluralismo, el respeto y la convivencia. Y todo, sin conceder ninguna atribución al Estado para gobernar la religión.

Metodología

Este estudio sobre el Grupo Amor como institución religiosa cristiana es de carácter empírico y se sustenta en un trabajo de campo realizado en el estado de Colima. El trabajo de campo para la recogida de datos ha tenido dos fases o etapas perfectamente diferenciadas. La primera fase ha consistido en la identificación de las congregaciones, ministerios y asociaciones. Para esta tareas se ha utilizado una Ficha de Identificación que incluía los siguientes datos: nombre de la comunidad local de culto o asociación, ubicación de la asociación (dirección, teléfonos, e-mail, página web, entre otros) y datos personales del responsable o persona de contacto. A Lo cual pretendía establecer un primer contacto y disponer de información básica para proceder a la realización de entrevistas para la segunda fase del estudio.

La segunda fase del trabajo de campo ha consistido en la realización de entrevista directa a los responsables de todas las congregaciones religiosas en Colima, teniendo como base preguntas que guían este estudio: Quiénes son, dónde están, qué hacen y que relaciones mantienen con el entorno.

Se distingue entre entidad religiosa, congregaciones y asociaciones, porque tienen características diferentes. La primera y la segunda tienen funciones directamente religiosas, son comunidades locales de culto, si bien solo la primera está inscrita en el Registro de entidades religiosas; las segundas, no requieren de tal registro ya que es una funcionan como forma de organización del Grupo Amor (institución religiosa); se destaca que a su interior lo conforman algunas asociaciones, en tanto organizaciones de la sociedad civil, suelen ser de tipo social y cultural, que les permite una visibilización más clara en el entorno de la sociedad.

Este estudio asume la perspectiva etnográfica y ha utilizado el método de trabajo de campo y técnicas cualitativas, como la observación y la entrevista etnográfica. Al mismo tiempo, se ha adoptado el punto de vista de la Investigación Acción, hasta donde el proceso de investigación lo ha permitido. Para la elaboración del directorio y construcción de la base de datos, además de la ficha de identificación indicada anteriormente, se ha empleado una guía de entrevista. En las entrevistas, además de los datos de identificación, se ha recogido información sobre su historia, miembros, registro, tipo de actividades que realizan (religiosas, asistenciales, educativas, culturales, económicas y jurídicas), recursos materiales y necesidades, relaciones con otras asociaciones, instituciones públicas y privadas y con el entorno. Se ha realizado observación participante en locales de culto y en reuniones, participando en sus actividades religiosas o de culto, aunque no de forma sistemática en todas, sino de manera ocasional.

El presente trabajo busca explorar alguno de los elementos que puedan ayudar a comprender los métodos y las formas en que la institución religiosa cristiana denominada Grupo Amor, A. R. tiene con el poder político del Estado de Colima así como saber cuáles son sus formas y sus métodos resulta indispensable a fin de tener mayor claridad que permita hacer una caracterización.

La identidad religiosa en Colima

Hay un nuevo fenómeno en el cristianismo mundial, el crecimiento de los grupos pentecostales. El fenómeno del pentecostalismo tiene mucho vigor fuera de occidente (África y Asia) y en América Latina. En África y Asia son la puerta de entrada al cristianismo de nuevos conversos, mientras que en América Latina dejan la Iglesia en la que fueron bautizados, la católica, para ir a grupos pentecostales. El caso mexicano no está exento de esta dinámica, a la fecha, las

Minorías religiosas poco a poco han ido ganando terreno.

La serie censal por entidad federativa muestra datos de cuatro periodos para dar idea de la diversidad geográfica. En el primer censo, con excepción de Veracruz de Ignacio de la Llave, el resto de las entidades registró un porcentaje de catolicismo semejante al del plano nacional; la diferencia entre el dato mayor y el menor es de poco más de 6 puntos porcentuales. Hacia mediados del siglo XX, estados de la Frontera Norte y del Sureste del país empiezan a destacar por una menor presencia de católicos; la diferencia entre los datos extremos es ya de casi 19 puntos. En los últimos 30 años se ha acentuado la divergencia en otros estados del Norte y del Sur; en el último censo 15 entidades registran una cifra menor a la media nacional y la brecha entre el porcentaje mayor y menor es de casi 33 unidades porcentuales. La población que profesa alguna religión diferente a la católica manifiesta un crecimiento sostenido en términos absolutos y porcentuales. Los primeros tres censos de población (1895 a 1910) registraron en el ámbito nacional un porcentaje menor de 1% de población no católica. Hasta mediados del siglo, el porcentaje de esta población tiene una relevancia mínima. En contraparte, en las últimas tres décadas (1970-2000) su importancia aumentó poco más de 5 unidades porcentuales. En el 2000, la población de 5 y más años del país que declaró alguna religión diferente de la católica representa 7.6 por ciento (INEGI, 2005).

Colima es un estado que cuenta con poco más de 650 555 habitantes según cifras del último censo de población realizado por el INEGI en 2010¹¹⁸. Sin duda la diversidad religiosa está presente en esta demarcación desde hace ya muchos años, se sabe por la información obtenida en las mismas Iglesias Cristianas no católicas que su presencia data de por lo menos desde la década de los 70's aunque los registros formales muestren al año de 1993 como de los primeros registros para esta entidad federativa con lo anterior se parte de la base de que hay un reconocimiento institucional hacia la existencia de otros cultos además de la Iglesia Católica Apostólica y Romana, sin embargo a pesar de que en el terreno se calcula que hay poco más de 150 iglesias cristianas de diversas denominaciones, tales como la pentecostal, nazarena, evangelio completo, carismáticas y neopentecostales, por mencionar algunas, no concuerda con la base de datos de la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos ya que en sus registros vigentes da cuenta de la adscripción y reconocimiento de 17¹¹⁹ iglesias, entre ellas Grupo Amor¹²⁰.

El Grupo Amor: desarrollo del cristianismo en Colima

Esta Iglesia tiene sus orígenes en 1976 aunque en un primer momento no sé tenía la intención de ser una iglesia como tal. Hoy a poco más de 35 años esta Iglesia ha sido transformada se podría decir que ha evolucionado en razón de su presencia física, es decir que paso de ser una pequeña célula a una iglesia de proporciones mayores, más de diez congregaciones que se ubican en la zona conurbada de los municipios de Colima y Villa de Álvarez y en municipios como Tecomán, Comala y Cuauhtémoc, además Ciudad Guzmán en Jalisco, y Puebla y posee una membresía aproximada de poco más de 3000 miembros¹²¹.

¹¹⁸<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/#C>

¹¹⁹ Ver la numeralía de la Dirección General de Asociaciones Religiosas dependiente de la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación de México en: http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/AR_por_EF.pdf

¹²⁰ Con el número de registro SGAR/1952/94

¹²¹ El dato no puede verificarse toda vez que no existen registros fehacientes ni en el exterior ni al interior de la misma. El cálculo se hace de aproximaciones que la misma iglesia ha hecho al respecto.

Sus actividades desde su fundación han sido diversas van desde los servicios religiosos dominicales, hasta centrarse en actividades de tipo asistencialistas tales como: comedores comunitarios, atención a personas con algún tipo de adicción, campañas de salud bucal, entrega de despensas entre otras. Sin embargo, uno de sus mayores éxitos ha sido el Hogar de Amor y Protección al Niño A. C. a través del cual brindan atención a niños en situación de vulnerabilidad o riesgo. Esta casa hogar le ha dado la pauta para establecer puentes de cooperación con la Iniciativa Privada y con las diferentes instituciones de beneficencia social así como con los tres órdenes de gobierno ya sea a través de convocatorias que las propias instituciones emiten o por la gestión directa de apoyos, lo que le ha permitido ser una instancia modelo en la atención y manejo de hogares para niños.

Mediante la observación participante se sabe que Grupo Amor es una iglesia a la que acuden personas de clase media, es decir, profesionistas y por empresarios sin embargo cuenta con otras sedes como la denominada Grupo Amor Villa Izcalli y Grupo Amor Torres Quintero y Grupo Amor Oriente donde sus miembros corresponden en su mayoría a estratos sociales más bajo. Ello no ha sido un impedimento. No se aprecia una diferencia marcada entre sus miembros ni en la estructura como para establecer que el poseer una posición económicamente mejor o menor sea un determinante de las relaciones entre sus miembros y entre la estructura formal del liderazgo de esta congregación.

Sin embargo es importante recalcar que la Iglesia en su dinámica al interior tiene por una de sus principales banderas la promoción de la familia, por lo que sus predicaciones, cursos y actividades eclesiológicas van encaminadas en mucho hacia este rubro: la familia. Por ello encontramos en sus cursos programas dirigidos a cómo educar a los hijos, matrimonios, noviazgo principalmente.

Grupo Amor A. R. sería lo que podríamos llamar una iglesia pentecostal, es decir, aquella que cree en el Espíritu Santo, que se expresa en hablar en lenguas –palabras impronunciadas acompañadas por gemidos que pueden escucharse durante los servicios dominicales- además de un apego riguroso a los textos bíblicos. Esta directriz será la base fundamental de su creencia, lo que dará paso a toda su cosmogonía como congregación. Bajo este principio debemos entender que la biblia marca a la mujer como la ayuda idónea del varón esto se basa por el relato bíblico que se encuentra en el libro de Génesis en el que se explica que el hombre fue primero y la mujer después. Esta enseñanza es la que ha marcado por siempre la conformación de la Iglesia y los espacios del liderazgo al interior de la misma. Si bien la iglesia no está reservada solo a los hombres, las mujeres ocupan puestos con menor responsabilidad –se aclara que esta dinámica prevalece en muchas iglesias de México- son esposas de los pastores lo que también les da coloquialmente entre los miembros la posición de pastora aunque su participación y trabajo sea menor, también a las mujeres se les puede encontrar como líderes de ministerio: de alabanza, panderos, comedores comunitarios, desayuno para mujeres pero hasta ahora no como Pastor principal.

Hasta ahora no hay datos que reflejen la negativa de la iglesia a que eventualmente suceda, es decir, no está prohibido explícitamente; sin embargo, dada la naturaleza de la conformación de Grupo Amor A. R. sus fundadores son los que hasta ahora ocupan los mayores puestos de responsabilidad.

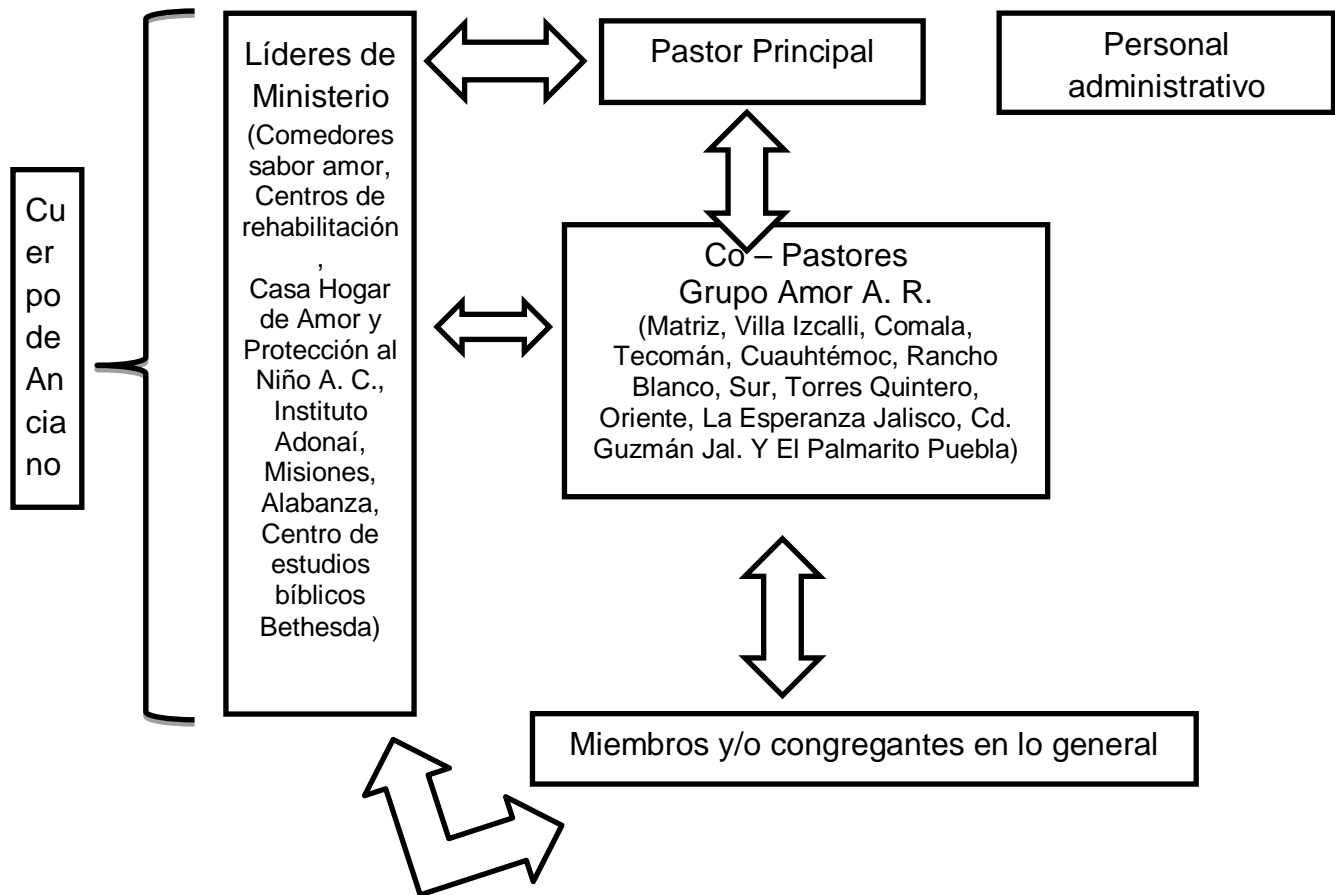
Caracterización de los miembros de Grupo Amor A. R.

Las personas que se congregan en Grupo Amor A. R. pertenecen a distintos niveles socioeconómico, en esta congregación de poco más de 3000 miembros se puede observar que estos (los congregantes) se

integran de acuerdo a su estatus económico sin dejar de confraternizar con los demás, es decir, que asisten a su reunión dominical de acuerdo a su estrato social, (evidentemente no aceptarían tal práctica), sin embargo es importante resaltar que en la sede matriz los domingos existen cuatro horarios de servicios religiosos en donde los primeros tres ubicados en horarios matutinos corresponderían a personas con una situación económica más solvente, profesionistas y empresarios, es decir un segmento que pertenecería a una clase media alta con respecto a los de la cuarta reunión que es por la tarde en donde el grueso de los asistentes lo integran en un primer momento por personas que se dedican a la venta de productos en tianguis y mercados de Colima.

En todas las sedes se promueven los mismos valores y creencias sin embargo por su ubicación resulta relativamente fácil observar el nivel socioeconómico de los asistentes, por ejemplo: Grupo Amor Oriente y Torres Quintero están ubicados en colonias urbano marginal y sus congregantes pueden ser ubicados como personas de escasos recursos. En Villa Izcalli, Sur y Rancho Blanco están ubicados en zonas de clase media, por lo que sus miembros serían ubicados como clasemedieros. Tecoman, Comala, Cuahatemocque son municipios de Colima y Ciudad Guzmán Jalisco y El Palmarito en Puebla al ser sedes únicas en esos demarcaciones la estratificación sería diversa.

Esquema



El esquema anterior se describe y explica la estructura en cómo se organiza la iglesia cristiana Grupo Amor A. R., básicamente su estructura es jerárquica en torno a la figura del Pastor principal sin embargo existe un grupo al interior denominado cuerpo de ancianos que está integrado principalmente por los fundadores y por aquellos miembros que llevan años dentro de la congregación y que su testimonio de vida es intachable¹²². De ellos depende la congregación, cada actividad y cada decisión, en esta iglesia hay una centralización flexible en la toma de decisiones, y planeación de actividades; sin embargo, será siempre el Pastor principal quién asume la responsabilidad de la congregación en su conjunto, a él se le toma opinión sobre proyectos y actividades especiales, se le rinden informes puntuales sobre el avance y administración de cada congregación asociada, así como los asuntos administrativos en general.

No obstante es importante resaltar que cada sede asociada tiene su propio pastor al cual se le denomina co – pastor, ellos tienen la capacidad para tomar decisiones sobre el quehacer de su congregación. Por otro lado los ministerios dependen de la supervisión y evaluación del Pastor principal y de los co- pastores. Los ministerios son espacios diseñados para que los congregantes o miembros se involucren y puedan desarrollarse en diversas actividades según sea su interés. Es importante resaltar que cada ministerio tiene un plan de trabajo que se articula según las necesidades y objetivos de Grupo Amor A. R.

En Grupo Amor A. R. las actividades y las relaciones entre el liderazgo son transversales, es decir, todos (líderes y congregantes) tienen siempre la posibilidad de saber acerca de las actividades a realizar, pueden consultar directamente al Pastor principal, a los co – pastores o los líderes de cada ministerio, pueden (los congregantes) moverse con relativa facilidad de una congregación a otra, lo que les permite crear redes de amistad, afectivas y de apoyo. En esta congregación se privilegia siempre la iniciativa de cada miembro sin embargo, también de se debe resaltar que debe ser aprobado por el pastor de su congregación o el Pastor principal.

En este sentido se puede concluir que sus relaciones son dinámicas y transversales, abiertas. La comunicación es directa. Todos tienen la posibilidad de ser escuchados e impulsar actividades por iniciativa. Es una congregación con orden vertical en su estructura pero flexible en sus interrelaciones en donde está muy claro las esferas de competencia no solo del pasto principal o de los co- pastores sino de todos lo que forman parte de esta iglesia. El éxito de sus actividades es la facilidad con la que pueda adaptarse al entorno pero sobre todo por el respaldo y suma que hace cada uno de sus miembros. Su estructura si bien es vertical no se aprecia como un espacio burocrático sino más bien abierto y transversal con apertura hacia todas las manifestaciones y/o expresiones que surgen como iniciativa ya sea desde el cuerpo del liderazgo o desde los miembros.

CONCLUSIONES

La religión, en tanto que universo simbólico que regula la conducta y genera pautas colectivas, no actúa aislada del conjunto de la problemática social. En este contexto, observo que el pentecostalismo urbano está cumpliendo funciones sociales concretas en una sociedad como la nuestra, en la que en general no ha sido posible realizar el equilibrio social, pero se postulan como opción de:

¹²²Por testimonio de vida intachable de debe entender por una conducta ejemplar que refleja su compromiso y puesta en práctica de los principios doctrinarios de Grupo Amor A. R.

- Proporcionar sentido a la vida
- Crea lazos de identidad individual y colectiva
- Da solución de los problemas inmediato.
- Crea red de instituciones sociales
- Posibilita procesos de movilidad social ascendente
- Permite percibir nuevas formas de participación política en el futuro
- Cuestiona al catolicismo a partir de la práctica pentecostal.

El pensamiento religioso como elemento que permite establecer lazos de relación, en donde se insertan sus miembros en colaboración de otro tipo de funciones diversas al culto, en la actualidad le permiten presencia con el establecimiento de redes de colaboración en otros ámbitos.

BIBLIOGRAFIA

Berger, P. y T. Luckmann. (1997) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

Carozzi, M. J. 1993 “Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión”, en *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*. Vol. 2. Buenos Aires, CEAL.

Carozzi, M. J. y A. Frigerio. (1994) “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos”, *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires, CEAL.

INEGI (2005) *La diversidad religiosa en México*.

Habermas, J. (2006) *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.

HABERMAS, J. y ratzinger, J. (2006) *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Ediciones Encuentro.

Pereira Souza, Ana Mercedes (1996) “El pentecostalismo: nuevas formas de organización religiosa en los sectores populares. Origen, evolución y funciones en la sociedad colombiana. 1960-1995, *Revista Religión, Política y Sociedad*, No 12, Enero-Junio 1996, Páginas 43-68

Roldán, V. (1999^a) “La religiosidad en el movimiento carismático católico. Un estudio comparativo entre Buenos Aires y Roma”, *Estudios sobre Religión, Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, N° 7; Buenos Aires.

(1999^b) “Formas de religiosidad de fin de milenio: el movimiento carismático católico en Buenos Aires y Roma”, *Revista Sociedad y Religión*, n° 18-19, CEIL, Buenos Aires.

Configuración de las preferencias religiosas en la ciudad fronteriza de Mexicali, Baja California

Carlos Ignacio Rodríguez Ramos

Judith Ley García

Norma Alicia Fimbres Durazo

Resumen

En el presente escrito se presenta la construcción del campo religioso en la ciudad fronteriza de Mexicali, Baja California, la cual por su condición de frontera la convierte en un espacio propicio para la diversidad religiosa. Se plantean las siguientes interrogantes: ¿Cuál ha sido la trayectoria de las preferencias religiosas de los habitantes de la ciudad fronteriza de Mexicali, Baja California en el periodo de 1950-2010? ¿Cómo se encuentra actualmente distribuido el campo religioso en la ciudad fronteriza de Mexicali, Baja California según la pluralidad religiosa? Para dar respuesta se han retomado las ideas sobre el vínculo entre religión y religiosidad en Simmel y la propuesta del constructivismo estructural de Bourdieu sobre la conformación del campo religioso. Utilizando datos censales de INEGI en el periodo de 1950-2010 se analiza la trayectoria de las preferencias religiosas en la ciudad fronteriza de Mexicali al igual que en el 2010 se construye un mapa de la ubicación geográfica de los templos.

Palabras clave: religión, religiosidad, campo religioso, ciudad fronteriza

Introducción

La transformación del campo religioso en México es un fenómeno que se ha estudiado en las últimas décadas, derivando de ello un conjunto de investigaciones que han permitido comprender y explicar la realidad de la vida religiosa como parte de la cultura. Independientemente de lo valioso de estas aportaciones, en los estudios acerca de la religión es necesario identificar lo que sucede en las localidades urbanas que presentan dinámicas internas diferenciadas, considerando, el origen de la población, la ubicación territorial, entre otras. En este trabajo se presenta, la conformación del campo religioso de la ciudad fronteriza de Mexicali, Baja California, respecto a las distintas ofertas religiosas que se han establecido en la ciudad, la cual por su condición de frontera la convierte en un espacio propicio para la diversidad religiosa.. Para tal fin, nos hemos propuesto dar respuesta a las siguientes interrogantes: ¿Cuál ha sido la trayectoria de las preferencias religiosas de los habitantes de la ciudad fronteriza de Mexicali, Baja California en el periodo de 1950-2010? ¿Cómo se encuentra actualmente distribuido el campo religioso en la ciudad fronteriza de Mexicali, Baja California según la pluralidad religiosa? En este sentido, partimos desde la perspectiva del constructivismo estructuralista, en la que se plantea que el campo religioso es una

lucha simbólica en el cual la dimensión objetiva y subjetiva se entrelazan (Bourdieu, 1979), en este sentido, Simmel (1977) define el concepto de religión como la afinidad existente entre religiosidad y socialidad como cimientos de la religión y la sociedad respectivamente, a partir de estos autores, la religión es el vínculo que une lo objetivo y lo subjetivo, y las relaciones de socialidad de los sujetos. Por lo que el objetivo del presente trabajo, consiste en describir desde un punto de vista sociohistórico la trayectoria que configura el campo religioso en la ciudad fronteriza de Mexicali; lo que nos permitirá realizar un análisis de las preferencias religiosas según los datos censales del periodo de 1950 a 2010, dadas las características de la información censal, sólo se presentan los mapas a partir del censo de 2010, lo que nos permitirá ubicar los templos de acuerdo a la unidad territorial, y ello permitirá presentar y analizar la distribución de las ofertas religiosas según la pluralidad religiosa de los habitantes de la ciudad de Mexicali, Baja California.

1. La religión como dimensión de la cultura

En las religiones occidentales en los escritos filosóficos y teológicos no hay elementos para lograr una definición satisfactoria, concreta y establecida acerca de lo que significa la religión. En el caso de las ciencias sociales; la sociología y antropología, nos ofrecen elementos para construir un concepto acerca del significado de religión. Por ejemplo, Cipriani (2004), considera que en sociología de la religión las definiciones se pueden clasificar en sustantivas y funcionales; al considerar que las primeras enfatizan elementos de orden sustantivo como el culto, lo sobrenatural, lo invisible, el rito. Las funcionales, por su parte, resaltan los aspectos de orden funcional; es decir la función de la religión en la sociedad. Mientras que las primeras concepciones prevalecieron en los orígenes de la sociología de la religión, en cambio las segundas se han difundido recientemente. Independientemente, de estas propuestas conceptuales, es difícil pensar que la religión este desligada de la cultura, como ejemplo podemos observar que tanto en las sociedades primitivas como las denominadas modernas se encuentran elementos religiosos ligados a la cultura. Al respecto, Malinowski menciona: “En toda comunidad primitiva, estudiada por observadores competentes y dignos de confianza, han sido distinguidos dos campos claramente distinguibles, el Sagrado y el Profano; dicho de otro modo, el dominio de la Magia y la religión, y el dominio de la Ciencia.” (Malinowski, 1994: 3).

La influencia del sociólogo francés Emile Durkheim (s/f) es clara cuando realiza la división de los mundos en sagrado y profano, e igual la conexión entre religión y cultura, por lo que, no es nuevo entonces, pensar en el vínculo religión–cultura. Durkheim (s/f) destaca dos ideas al inicio de su obra: la primera que “los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso” (p.14). El conocimiento inicial del mundo es de orden religioso, el conocimiento del mundo es un producto del pensamiento religioso, mundo y Dios son uno, al igual que conocimiento y religión.

Se percibe una clara posición que enlaza religión y sociedad, donde lo social es religioso y lo religioso es social, bajo esta lógica no se puede concebir una sociedad sin lo religioso, las concepciones religiosas son productos del pensamiento colectivo, se nutren de elementos sociales. Es imposible desarticular el trinomio hombre–religión–sociedad, la religión surge en la relación social, en el encuentro de los hombres en sociedad, contiene un carácter inmanente al ser social y a su vez todo conocimiento o práctica social es producto de representaciones religiosas y por tanto colectivas. La influencia social ocupa un lugar privilegiado en el pensamiento del hombre, que al compartir en colectivo cierto conocimiento y

prácticas, se manifiestan en el ser social incluyendo las representaciones colectivas como “el producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio, sino en el tiempo; para hacerlas, una multitud de espíritus diversos ha asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos; largas series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y su saber” (Durkheim, s/f, p. 20

Desde una concepción simbólica de la cultura y apoyados en las propuestas de Geertz, la religión es:

- 1) *Un sistema de símbolos que obra para*
- 2) *establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres*
- 3) *formulando concepciones de un orden general de existencia*
- 4) *revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que*
- 5) *los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único* (Geertz, 2003, 89, cursivas original).

Aun cuando no es muy clara esta concepción se aprecian características centrales de la religión, en primer lugar, la religión se caracteriza por un sistema cultural expresado a través de símbolos, por ejemplo, un creyente puede darle un significado específico a una imagen religiosa y dispone sus sentidos hacia ella. En segundo, la religión también profundiza en el estado de ánimo del creyente, ordena y orienta su existencia con un realismo muy particular. En otras palabras se puede decir que la religión es un tipo particular de sistema cultural.

Partiendo de esta conexión cultura–religión puede considerarse que las religiones son “...organismos de confluencia de flujos culturales que intensifican la alegría y permiten enfrentar el sufrimiento recurriendo a las fuerzas humanas y sobrehumanas para hacer frente a las vicisitudes de la vida, mismas que atraviesan fronteras” (Tweed , 2006, 54, *traducción propia*). A partir de esta cita, podemos considerar que la religión es un sistema u organismo cultural que otorga al hombre el impulso necesario para afrontar los problemas de la vida.

Es así como a partir de las diferentes acepciones mencionadas, podemos considerar como un primer acercamiento, que existe un vínculo entre el sujeto, la cultura y la religión, ya que a través de esta relación se entrelazan tanto los significados de orden subjetivo, en los que se encuentra incluida la necesidad de recurrir a fuerzas sobrehumanas que la realidad inmediata no puede ofrecer al hombre, como también las de orden objetivo, que son aquellas que permiten al sujeto interactuar en el campo de la religión.

1.1. Religión, religiosidad y cultura.

Si bien, es difícil pensar que la religión y la cultura son dos entidades aisladas, es también complejo pensar que no existe una conexión teórica o empírica que nos permita explicar la relación entre religión, religiosidad y cultura. Sin embargo es necesario, separar conceptualmente cada una de ellas. En este sentido, Simmel hace una distinción entre religiosidad y religión, la primera, es la forma interior de la experiencia humana que procede de la segunda, y explica que “Así como no es el conocimiento lo que crea la causalidad, sino la causalidad crea el conocimiento, no es la religión la que crea la religiosidad, sino la religiosidad la que crea la religión” (Simmel, 1992, p. 173). Desde esta perspectiva, puede considerarse que la religiosidad es parte inherente de la condición humana y la religión es producto de la cultura que se construye a partir de las interacciones humanas manifestándose empíricamente en las instituciones

sociales como son las iglesias. La religión corresponde a la forma organizada entre sujetos que a partir de la interacción humana establecen relaciones de significado para conformar un grupo social ligados a un sentimiento interno pero que a su vez se objetiva en la realidad externa.

La vida religiosa como se puede observar se establece a partir de una relación social e intersubjetiva que al consolidarse adquiere una forma institucional denominada iglesia o igualmente en movimientos religiosos con menor grado de complejidad organizacional. La experiencia religiosa adquiere aquí una dimensión central en la conformación de la religión; es decir los sentimientos, las sensaciones, las percepciones de los sujetos actúan como un dispositivo que recorre la vida del sujeto y que al compartirla intersubjetivamente con sus iguales se construyen lazos sociales que se materializan en formas religiosas y organizacionales, tales como las iglesias. La transmisión del conjunto de experiencias, incluidas las religiosas son contenidos elaborados a través del tiempo histórico de los cuales los sujetos los utilizan para enfrentar la vida. Es aquí donde la cultura como forma de objetivación histórica adquiere significados para los sujetos, que es en donde se materializa la vida intersubjetiva. Estas ideas son claras en Simmel cuando escribe:

“al reconocer esta categoría del espíritu objetivo como representación del contenido espiritual válido de las cosas en sí, podemos comprender como el proceso cultural, al que interpretábamos como una evolución subjetiva –la cultura de las cosas como la cultura del hombre– se puede separar de su contenido; este contenido, entrando en aquella categoría, asume, por así decir, otro estado agregado y establece así el primer fundamento para el fenómeno que se presentaba como desarrollo separado de la cultura objetiva y de la cultura personal” (Simmel, 1977, p.569)

El entrecruce de la dimensión objetiva y subjetiva que identifica el autor en esta concepción nos permite considerar que la religiosidad, es decir aquella condición humana individual que todos los seres humanos poseemos como la capacidad para pensar, sentir y hacer constituyen según estas ideas en el punto de partida para alcanzar niveles de complejidad que se establecen en niveles de organización social formalizadas en las instituciones sociales. En esta transición de naturaleza a cultura se podría equiparar al trayecto de la religiosidad a la religión. Para Simmel la disposición religiosa a nivel individual. En este sentido y debido a los fines de este estudio la explicación de Simmel sobre la religión es condición suficiente.

Siguiendo la línea de la dimensión subjetiva pero superando el alcance interpretativo Bourdieu advierte en la religión una lucha por los bienes de salvación. Dicha lucha es el encuentro de los diferentes sujetos religiosos, por lo cual, de acuerdo a su función en el sistema social, el poder se manifiesta de forma distinta. Partiendo de una crítica a Weber por la excesiva importancia que le otorga al carisma como fuerza productora dejando de lado las condiciones sociales de los sujetos religiosos propone la idea de campo religioso. En el advierte las diferencias debido al interés según la posición social que ocupan en el sistema religioso vinculado a la “necesidad de las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social” (Bourdieu, 2006, p. 54) Dos grupos se pueden observar en el campo religioso: “el cuerpo de especialistas que tienen las competencias específicas y los saberes secretos para ejercer su función –y por tanto un capital religioso valorado-, y los laicos que al no tener estas competencias, se encuentran en una posición de subordinación legitimando el ejercicio y la posición de los primeros” (Suarez, 2002, pp. 21-22). Ello significa que existe una desigualdad entre los sujetos religiosos

que integran el campo religioso y a su vez exige un *habitus* religioso entendido como: “principios estructurador de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular del mundo social, en la medida que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos” (Bourdieu, 2006, p. 37). El sentido de la lucha al interior del campo esta mediada por el *habitus* religioso así como de los bienes de salvación. Como lo advierte Bourdieu:

“La competencia por el poder religioso debe su especificidad (...) al hecho de que se pone en juego al monopolio del ejercicio legítimo del poder modificar durable y profundamente la práctica y la visión de mundo de los laicos, imprimiéndoles e inculcándoles un *habitus* religioso particular, es decir, una disposición durable, generalizadora y transportable a la acción y al pensamiento conforme a los principios de una visión (cuasi) sistemática del mundo y de la existencia” (Bourdieu, 1971, p. 8)

En este sentido la religión construye un sustento para la creación de esquemas de percepción y construcción del sentido de las acciones y pensamiento de los sujetos, creación que no es ajena a los esquemas de poder que ordenan la vida social. Desde esta óptica la noción de campo religioso representa un esfuerzo intelectual por dibujar un espacio social como categoría analítica, como una herramienta teórica y metodológica para comprender la realidad. Así, la teoría de los campos de Bourdieu nos permite comprender y explicar la configuración del campo religioso.

2. El campo religioso en la ciudad de Mexicali.

Mexicali en su condición de ciudad fronteriza presenta rasgos diferenciados a otras ciudades del país. Desde mediados del siglo XIX al establecerse una nueva frontera entre México y Estados Unidos pactada en el tratado Guadalupe-Hidalgo en 1848, se han formado ciudades en ambos lados. El origen de estos asentamientos fue el resultado de la movilización de la población mexicana del sur de México hacia la frontera norte, así como de personas del norte de los Estados Unidos hacia la frontera sur del país. Este fenómeno ha sido una constante a lo largo de los siglos XX y XXI, lo que puede considerarse como un fenómeno relativamente singular, ya que en muy pocas, de las cientos de fronteras que hay en el mundo se han desarrollado ciudades (Alegría, 1992, p. 15).

El municipio de Mexicali, en comparación con aquéllos de tradición colonial ubicados en el centro del país es un municipio joven, la primera ciudad que se formó en este municipio fue la ciudad que lleva el mismo nombre Mexicali, fundada oficialmente el 14 de marzo de 1903, aunque no se sabe con exactitud la fecha en que se establecieron los primeros pobladores; actualmente es la capital del Estado de Baja California. El municipio presentó incrementos considerables en su población en el periodo de 1930 y 1960. Ello principalmente a varios acontecimientos, entre los que destacan: el establecimiento de la zona libre en 1937, la recuperación de las tierras que se encontraban en poder de compañías norteamericanas, el establecimiento del “Programa Bracero”, el pago de los salarios mínimos más altos del país y la guerra de Corea que aumentó la demanda de algodón (Fimbres, 2000). Los acontecimientos y la estructura de la población del municipio de Mexicali marcan la característica de esta ciudad fronteriza y multicultural que propicio en sus inicios que el campo religioso se configurara con particularidades propias por su condición fronteriza. Por las diferencias culturales de los primeros pobladores (en su mayoría asiáticos) y el flujo migratorio de personas de la frontera sur de Estados Unidos, principalmente del Estado de California permitió a los primeros pobladores promover ofertas religiosas distintas al catolicismo (De la Luz, 2010).

Uno de los movimientos más influyentes a principios de siglo XX en la ciudad de Los Ángeles, California, denominado Azuza Street¹²³, llevó a que los primeros pobladores de Mexicali se convirtieran al pentecostalismo. Organizados con estrategias de conversión espectaculares lograron expandirse no sólo en las principales ciudades fronterizas de México, sino que también se ubicaron en la capital de México, comandadas por un líder religioso.¹²⁴ En el caso de Mexicali, su entrada a la localidad fue muy influyente debido a los constantes cruces transfronterizos de los primeros pobladores de la ciudad. Por otra parte, ya los asiáticos habían construido uno de los primeros templos en la ciudad de Mexicali, ubicado en el primer cuadro de la ciudad, el cual a la fecha aún continúa activo y pertenece a la denominación religiosa iglesia metodista de México. Por su parte, en cuanto a la conformación de los primeros templos católicos su llegada a la ciudad fue un poco más lenta y corresponde sociohistóricamente y estructuralmente con la inmigración de personas del sur de México hacia el norte e igualmente uno de los principales templos católicos de la ciudad se ubica en el primer cuadro de la ciudad y aún continúa activo: comúnmente conocida como Catedral.

Dado lo anterior podemos observar que la configuración del campo religioso en la ciudad fronteriza de Mexicali, se constituyó a partir de dos tipos de pobladores: inmigrantes extranjeros principalmente de Asia y Estados Unidos e inmigrantes provenientes de otras entidades de México. Mientras que los primeros promovieron la religión evangélica y pentecostal, los segundos la religión tradicional de México: la religión católica. La configuración del campo religioso en esta localidad urbana aun cuando presenta ciertos patrones relacionados con los fenómenos migratorios existen otros factores como son la dinámica poblacional, la intensidad del flujo migratorio nacional y las condiciones socioeconómicas de la región, entre los principales.

2.1 Trayectoria de las preferencias religiosas en la ciudad de Mexicali: 1950-2010

Para realizar este análisis de la trayectoria del campo religioso en la ciudad de Mexicali, nos hemos basado en los censos de población y vivienda realizados por INEGI de 1950 a 2010. Se ha elegido como punto de partida el censo de 1950 debido a que en este periodo se inicia un incremento considerable en la población, lo cual refleja de manera más clara las preferencias religiosas. Como observamos en el apartado anterior esta evolución poblacional se relaciona principalmente con el auge de la economía en la región lo cual atrajo población migrante de otros estados del país, entre otros factores.

¹²³ Uno de los discípulos del metodista Charles Fox Parham, el afrodescendiente William Seymour fundó la exitosa congregación: Azuza Street Mission en los Ángeles, California. “Esta misión se caracterizó, en sus primeros siete años, por la constante manifestación de hablar en lenguas entre los asistentes y por las reuniones llenas de emotividad cuando los congregantes veían visiones, profetizaban, cantaban y gritaban al compás de la música.” (De la Luz, 2010, pp. 46-47)

¹²⁴ Al respecto puede consultarse la obra historiográfica de Deyssy Jael de la Luz García, *El movimiento pentecostal en México. La iglesia de Dios, 1926-1948*.

Cuadro 1 Distribución porcentual de las preferencias religiosas en la

Censo	Católica	Protestantes o evangélicos	Judío	Otra	Ninguna Religión	No especificado
1950	97.26%	1.53%	0.01%	1.19%	0.00%	0.00%
1960	95.20%	2.01%	0.13%	0.69%	1.12%	0.84%
1970	95.41%	2.34%	0.05%	0.59%	1.61%	0.00%
1980	86.81%	5.99%	0.06%	2.01%	5.13%	0.01%
1990	87.06%	4.34%	0.05%	3.11%	4.76%	0.68%
2000	83.60%	8.76%	0.01%	0.15%	6.04%	1.45%
2010	73.75%	12.93%	0.02%	0.08%	9.53%	3.69%

Las preferencias religiosas se han agrupado en seis categorías: católica, protestante o evangélico, judío, otra religión, sin religión, no especificado. Cabe señalar que en los censos la pregunta sobre religión ha sufrido ciertos cambios, lo que ha provocado cambios en la clasificación de las religiones, por ejemplo, en el caso de los judíos inicialmente la pregunta si era israelita, recientemente se ha cambiado a si es judío. El mayor problema de clasificación es en los grupos cristianos no católicos debido a la gran cantidad de denominaciones. Hemos incluido en la categoría “protestantes o evangélicos” a los llamados bíblicos diferentes a evangélicos, que básicamente son: testigos de Jehová, adventistas del séptimo día y mormones.

En 1950 la población de la ciudad de Mexicali se ubicaba por debajo de los 65,000 habitantes, de los cuales la población católica representa la mayoría (97.26 %), los protestantes o evangélicos 1.53 %; el rubro “otra religión” se ubica en 1.19 % y la población judía con apenas el 0.01 %, por su parte el rubro de “ninguna religión” desaparece en este censo en particular. Es decir, los grupos religiosos no católicos no llegan a los tres puntos porcentuales, consolidándose así la mayoría católica.

Para 1970 del total de la población en la ciudad la mayoría religiosa pertenecía a la religión católica (95.20 %), sin embargo se observa un ligero descenso de poco más de 2 puntos porcentuales. A su vez la población protestante o evangélica pasa de 1.53 % en 1950 a 2.01 % en 1960. Llama la atención que el rubro “no especificado” llega casi al 1 punto porcentual, lo cual sumando el rubro “sin religión” (1.12) llega casi al 2 % de la población total. Es probable que los signos de época que caracterizaba el escenario filosófico, fuera propicio para la exaltación de la existencia humana en detrimento de las fuerzas sobrenaturales como guías o pautas de acción y ello provocara un ligero incremento por rechazar alguna de las ofertas religiosas.

Después de los hechos sociopolíticos de 1968, se aplicó el censo de 1970. Como es sabido los jóvenes impulsaron un movimiento donde cuestionaban el sistema mexicano el cual fue reprimido a través de la violencia. Ello se reflejó en varios ámbitos de la realidad mexicana, siendo el campo religioso un de los

afectados. Para 1970 el porcentaje de católicos, obtuvo un ligero aumento, paso de 95.21 % en 1960 a 95.41 % en 1970, es decir incrementaron su presencia en apenas 0.20 %. El rubro “protestantes o evangélicos” incrementaron a razón de 0.33 %, el sector de población que tuvo mayor incremento fueron el rubro “sin religión” que obtuvieron un incremento de 0.49 %.

En 1980 independientemente que el país recibió por primera vez en la historia de México a Juan Pablo II y se manifestó un movimiento de avivamiento de la iglesia católica, los resultados a nivel nacional no fueron muy alentadores (Masferrer, 2011) En la ciudad de Mexicali, la población católica paso de 95.41 % en 1970 a 87.06 % en 1980, es decir sufrió una disminución porcentual de 8.35 %, el más alto en la historia de los censos de población hasta ese momento. Las disidencias católicas incrementaron su membresía. El rubro de “protestantes o evangélicos” incrementó su población en 3.65, “Otras religiones” alcanzo el 1.40 %, el rubro “sin religión” llegó a 3.52 %. En una visión de conjunto se puede observar que la población de la ciudad de Mexicali, sufrió un cambio significativo en sus preferencias religiosas, muy probablemente por los hechos señalados de 1968, pero aún más marcado por la influencia de grupos religiosos que llegaban a establecer misiones tanto en la ciudad de Mexicali como el valle.

En 1990 los cambios religiosos se mantuvieron: el grupo de católicos incrementaron ligeramente 0.25 %, los “protestante o evangélicos” pasaron de 5.99 % en 1980 a 4.34 % en 1990, es decir, una baja de 1.65 %, el rubro de “otras religiones” tuvo su mayor incremento en la historia llegan a 3.11 %. Lo cual significa que la apertura política a la diversidad religiosa permitió que la población de la ciudad de Mexicali optara por otro tipo de religiones.

El censo de 2000 fue cuestionado seriamente en materia metodológica acerca de la pregunta sobre religión. En el caso de la religión católica la respuesta estaba prefigurada, cuando era de otra religión el entrevistador tenía que nombrarla, lo cual dificultaba al entrevistador al momento de anotarla. Al dejar la pregunta abierta el mayor problema era al momento de sistematizar la información. Aún con esas fallas de orden metodológico, en el caso de la ciudad de Mexicali se obtuvieron resultados interesantes. La población católica disminuyó 3.46 %, el rubro de “protestantes o evangélicos” pasaron de 4.34 % en 1990 a 8.76 % en 2000, es decir, el incremento fue de 3.58 %, algo muy significativo fue el resultado para “otras religiones” que disminuyó considerablemente en 2.96 %, sin embargo la población sin religión incremento su membresía en 1.28 %. En el caso del grupo “otra religión” es importante señalar que en este grupo ya no se incluía en el “clasificador de religiones” a los testigos de Jehová, mormones y adventistas.

Los más destacado del censo de 2010, es el impactante descenso de la población católica: del 83.60 % que representaban en 2000, disminuyeron a 74.75 %, es decir casi el 10 %. Ello significó el resultado más desalentador para la población católica no sólo a nivel local sino también a nivel nacional: 5.28 %, la disminución porcentual más drástica en la historia de los censos en México (Masferrer, 2011). Por otra parte, por primera vez en la historia de los censos modernos el grupo de “protestantes o evangélicos” rebasaron el 10 %, llegando a 12.93 %, es decir, tuvieron un incremento porcentual de 4.17 %, de igual forma el más alto en la historia censal. Llama poderosamente la atención como el grupo de “ninguna religión” continua incrementando llegando casi al 10 % de la población (9.53 %), un crecimiento muy importante. Finalmente en el caso del rubro “no especificado” llegó a 3.96 %, es decir un incremento porcentual de 2.51 respecto al censo de 2000. Como se pudo observar este último censo en particular muestra cambios estructurales profundos en la conformación del campo religioso en la ciudad de Mexicali.

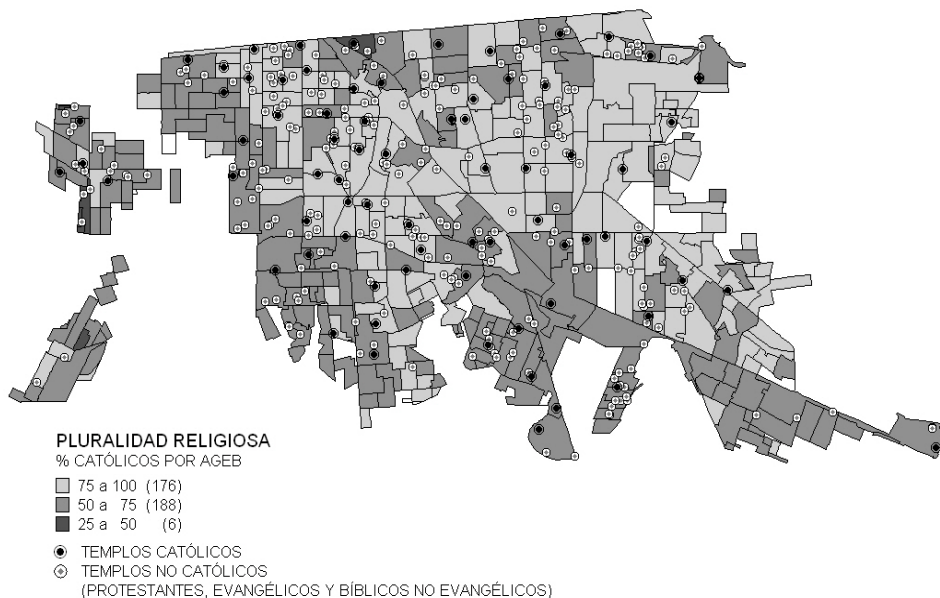
2.2 Distribución espacial de templos y pluralidad religiosa en la ciudad de Mexicali

La evolución de las preferencias religiosas, si bien nos ofrecen un panorama importante del comportamiento del campo religioso, también es importante reconocer que las localidades urbanas no siempre tienen crecimientos similares si las comparamos con otras ciudades o al interior de las mismas. Con el afán de profundizar en la construcción del campo religioso en la ciudad de Mexicali, se identificaron espacialmente la ubicación de los templos. Para lograr ello se ha elaborado un mapa de la localidad ubicando los templos. Con la idea de conceptualizar el significado de la diversidad religiosa, utilizamos la expresión pluralidad religiosa en el sentido que lo entiende Masferrer: “ a la coexistencia de propuestas religiosas diferentes entre sí, dentro de un mismo espacio social y político. “ (Masferrer, 2011, p. 77). Las categorías analíticas se han construido basadas en la clasificación de Elio Masferrer Khan (2011) adecuándola para la localidad. Las categorías para analizar la pluralidad religiosa es la siguiente: a) pluralidad baja, está considerada cuando la población católica oscila entre el 75 al 100 % por AGEB; pluralidad media, cuando la población católica representa el 50 % al 74.99 %; pluralidad alta, cuando la población católica es menor a 49 %. Es importante señalar que esta elección porcentual está basada en la cantidad de población por AGEB en la localidad.

Por otra parte, para ubicar los templos religiosos se han clasificado en dos categorías: católicos y no católicos, entre los no católicos se encuentran los templos de las iglesias protestantes, evangélicas y bíblicas diferentes a evangélicas.

El crecimiento poblacional de la ciudad de Mexicali, mantiene una dinámica muy similar a las ciudades fronterizas, por ello el primer cuadro de la ciudad está ubicado en la línea fronteriza, lo cual implica que los primeros templos religiosos se ubicaran en dicho espacio. Es por ello que se puede observar precisamente que una de las AGEB con mayor población no católica se encuentra en el primer cuadro de la ciudad donde se establecieron los primeros pobladores, básicamente conformada por población asiática. Otro caso extremo de pluralidad religiosa lo representa el extremo poniente de la ciudad, la cual en sus inicios formaba parte de una zona agrícola eminentemente donde se establecieron misiones religiosas provenientes de Los Ángeles, California. En particular del movimiento señalado anteriormente Azuza Street. Aquí se ubican dos AGEB donde la pluralidad religiosa es muy alta. Exceptuando estas tres AGEB, la dinámica espacial que presenta la localidad es de alguna manera homogénea, a continuación presentamos el análisis de la pluralidad religiosa.

Pluralidad religiosa baja. En esta categoría encontramos 176 AGEB, donde oscilan en porcentajes de población católica entre el 100 % y 75 %. Si observamos el mapa 1 observamos que este comportamiento está concentrado en la parte central de la ciudad y la zona oriente. Que corresponden a desarrollos urbanos socioeconómico medio alto para el primero y muy alto para el segundo. Es importante destacar que este último desarrollo urbano es la zona de mayor plusvalía de la ciudad, en ella se encuentran ubicadas las zonas residenciales de mayor nivel socioeconómico de la ciudad.



Pluralidad religiosa media. En esta categoría encontramos 188 AGEB, que representa la población católica que oscila entre 74.99 % a 50 %. Como observamos de nuevo en el mapa 1 esta zona está concentrada principalmente en las zonas periféricas de la ciudad, aunque también encontramos presencia en el resto de la ciudad, lo cual indica que no necesariamente las zonas periféricas son exclusivas en esta categoría. Ello nos puede indicar que la presencia de grupos religiosos no cristianos son más recurrentes desde el inicio del desarrollo urbano. La zona poniente de la ciudad (que aún sigue creciendo) tiene una dinámica diferenciada a los demás puntos cardinales. Mientras que en el primero la pluralidad religiosa tienden a la baja, en los segundos tienden a la alta.

Por su parte, respecto a la ubicación espacial de los templos podemos observar en el mapa 1 que su distribución es manifiesta en casi toda la ciudad. Exceptuando nuevamente la zona oriente (la zona de mayor plusvalía) los templos se encuentran prácticamente en toda la ciudad. Únicamente en el caso de la colonia progreso, ubicada en la zona poniente, colonia que se encuentra aislada del resto de la población, encontramos exclusivamente templos no católicos, es decir la presencia católica en cuanto a templos es nula. Algo que también llama la atención es la zona sureste de la ciudad, que recientemente se incorpora a la localidad urbana (anteriormente pertenecía al valle), En cerca de una veintena de AGEB encontramos únicamente la presencia de un templo católico y cuatro no católicos.

Cabe señalar que la cantidad de templos católicos (73) representan el 22 %, los templos protestantes y evangélicos (200) el 59 %, los templos de los testigos de Jehová, Mormones y Adventistas (61) el 18 %, y los templos espiritistas (3) sólo el 1 %. Ello también tiene lógica con la estrategia de construcción de los mismos. Mientras que los evangélicos utilizan casas hogares prestadas por uno de sus miembros o lugares de renta, los católicos tienen más organizada su estrategia al reunir firmas de vecinos para adquirir un terreno y edificar un templo. Por su parte los testigos de Jehová, mormones y adventistas utilizando recursos que regularmente provienen de Estados Unidos sus estrategias son muy similares a los

católicos. La estrategia de los evangélicos obedece a un conjunto de razones, que no se limitan estrictamente a la cuestión económica. Más bien aluden al principio teológico de “donde dos o tres están ahí está Dios”, es decir, apoyados en esta idea para conformar un templo no es necesario una edificación en toda su extensión, simplemente el tener un lugar de reunión es suficiente para iniciar la congregación.

Conclusiones

La configuración del campo religioso en la ciudad de Mexicali, adquiere dimensiones interesantes respecto a la pluralidad religiosa. Como ciudad fronteriza con un flujo migratorio importante con una gran influencia cultural transfronteriza, esta localidad urbana mantiene una constante en el crecimiento de las disidencias religiosas. Si bien la presencia del catolicismo es aún mayor, se ha observado que las proyecciones a través del tiempo con respecto a la población católica tienden a la baja. La ciudad de Mexicali presenta particularidades en la trayectoria religiosa que podríamos denominar de transición religiosa, es decir, debido a su condición geográfica, flujo migratorio y dinámica socioeconómica principalmente por los cruces fronterizos la convierte en una frontera multicultural que igualmente se refleja en la pluralidad religiosa como observamos anteriormente. En suma, la trayectoria del campo religioso en la ciudad fronteriza de Mexicali se ha transformado debido al proceso de descatolización de la población, sin embargo existen una gran cantidad de habitantes que se declaran abiertamente sin religión lo cual refiere precisamente a la apertura y la libertad de creencia. Por su parte en cuanto a la distribución espacial de los templos se observó que el crecimiento de los templos no católicos aunque distribuidos por toda la ciudad, se concentra mayormente en colonias y fraccionamientos populares, mientras que los templos católicos con estrategias territoriales más organizadas y estructuradas les permite extenderse estratégicamente por toda la ciudad. Sin embargo, en el caso de mayor plusvalía del territorio en la ciudad (San Pedro Residencial y otros) ubicado al este de la ciudad, no encontramos ningún templo. Esto permite abrir la discusión para aventurar una hipótesis relacionada con la plusvalía: donde a mayor plusvalía la presencia de templos va disminuyendo hasta llegar a cero en los niveles más altos de la escala.

Bibliografía

- Alegría, T. (1992). *Desarrollo urbano en la frontera México-Estados Unidos. Una interpretación y algunos resultados*. Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes. México, D.F.
- Bourdieu, P. (1971). *Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber*. Archives de Europeennes de Sociologie, 12 (1). Recuperado el 03 de Enero de 2014, de <http://davidvelasco.files.wordpress.com/2008/01/una-interpretacion-de-la-teoria-de-la-religion.pdf>
- Bourdieu, P. (2006). *Génesis y estructura del campo religioso*. (A.B. Gutiérrez, trad.). Argentina: Relaciones 108. (Trabajo original publicado en 1971)
- Ciprini, M. (2004) *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores.
- De la Luz, D. J. (2010). *El movimiento pentecostal en México. La iglesia de Dios, 1926-1948*. México: La letra ausente.
- Diccionario Estadístico Nacional de Unidades Económicas (DENUE) (2009). Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Durkheim, E. (s/f). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón. (Trabajo original publicado en 1912)

- Fimbres, N.A. (2000), *Inmigración, integración y movilidad de inmigrantes mexicanos residentes legales en Caléxico, California*. Tesis de Maestría. Centro de Investigaciones y estudios Superiores en Antropología Social, México, D.F.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1973).
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Consultado 14-01-2014 en <http://www.inegi.org.mx>.
- Malinowsky, B. (1994). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona; Ariel. (Trabajo original publicado en 1948).
- Masferrer, E. (2011). *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. México; Libros de la Araucaría.
- Ortega, G. (1993). *Localización residencial en la ciudad de Mexicali: una aplicación del modelo de Alonso*. Tesis de Maestría (mimeo). Instituto de Investigaciones Sociales, UABC, Mexicali, B.C.
- Simmel, G. (1977), *Filosofía del dinero*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Simmel, G. (1992). *Saggi di sociología della religionen*. (M. Marroni y R. Cipriano, Trad.) Roma: Borla.
- Suarez, H. (2006), *Pierre Bourdieu y la religión: una introducción necesaria*. Relaciones 108, Vol. XXVII
- Tweed, T. (2006). *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. E.U.: Harvard University Press.

Cambio religioso y secularización desde la perspectiva de la narrativa biográfica

Carlos Nazario Mora Duro

Estudiante de doctorado en sociología. El Colegio de México

cmora@colmex.mx

Resumen:

En esta presentación se analiza el proceso de cambio religioso en la narrativa biográfica bajo la conjetura de que esta transformación conlleva en sí misma el germen de las particularidades de la secularización, entendida esta última como la reorganización permanente de creencias. La problemática reside, por tanto, en reconocer cuáles son los agentes culturales que marcan o inclinan la balanza hacia el cambio religioso en las biografías de los sujetos sociales, es decir, qué elementos estructurales y biográficos configuran una orientación secular en los individuos y favorecen el cambio religioso.

Se plantea, por lo tanto, un panorama general sobre el mapa religioso en México y algunas pautas de la discusión teórica sobre la secularización. Después de ello, un estudio de caso bajo la mirada de la narrativa biográfica para destacar la pertinencia de ciertas pautas en el curso vital como los momentos críticos; la relación entre la agencia y la estructura; y la dinámica entre los tiempos biográficos y los tiempos estructurales.

Palabras clave: Cambio religioso, secularización, narrativa biográfica, agencia y estructura.

Abstract:

In this presentation the process of religious change is discussed through the biographical narrative under the assumption that this transformation carries within itself the germ of the particularities of secularization, understood as the permanent reorganization of beliefs. The problem is which cultural items make or tip the balance towards religious change in the biographies of social subjects, it means, what structural and biographical elements shape a secular orientation on individuals and favor religious change.

It is proposed, therefore, an overview of the religious map in Mexico and some guidelines theoretical discussion of secularization. Thereafter, a case study under the gaze of the biographical narrative to highlight the relevance of certain guidelines in the life course as critical times, the relationship between agency and structure, and the dynamics between the biographical days and times structural .

Keywords: Religious Change, secularization, biographical narrative, agency and structure.

Introducción

En esta presentación se analiza el proceso de cambio religioso en la narrativa biográfica bajo la conjetura de que esta transformación conlleva en sí misma el germen de las particularidades de la secularización, entendida esta última como la reorganización permanente de creencias. La problemática reside, por tanto, en reconocer cuáles son los agentes culturales que marcan o inclinan la balanza hacia el cambio religioso en las biografías de los sujetos sociales, es decir, qué elementos estructurales y biográficos configuran una orientación secular en los individuos y favorecen el cambio religioso.

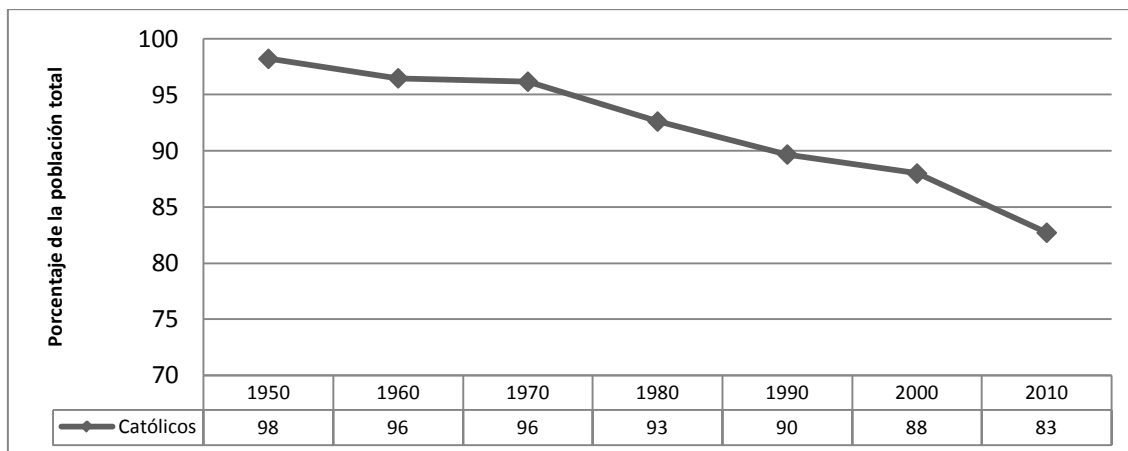
Para llevar a cabo el objetivo de mi presentación planteo, primero, un panorama general sobre el mapa religioso en México y algunas pautas de la discusión teórica sobre la secularización. Después de ello, desarrollo la reflexión sobre un estudio de caso bajo la mirada de la narrativa biográfica para destacar la pertinencia de ciertas pautas en el curso vital como los momentos críticos; la relación entre la agencia y la estructura; y la dinámica entre los tiempos biográficos y los tiempos estructurales. Finalmente, termino con algunas reflexiones a manera de conclusión.

Sumergirse

El panorama religioso en México se ha pluralizado palpablemente en los últimos años, dejando al catolicismo con tendencias a la baja, incrementando el espectro de otras formas de religiosidad y destacando, sin duda, la presencia de sectores de la población que se no se suscriben a un tipo de religiosidad específica.

En cifras, la caída en el número de católicos en México se ha puesto en evidencia sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, ya que el país pasó de tener un porcentaje de 98% de católicos en 1950 a 83% en 2010 (INEGI, 2010). Esta disminución porcentual ha sido más evidente en la primera década del siglo XXI cuando el catolicismo perdió 5% de fieles en tan solo 10 años. Véase la gráfica a continuación:

Gráfica1. Porcentaje de católicos en México sobre la población total (1950-2010)

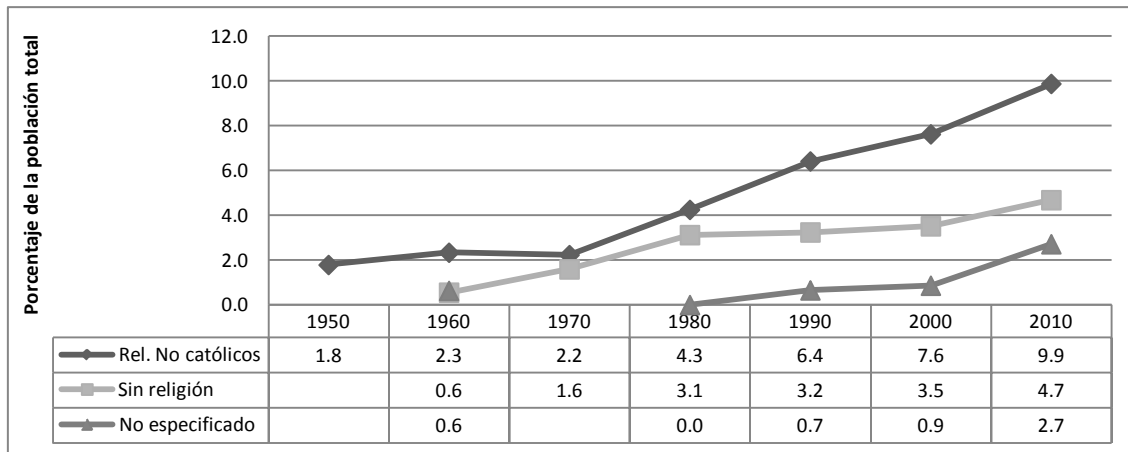


Elaboración propia. Fuente: Padilla (2008); INEGI (2010).

Según las estadísticas nacionales, para 1950 solo el 1,8% de la población profesaba un dogma distinto al catolicismo, mientras que en 2010 este porcentaje se incrementó a casi el 10% de la población total del país.

Por su parte, aquellos «Sin religión» sumaban menos del 1% de la población total en 1960; medio siglo después, en 2010, acumularon casi el 5%, con un número absoluto de más de cinco millones de mexicanos. A esto hay que sumar la cifra de «No especificación» religiosa que alcanza casi el 3% de la población nacional. Obsérvese la gráfica siguiente:

Gráfica 2. Porcentaje de Religiosos no católicos, Sin religión y No especificado respecto de la Población total en México (1950-2010)



Elaboración propia. Fuente: Padilla (2008); INEGI (2010). «Rel. No católicos» incluye todas las otras denominaciones no católicas con excepción de «Sin religión» y «No especificado».

Hasta los años sesenta y setenta del siglo pasado esta diversificación o pluralización del campo religioso en México pudo ser entendida como un *síntoma* de la secularización de la sociedad, es decir, la tendencia de las sociedades, en la cual, la modernidad habría configurado sectores de la sociedad con una inclinación racional y desmitificada. En esta postura se inscriben algunos trabajos pioneros sobre la secularización en América Latina, por ejemplo, el de Germani (1963), y Gibaja (1972), quienes trataron de asociar el desarrollo de la sociedad industrial, y la influencia de agentes modernizantes como la educación y la experiencia urbana, a un tipo de posición cultural secular.

También en esta línea, Berger en los sesenta aseguró que la producción industrial y sus estilos concomitantes de vida fungían como el principal determinante de la secularización en las sociedades modernas. Y en tal sentido, que el «pluralismo», representaba un correlato socioestructural de la «secularización de la conciencia»; consecuencia: subjetivamente, de un actor social «inseguro en asuntos religiosos»; y, objetivamente, de un panorama con una gran variedad de organismos religiosos y otras entidades que pretenden «definir la realidad y que compiten por su adhesión o al menos su atención, ninguna de las cuales está en condiciones de obligarlo a dar su adhesión» (Berger, 1967:157).

La discusión en torno a la teoría o paradigma de la secularización ha sido amplia y con distintas concurrencias y convergencias (Blancarte, 2012). Sin pasar este debate por alto, algunas de las posiciones más contemporáneas afirman que la secularización no debe ser entendida ya como mayor o menor religiosidad en una sociedad, sino como mayor o menor diferenciación social o mayor o menor

mundanización de las agrupaciones religiosas (Blancarte, 2012:78).¹²⁵ Además, que en una sociedad particular no todos los procesos de secularización de las conciencias o de secularización interna de las Iglesias –o de secularización de la cultura– ha sido producto del desarrollo económico, como sucedió con distintos países de América Latina (Blancarte, 2008).

En este sentido, sigo el planteamiento de Blancarte (2001), para quien la secularización no debe significar intrínsecamente la desaparición de la religión, como fue entendido en la década de los sesenta y setenta, sino, esencialmente, un proceso de reorganización permanente de creencias que pueden incluir la individualización de las mismas o el abandono de la trascendencia como norma definitoria de las propias religiones. En este camino, el *retorno a la religión* sería una de las maneras en que se ha manifestado la modernización en el ámbito religioso, conjuntamente con otros procesos como la privatización de las creencias, la diferenciación de esferas, la racionalización, pluralización del campo religioso, etc. Desde esta perspectiva, la secularización, «no es un fenómeno contrapuesto a lo sagrado o a lo religioso. La secularización puede ser entendida como la manifestación del propio cambio religioso» (Blancarte, 2001:853).

Por otro lado, si bien los estudios sobre la secularización han tomado como referencia el ámbito del cambio religioso, la autonomía de la esfera política respecto de la religión (laicidad) (Blancarte, 2001), y la diversificación del campo religioso; también es cierto que hace falta enriquecer la discusión desde la dimensión social como punto intermedio del proceso de secularización. En otras palabras, y adoptando la retórica de Berger (1967): *si pensáramos a la secularización desde un punto de vista epidemiológico sería natural preguntarse cuáles son sus portadores*. Pero más allá de esto: ¿qué procesos (biográficos y estructurales) sirven como vehículos o mediadores de la secularización en los actores sociales? Esto es, «la manera en que se constituye el proceso de secularización y los elementos que lo hacen más determinante en la vida de las sociedades y los seres que la componen» (Blancarte, 2012:79).

Este fenómeno concerniría directamente a los aspectos subjetivos, de la «secularización de la conciencia», como los llamó Berger (1967); sin embargo, [ya] no asumiendo exclusivamente que la cultura moderna configura por sí misma un número creciente de individuos que contemplan el mundo y sus propias vidas sin el «beneficio de las interpretaciones religiosas», sino asociando otras posibles configuraciones, como el propio incremento de personas religiosas a pesar de los procesos de secularización en la cultura moderna. En este sentido, Norris e Inglehart (2004), afirman que la secularización es una tendencia y no una ley, y asimismo, que esta tendencia no es uniforme en todas las naciones.

La hipótesis que propongo destacar en esta presentación es que el proceso de cambio social en el ámbito religioso conlleva en sí mismo el germen de las particularidades de la secularización, entendida esta última como la reorganización permanente de creencias. La cuestión que queda por resolver es cuáles son los agentes culturales que marcan o inclinan la balanza hacia el cambio religioso en las biografías de los

¹²⁵ A decir de Norris e Inglehart (2004), el debate sobre la secularización se ha subdividido en dos perspectivas: 1) *Teorías de la demanda*: Un enfoque de la base a la punta –centrado en el público de masas–, que sugiere que en las sociedades industrializadas los hábitos religiosos se van erosionando gradualmente y el público deviene indiferente ante las cuestiones espirituales; y, 2) *La teoría del suministro*: enfocada de la punta a la base –es decir, en las organizaciones religiosas–, que asume que la demanda pública de religión es constante y cualquier variación en la vitalidad de la vida religiosa es producto del suministro en el mercado religioso.

sujetos sociales, es decir, qué elementos estructurales y biográficos configuran una orientación secular en los individuos.

En términos de los actores sociales, para Norris e Inglehart (2004), la gente que experimenta riesgos al ego durante sus años de formación (con amenazas directas a su persona o a su familia) o riesgos sociales (amenazas a la comunidad) tienden a ser más religiosos que los actores sociales que crecen bajo seguridad, comodidad, y condiciones predecibles. Esto no quiere decir que en las sociedades seguras la religión haya muerto, pero la vitalidad de la religión se ha erosionado gradualmente. En este sentido, en este trabajo se conjetura que la orientación hacia el cambio religioso se encuentra determinada por factores de la mediación estructural como la formación educativa, el contacto con redes e instituciones de carácter laico y el acceso a información. Y, así mismo, en términos del actor social, esta orientación está correlacionada con una agencia no constreñida que, conjuntamente con los otros factores, propicia un punto de inflexión hacia la modificación de la perspectiva religiosa.

Técnica de nado

La metodología de este trabajo es cualitativa, basada en los relatos de vida a través de la pertinencia de ciertas pautas en el curso vital como los momentos críticos; la relación entre la agencia y la estructura; y la dinámica entre los tiempos biográficos y los tiempos estructurales.

En estos términos, el objetivo de la entrevista narrativa es comprender las interacciones, las reglas y las normas de orientación, así como los cambios que surgen en la historia biográfica de nuestros informantes. Como afirma Ferrarotti (2011), lo importante es hacer emerger «las áreas problemáticas» en términos de percepción individual y asociadas con consecuencias de las determinantes del contexto «histórico-económico-cultural meta-individual», de tal forma que se hagan evidentes los entrecruzamientos entre individuo, cultura y momento o fase histórica:

Leo con calma, y es así que del texto emergen *las áreas problemáticas*, ésas en las cuales el relato se mueve con más rapidez, los momentos de crisis se vuelven preciosos, epifánicos y reveladores. La historia de vida se me presenta entonces como una historia de *constricciones* que pesan sobre el individuo –un conjunto de condicionamientos más o menos determinantes–, y al mismo tiempo como un conjunto complejo de estrategias de liberación, que el individuo pone en juego aprovechando las “buenas ocasiones”, los *atisbos intersticiales* [cursivas propias] (Ferrarotti, 2007:108).

Esta forma de entender la riqueza de la técnica cualitativa biográfica enfatiza algunas nociones particulares en las cuales es importante ahondar para llegar, posteriormente, a su identificación *intextusreceptus*. Éstas son, específicamente: *las áreas problemáticas*, *las constricciones* y *los atisbos intersticiales* de los cuales nos habla Ferrarotti, y en cada una de ellas se subraya un elemento metodológico específico para analizar las narrativas biográficas:

1. En el primer aspecto se subraya que en el espacio de interacción entre agente y estructura se propicia el surgimiento de tensiones, reforzamientos, cambios y digresiones. Es en estos resquicios donde se hacen evidentes los momentos más críticos de la experiencia del sujeto, aquellos que se han denominado como «puntos de inflexión» o de crisis, y que modifican sustantivamente el transcurso de vida de cada persona al grado de afectar su propia identidad (Appel, 2005:24).

2. Por otro lado, al hablar de constricciones durante el relato biográfico se hace referencia al conjunto de estrategias, ya sean éstas de emancipación o acomodo, que el actor social despliega durante su experiencia de vida. Esto es, la estructura en la que se mueve el agente histórico y que sin embargo, no es estática, sino reactiva, «lo ayuda o lo bloquea, lo estimula o lo paraliza» (Ferrarotti, 2011:117). Y es en este mismo decurso donde se hace presente la agencia o, mejor dicho, un cierto grado de control sobre las relaciones sociales y la habilidad de transformarlas en alguna medida (Sewell, 2006).
3. Por último, la metodología propuesta también permite contrastar los atisbos intersticiales o, en otras palabras, las posibilidades del tiempo biográfico cruzado con el tiempo de las estructuras. De esta manera, la historia de vida del entrevistado es un entramado que da cuenta de relaciones entre el tiempo biográfico y el tiempo histórico social y, asimismo, entre éste y los mecanismos sociales intermediarios (contexto familiar, escolar, laboral, etc.) donde se desarrollan parte de las relaciones sociales más significativas para la vida individual (Balán y Jelin, 1979).

Coordenadas de la cartografía biográfica

La entrevista que analizo a continuación fue obtenida en la Ciudad de México durante el mes de Agosto de 2013. El informante es un joven de veintiséis años, originario de Chihuahua, que reside en la capital del país desde los dieciocho años.¹²⁶ Actualmente cursa el posgrado en Historia, sin embargo, previamente había estado en el proceso de ordenación sacerdotal en la congregación de los Dominicos durante 2010. Su historia es ilustrativa para conocer la dinámica de sus transiciones, los puntos de quiebre en su biografía personal, y la relación entre las determinantes institucionales del fenómeno religioso y las otras esferas en donde se desarrolla la experiencia vital del entrevistado: la familia, el entorno de amistades, las instituciones académicas, el contexto sociocultural, los imaginarios, las figuras determinantes en su proyecto de vida, así como las tensiones y distensiones entre su agencia y las estructuras que le han definido. En cada una de ellas, el fenómeno de la secularización parece entrecruzarse a través de la diferenciación de esferas que el informante evalúa y decide en su narrativa biográfica.

Para emprender el análisis propuesto, me centro en la determinación de los puntos mencionados a manera de coordenadas en la cartografía de la biografía personal. Estas pautas de la narrativa biográfica han de servir como estrategias de análisis para conocer cuáles han sido, dentro de la historia de vida de mi informante, los procesos que lo han influido para construir una identidad basada en el imaginario de lo religioso, así como las fuentes de tensión y distensión.

Análisis de la entrevista

La historia de Elías comienza con su nacimiento en 1987 en la Ciudad de México y finaliza con su estado actual como estudiante de posgrado en Historia en la misma ciudad. A sus veintiséis años, su narración da

¹²⁶ He decidido modificar el nombre de mi entrevistado para guardar su identidad dentro del trabajo de investigación. La entrevista duró poco más de una hora y la interacción comenzó con preguntas cerradas: ¿nombre? ¿edad? ¿lugar de origen? ¿composición familiar? Así, se fue desarrollando, posteriormente, de manera dinámica a través de preguntas abiertas que pretendían dirigir ciertas respuestas. En este sentido, privilegié el conocimiento de las acciones y las interpretaciones del propio informante. Debido a la formación del entrevistado (estudiante de historia), muchas de sus respuestas aportaban información del «contexto histórico», subordinando, de alguna manera, la *sustancia* de las acciones determinantes en cada caso, por lo cual, consideré necesario orientar la narrativa hacia las actuaciones y decisiones personales.

muestra de distintos momentos de *fractura*, por lo menos tres, que por su propia explicación fueron determinantes en su trayectoria de vida y orientaron un tipo de cambio religioso (Ver Tabla 1 en Anexos).¹²⁷

El primer momento crítico se desarrolló a los dieciséis años, momento en el cual debió alejarse de su familia inmediata (padre y madre) para mudarse con una «tía viuda» en la ciudad de Chihuahua. Este primer evento estuvo determinado por la decisión de continuar con sus estudios de preparatoria. Antes de ello, su padre, con oficio militar, había sido transferido a una zona rural en el estado de Chihuahua donde le era imposible continuar su trayectoria educativa.

Un segundo momento epifánico emergió a los dieciocho años. Este tipo de experiencia crítica fue de carácter acumulativo. En ese periodo existió una convergencia de distintos acontecimientos: su regreso al Distrito Federal, para vivir en la zona sur(Copilco); su acceso a la Universidad Nacional Autónoma de México, en la licenciatura de Estudios Latinoamericanos; y, finalmente, el reconocimiento *a posteriori* de su homosexualidad como un tema que no debería ser considerado como tabú.

Finalmente, unatercer epifanía se hizo presente a los veintitrés años cuando decide ordenarse en la congregación de Dominicos en la Ciudad de México. Este quiebre se manifestó después de un largo proceso en que tuvo que resolver la conciencia de su homosexualidad como parte de su identidad, además de la evaluación de las posibles reacciones del entorno religioso; y, asimismo, detrás de un periodo de concientización en que fue permisible una «revelación» y, simultáneamente, una simpatía por las figuras del carisma religioso.

Lo peculiar de estos tres eventos es que detrás de cada uno de ellos se encuentra la percepción de un cambio definitivo o fundamental, no solo en la imagen de sí mismo, en que se constituyen nuevas categorías como: maduración, estabilidad o pertenencia; sino también en términos de la apreciación del exterior: felicidad, alegría, orden, encuentro personal, etc.

En concreto, después de la movilidad con su tía a los quince años, Elías afirma que:

... fue fundamental como para darme cuenta/ pues desde las cosas cotidianas del hogar y mil otras cosas que/ que no todo lo tenía uno resuelto pues/ entos sí fue *fundamental para que yo madurara/ para que viera las cosas de otra forma* y coincido además que me empecé a alejar como/ pues la adolescencia y/ la rebeldía/ y además porque estaba yo en el proceso de aceptar mi homosexualidad me empecé a alejar mucho de mi papá y de todo lo que representaba para mí en ese momento.

A su llegada al Distrito Federal, tres años después, también agrega:

... rentaba un cuarto en Copilco/ y/ fue una etapa donde/ (carraspeo) fue difícil porque/ *se me cuarteó todo lo que yo pensaba/ que era el mundo en ese entonces (...)* y/ pero también ahora lo recuerdo como una etapa muy bonita como muy/ tenía tanta sed de radicalidad que/ que pus/ que ahora lo recuerdo como una etapa llena de vida sobre todo comparado con lo que es mi vida ahora (risa) que parece algo mucho más monótono/ gris y conforme/ que/ entonces sí fue/ sí fue padre pero/ *me llevé*

¹²⁷ Cabe agregar que considero estos tres eventos disruptivos dentro de la categoría de epifanías mayores, a pesar de ello, dentro del relato de vida es posible notar epifanías menores que influyeron tenuemente las concepciones del entrevistado. Como ejemplo, a los trece años Elías afirmó haber reconocido más conscientemente su homosexualidad a partir de su relación con una chica, lo que puede interpretarse como una iluminación cardinal de menor rango: «no siempre estuve como muy consciente de ello/ eh/ yo creo que fue esta etapa como de trece años/ cuando tuve una novia/ y me di cuenta que no me gustaba».

como muchos chascos y me transformé como/ no no/ no fue una transformación en realidad/ pero sí tuve como una crisis moral e ideológica/ que fue cuando terminé acercado a la religión.

Por último, respecto de su arribo al proceso de ordenación a los veintitrés años, Elías también marca un antes y un después a partir de este acontecimiento:

... cuando estuve ahí/ yo lo recuerdo y fue la etapa más bonita de mi vida porque/ fue/ por primera vez/ donde me sentía como/ como tranquilo y como que de verdad ya hubiera encontrado mi casa y mi familia/ ya/ ya/ todo/ la etapa inmediatamente anterior/ desde que tenía nueva años/ siempre tuve como muchas broncas de depresión/ me la pasaba con psicólogos/ y/ como un poco antes de entrar ahí/ estuve en un tratamiento psiquiátrico como muy extenuante/ entonces/ por primera vez ahí me sentí como tranquilo pues/ disminuyó la ansiedad/ disminuyó un montón de cosas/ que eran las que me/ problematizaban y me atormentabanfuera de ahí.

En el primer aspecto se remarca una transición hacia una periodo posterior a la adolescencia, éste se identifica como *madurez*, y se asocia con un alejamiento del marco familiar y, al mismo tiempo, con un reconocimiento de la agencia en la aceptación de la inclinación sexual de Elías, a pesar de que este proceso de *estabilidad* sexual se mantuvo durante las siguientes transiciones de una manera acumulativa.

La segunda confrontación importante fue su regreso al Distrito Federal para estudiar la universidad. Esta fase puede ser adherida al *continuum* de la trayectoria educativa, sin embargo, para Elías, además, se relacionó con la confirmación y ruptura de sus marcos de referencia, y con una transformación «moral e ideológica» que le influyó de tal manera que refiguró sus propias realidades sociales. El acercamiento a lo religioso confirma esta nueva identidad que contrasta con su postura «atea y revolucionaria» durante su adolescencia. En esta etapa, además, la cuestión de su homosexualidad fue nuclear para la definición de su agencia.

Por último, tanto en la epifanía anterior como en la que aparece en el proceso de ordenamiento, es interesante observar los contrastes evidentes en la percepción del entorno. Este discernimiento se expresa mediante ciertas oposiciones: etapa bonita-llena de vida/escenario gris-monótono-conforme; actitud de tranquilidad/ansiedad y depresión; entorno verdadero de casa-familia/problematización y tormento. En cada una de estas contraposiciones se enuncia la evaluación de la situación *in illo tēpore* desde el presente. La actualización, por lo tanto, también refiere a las consecuencias de los actos de Elías valorados de manera teleológica: el primer rompimiento llevó al segundo, de alguna manera, y el segundo al tercero, es decir, el acercamiento conclusivo a «la religión» y la resolución de su sexualidad como satélite de su biografía personal. En este sentido, el cambio religioso fue atribuido por el propio entrevistado a una crisis moral y religiosa, sobre todo consecuencia de su ingreso a la universidad y al entorno de relación primaria.

Una vez establecidas las pautas fundamentales dentro de la trama biográfica, mi segundo interés radica en observar la dinámica entre agencia y estructura dentro de cada una de las transiciones. En el primer caso, se sobrepone un tipo de *agencia reactiva* ante las constricciones del primer entorno familiar. Antes de mudarse con su tía para los estudios de preparatoria, Elías ya poseía una especie de antagonismo hacia la influencia familiar, especialmente la de su padre.

... mi papá tuvo un viraje/ se empezó a interesar por lo religioso pero más bien por el aspecto político/ o sea/ él trabajaba en el estado mayor presidencial/ entonces empezó a tener contacto con

gente que tenía que ver con los Legionarios y cosas así/ con ese sector de la iglesia mi papá se empezó a interesar/ y fue justo cuando yo estaba en La Salle (...) y era cuando apenas empezaba a tener yo intuiciones de que me gustaban los hombres/ entos/ para mí toda esa mezcla fue terrible y acabo alejándome como/ ah/ de la religión y yo acabé aborreciendo todo lo religioso/ y ya/ por esa veta seguí hasta/ hasta la universidad pues.

Sumado a esto, la definición de su agencia también integró esquemas y recursos de la historia de su madre, a quien consideró durante su adolescencia como una figura que había rotó con los esquemas de su transición normal, en otras palabras, al ser la menor de doce hijos, se esperaba de ella que quedaría sin estudios y a cargo del cuidado de sus padres. Sin embargo, se alejó de este proceso mediante la formación como normalista.

... mi mamá/ digamos que tuvo una etapa muy rojilla/ eh ella te decía que era normalista/ ella es de un pueblo de Chihuahua la menor de <doce> hermanos/ y de una familia pues algo conservadora/ entonces/ querían que pues/ que no se casara/ y se quedara a cuidar a mis abuelitos/ y/ y mi mamá finalmente logró rebelarse/ y la forma que tuvo de rebelarse fue/ irse de manera normalista pero hasta Guerrero/ era como una manera de poner mucha tierra de por medio.

De esta manera, la configuración de la agencia de Alías abrevó de esta contraposición a la figura paterna y de la conciliación de la revelación materna. Entonces, la imagen de sí mismo se creó alrededor del tejido de distintos esquemas mentales: rechazo a lo religioso, simpatía por el discurso «revolucionario-marxista» y, además, pertenencia a una identidad homosexual en construcción. En sus palabras, durante ese lapso, él «era el rojillo/ el ateo/ el maricón». Y, encima de ello, este mismo proceso lo determinó intensamente para la selección de su siguiente alternativa de vida: los estudios universitarios en la Ciudad de México; manifestando, en tanto, una agencia proyectiva hacia la idealización del entorno universitario:

... porque yo lo que no quería era/ ser la vida que mi papá quería que yo hiciera/ que era que estudiara derecho/ que/ estudiara en la Anáhuac/ cosas así/ que a mí me parecían horribles/ entonces (...)/ me insistía constante- era como/ con muchas indirectas/ me decía como/ que me iba a morir de hambre/ que yo no sabía nada/ que estaba pensando que el mundo era muy fácil/ que después me iba a desencantar/ que no me iba a mantener siempre/ que es muy fácil ser revolucionario cuando lo mantienen a uno/ (...) y/ y pues yo más me radicalizaba/ bueno más me/ me ponía en su contra pues/ sí sí tuvo que ver porque para mí la UNAM era como ese paraíso donde todo era discusión política/ y donde la gente era muy crítica y/ y esa era la idea/ la idea con la que llegué a la facultad.

Si la agencia es concebida como este control sobre las relaciones sociales inmediatas y la capacidad de modificarlas en algún grado, Elías exhibió, al menos durante las dos primeras transiciones, un tipo de agencia más versátil. En dos oportunidades Elías decidió salir de la estructura familiar y mudarse a distintas ciudades para continuar sus estudios, primero de preparatoria y luego universitarios. En ambos casos, también, el entrevistado tejió una agencia con base en la proyección de un entorno idóneo y sustentado en un pasado más condicionante: el de la imagen del padre militar y el de la escuela privada en la que estudio preparatoria.

Una vez en el entorno universitario, el marco de las relaciones en este sitio condicionó, en algún sentido, la agencia de Elías y lo condujo al encuentro con una estructura mucho más estimulante, la de la congregación de Dominicos:

[En la universidad] empecé a ver como mucha grilla apartidista/ como mucha manipulación como muy vil/ y una discusión como teórica e ideológica muy pobre/ muchos prejuicios/ muchos/ o sea si en el Tecyo era el/ el/ el rojillo/ el ateo/ el maricón y todo/ acá/ por venir de Chihuahua/ por venir del Tec y todo pues era como *el fresitatatata* entonces/ fue como/ fue difícil.

La estructura católica que convocó la expectativa de Elías fue aquella más enfocada en lo social e involucrada con los procesos revolucionarios y la emancipación de las comunidades. Adicionalmente, su relato indica como trascendente el encuentro de un sitio de monjes dominicos dentro de la UNAM: «finalmente me enteré que eso sucedía todavía más cerca de lo que yo pensaba que era en el CUC/ (...) que es Centro Universitario Cultura, hay una cafetería, club de cine, clases de francés, en fin; pero casi nadie sabe que es un convento de dominicos». En este espacio, Elías retrata un proceso en que la agencia se concierta con una Iglesia católica más social, lo que condujo finalmente a su convencimiento del *llamamiento cristiano*, a su iluminación:

... fue como si la idea de dios se me fuera colando poco a poco hasta que ;pum!/ me apareció dios de verdad y yo no me di cuenta (...) me di cuenta que podía ser católico y no ser papista/ y/ se podía ser católico y ser como muy crítico socialmente y/ y además creo que intuitivamente/ buscaba yo una forma de arraigarme en algún lado/ pues/ tal vez estos cambios de domicilio nunca hicieron sentirme completamente integrado a un lugar porque *donde no era el chilango/ era el norteño/ donde no era tal/* tos de sentirme arraigado aunque fuera simbólicamente en algún lugar/ y eso pensé que lo podía encontrar como en la comodidad de la iglesia/ en ese rostro/ en esa iglesia que/ que estaba conociendo.

Este cambió es sustantivo porque modificó la construcción del agente. El encuadre en los marcos más generales de la cuestión religiosa implicó para Elías un amilanamiento de su propia agencia. Al interpretar su decisión como un llamamiento o vocación del cual «nunca estuvo alejado» Elías prioriza la intervención de la estructura dogmática por encima de su propia acción. Esto significa que los esquemas virtuales se posicionan por arriba de los recursos reales acumulados por el actor social. En términos de estructuras, esto también implica la preeminencia de una estructura –la del imaginario religioso– dentro de los distintos traslapes en que se encuentra inserto el personaje de la biografía.

... yo pertenecía ahí pues/ o sea / me quedaba pensando y por cuestiones prácticas yo decía: pues ¿dónde puedo ser más útil a dios y a la iglesia? Pues yo creo que/ como fraile/ y con el carisma de los dominicos/ pero por otra parte también era como si no tuviera decisión pues/ o sea era como/ en ese sentido como interpretándolo místicamente era de verdad/ como un llamado pues/ porque no sentía/ no sentía que era algo que había brotado de mí.

Este acontecimiento fue acumulativo y se extendió hasta por lo menos el proceso de ruptura con la congregación de dominicos, casi un año después. La separación de la orden se realizó por los condicionamientos institucionales, mostrando de manera efectiva y evidente el impedimento del despliegue de comportamientos individuales sobre el plano microsituacional del que habla Ferrarotti. La

constricción de la institución católica sobre Elías lo condujo a su salida debido a la homosexualidad que hizo explícita durante las charlas con sus consejeros vocacionales.

[El promotor vocacional] me dijo que mi perfil sí lo aceptaban/ que ya lo había discutido con el comité vocacional/ pero que cuando planteó lo de la homosexualidad y mi postura ante eso/ fue cuando/ la mitad del comité vocacional estuvo en contra de que yo ingresara/ y me dijo «*si puedes entrar si tú quieres*»/ pero/ te advierto que se te puede hacer la vida de cuadritos (...) y yo me porté como tan mansito y me costó tanto trabajo y me porté tan mansito todo el proceso que me dolió mucho que a la mera hora me dijeron eso/ entos al final me dijeron/ oficialmente no me rechazaron/ sino oficialmente me convencieron de no entrar.

A pesar de esta exclusión, la salida de la orden de dominicos no reformó la posición adquirida por Elías en sus transiciones anteriores, en sus palabras: «tenía muy claro que mi pleito era con humanos, ¿no? No con dios ni con Jesús». Su agencia adquirió ciertas críticas sobre la institución, pero no sobre el esquema mental del plano religioso. En cierto sentido, esta configuración ideológica que prácticamente quedó intacta fue la clave para que Elías decidiera *a posteriori* regresar al mundo académico, bajo la conciencia de que se encuentra en una *transición inacabada*:

... entonces acabé pensando que/ quizá lo que menos/ es que fijate por eso creo que todavía es un proceso que no concluye pero/ quizá lo que menos/ menos/ me mortificaría sería la vida académica/ porque en el fondo/ tal vez sigo pensando que lo mío era ser fraile (risas) tos que lo más cercano a esa vida/ que nunca voy a tener/ pues era la vida del académico/ porque era de una forma también dedicado/ pus sobre todo/ pues a pensar.

El cambio religioso manifiesta en esta parte de la narrativa biográfica su persistencia a pesar de los marcos más generales: la exclusión o el desapego por la iglesia institucionalizada. Además de ello, el entrevistado muestra una separación racional de la esfera institucional, religiosa (mística) y de la acción humana. Cada una de sus decisiones en cada esfera es autónoma, sin embargo, busca empalmar un curso común que satisfaga las expectativas mundanas y trascendentales.

Para cerrar esta sección de análisis me interesa plantear el traslape entre los tiempos de la biografía y los tiempos macro, es decir, el de los procesos históricos del entorno social y, también, del marco familiar e institucional. Durante la narración Elías detalla distintas influencias de la temporalidad social e histórica: a) la temporalidad exterior vivida por el mismo personaje de la biografía personal; b) la temporalidad exterior que influye de manera indirecta la trayectoria del actor social; y c) la temporalidad exterior que sirve como marco de referencia para las acciones sociales de la agencia, esta última no necesariamente experimentada por el informante.

La primera se refiere a los sucesos externos que directamente incidieron en la vida del actor social. En el caso de Elías, el cambio de región militar de su padre fue determinante para facilitar su alejamiento del espacio de socialización familiar, de tal manera que un reacomodo en la institución militar incidió directamente en su historia de vida y en su relación con el entorno más cercano.

En el segundo caso, uno de los fenómenos que marcó el tiempo personal de Elías fue la declaración del Papa Benedicto XVI en 2008, acerca del cierre de la Iglesia católica a las ordenaciones de sacerdotes con tendencia homosexual. Este fenómeno influyó y limitó sus evaluaciones vocacionales en un principio y,

posteriormente, fue decisivo para el abandono de la congregación religiosa. En tal caso, esta temporalidad externa, cuyos objetivos particulares se encuentran en los conflictos de la institución católica, definió indirectamente las transiciones de Elías:

... creo que Benedicto XVI llevaba poco/ llevaba como tres años/ dos años/ el chiste es que sacó/ un *motu proprio* que decía que prohibiendo la entrada a los/ eh/ al seminario y a las/ a sus equivalentes en el clero regular/ a la gente/ o el documento decía algo así como que tuviera arraigada/ que tuviera/ una/ arraigada identidad homosexual o que estuviera muy ligada a los ambientes homosexuales.

Por último, en el caso de las temporalidades que sirven como marco de referencia de la agencia, Elías trama durante la narración distintos eventos que marcaron su experiencia generacional, entre ellos, la rebelión zapatista de Chiapas en 1994, que fundamentó su expectativa sobre la acción social; y, después de ello, la muerte del hijo del activista Javier Sicilia en 2011 (véase Tabla 1), que reintegró las acciones de Elías a las Comunidades Eclesiásticas de Base, reencontrando de nuevo la estructura social de la iglesia que había convocado la simpatía de Elías durante la universidad.

Para concluir

El caso que analicé muestra una variedad de sucesos que aportan información neurálgica para reconocer las distintas pautas que orientan el cambio religioso en la narrativa biográfica. Este ejercicio está lejos de ser conclusivo para la comprensión más amplia de los procesos de apropiación o ruptura del conjunto de esquemas y recursos de la estructura religiosa, sin embargo, al menos en esta observación, es posible observar algunos resquicios.

El entorno familiar aparece como un marco determinante y, dentro de éste, la oposición y apego por la figura del padre y de la madre es trascendental para la constitución de los esquemas del actor social. Por otro lado, el mundo de la educación formal es determinante para la configuración de una agencia más activa. En este sentido, el traslape entre la formación y la orientación familiar emerge como una de las tramas importantes dentro de la narrativa revisada, y la resolución de estas dos esferas parece ser determinante para el desenlace del cambio religioso.

Por su parte, el compromiso y la definición de una visión clerical del mundo, en el extremo de incorporar facultativamente el *habitus* del oficio sacerdotal, se produce dentro de un conjunto acumulado de circunstancias, áreas problemáticas, eventos críticos y empatía con los esquemas de la iglesia como institución. En este entramado, la agencia juega un papel fundamental para reorganizar la identidad a través de las constricciones de la estructura o para reconocer las nuevas facultades biográficas. El sujeto social de estas historias transcurre entre la asimilación de distintas imágenes de sí mismo, merced de las transiciones, temporalidades y reorientaciones que constituyen su realidad social.

Al final del día, se reconoce que la utilidad de este ejercicio radica en la función exploratoria del tema y en las oportunidades para reconocer el efecto del fenómeno religioso en los actores sociales. Siguiendo las nociones de Bertaux (1993), este relato aparece como una ventana de entrada al campo de investigación. Sirva como una manera de empaparse del tema, dejando «galopar» el discurso del interlocutor en esta fase, de tal manera que su relato propicie la emergencia de las «líneas de fuerza» o los «nudos del campo».

Bibliografía

- Appel, Michael (2005). La entrevista autobiográfica narrativa: Fundamentos teóricos y la praxis del análisis mostrada a partir del estudio de caso sobre el cambio cultural de los Otomíes en México, *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum Qualitative Social Research* [On-line Journal], vol. 6, núm. 2, art. 16. URL: <http://www.qualitativerecherche.net/fqs-texte/2-05/05-2-16-s.htm>, última consulta enero de 2012 [pp. 1-35].
- Babbie, E. 2001. *The Practice of Social Research*: 9th Edition. Belmont, CA: Wadsworth Thomson.
- Balán, Jorge y Elizabeth Jelin (1979). La estructura social en la biografía personal, Buenos Aires, *Estudios CEDES*, vol. 2, núm. 9.
- Berger, Peter. 1967. *Para una teoría sociológica de la religión*. Amorrortu, Argentina, 227 págs.
- Bericat, E. 2008. Duda y posmodernidad: el ocaso de la secularización en Europa (Doubt and Postmodernity: The Decline of Secularisation in Europe). *Reis*, (121), pp.13-53.
- Bertaux, Daniel (1993), "Los relatos de vida en el análisis social", en Jorge Aceves Lozano (comp.), *Historia oral*, México, Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 136-148.
- Blancarte, R. 2012, Religión y sociología, cuatro décadas alrededor del concepto de secularización. *Estudios Sociológicos*, vol. XXX, núm. extraordinario, México, D.F., pp. 59-81.
- 2008. Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 26(76), México, D.F., pp.139-164.
- 2001. Laicidad y secularización en México. *Estudios Sociológicos*, 19(57), México, D.F., pp.843-855.
- Castells, Manuel. 2005. «Internet y la sociedad red» en Dénis de Moraes (coord.), *Por otra comunicación. Los media, globalización cultural y poder*, España: Encuentro, Icaria editorial e IntermónOxfam.
- (2004), *La era de la información, economía, sociedad y cultura*, México: Siglo XXI.
- Ferrarotti, Franco (2011), «Las historias de vida como método», *Acta Sociológica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Sociológicos/Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, núm. 56, septiembre-diciembre, pp. 95-119.
- Germani, G., 1963. Urbanización, Secularización y Desarrollo Económico. *Revista Mexicana de Sociología*, 25(2), pp.625-646.
- Gibaja, R.E., 1972. Religión y Secularización entre campesinos y obreros. *Revista Mexicana de Sociología*, 34(2), pp.193-244.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2010. *Panorama de las religiones en México 2010*, México. Available at: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf [Accessed May 4, 2013].
- Martínez, F., 2012. Crece en el país el número de iglesias no católicas; representan 15% de la población. *La Jornada*, p. 11.
- Norris, P. E Inglehart, R. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press.
- Padilla, Mario Timoteo, 2008. *Vocación y reclutamiento sacerdotal en la arquidiócesis de México*. México: El Colegio de México.
- Ramos, L. 2012. «Los religiosos y la acción social en México: 1960-1990» en Blancarte, R. (Compilador). *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 266-301.

Sewell Jr., William H. (2006), Una teoría de estructura. Dualidad, agencia y transformación, *Arxius de Ciències Socials*, Valencia, Universidad de Valencia-Facultad de Ciencias Sociales, núm. 14, pp. 145-176.

Tamayo, Juan José. 2004. Modernidad, Secularización y Crisis De Dios. *Pasajes* (16) (December 1): 112–121.

de la Torre, R. Y Gutiérrez, C., 2007. *Atlas de la diversidad religiosa en México*, El Colegio de Jalisco.

Anexo

Tabla 1. De la narrativa biográfica de la entrevista

Año	1987	88 al 93	94	95	96	97	98	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Edad	0	1 a 6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26
Eventos	Nacimiento en DF	1a PC						Definición de homosexualidad			Cuenta a la madre sobre homosexualidad	Cambio de residencia con tía en Chihuahua		Regreso al DF	Sexualidad como no tabú			Decisión de ordenación y ruptura		Trabajo en museo	Trabajo de oficina	Ingreso a Posgrado
Instituciones	Familia		Primaria cercana a la unidad militar Tecamachalco										Preparatoria La Salle	Universidad: UNAM/ acercamiento a dominicos					Congregación de Dominicos	Galería Nacional	PROFECO	Posgrado
Contexto			EZLN					Huelga UNAM			Padre es reubicado en Chihuahua				Elecciones en México		Ratzinger Muto propio			Muerte hijo de Sicilia		

Elaboración propia

Laicismo, un debate más allá de lo educativo

Rubén Ramírez Ramos

ENSUPEH

rubrrmz@gmail.com¹²⁸

Resumen

La conformación de México como una nación, desde la conquista española se mantuvo ligada al poder de la iglesia católica; en el terreno educativo, la educación laica, asumiéndola como ajena a la injerencia religiosa se inicia con el siglo XIX. La Ley de libertad de cultos del año 1860 significó la culminación de la reforma liberal, se decretaba la separación de los asuntos civiles de los eclesiásticos, esto ha llevado a asumir que bajo mandato del artículo 3º constitucional se debe excluir toda injerencia religiosa en la educación pública.

En este texto se presentan resultados parciales de una investigación que fue parte de la tesis titulada “Dos experiencias en la formación de valores en la educación secundaria: México y Alemania”, se aborda el laicismo, particularmente en el sistema educativo mexicano y se discute su pertinencia en un contexto globalizado que requiere reconocimiento a la diversidad y respeto a la otredad.

Palabras clave: Laicismo, confesionalidad, educación, diversidad cultural.

Antecedentes del laicismo en la educación en México.

En México, la conformación del país desde la conquista española se mantuvo íntimamente ligada a la Iglesia católica, ésta era una institución política con el poder de movilizar un sistema que facilitara no sólo la inculcación de la fe, sino el control social de las sociedades en los nuevos territorios. En el terreno educativo, la educación laica, asumiéndola como ajena a la injerencia religiosa, inicia su consolidación con el siglo XIX.

El término laicidad para la Real Academia de la Lengua Española (RAE), refiere a dos acepciones, la primera mayormente vinculada al término *laico* que surgió para designar a quienes no desempeñan funciones religiosas. La segunda, que es la más conocida, en términos de la RAE, se entiende por laicidad, independiente de cualquier organización o confesión religiosa; sin embargo, Sergio Blancarte discute este enfoque reduccionista y hace referencia a “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas

¹²⁸ El texto es un fragmento de la tesis presentada para obtener el grado de Maestro en Ciencias de la Educación por la UAEH; se trató de un estudio comparado descriptivo entre algunas instituciones de educación básica en Westfalia-Renania, Alemania y el estado de Hidalgo, México.

están legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos¹²⁹” (Blancarte, 2000, pág. 117), arribamos así al entendido de que la educación laica o bajo un principio laicista, está alejada de cualquier religión o credo que determine lo que se debe enseñar.

Para Fernando Savater (2004), en la escuela pública sólo puede resultar aceptable como enseñanza lo verificable (aquello que recibe el apoyo de la realidad científicamente contrastada en el momento actual) y lo civilmente establecido como válido para todos (los derechos fundamentales de la persona constitucionalmente protegidos), no lo inverificable que aceptan como auténtico algunas religiones o las obligaciones morales fundadas en algún credo particular.

Desde esta perspectiva la formación catequística o confesional de los ciudadanos, según Savater, no tiene por qué ser obligación de ningún Estado laico, aunque naturalmente, indica, debe respetarse el derecho de cada confesión a predicar y enseñar su doctrina a quienes lo deseen.

Regresando al marco histórico en México, aunque ya había intereses por separar a la iglesia de la educación, en un primer momento, personajes con ideas liberales como Valentín Gómez Farías¹³⁰, Ignacio Ramírez, Melchor Ocampo y Benito Juárez¹³¹, entre otros, y posteriormente Justo Sierra, Gabino Barreda y Manuel Baranda, sentaron las bases de la laicidad escolar en México.

Las Leyes de Reforma permitieron al gobierno federal tener facultades que anteriormente habían sido de la Corona Española a través de la iglesia. Rubros como la salud pública, el registro civil, la administración de cementerios y sobre todo la educación pasaron al tutelaje del Estado.

La ley de libertad de cultos significó la culminación de la reforma liberal. Terminaba la mezcla de la política y de la religión, que había estado presente en los primeros cuarenta años de la vida independiente de México, separándose los asuntos civiles de los eclesiásticos.

Previo a la Constitución Política de México en el año 1857, la cobertura educativa era muy limitada. La mayoría de las escuelas eran sostenidas por particulares si bien con algunas ayudas del Estado; existían también escuelas públicas que la iglesia había fundado y administraba¹³².

En el título 1, la Constitución de 1857, (Dublan y Lozano, 1877. Pág. 386) respecto a la educación señala: "Art. 3° La enseñanza es libre. La ley determinará qué profesiones necesitan título para su ejercicio, y con qué requisitos se deben expedir."

La libertad de enseñanza proclamada tuvo el sentido de romper con el supuesto monopolio que el clero ejercía en la educación, pretendía abrir paso al establecimiento de escuelas particulares laicas e iniciar la construcción de un sistema educativo público.

En el Constituyente la libertad de enseñanza se ofrecía como un tema con muchas aristas para considerar. El Estado vigilaría los libros de texto que se utilizarían en la educación pública, esto a algunos

¹²⁹ Para Blancarte la laicidad no tiene porqué ser identificada de manera exclusiva con la separación entre el estado y las iglesias, con la forma republicana de gobierno o con algunas formas de tolerancia religiosa; ni con el respeto a los derechos humanos, ni con la neutralidad del Estado en materia de valores. La laicidad está vinculada a ello sin que un solo elemento la defina.

¹³⁰ En 1833 se prohibió a la iglesia intervenir en asuntos políticos, en 1834 se secularizaron todas las “misiones” en la República Mexicana.

¹³¹ El 6 de septiembre de 1860 se proclaman las Leyes de Reforma.

¹³² Como ejemplo en 1836 el 53% de los varones estaba inscrito en escuelas gratuitas y públicas de la iglesia sostenidas por el Estado, el 11% en las municipales y 36% en particulares. (Meneses, 1983, p. 168)

constituyentes les parecía contrario a la idea de la enseñanza libre; a otros la libertad de enseñanza les indicaba que había posibilidades de que la iglesia y los particulares se pudieran “adueñar de las conciencias”.

La constitución de 1857 estableció con el Art. 30. un concepto de enseñanza congruente con el triunfo liberal. “La enseñanza sería libre, como libre era el pensar, publicar, poseer y viajar. La característica de la libertad se refería a la supresión de monopolio. Los gremios (1823), la iglesia (1833), y aun el Estado (1833)” (Meneses, 1983, p. 171).

El artículo tercero se aprobó como se señala anteriormente, la cobertura en educación básica no mejoró en los años siguientes debido la guerra de reforma y a la intervención francesa.

En mayo de 1861 se promulga el decreto del gobierno sobre el arreglo de la instrucción pública para el Distrito y Territorios Federales. Se especifica que la instrucción pública queda bajo la inspección del gobierno federal y se determina el Plan de Estudios que incluye por primera vez la Moral como asignatura, desapareciendo la de catecismo.

En retrospectiva, el concepto de laicismo, en el artículo 30 de la Constitución de 1857 está referido en un primer sentido a la libertad de enseñanza y la supresión del monopolio educativo del clero. El segundo sentido aparece con el Lic. Benito Juárez, Presidente de México durante la república restaurada, se trata de que la escuela laica se abstenga también de impartir enseñanza religiosa de cualquier credo. El decreto del 14 de diciembre de 1874 introdujo explícitamente este segundo sentido del laicismo: prohíbe la enseñanza religiosa y las prácticas de cualquier culto en todas las instituciones educativas del país. “La ley de marzo de 1891, en el artículo segundo abarca las anteriores acepciones de laicismo y señala: la enseñanza obligatoria que se imparta en las escuelas oficiales será, además, gratuita y laica” (Dublán y Esteva 1898, en Meneses, 1983, p. 282).

En 1917 se señalaba que la educación oficial sería laica, también la que se impartiera en las escuelas particulares en el nivel primario; además ninguna congregación religiosa ni ministro de algún culto podrían establecer ni dirigir escuelas de educación primaria. Tras el conflicto religioso de los años 1926 a 1929 se siguió impulsando la laicidad y el 29 de diciembre de 1931 se promulgó la ley que extendía el laicismo a la educación secundaria.

En el año de 1934 se le dio a la educación una orientación socialista, se recrudecieron las sanciones para quienes violaran las disposiciones legales para impedir cualquier injerencia religiosa en la educación.

El entonces presidente de la República, Manuel Avila Camacho, en el año de 1946 promueve la reforma del artículo 30 “se elimina la orientación socialista e introdujo principios humanistas y nacionalistas; mantuvo también la prohibición a las corporaciones religiosas de intervenir en la educación primaria, secundaria, normal y en la destinada a obreros y campesinos”. (Latapí, 2002, p. 75)

Es en 1946 cuando se arriba a la redacción del Artículo 30. que mantuvo como eje de los contenidos educativos el resultado del conocimiento científico y la lucha contra la intolerancia y los fanatismos y que, además, definió a la educación pública como democrática y gratuita.

Pablo Latapí (2002) en su texto “La moral regresa a la escuela” hace una crítica al periodo sexenal de Manuel Ávila Camacho (1940 -1946), señala que hubo acuerdo tácito, un régimen de simulación por

medio del cual las escuelas confesionales pudieron proliferar en el país y atendieron a algunas disposiciones legales a cambio de impartir instrucción religiosa.

En 1992 y 1993 durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, entonces Presidente de México se realizó la última reforma importante al artículo tercero constitucional. Las fracciones I y II se conservan. Sin embargo en el apartado VI que rige la educación privada, se lee lo siguiente:

VI. Los particulares podrán impartir educación en todos sus tipos y modalidades. En los términos que establezca la ley, el estado otorgará y retirará el reconocimiento de validez oficial a los estudios que se realicen en planteles particulares. En el caso de la educación preescolar, primaria, secundaria y normal, los particulares deberán:

A) Impartir la educación con apego a los mismos fines y criterios que establecen el segundo párrafo y la fracción II, así como cumplir los planes y programas a que se refiere la fracción III, y

B) obtener previamente, en cada caso, la autorización expresa del poder público, en los términos que establezca la ley.¹³³

Esto implica que no se considerará el párrafo I que señala:

I. Garantizada por el artículo 24 la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa;¹³⁴

Con la reforma del artículo tercero en su fracción VI, se abre un marco legal que permite justificar la existencia de tales instituciones.

Debe llamar la atención el concepto sobre la laicidad sólo aparece una vez en la Carta Magna, no se le define ahí sino en la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Es en el artículo 24 de la Constitución Política que versa sobre la libertad de creencias donde se sustenta el laicismo escolar y posteriormente en el artículo 5° de la Ley General de Educación vigente actualmente.

Se puede afirmar, que la laicidad existió en México antes de que hubiera una palabra para denominarla. Laicidad es de hecho un neologismo francés que apareció y se usó en 1871; México era ya un país laico, si entendemos a las Leyes de Reforma como un acontecimiento fundador de la separación entre los asuntos del Estado y los eclesiásticos.

Educación laica, sus implicaciones y posibilidades.

México actualmente es un país con un sistema educativo público laico, la pregunta sobre las implicaciones que esto tiene en la formación valoral de los estudiantes de educación básica es compleja de responderse.

En México ha permanecido por largo tiempo la idea de que laicidad es sinónimo de negación de religión; la laicidad es más que neutralidad, es respeto por el libre pensamiento, ideología y de conciencia de los individuos, incluso ella implica la posibilidad de que los ciudadanos puedan no tener una adherencia religiosa. La laicidad es respeto por las decisiones personales de los demás, las opciones de cada sujeto en uso de su libertad, la singular cosmovisión de cada uno y, más precisamente, por el derecho a generarlas

¹³³ Reformado mediante decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 05 de marzo de 1993.

¹³⁴ Fuente: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum.htm>. Consultado en 13/02/2012.

sin coacciones. México es un país con hondas raíces en la diversidad, la laicidad no implica negarlas, debiera estar más orientada a respetarlas.

En el terreno de la educación escolarizada, las discusiones sobre la validez o no de la educación aconfesional no es algo extinto, sin embargo la idea generalizada entre los formadores de educación básica al respecto es que ésta debiera permanecer laica. En sistemas educativos donde la asignatura de religión es una posibilidad se atiende particularmente a la posibilidad de los padres de familia y de los alumnos sobre su libertad de acudir a ellas o no, en este caso, me refiero particularmente al sistema educativo alemán cuyos estados federados pueden optar por incluir en la educación básica las asignaturas de religión o bien establecer cursos de ética o filosofía.

En entornos como el anterior, advertimos que la asignatura de religión puede ser entendida como la segmentación de la población escolar por sus distintos credos, y que en el caso de los alumnos cuya religión no está representada en algún curso, simplemente se encuentran en la disyuntiva de incorporarse a alguna otra religión o no cursar.

Nuestras sociedades debieran entenderse a partir de su diversidad, donde la religión es solo una de esas expresiones, en este sentido podemos decir que ante la diversidad cultural, religiosa, de procedencia, etc. el mantener a la escuela en una postura de secularidad es un mecanismo que permite la inclusión e integración de los estudiantes sin distinciones por sus características; en el caso del sistema educativo alemán responder a todas las manifestaciones religiosas en las escuelas resulta una labor compleja.

En México somos reticentes a involucrar la religión en la vida escolar, quizás porque hemos sido educados en la idea de que la identidad nacional se configura partiendo de la igualdad y porque se ha introducido en la educación básica durante muchas generaciones el reconocimiento de los símbolos patrios como eje de la identidad nacional¹³⁵.

Al referirse por ejemplo al periodo histórico que siguió a la República restaurada en México, Blancarte (2008, p.35) opina que "la sustitución de ritos religiosos por ceremonias cívicas pone de manifiesto tanto la voluntad de cambio en el plano de los símbolos"; esto se puede entender si se discute en la idea de que los santos fueron sustituidos por héroes independentistas y liberales y los altares religiosos fueron reemplazados por los altares a la patria. En otras sociedades el sentido de la unidad por un elemento de nacionalismo exacerbado hace que se entienda diferente el concepto de identidad nacional.

¿Qué finalidad tiene la educación laica? Se puede afirmar que en México se ha tenido la idea de la cientificidad de los contenidos temáticos que se abordan en la educación básica; sin embargo sería interesante abrir el debate sobre qué aportaría una asignatura de religión que prepare en y para una sociedad plural y multiconfesional. No se trata de enseñar una religión, se trata de aprender a partir de ellas, de su historia y características. Asumo que puede haber educación laica en un entorno educativo confesional o incluso en un entorno aconfesional, existir educación confesional en escuelas públicas o privadas.

¹³⁵ Alan Knight, historiador que ha enfocado sus estudios a la Revolución Mexicana (1996, 2009, 2010), hace una discusión relevante respecto al término *Identidad nacional* y propone que se reflexione en él como concepto explicativo, objetivo y subjetivo, para efectos de este texto se utiliza en términos objetivos.

Sin duda pueden darse muchas lecturas, desde la postura que se ofrece en esta discusión, una asignatura de religión donde el diálogo sea el eje integrador, facilitaría que los alumnos adquieran información, que es básica para la comprensión crítica¹³⁶, que en esencia persigue la contextualización de los juicios morales que puedan hacer los estudiantes. No se trataría de actos litúrgicos, se trata de establecer espacios donde la reflexión a partir del reconocimiento de las similitudes y diferencias pueda generar la aceptación del otro, el reconocimiento de los demás.

En México la laicidad combatió primeramente el empoderamiento de la religión católica, podríamos discutir si en las escuelas esto facilitó que se diluyan en la negación de toda religión el conocer y entender las cosmovisiones no sólo de los grupos poblacionales que sobreviven como herederos de las culturas prehispánicas, también de las religiones que se adoptan de otros países o culturas estableciéndose en México, es un tema que generaría un debate mucho más amplio y con implicaciones significativas.

Es innegable que acudimos a circunstancias en que las identidades colectivas organizadas alrededor de ejes como la religión o la etnicidad se expresan también en movimientos sociales que persiguen su lugar en el espacio público. Por ello, a lo largo de la investigación realizada, la idea de la religión como una asignatura en la educación secundaria aparece como un espacio que favorezca a la convivencia escolar (y social), que facilite en entendimiento del otro partiendo del reconocimiento de su singularidad; se trata de una posibilidad para sobreponerse a la diferenciación y fragmentación social.

Es necesario discutir con mayor profundidad el concepto de laicidad que permea en la educación mexicana, asumir que éste sentido de negación de la religión en el entorno escolar está eliminando un aspecto del grupo social al que se pertenece, que rodea a los alumnos y que en muchos sentidos rige su día a día.

La idea de considerar a la religión como una asignatura en la educación básica persigue no la educación confesional, ni la aceptación de dogmas; se centra en la idea de acercarse a ellas como fenómenos sociales que conceden identidad a distintos grupos. Se ofrecería como la posibilidad de contribuir al desarrollo de habilidades en los estudiantes que les permitan percibir y entender la realidad, reconocer las diferencias y los valores aplicados en la búsqueda de respuestas a la pregunta del significado de la existencia humana.

Conclusiones

La *aconfesionalidad* como concepto más amplio que el de *laicidad*, comprende además de la separación Estado - religiones, la laicidad y neutralidad religiosa. En este documento y a lo largo de la investigación que le da sustento se hace reiterada referencia a que la laicidad se puede entender como autonomía del Estado en sus facultades de gobierno emanadas de la soberanía popular; que ha sido entendida igualmente como neutralidad para que todos los ciudadanos puedan profesar la religión que elija en el entendido de que el Estado debe garantizar que así sea.

La laicidad beligerante u hostil donde se prohíbe cualquier manifestación de apego a alguna religión, donde se niega la existencia de las religiones se manifestó en alguna etapa de la historia de

¹³⁶Buxarrais, Carrillo, Galcerán y otros (1991) la define como un proceso basado en temas socialmente relevantes donde se contrastan con base en información suficiente, diversas opiniones y puntos de vista de los implicados con el ánimo de reconsiderar tanto la situación social como los roles que se juegan esa circunstancia particular.

México al igual que en Alemania. Esta postura es radical e imposible de lograr en términos de la vida cotidiana.

La laicidad no debe implicar la simple negación de la vida religiosa de las personas, o bien su no religiosidad. Así como no hay un país con una democracia perfecta, es imposible pensar en una sociedad o sistema de gobierno aséptico a las influencias de las religiones en las decisiones que se toman. La laicidad hostil no solo no aporta al entendimiento en la sociedad, sino que limita los posibles canales de entendimiento y superación de los malentendidos y prejuicios que tienen su base en el desconocimiento.

En México desde 1993 se abrió legalmente el reconocimiento a que las instituciones educativas privadas puedan tener una orientación confesional, si bien el texto no es del todo explícito, ese recoveco que la Constitución Política de México, nos impone la necesidad de entablar diálogos serios y amplios sobre lo que implica, sobre cómo debemos orientar tales posibilidades de confesionalidad en la educación privada en lo particular y hacer frente al nulo diálogo sobre tal circunstancia en el sistema educativo en lo general.

Referencias

- Blancarte, R. Coord (2008) Los Retos de la Laicidad y la Secularización en el Mundo Contemporáneo. El Colegio de México. México.
- Buxarrais, M.R.; Carrillo, I.; Galcerán, M. Del M.; López, S.; Martín, X.; Martínez, M.; Payá, M.; Puig, J. M.; Trilla, J. Y Vilar, J. (1991) «L'interculturalisme en el currículum. El racisme». Rosa Sensat. Barcelona.
- Corral, C. (2003) La relación entre la Iglesia y la Comunidad política. B.A.C. Madrid.
- Dublan, Manuel. Lozano, José María (1877) Legislación mexicana, colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República. Tomo VIII. Edición Oficial. México. Tomado de su versión digital: <http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/conshist/pdf/1857.pdf> Consultado el 13 de junio de 2012.
- Latapí Sarre, P. (1999) La laicidad escolar y la formación moral en México. Plaza y Valdez. México.
- _____ (2002) La moral regresa a la escuela. Una reflexión sobre la ética laica en la educación mexicana 3a. Ed. Plaza y Valdés. México.
- Meneses Morales, E. (1983) Tendencias educativas oficiales en México 1821-1911. Porrúa. México.
- Savater, F. (2004) Laicismo: Cinco tesis. en El país. Sábado 3 de abril de 2004. Tomado de: <http://digital.el-esceptico.org/leer.php?id=1788&autor=96&tema=131>. Consultado el 11 Julio 2011.

De la muerte a la vida.

Un estudio acerca del bienestar subjetivo en el pentecostalismo

Alicia Muñoz Vega

Investigadora independiente

Desde hace varias décadas, el estado de Chiapas ha sobresalido en la República Mexicana por el aumento del protestantismo. Y la ciudad de San Cristóbal de Las Casas es un ejemplo de cómo la diversidad religiosa se ha hecho presente. Si bien es cierto que las iglesias presbiterianas fueron las primeras en llegar a Chiapas, actualmente son las pentecostales las que destacan de las demás tanto en el número de templos como de afiliados. De esta forma, existen varias iglesias presbiterianas que fueron transformadas en pentecostales luego de conocer nuevas doctrinas, formas de adoración y servicio a Dios. Por consiguiente, a esos cambios favorables que le siguen a las conversiones al protestantismo, se le han sumado nuevas experiencias espirituales significativas para los creyentes que han jugado un papel importante en su integración y permanencia en el pentecostalismo.

Acorde con lo anterior, este trabajo se refiere a un avance de investigación enfocado al estudio del bienestar subjetivo entre la feligresía evangélica de iglesias pentecostales de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. El propósito es conocer la concepción que estos cristianos tienen sobre los beneficios obtenidos a partir de sus conversiones religiosas tanto en lo material, su salud física y espiritual. Considero que el aporte de este estudio es abrir nuevas líneas de investigación en donde se permita conocer el mundo subjetivo de los evangélicos, uniendo conocimientos de las ciencias sociales (antropología, historia) y las humanidades (teología, psicología)¹³⁷. El presente texto es sólo una parte de un trabajo más extenso que se planea desarrollar y se refiere al caso específico de la Iglesia Impacto de Dios, ubicada en la Tercera cerrada de la Ampliación Sonora de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

El trabajo está estructurado de la siguiente manera :primero se presenta información general sobre el pentecostalismo y su introducción a México; posteriormente se estudian algunos conceptos relacionados con el 'bienestar subjetivo' (conversión religiosa, felicidad) y el método utilizado, seguido de información referida a la historia, funcionamiento de la iglesia y la experiencia de conversión del fundador de la iglesia. Por último se presentan mis consideraciones finales.

Pentecostalismo en México

¹³⁷ Hasta ahora no he encontrado ninguna investigación de antropología social sobre este tema específico, por lo que los resultados presentados en este trabajo están basados en información consultada en internet, bibliografía sobre antropología de la religión, salud, psicología y del trabajo de campo.

Con pentecostalismo se hace referencia a aquellas Iglesias cristianas no católicas que creen en la manifestación de los dones espirituales (glosolalia o don de lenguas, sanidad, profecía y otros) en algunos de sus creyentes, como resultado de su bautismo en el Espíritu Santo. Estas agrupaciones han sido clasificadas por algunos estudiosos de la religión como “Iglesias protestantes pentecostales” (Garma Navarro, 2004), “Iglesias evangélicas” (Marzal, 2002; Hernández Hernández, 2007) o “pentecostales-carismáticas” (Cruz Ocaña, 2012). En los capítulos 1 y 2 del libro de los Hechos de los Apóstoles se relata cómo los doce apóstoles, acompañados de algunas mujeres y otros cristianos, se reunían en una sala alta a hacer oración; eran aproximadamente 120, y con la venida del Espíritu Santo todos comenzaron a hablar en otras lenguas sobre las maravillas de Dios. Esta experiencia no se limitó a los apóstoles, sino al resto de cristianos que los acompañaban.

En cuanto a los orígenes de estas Iglesias, según Garma Navarro (2004: 67), existen dos versiones. De acuerdo con la primera, se remontan hacia 1901, cuando en una iglesia metodista de Houston, Texas, el pastor Charles Parham explicó a Seymour, un negro, hijo de esclavos, que en esos tiempos podía ser posible la manifestación directa del Espíritu Santo. Años después, Seymour se convirtió en predicador y fundó la Azusa Street Mission de Los Ángeles, California; la primera Iglesia pentecostal. La segunda versión señala que el ministro Charles Parham estableció las bases para las religiones pentecostales durante su trabajo en el Topeka Bible College, ubicado en Kansas (Garma Navarro, 2004: 67).

La llegada del pentecostalismo a México ocurrió de 1910 a 1920 en el norte del país por la influencia de protestantes estadounidenses (Garma Navarro, 2004: 68). En las siguientes décadas la penetración del protestantismo fue aumentando, sobre todo en los años setenta del siglo xx, con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), institución estadounidense que llevó a cabo un programa de alfabetización en idiomas indígenas (Garma Navarro, 2004: 52). Aunque dicho proyecto no tuvo continuidad, pues se temía que Estados Unidos expandiera sus dominios al territorio mexicano, no significó el fin del protestantismo en México, ya que en nuestro país se fundaron Iglesias protestantes de diversas denominaciones dirigidas por mexicanos. Además, durante el gobierno del presidente Carlos Salinas, lograron ser reconocidas como asociaciones religiosas (Garma Navarro, 2004: 52).

Una característica del crecimiento evangélico durante estos años fue su concentración en dos zonas de México: la frontera norte y la frontera sur. En el norte se vio favorecido por su cercanía con Estados Unidos y por la rápida urbanización de la zona, y en el sur por su cercanía con Guatemala, país latinoamericano con el mayor número de evangélicos (Hernández Hernández, 2001 y 2007).

Según Hernández Hernández, el aumento del pentecostalismo se debe a su capacidad de adaptación. Se trata de Iglesias que se han enfocado a las clases populares y que llevan a cabo una serie de actividades que favorecen a este sector de la población, como el apoyo brindado después de desastres naturales, el sistema de células¹³⁸, las labores de trabajo asistencial y comunitario, la emotividad durante los servicios, la música de diferentes ritmos, las cruzadas de evangelización, las sanaciones milagrosas y los testimonios (Hernández Hernández, 2001: 18-23). No obstante, las Iglesias pertenecientes al pentecostalismo no son homogéneas en cuanto a su organización, servicios y otras actividades. Así como

¹³⁸ Reuniones que se hacen en el hogar de un pentecostal o un neopentecostal y a las que asisten otros feligreses y se invita a personas nuevas a quienes se intenta convertir. En ellas se cantan alabanzas, se ora y se estudian fragmentos de la *Biblia*. Cada célula tiene un líder, que es quien dirige las sesiones.

algunas pueden estar bajo la cobertura de algún apóstol, existen otras que son independientes, es decir, donde el pastor general es la máxima autoridad y no tiene que rendir cuentas a ningún otro líder. Por tal razón podría resultar insuficiente una clasificación de las religiones y de las Iglesias aun con todas las características que se pudieran encontrar, pues cada una de ellas tiene rasgos propios. Con todo, se pueden hallar algunos que las unen relativamente: “la importancia de la música, la manifestación de los dones del Espíritu Santo, las expresiones emotivas en el culto, la forma de gobierno en cabeza de un líder carismático generalmente autoritario y las manifestaciones sobrenaturales como milagros o exorcismos” (Cruz Ocaña, 2012: 46). Garma Navarro (2004, 2007), Rivera Farfán (2005), Rivera Farfán et al. (2005), y Vázquez Palacios (2007), entre otros, coinciden en las características de las Iglesias pentecostales en cuanto a sus creencias en el bautismo en el Espíritu Santo y la práctica de dones espirituales, los lugares de reunión, la importancia de la oración, de los testimonios y el proselitismo. La condición económica mala, el bajo o nulo nivel educativo y los cultos con una extrema emotividad también son elementos que pueden tenerse en cuenta para definir si una Iglesia es pentecostal o no. Sin embargo, no siempre son visibles, además de que los rasgos varían si se trata de zonas rurales o urbanas, por lo que habría que buscar, además, una doctrina que pudiera considerarse propia de las Iglesias pentecostales. A este respecto, lo que podría describir al pentecostalismo, según Cruz Ocaña (interpretando a Donald Dayton), “Es la estructuración de una cierta teología del ‘evangelio completo’ o ‘cuadrangular’—Jesucristo salva, sana, bautiza en Espíritu Santo y viene otra vez—, la que permite comprenderla un poco más profundamente, rastreando también sus orígenes desde el movimiento pietista y metodista” (Cruz Ocaña, 2012: 107).

Garma Navarro señala que, desde la perspectiva nacional, en la frontera sur, en Chiapas y en segundo lugar en Campeche y Quintana Roo, se ha registrado un mayor crecimiento de la disidencia religiosa (Garma Navarro, 2005: 35). Según este autor, las razones de ello son las ventajas que las denominaciones no católicas les brindan, como la ordenación de pastores y ministros indígenas, la autonomía de las congregaciones y los servicios religiosos en lenguas indígenas, entre otras. En suma, procuran un mayor acercamiento con los grupos indígenas (Garma Navarro, 2005).

Por su parte, Rivera Farfán señala que el pentecostalismo llegó a Chiapas desde la década de los cincuenta con la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús establecida en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, pero fue en las décadas de los sesenta y setenta cuando su presencia se hizo más notoria con el arribo de las Asambleas de Dios, la Iglesia Sólo Cristo Salva y otras Iglesias pentecostales fundadas por pastores provenientes de Mérida, Pachuca y Las Choapas (Rivera Farfán et al., 2005: 87-88).

Un nuevo movimiento religioso considerado por algunos autores (Hernández Hernández, 2001: 14-15; Vázquez Palacios, 2007) una vertiente del pentecostalismo es el neopentecostalismo. Las Iglesias neopentecostales datan de mediados del siglo xx como una necesidad de crear una nueva forma de concebir la espiritualidad y la relación del creyente con lo divino (Vázquez Palacios, 2000: 318). Según Masferrer Kan, estas agrupaciones “realizan una fusión de las tradiciones pentecostales con las doctrinas presbiterianas o reformadas que les permite desarrollar estrategias pastorales y de evangelización con contenidos políticos y sociales más acordes con los nuevos tiempos” (2000: 38). De esta manera, estas Iglesias son el resultado de una mezcla de las prácticas religiosas conservadoras y el pentecostalismo sin caer en ambos extremos.

En el neopentecostalismo también existe la creencia en el bautismo del Espíritu Santo con la consecuente práctica de los diversos dones espirituales, una variedad en la organización de las agrupaciones, la celebración de cultos y otros servicios. Sin embargo, se diferencia del pentecostalismo por la presencia de un número considerable de mestizos de clases media y alta—la mayoría profesionistas—, y por un estilo de vida menos rígido respecto de la doctrina (Vázquez Palacios, 2000 y 2007). Otras de sus características son que varios de sus creyentes pertenecieron a otra Iglesia protestante con anterioridad, los testimonios poco frecuentes durante los servicios, y el hecho de que sus miembros consideran su nueva pertenencia como un salto de calidad en su trayectoria como cristianos (Vázquez Palacios, 2007; Jaimes Martínez, 2007). A estas características se agregarían las de cada Iglesia en particular, como en el caso de las Iglesias pentecostales.

Pero no siempre los rasgos nuevos son aceptados por los neopentecostales, por ejemplo las formas de vestir y la aplicación de la doctrina de la prosperidad referida a la prosperidad material de los creyentes (Jaimes Martínez, 2007, Siqueira, 2005). Por tanto, el intento por clasificar o elaborar tipologías religiosas resulta más que difícil, ya que el panorama es muy complejo y algunas Iglesias conservadoras, como la presbiteriana y la nazarena, aún presentan peculiaridades identificables en las Iglesias pentecostales y neopentecostales: los testimonios, la música o el vestir de algunos de sus miembros, entre otros. Se han dado casos en Chiapas en los que han ocurrido transformaciones de Iglesias presbiterianas a Iglesias pentecostales. En este sentido se habla de un fenómeno de “pentecostalización” en las Iglesias históricas para referirse a la adopción de ciertos elementos que distinguen los cultos pentecostales, como la emotividad, la música para aplaudir y danzar y la práctica de los dones del Espíritu Santo (Aguilar Mendizábal, 2007).

En efecto, de acuerdo con la investigación de Cruz Ocaña (2012) relativa a las Iglesias pentecostales de Chiapas, el surgimiento del neopentecostalismo está vinculado con la “pentecostalización” de creyentes que pertenecieron con anterioridad a alguna Iglesia histórica. Y la forma de organización, particularidades y actividades varían según la Iglesia de la que se provenga (2012: 108-109).

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas, perteneciente a la Región V Altos Tsotsil Tzeltal, es una muestra representativa de la diversidad religiosa en Chiapas. Esta ciudad es considerada la capital cultural y espiritual¹³⁹ del estado. Asimismo, forma parte del programa Pueblos Mágicos de la Secretaría de Turismo. A pesar de que la población de creyentes es, en su mayoría, católica (65.5 %), en la categoría de protestantes sobresale la Iglesia pentecostal con 18.5 % sobre las Iglesias históricas (con 3%) (Cruz Ocaña, 2012: 47). Estos porcentajes son un indicador de la importancia que han alcanzado las Iglesias protestantes en esta urbe. Con todo, aún se desconoce con exactitud la cantidad de Iglesias y creyentes pertenecientes a las Iglesias neopentecostales, pues en el Censo de Población y Vivienda 2010 estas agrupaciones están incluidas en las pentecostales. Por esta razón, es importante indagar nuevos temas que enriquezcan el panorama religioso de Chiapas.

¹³⁹Según Cruz Ocaña (2012), esta proclamación fue hecha durante un congreso para varones llamado El Gimnasio de Dios, organizado por el Apóstol Dimas Bravo Martínez, de Ministerios Torre Fuerte de San Cristóbal de Las Casas.

Conceptos teóricos y metodología utilizada

Para este estudio he considerado como conceptos importantes los términos “conversión religiosa”, “bienestar subjetivo” y “felicidad”. En el caso del primero de ellos, existen varios autores, estudiosos de la religión, que ya lo han trabajado. Uno de ellos es el peruano Manuel Marzal (2000), para quien la conversión religiosa es un “complejo proceso por el cual una persona deja una religión, en que se ha socializado y que ha practicado con mayor o menor fidelidad, y decide abrazar otra” (*Ibid.*, p. 103). Dicho proceso, según este autor, abarca tres etapas, que son las razones de la conversión, de contacto, del cambio y de la perseverancia. Además señala que los dos impulsos que facilitan el contacto son el proselitismo y la situación de búsqueda del futuro convertido.

Como se puede ver, para Marzal la conversión religiosa es un proceso complejo en el cual interviene un contexto en el cual se desenvuelve el nuevo convertido, quien puede ser influido por un grupo de creyentes, que son quienes se encargan de transmitirle un mensaje para facilitar su conversión. Pero también dicho cambio religioso depende de él mismo, de sus necesidades espirituales, como en el caso de los migrantes que se encuentran en una condición más vulnerable y, ante un ambiente de inseguridad, de crisis, buscan el apoyo espiritual en las iglesias cristianas.

Por su parte, el antropólogo mexicano Carlos Garma señala que la conversión es “el evento o experiencia que cambió su vida orientándola hacia Dios” (2004: 196). Pero él prefiere utilizar el término “movilidad religiosa”, y menciona varios tipos: la “paulina”, a través de una experiencia con un hecho o un ser espiritual; una más es a través de la resocialización del individuo, quien luego de una crisis se integra a una congregación y experimenta un cambio de vida; el “converso activo”, que es quien se dedica a buscar experiencias religiosas y cambia de religión de manera voluntaria luego de que ya experimentó y, por último, el “apóstata”, quien abandona su religión por diversos motivos. De acuerdo con lo anterior, para Carlos Garma la conversión se entendería como esa experiencia a través de la cual un ateo se convierte en cristiano. Esta definición dejaría fuera a todos aquellos que antes pertenecieron a alguna iglesia cristiana, como en el caso de los católicos. Aunque estos creyentes tienen una doctrina y prácticas diferentes a las del protestantismo, no dejan de ser feligreses que depositan su fe en una o más divinidades. En cuanto a los tipos de conversión o movilidad religiosa que señala el autor, considero que se trata de diferentes condiciones en las que se encuentra un creyente. Por ejemplo, el caso de la “paulina”, se podría entender como un primer contacto con Dios a través de una experiencia sobrenatural. En cuanto al “converso activo” y el “apóstata”, se podría tratar de casos espirituales muy inestables por la inconstancia del creyente de permanecer fiel a una religión.

Otra antropóloga más que ha trabajado el tema de la conversión religiosa es Carolina Rivera (2005: 129-154), quien hace una distinción entre “afiliación religiosa” y “conversión”. A la primera de ellas corresponden todos aquellos creyentes que se autoadscriben a una congregación, es algo institucional, mientras que la segunda está relacionada a la religiosidad del individuo y la puede desarrollar fuera de una congregación.

Todas estas definiciones del término “conversión religiosa” se complementan entre sí, pero la que considero que se acerca más al fenómeno religioso que se estudia en este trabajo es la de Manuel Marzal

sobre el dejar una religión y abrazar otra. Sin embargo, en el caso de las iglesias cristianas evangélicas existe un rito de paso mediante el cual una persona no cristiana se convierte en cristiana. Este acto, para los cristianos pentecostales es el primer paso de la conversión. Se trata de la “oración de fe” que hace el nuevo creyente, mediante la cual se le invita a un arrepentimiento sincero de sus pecados, el pedirle perdón a Dios e invitar a Jesucristo a que tome el control de su vida. Esto implica aceptar a Jesucristo como su único y suficiente salvador. Dicha oración puede ser de forma privada e individual o públicamente en un templo u otro espacio público, como los auditorios o los parques. Por tanto, para mí, una conversión es el cambio espiritual que experimenta una persona que antes no tenía una creencia religiosa o que sí la tenía, pero no satisfacía sus necesidades espirituales. Y dicha transformación puede ser radical o no, dependiendo de la dedicación de cada creyente.

Por otra parte, la conversión religiosa, en el caso de las iglesias cristianas protestantes, implica un cambio positivo en la vida de los nuevos creyentes, que puede abarcar desde su bienestar físico, mental y emocional hasta el espiritual. Por eso se utilizará el término “bienestar subjetivo”, un término que se ha utilizado de manera indistinta por el de “bienestar”, “calidad de vida”, “bienestar subjetivo o psicológico”, “felicidad” y “satisfacción en la vida” (Zavaleta y Solís:30-31). Por su parte, para Anguas-Plata (2005) el bienestar subjetivo es la percepción propia, personal, única e íntima (subjetiva) que el individuo tiene sobre su situación física y psíquica (Zavaleta y Solís, 2010: 31). En este trabajo se retomará la definición de bienestar subjetivo según este autor, pero a ella se le agregará también lo que es la “salud espiritual”, que se refiere a los cambios en el individuo, la percepción de su contacto con Dios y su crecimiento espiritual (Pargament y Brant, 1988).

En cuanto a la palabra “felicidad”, se usará como la define Austreberta Nazar Beutelspacher, es decir, como “un estado mental momentáneo que puede alcanzarse mediante la religión u otros estados de exaltación, aun en condiciones extremas de privación o discapacidad” (2000:88).

En lo que se refiere a la metodología utilizada, se presentan datos de una Iglesia cristiana pentecostal en particular llamada Impacto de Dios, de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Dicha asociación religiosa se encuentra en el Fraccionamiento Sonora y cuenta con una membresía de aproximadamente 130 miembros, incluyendo niños. La metodología es de tipo cualitativo mediante la etnografía del culto y otras actividades realizadas en la Iglesia, entrevistas a profundidad con algunos creyentes que ha permanecido fieles a Dios y su congregación, e historias de vida de los mismos. Por tratarse de un avance de investigación, en este trabajo únicamente se analizará el caso del fundador de la iglesia.

Iglesia cristiana Impacto de Dios

Como ya lo mencioné más arriba, esta Iglesia se encuentra ubicada en la Tercera cerrada de la Ampliación Sonora, de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Inició sus actividades en el año 2006, en un pequeño local de la Colonia Revolución Mexicana, a unos 15 minutos de distancia de su actual templo. Sus fundadores son el Pastor Emilio Herrera Trujillo y su esposa Gloria Velasco Cancino, quienes años atrás ya habían pertenecido a una iglesia nazarena de la misma ciudad.

Según el fundador de la Iglesia, en los dos primeros años de su funcionamiento, aún no se contaba con ministerios como el de ujieres, ventas, educación y otros, por lo que muchas de las actividades y trabajos las tenía que hacer él mismo, como en el caso de la limpieza total del local donde se ofrecían los

servicios. Posteriormente, mediante la perseverancia en la oración y una vida de santidad, Dios les fue proveyendo de todo lo necesario hasta la compra de un terreno y en edificio que actualmente ocupa la Iglesia. Según el pastor de la misma, todo eso es gracias a la búsqueda de Dios mediante la oración en individual y en grupo, en el templo y en un monte, pues es una manera de conseguir las respuestas de Dios a sus peticiones¹⁴⁰.

La Iglesia Impacto de Dios cuenta con varios ministerios o servicios como son el grupo de alabanza, panderos, ventas, educación, ujieres. Además, es una

Iglesia muy dedicada a la oración, ya que los días lunes y los viernes por las tardes se destinan a tal fin, y los martes se hacen visitas domiciliarias a mujeres de pocos recursos para orar por ellas y llevarles una despensa. Además de lo anterior también se ofrecen cultos los domingos por la mañana y la tarde y los miércoles por las tardes.

En lo que se refiere a las experiencias de conversión religiosa y el bienestar subjetivo, el caso del pastor y fundador de la iglesia es un testimonio lleno de emotividad, de experiencias sobrenaturales que de alguna manera fueron señales de que Dios lo había elegido para fundar una iglesia cristiana en San Cristóbal de Las Casas, como se relata a continuación.

Emilio Herrera Trujillo es un hombre de 50 años, originario de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Pertenece a una familia de escasos recursos, por lo que desde muy joven tuvo que trabajar para solventar los gastos de sus estudios. Según relata, en ese tiempo, era católico, pero no aun así la felicidad no existió para él, pues en su casa había muchos problemas, violencia verbal, psicológica: “lo que había era una amargura que te llevaba a buscar otros vicios como el alcoholismo”. A pesar de que su vida espiritual estaba en el catolicismo pasaban todos estos problemas, ya que como él mismo lo señala, “vivía una religión, no una relación con Dios. Una vida de tradiciones, costumbres”. Por consiguiente eso no trajo cambios positivos en su vida, ni físicos ni espirituales, pues raíz del alcoholismo eran muy comunes sus padecimientos de salmonelosis, lo que traía como consecuencias el estar hospitalizado hasta por varios meses. A pesar de ello, de ser un hombre de escasos recursos, no tenía el propósito de dedicarse a una ocupación en donde no iba a poder superarse (ser un peón). Lo que él buscaba era una estabilidad laboral, pero que al mismo tiempo le permitiera avanzar hacia otro punto.

Un tiempo después conoció a Gloria Velasco Cancino, su esposa, quien desde muy joven había pertenecido y aprendido la doctrina de una iglesia nazarena. Precisamente fue ella quien le empezó a compartir el evangelio. Sin embargo, Emilio nunca aceptó del todo estas enseñanzas, pues menciona que su esposa no era consecuente en la práctica con lo que predicaba. Tenía problemas de carácter y para él eso no era el ser una buena cristiana. No fue sino hasta un tiempo después, cuando ambos se fueron a vivir a Yajalón por motivos de su empleo, cuando a través de un amigo y compañero del trabajo empezó a conocer a Dios, no precisamente por el evangelio predicado por su compañero, sino por la actitud de su amigo, que era una persona muy noble.

Al ya tener una estabilidad económica por su empleo en Yajalón, él y su esposa Gloria se regresaron a San Cristóbal. Poco a poco empezó a conocer más de Dios y de la iglesia cristiana nazarena y se convirtió al cristianismo. Una semana después se casó con su esposa Gloria, pues hasta antes de eso vivían en unión

¹⁴⁰Entrevista con el Pastor Emilio Herrera Trujillo. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 17 de febrero de 2014.

libre. Mientras su esposa Gloria trabajaba en Palenque por su plaza como profesora de primaria, él se llenaba cada día más del evangelio porque le gusta mucho leer la *Biblia*. Y fue a través de esa forma que empezó a conocer enseñanzas nuevas que en la iglesia nazarena no se practicaban, como lo que es el bautismo en el Espíritu Santo y el don de hablar en lenguas. De esta forma fue como conoció la iglesia pentecostés, por la mera inquietud de saber y desear tener más de Dios.

Sus primeras formas de servir a Dios fueron mediante las misiones y el evangelismo. Era muy invitado a predicar en campañas evangelísticas y visitar misiones. Pero sus primeras experiencias como cristiano pentecostés trajeron un efecto negativo en su vida personal, ya que su esposa había sido inculcada en la iglesia nazarena, una iglesia conservadora en donde no se enseña ni practica el bautismo en el Espíritu Santo. Ella no aceptaba las nuevas enseñanzas y palabra que su esposo le compartía. Ambos estaban muy distanciados por sus diferentes creencias religiosas, ella de la iglesia nazarena y él de la iglesia pentecostés. Fueron problemas de matrimonio que duraron cinco años, pero no fue sino con ayuno y oración por parte de él que el problema se resolvió y ya no se divorciaron. Ya como una familia consolidada se empezaron a congregarse en una iglesia pentecostés de nombre Llamada Final y después en la iglesia Torre Fuerte. Unos años después, Emilio recibió palabra profética de otros hermanos de la iglesia, incluyendo a su misma esposa, de que sería un pastor. Al principio él no quería porque era evangelista y misionero, y para él eso estaba bien. Sin embargo, recibió confirmación de su nuevo ministerio y aún advertencia de un hermano que lo visitó a su casa para decirle que no desobedeciera a la voluntad de Dios de fundar una iglesia cristiana en San Cristóbal de Las Casas¹⁴¹.

Consideraciones finales

Como se puede ver en el relato anterior sobre la historia del vida del fundador de la Iglesia cristiana Impacto de Dios, se hace una división entre cómo era su vida antes de convertirse en cristiano pentecostés y cómo fue su vida después. Para el Pastor Emilio Herrera, el haber tenido la experiencia de conversión al cristianismo protestante significó un bienestar en todos los aspectos: físico al gozar de una buena salud debida al no consumo de alcohol, material al contar con una casa, emocional por tener un matrimonio estable, una familia, y espiritual en el sentido de que Dios lo eligió para fundar una iglesia cristiana.

En una plática personal con el Pastor Emilio Herrera el mismo día de su entrevista, comentaba que los dos beneficios más importantes para él después de que dejó de ser católico fueron el haber conocido a Cristo y el tener una iglesia cuyo propósito es el restaurar las familias.

De acuerdo con lo anterior, ese bienestar subjetivo o la percepción propia del convertido al pentecostalismo implica un bienestar integral, físico, mental, emocional, pero sobre todo espiritual, que es lo que se considera más importante. A partir de allí es cuando su vida toma sentido porque no sólo él es quien se ha beneficiado, sino que ha ayudado a otros en su vida espiritual.

El tipo de conversión experimentado por el Pastor Emilio Herrera fue de socialización, mediante la enseñanza que tuvo a través de su esposa y un compañero y amigo de trabajo. Y fue un cambio que fue aumentando a tal grado, que sintió un llamado para servir a Dios, primero como evangelista y misionero y ahora como pastor de una iglesia cristiana.

¹⁴¹Entrevista con el Pastor Emilio Herrera Trujillo. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 17 de febrero de 2014.

Bibliografía

- Aguilar Mendizábal, Mónica 2007 “Presbiterianos históricos y ‘renovados’ en Los Altos de Chiapas”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, El Colegio de Jalisco (Coljal)/El Colegio de la Frontera Norte (Colef)/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (ciesas)/El Colegio de Michoacán (Colmich)/ Secretaría de Gobernación (Segob)/Universidad de Quintana Roo (Uqroo), México, pp. 287-296.
- Cruz Ocaña, Luis Ernesto 2012 “ ‘No somos del mundo, pero estamos en el mundo’. Trayectorias, discursos y prácticas socio-religiosas del movimiento pentecostal carismático en Chiapas”, tesis de maestría en Antropología Social, ciesas-Sureste, San Cristóbal de Las Casas.
- Garma Navarro, Carlos 2004 *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (uam-i)/Plaza y Valdés, México.
- 2005 “Cambio religioso en localidades indígenas del sureste mexicano según el censo del 2000”, en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Universidad Nacional Autónoma de México (unam)/uam, México, pp. 25-48.
- 2007 “El pentecostalismo”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, Coljal/Colef/ciesas/Colmich/Segob/Uqroo, México, pp. 79-84.
- Hernández Hernández, Alberto 2001 “Dinámica del crecimiento evangélico en la frontera norte de México”, en *Pueblos y fronteras*, núm. 2, noviembre, pp. 13-29 [Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (Proimmse)-unam, San Cristóbal de Las Casas].
- 2007 “El cambio religioso en México”, en Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdí (eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, ciesas-Colmich, México, pp. 53-85.
- Jaimes Martínez, Ramiro 2007 “Neopentecostales en Tijuana”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, Coljal/Colef/ciesas/Colmich/Segob/Uqroo, México, pp. 305-311.
- Marzal, Manuel 2000, “Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los nuevos movimientos religiosos”, en Elio Masferrer Kan (Coordinador), *Sectas o iglesias. Viejas y nuevas religiones*, ALER-Plaza y Valdés Editores, Bogotá.
- 2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid.
- Masferrer Kan, Elio 2000 “La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México”, en Elio Masferrer Kan (coord.), *Sectas o iglesias. Viejas y nuevas religiones*, Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Religión/Plaza y Valdés, Bogotá, pp. 19-83.
- Nazar Beutespacher, Austreberta y Emma Zapata Martelo 2005, “Desarrollo, bienestar y género: consideraciones teóricas”, en *Revista de Estudios de género. La ventana*, Núm. 11, sin mes, pp. 73-118.
- Pargament & Brant 1998 *Religion and Coping. Handbook of Religion and Mental Health*, pp. 111-128.
- Rivera Farfán, Carolina 2005 “El proselitismo evangélico en la Depresión Central de Chiapas”, en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, unam/uam, pp. 129-154.
- Rivera Farfán, Carolina et al. 2005 *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*.

Intereses, utopías y realidades, cieras/Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas/unam/Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas/Segob, México.

Siqueira, Deis 2005 “Religiosidad contemporánea brasileña: Mercado, medios, virtualidad y reflexividad”, en *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, pp. 87-102 [cieras, México].

Sociedades Bíblicas Unidas 1995 *Santa Biblia*, versión Reina Valera, México.

2006 *Biblia letra grande*, versión Reina Valera, Estados Unidos.

Vázquez Palacios, Felipe R. 2000 “El caso de Amistad de Xalapa A. C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad”, en Elio Masferrer Kan (coord.), *Sectas e Iglesias. Viejas y nuevas religiones*, Asociación

Latinoamericana de Estudios sobre Religión/Plaza y Valdés, Bogotá, pp. 317-329.

----- 2007 *La fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana*, cieras, México.

Zavaleta Díaz, Greisy Dalila y Joselito Solís Hernández 2010, *Binestar subjetivo en estudiantes universitarios indígenas: Un estudio en la institución intercultural del estado de Sinaloa*. Tesis de licenciatura en etnopsicología, Universidad Autónoma Indígena de México, Mochichahui, El Fuerte, Sinaloa.

Religión popular y uso del espacio público en la Ciudad de México

Hedilberto Aguilar de la Cruz

Estudiante del Doctorado en Estudios Latinoamericanos

Universidad Nacional Autónoma de México¹⁴²

Basta combinar la geografía humana con las zonas económicas y se verá con claridad que los estratos más pobres y marginados coinciden con la población indígena y la de mestizaje más mexicano, mientras que el disfrute de bienes culturales, económicos y sociales, a veces en proporción escandalosa, corresponden a la población más blanca y la de mestizaje más europeo, que constituyen evidentemente la minoría, y en las que coincide también la mayor concentración del poder en sus diversas dimensiones.

Samuel Ruíz, *La discriminación racial vista desde Chiapas*

Introducción: religión popular y ciudad autoconstruida

Un espacio ciudadano como el de la Ciudad de México, presenta una convivencia conflictiva y violentamente acentuada por las grandes desigualdades sociales dentro de cortas distancias. La “Ciudad con Equidad” es un pequeño laboratorio de lo que ocurre a lo largo del país en torno a las relaciones de poder y los símbolos de lo legítimo y lo ilegítimo o al menos invisibilizado: quién usa cuáles espacios, bajo qué condiciones, dónde se encuentran localizados los diversos actores sociales dentro de la jerarquizada y piramidal sociedad mexicana.

Dentro de esta sociedad encontramos una minoría en el poder político, social y económico, predominantemente blanca, quienes suelen desarrollar sus actividades a lo largo del eje del poder financiero Reforma – Insurgentes – Santa Fe. Asimismo, cuando están ligados a un tipo de religiosidad, se encuentran vinculados a religiones de tipo étnico como alguna de las Iglesias Ortodoxas o Comunidades Judías, parroquias custodiadas por el Opus Dei y los Legionarios de Cristo, algunas variantes protestantes - como pueden ser las Iglesias Neopentecostales como Casa sobre la Roca o históricas como la Luterana y Anglicana-, así como algunas logias masónicas y movimientos religiosos más difusos del corte de la Nueva Era, entre otras. Todas estas religiones tienen sus expresiones rituales dentro de espacios privados, aunque ocasionalmente pueden realizar expresiones públicas en sitios históricos, de relevancia política o recintos de negocios. Como regla general, su religiosidad se expresa dentro de espacios debidamente contruidos o adecuados para ello. Caso semejante ocurre con las expresiones religiosas de la clase media, cuyo camino trazado para sus prácticas sociales y religiosas, en búsqueda del ascenso y su inserción en una racionalidad moderna, coincide con las de los grupos hegemónicos.

¹⁴² Los resultados de éste trabajo fueron auspiciados por una Beca Conacyt entre 2009 y 2011, como parte de mis estudios de maestría en el Posgrado de Antropología de la UNAM.

Sin embargo, cuando llegamos a esos grandes contingentes denominados “sectores populares”, nos encontramos con otro tipo de manifestaciones religiosas, donde el espacio público y el privado no tienen límites claros respecto al uso de uno u otro para expresiones rituales y de difusión religiosa. La lógica del uso de espacios públicos entre los sectores populares es distinta a la de las clases medias y altas, más afines a los valores de una modernidad y racionalidad Occidentales. Dentro de una ciudad como la de México, la cual engulló a cientos de pueblos originarios, así como atrajo a millones de migrantes rurales, la reproducción de prácticas relacionadas a las peregrinaciones, fiestas patronales, carnavales, cuyo espacio predilecto de devoción es el público, dio como resultado las prácticas religiosas populares, ahora diversificadas en términos religiosos, quienes encuentran en estos sitios el sitio apropiado para la lucha por el campo religioso y su búsqueda de legitimación.

El campo religioso en las colonias populares o “autoconstruidas” muestra una dinámica de la competencia religiosa con matices propios de estos sitios, que en las zonas residenciales, fraccionamientos y el corredor financiero Reforma – Insurgentes – Santa Fe, simplemente no tiene cabida, pues allí los espacios religiosos se encuentran circunscritos a la esfera de lo privado y aún de lo oculto. Ello responde no sólo a distintas realidades socioeconómicas, sino aún más, a dinámicas étnico-raciales que tradicionalmente se han calificado como “religiosidad popular” –personalmente prefiero “religión popular”, término que podría denotar inferioridad frente a “religión institucional”, pero a falta de otra caracterización que aglutine diversas expresiones que por ser provenientes de sectores populares, la usaré considerándola no como una disidencia teológica del catolicismo o protestantismo “institucional”, sino en el sentido de experiencia orientadora y dadora de sentido en su vínculo con lo divino

Para ello retomo de Gilberto Giménez (1978) la categoría de “cultura popular”, dentro de la cual se inserta la “religión popular” como un sub-campo de la primera. La cultura popular representa ciertas peculiaridades que la distinguen de las élites y que se forma en torno a un sentido de comunidad, de multitud, en el que pueden poner ciertas diferencias, propias o inducidas, para defenderse en el plano cultural de las imposiciones que pretenden surgir de las élites. Redfield diría que en una civilización (urbana y moderna) hay una minoría que reflexiona y tiene el poder para transmitir conscientemente su intento de sapiencia hegemónica por medio de la escuela y el templo, en tanto que la mayoría da por sentada su tradición sin escrutinios cartesianos. Lo popular es entonces lo característico de las poblaciones alejadas cultural y geográficamente de los centros de poder y sus pretensiones homogenizantes del saber, por lo cual su organización retoma el capital cultural de sus ancestros en conjunto con los elementos a su disposición extraídos y elegidos de la modernidad periférica. Así, la religión popular manifiesta una simbolización conjunta con una producción estética de la vida festiva y cotidiana que da cierta libertad de expresión ante la imposibilidad de participar plenamente en la excluyente sociedad “moderna”. En ello, hay un denominador común “a nivel de código”, de régimen de significación (Giménez, 1978: 15).

Los grupos a estudiar como religión popular, son Católicos, Pentecostales, de La Luz del Mundo y culto de la Santa Muerte. Estos grupos comparten dos o más elementos de los siguientes: su mayor presencia se concentra en segmentos de población de clase socioeconómica baja, generalmente migrante con trasfondo indígena del centro-sur de México; ideas milenaristas como estrategia de sobrevivencia frente a la desesperanza; el milagro de curación física, emocional y social; nuevo estatus (nueva identidad) dado por el conocimiento particular de la divinidad frente a la ignorancia que tienen tanto las otras religiones como las élites; en momentos de crisis económica, social y cultural, presenta respuestas “inmediatas”

inscritas en el cuerpo; además de un sentido de comunidad relacional y emotiva donde el ritual produce unión.

En lo tocante al uso del espacio hay una jerarquización de orden estructural, en el cual los bienes y servicios se concentran en cuatro Delegaciones centrales: Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Benito Juárez y Coyoacán, sitios donde reside menos del 10% de la ciudad y sin embargo, una cuarta parte de la población citadina, en el año 2000, laboraba dentro de esta ciudad central (Duhau y Giglia, 2008: 262). El uso y espacio del territorio se valoran diferenciadamente, ya sea “instrumentalmente”, bajo aspectos ecológicos, económicos o geopolíticos, o “culturalmente”, bajo ángulos simbólico-expresivos (Giménez 1996: 10) y por ello, los espacios son el reflejo de la estratificación y jerarquización social:

En una sociedad jerárquica no hay espacio que no esté jerarquizado y que no exprese las jerarquías y las distancias sociales, de un modo (más o menos) deformado y sobre todo enmascarado por el efecto de *naturalización* que entraña la inscripción duradera de las realidades sociales en el mundo natural: así determinadas diferencias producidas por la lógica histórica pueden parecer surgidas de la naturaleza de las cosas... (Bourdieu, 2001: 120)

Dicha “naturalidad” puede explicar el proceso histórico por el cual la población de clase media y alta se haya ubicado desde finales del siglo XIX, hacia el poniente y sur de la Ciudad de México, en tanto el oriente y norte fueron los espacios que quedaron para las clases populares. A partir de una Delegación como lo es Iztapalapa, ahora no tan periférica, de la Ciudad de México, se puede explicar de modo general, el tipo de dinámicas que prevalecen en la ciudad, cuyo rostro moreno y de mestizaje más indígena tienen prevalencia en el lugar. El tipo de vivienda que predomina, no sólo entre las clases populares, sino en la ciudad misma, es la “autoconstruida”, el cual corresponde a más del 60% de la constitución espacial de la ciudad (Connolly, 2006: 142). El concepto de ciudad autoconstruida corresponde a la siguiente caracterización:

- 1) Irregularidad inicial en la ocupación del suelo, sea por la ausencia de títulos de propiedad y el carácter no autorizado de la urbanización o la existencia de vicios legales en la realización de la misma; 2) el asentamiento de habitantes y la construcción de viviendas inicia normalmente sin que se haya introducido la infraestructura urbana ni los servicios públicos; 3) las viviendas son construidas por los propios habitantes (con ayuda de trabajadores contratados al efecto o sin ayuda) sin apoyo en planos y sin licencia de construcción (Duhau y Giglia, op. Cit., p. 170).

La población que habita en estos sitios, además, contrario a lo que se piensa, presenta una gran diversidad étnica y cultural, concepción que generalmente sólo suele adjudicársele a la ciudad blanqueada de clase media y alta, pues aquí convive gente proveniente de diversos grupos étnicos y regiones, lo cual se complejiza con la pluralización religiosa. De acuerdo a Hiernaux (2000: 27), en éstos municipios y delegaciones del oriente de la ciudad, se presenta un “arco indígena”, debido a la importante proporción de población indígena, caracterizada por ser extranjera en su tierra.

Aclarado el tipo de ciudad al cual nos referimos, así como al tipo de religión, a continuación expondré elementos materiales de la presencia pública y actividades realizadas en el espacio público con fines religiosos, para posteriormente hacer un análisis de los posibles significados de la competencia religiosa al interior de estos espacios, así como su presencia “marginal” frente a los poderes hegemónicos, en términos sociales, políticos y religiosos.

Elementos materiales de religiones populares

Para acercarme a la distinción entre diversas religiones populares, tomaré en consideración los elementos materiales de cada práctica, esto es, sus símbolos más manifiestos, los que están hechos para ser públicos, para ser conocidos abiertamente por el resto de la localidad. Dichos símbolos pueden ser compartidos por dos o más religiosidades, lo cual habla de una raíz común pero bajo ópticas distintas, considerando que las prácticas aquí expuestas se encuentran bajo el influjo del cristianismo católico y protestante, así como de prácticas indígenas subyacentes en los símbolos.

Los grupos religiosos que voy a analizar, son aquellos que mayor presencia pública manifiestan en la zona, tomando como punto de partida la Delegación Iztapalapa y como ya mencioné, son los católicos, culto de la Santa Muerte, pentecostales y de La Luz del Mundo.

El elemento material es una manifestación importante de la representación simbólica en la concepción cosmogónica de cada grupo, en donde se desea dejar patente para ellos mismos y para los otros el hecho de mostrar, recordar, reproducir (ritualizar) y mantener una concepción de la relación entre la divinidad y el hombre. El símbolo entendido como elemento que le da orden y sentido a la “realidad” de la vida, desde la “verdad” religiosa que se muestra de modo palpable en el símbolo material, ante la invisibilidad de lo espiritual.

Para ello, cabe recordar a Geertz como referencia teórica, ya que la interrelación que hace entre el *ethos* (el estilo moral y estético de un grupo) y la cosmovisión (la concepción que tiene el grupo de las cosas como son), son vistas como significaciones que “sólo pueden “almacenarse” en símbolos: una cruz, una media luna o una serpiente emplumada” (Geertz, 2003: 118). El símbolo no puede contener la totalidad del significado religioso, sin embargo, muestra cualidades de la vida religiosa, el deber ser del grupo, la naturaleza de la “realidad”.

El punto de partida histórico de estos símbolos es el catolicismo, desde donde se dan desplazamientos hacia otros sistemas religiosos, de donde provienen religiosa y/o culturalmente las personas que en México conforman la nueva pluralidad religiosa, cuya presencia es una referencia obligada ante el cual responden los otros grupos religiosos.

El contexto donde se presentan los símbolos religiosos, es lo que llamamos “campo religioso”, que según Bourdieu es “en el cual los agentes... luchan por la imposición de la definición legítima de lo religioso” (1988: 102). En este sentido, cada símbolo es una autorreferencia para el propio grupo, así como una toma de posición que legitima su posición dentro del campo religioso en la comunidad. El espacio también conforma una posición de poder en el campo religioso por lo cual la ubicación socio-espacial ha de dar cuenta de cómo se distribuye el poder entre las clases populares.

Con base en esto, la forma en cómo voy a tratar cada elemento material como símbolo, será por grupo religioso, restringiéndolo a aquellos manifiestos en el espacio público, omitiendo los referentes al espacio privado. Por esta razón, trataré los siguientes elementos públicos de la manifestación religiosa:

1. Objetos manipulables por los laicos: Objetos usados como símbolos en las calles, sean portátiles o fijos, que los creyentes sostienen con especial apego.

2. Vestimenta usada por los ministros de lo sagrado y feligreses: Los ropajes de los ministros de culto o mediadores rituales usados durante las ceremonias.
3. Sitios centrales de adoración: los templos o lugares de reunión en su ubicación y estructura.
4. Uso del espacio público: ritos, proselitismo y presencia de la ciudad morena en la Ciudad de México.

1) Objetos manipulables por los laicos

En la religión popular los creyentes no sólo son espectadores de lo que los ministros de lo sagrado pueden hacer, sino que ellos también tienen una parte importante en la ejecución de rituales, si bien hay cosas que sólo pueden hacer los especialistas. En este sentido, los símbolos religiosos funcionan como lo que Geertz denomina modelos de la “realidad” y para dar sentido a la “realidad” (Ibíd., 91-92). Es la realidad de lo que se cree y hacia dónde dirige ese símbolo, en el entorno del pluralismo religioso en un mismo sistema cultural, en un campo de competencia e identificación. Es así que a continuación expongo algunos de los principales elementos simbólicos que expresan la “singularidad” –adoptada de y para- de las creencias de cada grupo religioso en su entorno público:

Religión	Elemento simbólico
Católica	Altas públicos de la virgen de Guadalupe, acompañada de Cristo y San Judas Tadeo, escapulario, medallas religiosas.
Pentecostal	Biblias, panderos, camisetas, opcional: mujeres de falda larga, sin maquillaje ni accesorios.
Santa Muerte	Medallas, tatuajes, camisetas y altares públicos de la Santa Muerte
Luz del Mundo	Biblias, velos, mujeres sin maquillaje ni accesorios, faldones hasta el tobillo y pelo largo al natural.

En primer lugar expondré la religión Católica y el culto de la Santa Muerte por tener un simbolismo eminentemente icónico en el altar callejero; y en segundo término las otras prácticas religiosas que exponen la Biblia como su principal símbolo de identificación y cuya raíz religiosa es el protestantismo.

En el caso de la religiosidad Católica y de la Santa Muerte, ambos tienen altares públicos o callejeros, puestos por los feligreses como un símbolo de protección, devoción y cuidado hacia ellos mismos, y como un símbolo de su presencia y poder en el entorno espacial. Es claro que los altares católicos superan por mucho a los de la Santa Muerte, debido a que el culto de la Santa Muerte es una práctica religiosa que apenas hace una década comenzó a dejar la clandestinidad y empezó a popularizarse en los ambientes urbanos agresivos como Tepito. Para el segundo caso, precisamente el altar de la Colonia Morelos, conocido como el de Tepito, es un referente para todos los demás, en donde los propietarios de los altares quieren manifestar su devoción, ampliándolos, incluso, compitiendo con otros.

En ambos casos –la Virgen de Guadalupe y la Santa Muerte-, predominantemente se trata de una figura femenina, por lo que se puede hablar de una identificación con la madre o la leyenda de la llorona, para aquellos que están desposeídos económica, social y espiritualmente. Sin embargo, les distinguen varias cosas, entre ellas el acercamiento de los feligreses a Guadalupe que como “madre de todos los mexicanos” se le pide un milagro y se le da en reciprocidad una “manda”; en tanto que la Santa Muerte, pide, demanda que para dar un regalo se le dé algo a cambio.

De Guadalupe, se dice que ha sido el primer símbolo de la “mexicanidad” (Gruzinski, 1992: 545), es la oposición a la austeridad protestante. Es el milagro hecho realidad, presentado ante el humilde Juan Diego y el incrédulo obispo Juan de Zumárraga. Así, la virgen se presenta al pueblo, no a la élite; prefiere a los humildes (sinónimo de pobre en el contexto del mito) y las élites no tienen más remedio que reconocer esa preferencia. Es la madre perfecta, la madre de Dios, la madre de todos los mexicanos y su culto ha sido fomentado por la Iglesia institucional en ciertos momentos de conflicto con el Estado y actualmente ante el embate de las “sectas”, como es el caso de las visitas de Juan Pablo II a México. Ha sido el aspecto espiritual de la rebeldía colonial de indígenas y mestizos (Lafaye, 2002: 392); es la santa madre que consuela y ha elegido México para habitar como lo expresa la siguiente canción ranchera de Pepe Guízar:

“Como México no hay dos”: “Como México no hay dos, no hay dos en el mundo entero, aquí la Virgen María dijo que estaría mucho mejor. Mejor que con Dios dijo que estaría, y no lo diría nomás por hablar...” (Dueñas, 2004: 146).

En el caso de la Santa Muerte, hay datos del Santo Oficio en el siglo XVII sobre su éxito en oratorios privados, que se asemejan mucho a la devoción actual, en la que incluso “no satisfecha con saturar el entorno, la imagen ocupó los cuerpos y se prestó a otros modos de apropiación: el tatuaje y la pintura corporal” (Gruzinski, 1992: 541). La adoración a la Santa Muerte no pide exclusividad y en muchos casos se conjunta con la Virgen de Guadalupe y San Judas Tadeo, aunque se le puede pedir venganza y muerte ajenas, lo cual sería una circunscripción exclusiva de dicho culto. Si bien la agresividad de la imagen tuvo en un primer momento más popularidad entre presos, prostitutas, homosexuales y otros grupos marginales, no se debe reducir su veneración sólo entre estos sectores pues sus devotos sobrepasan esa estigmatización y cada vez toma más fuerza. También su culto está asociado con la magia en la brujería (Garma, 2009) y ha sido atacada duramente por la jerarquía católica, por lo que aquél que en algún momento se ostentó como la máxima autoridad del culto de la Santa Muerte, el ex sacerdote Católico Romano, David Romo, llamó a una “guerra santa” con movilizaciones públicas para oponerse públicamente a que rompan sus altares alegando que los delincuentes son principalmente devotos de la Virgen de Guadalupe y San Judas Tadeo, por lo que si la jerarquía Católica quiere que los maleantes no tengan adoratorios, pueden empezar a romper sus imágenes¹⁴³. Si bien puede decirse que los adoradores de la Santa Muerte se oponen a veces con virulencia a la jerarquía católica, no se puede decir que vean con desprecio y aún con desdén a la iconografía católica.

En el caso de los feligreses cuya religiosidad tiene a la Biblia como su principal símbolo público – Pentecostales y Luz del Mundo¹⁴⁴-, tenemos que buscar otros elementos materiales secundarios que nos ayuden a distinguir unos de otros, pues en algunos casos es difícil a primera vista. Sin embargo, hay que destacar algo sobre el elemento simbólico de la Biblia y su centralidad en estas religiosidades. Por un lado está la prohibición que hubo por muchos siglos, sobre el acceso a las sagradas escrituras por parte de la Iglesia Católica hasta 1962 con el Concilio Vaticano II. Era un libro peligroso para los advenedizos, por lo que la prohibición sólo fue rota en siglos previos en los países que adoptaron mayormente la Reforma

¹⁴³ “La Santa Muerte anuncia “guerra” contra el gobierno y la Iglesia católica”, Proceso, 30 de marzo de 2009, disponible en: <http://www.proceso.com.mx/?p=113975>

¹⁴⁴ Cabría señalar a Testigos de Jehová, Adventistas y Protestantes históricos también, sin embargo, al caer dentro de otra categoría ritual, tener un menor número de feligreses según los distintos censos y para ser más específico en las religiones referidas, he preferido no tocarlas.

Protestante y que si bien, estas religiosidades tienen su génesis en Lutero y Calvino, aunque ya puedan tener poco que ver con ello, sino el legado común de acceder en lengua vulgar al texto bíblico. Por otro lado, Marzal menciona que en el “caso de los campesinos que emigran a la ciudad, (donde) la oferta bíblica es atractiva por el prestigio del libro para éstos, puesto que la educación formal sigue siendo, para ellos como para todos los latinoamericanos, el camino más seguro de ascenso social” (2002: 512).

La versión más socorrida por éstos grupos es la de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera cuya primera traducción fue realizada en 1569 por monjes Jerónimos convertidos al protestantismo, mejor conocida como Reina-Valera 1960 (por la fecha de su actualización). Es común ver, especialmente los domingos, como la gente va a los templos con su Biblia, asemejando a la gente del campo que va al día de plaza en la cabecera municipal. El hecho de llevar la Biblia a la vista de todos es una representación identitaria y de poder -en una sociedad virtualmente analfabeta- en donde se puede decir, se concentra la fuente de autoridad de los fieles, la posibilidad de tener a disposición las respuestas que Dios ofrece ante los enigmas de la vida y la muerte, el desafío a un catolicismo al cual le ha sido negado el Libro, con un capital intelectual “moderno” como heredad que seguramente favorecerá el ascenso social de los hijos.

Ahora bien, por su forma de vestir, es posible reconocer fácilmente los miembros de La Luz del Mundo y ocasionalmente a algunos pentecostales. Por el lado de La Luz del Mundo, es característico el atuendo de la mujer, en tanto que los hombres podrían pasar desapercibidos. Esto destaca una religión de absolutismo patriarcal, en el cual el fundador Aarón Joaquín y su sucesor Samuel Joaquín, han legitimado la superioridad del hombre y la sumisión de la mujer (el velo), así como el supuesto regreso a las raíces “israelitas” marcadas por la Biblia en el tiempo de Jesús y por lo tanto, las mujeres no usan maquillaje, no se deben cortar el pelo, ni usar zarcillos, pero sí deben usar faldones hasta el tobillo, a la usanza de muchas culturas islámicas conservadoras actuales (De la Torre, 1995: 111-112). Los hombres sólo se les exige ropa seria -occidental- para ir a la iglesia: pantalón de vestir, camisa y zapatos; no obstante, la vestimenta femenina no sólo es para los días de iglesia, sino para regir toda su vida cotidiana.

Por lo que respecta a los Pentecostales, es muy difícil definirlos debido a la variedad de formas, instituciones y aún doctrinas dentro de lo denominado Pentecostal. El único consenso que habría, sería sobre el atuendo de las mujeres con la prohibición de escotes y minifaldas (Garma, 1999:146). En este sentido, algunas iglesias sancionan la vestimenta al modo de La Luz del Mundo, aunque otras no tienen ninguna cláusula a no ser la enunciada previamente, pues inclusive hay iglesias que han surgido de gente que estuvo en prisiones o en rehabilitación por abuso de drogas, lo cual es muy común, por lo que en esas iglesias la gente viste de modo muy sencillo y en ocasiones hasta de modo rockero o pandillero, aunque principalmente sean hombres los que visten así. En algunos casos, se distinguen por llevar aparte de su Biblia, un pandero -que nos hablaría del carácter festivo de sus celebraciones- o un *shofar*, que es un cuerno de carnero que usan grupos de nuevo cuño para ahuyentar los malos espíritus, manifestando un ataque frontal a las prácticas mágicas de otros grupos por medios también mágicos como este.

Hasta aquí, lo que podemos resumir son dos formas de religiosidad expresadas por un lado, a través de altares públicos y por el otro, el uso de la Biblia como símbolo central de la fe. Los primeros con raíces en la religiosidad católica y los segundos con raíces en la religiosidad protestante. Así queda claramente demarcado para los segundos que los primeros son idólatras y supersticiosos; en tanto para los católicos, los segundos representan herejes sin respeto al símbolo de identidad nacional; y sería el culto de la Santa

Muerte el más estigmatizado negativamente por todos los grupos religiosos, a lo cual sus seguidores intentan repeler simbólicamente con expresiones continuas y cada vez más visibles, de la extensión de sus seguidores a través de altares cada vez más imponentes y ostentosos, celebraciones públicas y capillas callejeras.

Es por esto, que podemos concluir que cada religiosidad aquí estudiada incluye de forma muy activa a los laicos, portadores de símbolos como fuentes externas de información públicamente compartida dentro de la sociedad, para sí mismos y para los demás. Cada símbolo es una forma de legitimación de la “verdad” que se puede poseer y contener, como forma de ser y actuar, de ver y percibir el mundo (Geertz); así como una forma de competir en el campo religioso por la ostentación de bienes simbólicos (Bourdieu).

2) Vestimenta usada por los ministros de lo sagrado

El caso de las prácticas religiosas aquí expuestas, a pesar de ser populares y con rasgos distintivos de la religiosidad blanqueada de clase media y alta, necesitan de profesionales de lo sagrado –algunas más que otras-, con investidura especial para realizar ciertos tipos de rituales. “La aceptación de la autoridad que está en la base de la perspectiva religiosa y que el ritual encarna procede pues de la realización del ritual mismo.” (Geertz, 2003: 111) Siguiendo a Geertz, el ritual es una representación de y para, donde una serie de símbolos suscitan estados anímicos y motivaciones –ethos- y ordenan el mundo –cosmovisión. No en todos los casos hay ministros oficiales de lo sagrado (como en algunos casos de la Santa Muerte y del pentecostalismo), pero siempre hay quienes manipulan públicamente los símbolos para que tengan la efectividad debida, el agrado de la divinidad, y aún el hecho de que un ministro se vista como los demás es un símbolo.

El siguiente cuadro nos presenta las características de los ministros:

Religión	Nombre recibido del ministro	Elementos materiales del ministro
Católica	Presbítero, mejor conocido como sacerdote, cura o padre	“Alba” –túnica blanca- y “casulla” –la capa de arriba- con elementos simbólicos bordados y variando el color según el calendario litúrgico.
Pentecostal	Pastor o pastora	Traje y corbata para hombre o vestido formal debajo de la rodilla para la mujer.
Santa Muerte	Líder de los rezos que puede denominarse padrino o madrina.	Preferentemente vestiduras blancas o negras, sin mayor detalle.
Luz del Mundo	Pastor	Traje y corbata.

Aquí nuevamente nos encontramos con una separación básica entre ministros católicos y los otros. En el caso de la religión Católica, el sacerdote o ministro, siempre debe ser ordenado por un Arzobispo que le confiere la legitimidad de portar las vestiduras sagradas. En el caso de las religiosidades de raíz protestante, puede haber o no una ordenación o autorización para que el ministro pueda presidir la predicación y la administración de los sacramentos, que en el caso de La Luz del Mundo, sólo se hace por autoridades arriba de las locales, pero en este caso no hay una instrucción formal. En las iglesias

Pentecostales, debido a la capacidad constante tanto de difusión como de escisión por el carisma y cacicazgo de algunos miembros, se impone la necesidad de “encargar” a alguien sin formación institucional a cargo de la feligresía. También en este último caso, en algunas iglesias Pentecostales se da la ordenación para mujeres que quieren ser pastoras o la autorización para que ministren la predicación si cuentan con el carisma (don).

En el culto de la Santa Muerte, si bien en algún momento apareció la figura de un sacerdote, David Romo, pero después de su detención y aún cuando fungía como “representante” en su intento por darle una calidad legal de Asociación Religiosa, negada por la Secretaría de Gobernación, no parece ser la norma, sino más bien puede ser un padrino, madrina o sin algún título en específico, quien figure como guía espiritual de la misma. En este sentido, el culto a la Santa Muerte puede subsistir sin ministros oficiales; sin embargo, para muchos de los fieles que aún se consideran católicos resulta atractiva la idea de poder tener su propia jerarquía, sin que se les estigmatice ni ofenda. Esto lanza como hipótesis, la posibilidad de institucionalización del culto en el lapso de unos lustros y que posiblemente derivará en la separación definitiva del catolicismo oficial de algunos de sus seguidores.

En el caso de los ministros Católicos, la eucaristía no puede existir sin un sacerdote ordenado, la celebración de la misa no puede ser. En este sentido, la apropiación de los símbolos que son importantes para un Católico, así como en la certificación de sus ritos de paso, le mueven a caminar en dos sentidos: la adoración religiosa extra-muros se mueve con relativa libertad sin respetar mucho los dogmas de la Iglesia, pero intra-muros el feligrés se mueve bajo lineamientos estrechos que dependen mucho de la voluntad y carácter del ministro.

Esto se ve claramente por el hecho de que no cualquiera pueda vestir así, sino sólo los “Padres”, lo que les da un lugar de autoridad y estatus, puesto que ellos “son los que saben” las cosas de Dios, han estudiado “muchos años” y por lo tanto son dignos de tal investidura. “Para quienes están entregados a él, semejante sistema religioso parece procurar genuino conocimiento, conocimiento de las condiciones esenciales en que la vida debe o necesita ser vivida” (Geertz, 2003: 120). El “Padre” está, por tanto, más cerca de Dios que cualquier otro feligrés, con la excepción de los que están arriba de él, obispos, arzobispos, papas, etc. Está presente en todas las situaciones importantes de la vida: el nacimiento, los quince años, el casamiento, la muerte; es el que santifica las cosas. Es el único que puede administrar los sacramentos, esenciales para la posibilidad de la salvación, por lo que su poder simbólico es central para la subsistencia de la religión. Si bien las fiestas y rituales pueden existir sin un cura, la presencia del sacerdote la legitima, razón por la cual llegan a existir conflictos con quienes se niegan a bendecir las fiestas.

En el caso de las religiosidades de raigambre protestante, el hecho de que carezcan de vestiduras ornamentales que transmiten un halo mágico, representa decir: “aquí no somos hipócritas como ellos, ni necesitamos una investidura especial porque es Dios quien nos respalda”. Es este carácter, en principio desmitificador de la idea de que no cualquiera puede administrar los símbolos sagrados, el cual tiene un atractivo para la gente desencantada de los –para muchos- inalcanzables ministros Católicos. La figura del pastor es una figura “como nosotros” quien con dedicación ha llegado a una posición de respeto dentro del culto.

Aquí es necesario hacer algunas acotaciones, pues en el Pentecostalismo de nuevo, la variabilidad es mucha, pues señala Garma que en Iztapalapa lo más común es que hayan tomado estudios en un seminario

o escuela bíblica, o en su defecto que tengan el mayor grado de estudios dentro de la congregación (1999: 120), aunque nuevamente, mientras más se periferiza la ubicación socio espacial de los templos, disminuye el ordenamiento formal bajo la categoría de estudios bíblicos y teológicos. Lo más importante es el poder simbólico del predicador –no necesariamente pastor- cuya capacidad retórica aumenta su prestigio, pero sobre todo, por la capacidad de guiar a experiencias extáticas y de hipnotizar con cierto tono y modulación de voz, que denota un mayor grado de espiritualidad, lo cual puede quedar constatado materialmente por la frecuencia con la cual graban sus predicaciones y luego pueden ser reproducidas en los hogares de los feligreses.

Por último, en la religión La Luz del Mundo, mucho tiene que ver su reciente creación (1926) y su origen netamente mexicano, pues al ser una iglesia patriarcal, la doctrina infundida por sus apóstoles fundadores es fundamental para entender a sus ministros. A simple vista, lo que uno puede ver es un pastor más, vestido de traje y corbata, pero no cualquiera puede ser pastor. Un pastor no es el que va a un seminario, el cual no tienen, sino el que tiene un entendimiento especial de las cosas espirituales, a través de sueños y de la glosolalia y luego puede llegar a ser pastor, pues se supone que él podrá interpretar correctamente las Escrituras y la buena doctrina (transmitida por el Apóstol Samuel Joaquín), ordenado directamente por el hijo del fundador (De la Torre, 1995).

Para concluir este apartado, se puede ver que los ministros de lo sagrado son predominantemente hombres, con la excepción de algunos Pentecostales, donde el predominio del carisma sobrepasa prejuicios de índole cultural. El atractivo de los no Católicos, está en la posibilidad real o aparente de tener un acceso más cercano a la divinidad, sin intermediarios quienes seguramente provienen de un trasfondo distinto y aceptan o no aceptan ni a regañadientes la religión popular. En este sentido, dado que hay una crisis de “autoridad” política y eclesiástica, en el marco de la crisis social y económica, la forma cómo se presentan los ministros de lo sagrado representa el mayor atractivo para contingentes de población pauperizados, inferiorizados e invisibilizados por los poderes hegemónicos, y por este motivo –entre otros- los Pentecostales y el culto de la Santa Muerte representan las opciones más viables para los sectores populares, como alternativa para los Católicos desencantados. Además, los ministros de culto no católicos, en general, andan en las calles cotidianamente como el resto de los feligreses, además cada día surgen nuevos y muchos no necesitan ser sancionados para dirigir oraciones, rezos y predicaciones, esta presencia de un ser “como nosotros”, no sólo en el sentido de persona que comparte los mismos valores, sino también la clase social, la etnicidad, el color de piel, el lenguaje y el trasfondo cultural, le da una forma particularmente morena –no necesariamente por pigmentación de piel, sino por sus formas-, más que blanqueada, a esta religión popular.

3) Sitios centrales de adoración

El lugar donde se construye un sitio donde reunir a los creyentes de una religiosidad para realizar las celebraciones más emblemáticas, representa un estar presentes en la comunidad, ser visibles, ser importantes y tener la capacidad de hablar de un “nosotros”. Tan importante puede ser la arquitectura del templo como la ubicación que tiene dentro de la comunidad, pues se trata también de una relación especial con la divinidad, donde confluyen los administradores de los bienes religiosos con los feligreses en una misma ceremonia. A continuación muestro un cuadro de los sitios de culto hasta 2011 en una colonia en

Iztapalapa, en San Miguel Teotongo, pero la misma tendencia se puede observar en otras colonias populares (ver Suárez, 2010).

Religión	Templo o adoratorio / Capacidad del lugar	Observaciones
Católica	2 parroquias (200 personas en promedio)	Cuando comenzó su construcción, ya había otros cultos.
Pentecostal	21 templos (100 personas en promedio)	Hay más grupos en casa sin templo.
Santa Muerte	1 adoratorio oficial (50 personas en patio, 150 en calle, aprox.)	Dado que esta crece con rapidez, puede haber más.
Testigos de Jehová	1 salón del reino (120 personas aprox.)	Incluye 4 o más congregaciones
Adventistas	2 templos (50 personas en promedio)	Incluyo un grupo sabático, no adventista.
Luz del Mundo	1 templo (150 personas, aprox.)	

Los lugares donde se ubican los templos católicos, destacan por su centralidad, su cercanía con los centros cívicos y mercados, su fácil acceso, pues en la planeación o aún invasión de cada colonia, se deja un espacio para la construcción de al menos una capilla de mediano tamaño. El templo, aunque es de valor utilitario, tiene sobre todo un valor simbólico, pues es allí, en la eucaristía donde Cristo se hace carne y sangre, en la hostia y el vino. Es donde los creyentes reciben a Cristo de una forma tangible (Cantero, 2004: 23). Las imágenes dan la sensación de cercanía con lo divino, por lo cual el respeto es de un orden superior. Cabe destacar que en diversos templos católicos, la iconografía interna, no tiene a la virgen de Guadalupe un lugar central sino más bien a Cristo o una cruz y a un costado a Guadalupe y al otro, al santo patrono. Ello habla de la funcionalidad que tiene la “mariología” en el culto católico, pero sin darle tanta preponderancia para no dar pie a la idolatría a la que es tan dada el pueblo, según consideraciones de la élite católica (Lafaye, 2002).

Los Pentecostales, al igual que el resto de los no católicos, han tenido que comprar los terrenos para construir sus templos y su ubicación es más casual que premeditada. Los templos Pentecostales se caracterizan por tener nombres bíblicos casi de cualquier tipo, cosa que las demás religiones no tienen. Su construcción puede albergar cómodamente a 100 personas en promedio, debido al espacio con el que cuentan. Debido a que una ceremonia Pentecostal puede celebrarse en cualquier lugar, en muchos casos hay cultos en casas o salones rentados; el espacio sagrado Pentecostal es donde se manifiestan los carismas, donde están ellos y no un lugar específico. Detrás del púlpito de estas iglesias suele haber una bandera de México y alrededor o al frente, versículos pintados o colgados en mantas. También destaca un equipo de sonido e instrumentos musicales, siendo los más comunes, guitarra, bajo, teclado y batería, que manifiestan el carácter festivo de sus celebraciones. Los templos pentecostales en la periferia, raramente

tienen una arquitectura bien diseñada, más bien suelen ser grandes salones improvisados o construido en el estilo de “caja de zapatos”, al modo de las casas en situaciones irregulares.

En el caso del culto de la Santa Muerte, las misas suelen darse en casas más grandes y lujosas que el resto de las casas vecinas, pues quien la ofrece ya ha recibido favores que pueden demostrarse por este relativo éxito material. Generalmente exhiben figuras de la Santa cercanas a los dos metros y con un estilo de altar semejante al de Tepito y a los dedicados a la Virgen de Guadalupe. El espacio acondicionado para las misas son los patios y calles, en el cual se pueden encontrar variantes esculpidas de la Santa Muerte en un altar central, que incluye veladoras, flores, cigarros, botellas de licor, etc.

Finalmente tenemos a la Luz del Mundo, la cual se destaca en simbología –del lado de raíz protestante-, pues por un lado observamos una legitimación en el pasado al considerarse los verdaderos herederos espirituales de Israel (es decir, los verdaderos cristianos) y suelen tener la estrella de David, un león que representa al León de la tribu de Judá (Jesús), el candelabro judío y la vara de Aarón en la fachada de sus templos (De la Torre, 1995: 265). Esta vara de Aarón tiene su explicación en el origen de la iglesia, pues se supone que a Eusebio Joaquín le fue dicho por dos profetas y luego se le confirmó en sueños que su nombre sería cambiado a Aarón (hermano del profeta Moisés), basados en un versículo del Pentateuco: “y la vara de Aarón reverdecerá”. Entonces Eusebio Joaquín pasó a llamarse el apóstol Aarón Joaquín y en cada hogar de sus feligreses destaca una foto de él y de su sucesor, su hijo Samuel Joaquín. En cada templo de la Luz del Mundo hay una vara de Aarón en la punta de sus construcciones. Por otro lado, hay una mirada al presente, de legitimación ante la sociedad, lo cual se presenta con la bandera de México y las grandes celebraciones que realizan el 16 de septiembre. De este modo, sus templos son una narración de la vida de Aarón que fue menospreciado por ser de raza indígena y a quien Dios miró para encomendarle restaurar la verdadera iglesia (Ibíd., 60).

4. Uso del espacio público: ritos, proselitismo y presencia de la ciudad morena en la Ciudad de México

Las religiones cuya presencia en el espacio público en colonias populares es escasa o marginal, tienen pocas posibilidades de crecimiento. En el imaginario colectivo, la cantidad de gente y su presencia pública en actividades relacionadas con actividades tanto políticas como religiosas es importante, pues algo para ser verdad, lo debe ser no para un puñado de creyentes, sino para “muchos”, se trata de una concepción colectiva de que lo verdadero o al menos, lo potencialmente verdadero está en lo vivencial de una multitud, más que en una argumentación. De allí la importancia de ser una religión presente, constantemente en el espacio público, desde los elementos portados por sus miembros en la transportación al ritual, sea con objetos o con inscripciones en el cuerpo –palmas, rosarios, tatuajes, biblias, faldas largas-, quienes suelen movilizarse a pie o en transporte público.

En todas estas religiones, las manifestaciones con fines rituales y proselitistas, sumados en ocasiones a la necesidad de un espacio más amplio, en espacios públicos, son cotidianas. El salir a la calle para expresar el fervor, la simpatía y la pertenencia a un tipo de expresión religiosa, es una toma de posición frente a las otras religiones, a favor de la propia identidad y una apropiación del espacio público, como perteneciente a colectividades específicas. La distinción entre espacio público y privado, en el sentido moderno del término, no existe ni en las colonias autoconstruidas, ni en la religión popular. El espacio público, no es meramente la extensión del privado, sino el sitio de devoción regularmente enclaustrado por las

autoridades religiosas y políticas que así lo han estipulado, pero el cual puede tornarse con facilidad en la geografía de ocupación de lo divino, acompañado de una espiritualidad que no sólo no debe, sino no puede quedarse encerrada, debe manifestarse públicamente para agradecer a Dios y a los santos de quien tantos favores se reciben. Si bien, en ocasiones sujetos particulares se apropian de los espacios públicos invadiéndolos con tabiques, jardines, coches desvencijados y aún, extendiendo su casa, éste tipo de apropiación particular se regula a través del conflicto entre vecinos o una aparente indiferencia tambaleante.

En el caso de la ocupación o “invasión” del espacio público por parte de las religiones populares, es distinta, pues con excepción de la construcción permanente de altares callejeros, cuya extensión puede ser relativamente pequeña, no es permanente. Hay molestia hacia algunas manifestaciones por parte de los vecinos, pero generalmente se respetan por ser un hecho común, pero no diario, tal como puede ser en la realización de fiestas particulares en la vía pública con grandes aparatos de sonido, más estrepitosos y en ocasiones, con secuelas violentas debido al abuso de alcohol y otras sustancias. Comparado con ello, las celebraciones religiosas suelen durar menos, no afectan el sueño de los vecinos, su ruido es menor, en suma, son experiencias que se pueden no compartir, pero son más llevaderas que otras fiestas o hasta mítines políticos.

Las romerías católicas son el punto de partida de estas expresiones populares, cuyo origen es premoderno y transmoderno¹⁴⁵, las cuales con la diversificación y pluralidad religiosa, van tomando nuevos matices y a la diversidad cultural previa en las colonias populares, se suma la diversidad religiosa. De este modo, aunque la categoría de lo “popular” pudiera aparecer como homogenizadora, se usa con fines analíticos para descubrir esas lógicas ajenas al pensamiento eurocéntrico, de lo cual dan cuenta las prácticas religiosas cuyos movimientos suelen ser ridiculizados e invisibilizados por la población que desea tener un modelo de desarrollo capitalista modernizador.

El catolicismo popular, sojuzgado por el alto clero y tolerado como una expresión de la ignorancia del pueblo, es prácticamente una religión distinta en sus códigos de acción ritual, pues puede incluir desde bailes y limpias neomexicas, pasando por la adoración (no veneración) de santos que cuidan a aquellos que viven en la cuerda floja entre la vida y el desahucio de la posibilidad de llegar a un mañana, la reproducción de mayordomías semejantes a los de los pueblos donde la evangelización fue superficial, hasta celebraciones con el alcohol como centro socializador, alrededor de mitos ancestrales embadurnados de catolicismo, experiencias catárticas y purificadoras. Para ello, el espacio público se transforma en espacio de fiesta, carnaval, suplicio, angustia explícita, las calles se cierran, el tráfico se trastorna y ese espacio de ciudad toma el matiz de “pueblo”, de ruralidad, de manifestaciones nostálgicas por el amor a la tierra. Los no católicos cuestionan las manifestaciones “idolátricas”, pero a su vez, compiten en el mismo espacio, una vez vuelto a la normalidad para “tomar” ellos las calles con propaganda, altavoces, conversaciones intencionales para evangelizar masivamente (en algunos circuitos pentecostales se les llega a llamar “invasiones”) y realizar actividades multitudinarias donde muestran “el músculo” de su población.

¹⁴⁵ De acuerdo a Dussel, transmodernidad indica “esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alternativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other Location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para sola cultura moderna (sic)...” (2005: 17)

En el caso pentecostal, en sus diversas variantes, el espacio público se compite de las formas más innovadoras posibles, con tintes que pasan de lo tradicional a lo mercadotécnico. No pocas ocasiones, algún hermano echa mano de su equipo de sonido para dejar patente su identidad como cristiano y además, como un comprometido evangelizador. Si los paganos encienden su “ruido” durante las noches, porque las maldades son principalmente nocturnas, ellos hacen del día, su espacio predilecto para ampliar los decibeles con música para Cristo. Algunos rodean los espacios donde están los “brujos” y los altares de la Santa Muerte, dan siete vueltas a las manzanas mientras oran en silencio, liberan los espacios de las maldiciones de Satanás, quieren rendir a los proclives a adorar al maligno para que conozcan al Dios vivo y éste a su vez, los libere de las maldiciones de la pobreza y la marginación. Otros hacen campañas de evangelismo que pueden durar un día completo o sólo un par de horas: payasos, actividades para niños, atención médica, conciertos musicales, pero principalmente, en la hora cumbre, una predicación “tremenda” donde se manifieste el Espíritu Santo. Se espera éste último con ansiedad, es la hora donde Dios atrae a los drogadictos, a las madres solteras, a los niños de la calle, al arrepentimiento; las sanidades pueden presentarse; las oraciones en lenguas o en castellano se expresan a gritos, con momentos catárticos dirigidos por el predicador; aplausos y gritos culminan con canciones rítmicas que rematan entusiastamente al público.

La Iglesia Luz del Mundo, llama la atención porque a pesar de no realizar actividades rituales en la vía pública de las colonias populares, tienen una práctica alterna a la peregrinación, la cual se da a la ciudad de Guadalajara, en su sede central denominada La Hermosa Provincia, donde tienen un templo que funge como catedral. Algunos hermanos procuran acudir cada mes, mientras que otros lo desean al menos en las dos fechas más importantes para ellos: 14 de febrero para conmemorar el aniversario de su líder, el apóstol Samuel Joaquín y el 14 de agosto para celebrar la Santa Cena. Para realizar tales celebraciones, alquilan autobuses, se visten con sus mejores ropas y se presentan como fechas en las cuales las manifestaciones del carisma en el apóstol se derraman sobre todos los creyentes que acuden con fervor, habiendo todo tipo de expresiones maravillosas como ver visiones, hablar en lenguas, sentir el cielo, caer en éxtasis, etc.

El culto de la Santa Muerte tiene ya sus días específicos en los cuales se realizan los rezos o misas, los asistentes de distintas edades llegan con “su niña” para llevarse la bendición a su casa a través del ritual y la consagración, hay éxtasis conforme avanza la ceremonia, llanto, reciben palabras de aliento y muchos consejos de parte de quien dirige. Estos grupos son los que enfrentan más la estigmatización de la gente, ocasionalmente la crítica abierta frente a ellos, pero son tolerados a pesar de la oposición de los vecinos por miedo. En un mundo donde lo espiritual es algo que se mueve cotidianamente entre los mortales, la muerte ocasiona miedo y a ello se suma el prejuicio social, a veces constatado y muchas otras ocasiones no, de que quienes hospedan a la Santa, son delincuentes ante quienes más vale guardar silencio.

En suma, a lo largo de estas cuatro religiones se puede observar una disputa por el espacio público, el cual también es cambiante, porque se llegan a observar altares vacíos que pueden hablar de alejamiento de una religión (y seguro acercamiento a otra), templos abandonados por disputas internas, ampliaciones de altares y desmantelamiento de otros. Así la configuración religiosa en el espacio público es algo vivo, en donde quienes convocan mayor cantidad de gente, pueden constatar que su culto es verdadero pues tiene efectos directos en una población que sí le interesan las explicaciones del origen y destino de la humanidad, pero más allá, cómo solucionan la precariedad, el abandono, la violencia, en el día a día. A diferencia de los espacios de la ciudad occidentalizada o blanqueada, la religión aquí es un componente

vivencial claramente visto en el cuerpo y en sus símbolos religiosos callejeros –aquí la calle se vive y se circula a pie, pocos lo hacen en coche-. Frente a los símbolos fallidos de la modernidad como hospitales poco funcionales, escuelas semi abandonadas, trabajos precarios o “ilegales”, servicios públicos caros y deficientes, periferización de la pobreza, indistinguibilidad entre fuerzas policiales y delincuentes, se tiene a la religión popular como un dotador de sentido y de vida: la apropiación del espacio público es colectiva, se fortalecen o rehacen nexos de solidaridad entre los marginales, se procuran redes de apoyo en tiempos de escasez económica e inseguridad laboral, hay sanaciones milagrosas que los “médicos” eurocéntricos –por serlo, además suelen ser caros, groseros y de dudosa ética profesional- no pueden curar, hay rehabilitación para quienes salen de la cárcel o aquellos quienes dejando su soledad pueden enfrentar el alcoholismo y la drogadicción, la fiesta reconstituye la vinculación comunitaria y se apropian de esa parte de la ciudad “que les tocó vivir”, la hacen habitable más que soportable. Y si al final de cuentas, ya lo han probado todo y nada les funciona, es probable que mañana alguien toque a su puerta y llegué en el momento oportuno, y finalmente encuentren la solución.

Conclusiones

El analizar las religiosidades populares a partir de sus elementos materiales como símbolos que sintetizan el ethos y la cosmovisión de una religión, así como su expresión en el espacio público me lleva a concluir los siguientes puntos:

1. Respecto de los objetos de identificación o medios de adoración, están aquellos que tienen su base en la iconicidad de santos y vírgenes, la necesidad de mediación por medio de ministros vestidos de forma más compleja para celebrar los ritos de paso, y los que dicen basar su fe en la Biblia y en la austeridad de sus ministros; raíz católica y raíz protestante. Raíz católica porque la religión popular del catolicismo aunque es tolerada no es aceptada como una forma ortodoxa de ver a la divinidad y en el caso del culto de la Santa Muerte, es una derivación de la primera en el sentido que maneja Marzal el catolicismo popular: “... su experiencia religiosa fundante es la devoción a los santos, porque ésta, junto con las demás palabras generadoras expuestas (milagro, bendición, castigo, promesa, peregrinación y fiesta), explica mejor todo el comportamiento religioso del pueblo, incluso su visión de Cristo y de Dios” (Marzal, 2002: 403).
2. El otro lado de la religiosidad icónica, es el lado de la austeridad visual como un legado del protestantismo del siglo XVI. Sin embargo, ello no significa que los Pentecostales y Luz del Mundo del lado popular de la ciudad, sean protestantes en el sentido occidental. Su puente con la modernidad (periférica) es la Biblia, la cual identifica su religiosidad y en segundo término, su vestimenta, algunos en franca proclividad a aumentar de estatus con traje y corbata, y otros sólo por medio de limitar la sensualidad en la vestimenta. Sin embargo, más allá de la vestimenta, su religiosidad va inmersa en su expresión corporal.
3. Estas expresiones religiosas manifiestan una exaltación hacia lo emotivo y el éxtasis, donde entraría el catolicismo, el pentecostalismo, el culto de la Santa Muerte y la Luz del Mundo. Al respecto Bastian declara que “la lógica de mercado funciona en las instituciones religiosas y las lleva a replantear símbolos y prácticas privilegiando la emoción y el entusiasmo; la comercialización del mensaje, cuyo relato de los medios de comunicación se ha vuelto un rasgo esencial, lleva a producir una oferta simbólica que corresponde a una demanda cultural específica inscrita en los registros de las representaciones populares de lo religioso latinoamericano. Este proceso no

termina en un movimiento de repliegue de lo religioso hacia el espacio privado; al contrario, es un movimiento de conquista del espacio público” (2004: 165).

4. La competencia en el campo religioso es cada día más feroz en el plano simbólico y manifestado claramente en el ámbito espacial y material. Ante el entorno de pluralidad y la fragilidad de la vida en el neoliberalismo, se plantean cada vez más demostraciones públicas de las comunidades religiosas, tanto en procesiones, peregrinaciones, proselitismo, celebraciones cúlitas como en la arquitectura y el atractivo de su sitio de concentración. Esto implica dos movimientos simultáneos: un símbolo que se expresa para el mismo creyente y un símbolo para los que están fuera de ese campo simbólico. Surgen como nuevos actores colectivos en un ambiente de precariedad (Bastián, 2004: 170), con solidaridades primordiales como las llama Geertz, en un entorno de pluralismo religioso, donde la competencia simbólica es el medio de ser, pertenecer y enfrentarse al otro: “El hombre es un animal extraño: necesita eso que denominamos sentido por poder vivir. Sin sentido el ser humano muere por depresión, suicidio o, sencillamente, inanición” (Mardones, 2005: 41). Este es el sentido del símbolo en su plasmación material, en su competencia religiosa por un espacio más amplio a obtener en la búsqueda de poder ante el que no tiene la “verdad” religiosa, esto es, el poder del símbolo religioso en su materialidad y su reflejo de la “verdad”.
5. El espacio público es negociado tácitamente para no caer en las provocaciones del otro grupo religioso, por lo cual, se mantiene la pluralidad religiosa en un ambiente de paz social. Ello, contrario a las élites que niegan la civilización de los sectores populares y los consideran incapacitados para gestionar su seguridad, desmiente este prejuicio étnico, racial y clasista.
6. A nivel de ciudad, estos movimientos religiosos permanecen relativamente silenciados en los medios de comunicación masiva, a excepción del culto de la Santa Muerte, a quienes se ha dedicado espacio para denostarlos y ridiculizarlos o al menos, folclorizarlos. La religión popular, para la ciudad blanqueada, no es otra cosa que un complejo “naco” de supersticiones, nostalgia del rancho y la negación a tratarles como personas auténticamente urbanas, pues sus lógicas religiosas, entre otras, se clasifican como algo opuesto a la modernidad en un sentido de inferiorización de quienes las practican, no como “otros” iguales con quienes practicar la interculturalidad, manteniéndose y privilegiándose las prácticas coloniales, geográficas, sociales y religiosas de la colonialidad: “Es importante recordar que la categorización racial no se aplica únicamente a las personas sino también a las lenguas, las religiones, los conocimientos, los países y los continentes” (Mignolo, 2007: 42).
7. En suma, la religión popular se ha diversificado en estos espacios de pluralidad cultural negada (cosmopolitismo oculto) y funciona como un identificador de solidaridad y encuentro interno, potencializando un discurso alterno en sus prácticas¹⁴⁶, ya desde su participación por el uso del espacio público. Pero para las élites y clases medias, la lógica de la religión popular corresponde no a un “otro”, sino a un inferior, no sólo desde las instituciones religiosas que caminan junto a la modernidad, sino también de la población secularizada, de derecha y de izquierda, religiosa o no religiosa, quienes constatan el “atraso” de los sectores populares en su religión, así como en su

¹⁴⁶ En este documento sólo se habló de las prácticas públicas, no de los discursos, formas de organización interna y muchos elementos más a destacar, pues me interesa demostrar que en los espacios públicos hay formas de religión popular no occidentales, con lógicas propias y correspondientes a la ciudad autoconstruida, periférica, cosmopolita, diversa pero morena, con un trasfondo étnico del “México profundo”.

forma distinta de comprender el espacio público para actividades religiosas. Ello tiene claras implicaciones en lo político y social por ambos lados: para la ciudad blanqueada no se negocia con los inferiores, en dado caso, se les ofrece caridad o asistencialismo; para la ciudad morena, encuentran espacios de libertad relativa en los cuales, bajo ciertas coyunturas, pueden llegar a manifestarse discursos de afirmación identitaria y resistencia ante los embates del neoliberalismo del hombre blanco y occidentalizado.

Bibliografía

- Bastian, Jean-Pierre. *La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía*, en Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004, pp. 155-174.
- Bourdieu, Pierre. *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Bourdieu, Pierre. *Efectos de lugar*, en *La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE, pp. 119-124, 2001.
- Cantero Meza, Jorge Gustavo. *Los centros religiosos católicos urbanos: análisis socio-espacial de su dinámica*, Tesis de Licenciatura en Sociología, UAM Iztapalapa, 2004.
- Connolly, Priscilla. *El mercado habitacional* en R. Coulomb (coord.), *La vivienda en el Distrito Federal. Retos actuales y nuevos desafíos*, México, UAM-Conafovi-Invi, 2006, pp. 95-142.
- De la Torre, Renée. *Los hijos de la luz: Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, México, ITESO-Ciesas-UdG, 1995.
- Dueñas, Pablo. *La guadalupana: patroncita de los mexicanos*, México, Plaza Janes, 2004.
- Duhau, Enrique y Giglia, Angela. *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*, México, UAM – Siglo XXI, 2008.
- Dussel, Enrique. *Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*, México, UAM Iztapalapa, 2005, disponible en: <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>
- Garma, Carlos. *Buscando el Espíritu: El pentecostalismo en Iztapalapa*, México, Plaza y Valdés, 1999.
- Garma, Carlos. *El culto a la Santa Muerte*, en *El Universal*, 11 de abril de 2009.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Giménez, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- Giménez, Gilberto. *Territorio y cultura*, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Colima, Universidad de Colima, Diciembre, Vol. II, no. 4, 1996, pp. 9-30.
- Gruzinski, Serge. *Colonización y guerra de imágenes en el México colonial y moderno*, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. XLIV, No. 4, Catalunya, UNESCO, 1992, pp. 533-547.
- Hiernaux-Nicolás, Daniel. *Metrópolis y etnicidad: Los indígenas en el Valle de Chalco*, Toluca, Fonca – Colegio Mexiquense – Ayuntamiento de Valle de Chalco Solidaridad, 2000.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 2002.
- Mardones, José María. *La racionalidad simbólica*, en Blanca Solares y Ma. del Carmen Valverde (eds.), *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, México, UNAM, 2005, pp. 39-73.
- Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Trotta – Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Suárez, Hugo José. *El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco (México, D.F.)*, en *Estudios Sociales*, Año VI, no. 6, Primer Semestre, Universidad de Guadalajara.

**Movimientos eclesiales:
propuesta metodológica sobre sus procesos de evangelización y formación**

Karla Mariela Quiroz Castro

Centro de Estudios Interdisciplinarios en Religión y Cultura

Dentro de la estructura de la Iglesia Católica, la participación de los laicos resulta de vital importancia para desarrollar el proyecto evangelizador que responde a las necesidades de cada diócesis.

Una de las formas de organización laicales son los movimientos eclesiales que retoman la tarea de la iglesia hacia diferentes sectores de la sociedad. Éstos, nacen de la intención evangelizadora y la dimensión sacramental de la Iglesia. En ellos existe una nueva perspectiva de la dinámica eclesial y una correlación con el contexto socio-cultural desde la perspectiva entre fe-cultura.

1. MOVIMIENTOS ECLESIALES. DEFINICIÓN Y OBJETIVO.

Los movimientos eclesiales son grupos de laicos organizados que, en directriz a los cánones católicos y asistidos por los sacerdotes, desarrollan carismas peculiares y metodologías específicas de trabajo que ofrecen a sus filiales una opción de evangelización. Sobre los movimientos eclesiales, el diccionario de pastoral expresa:

“Se llaman «movimientos» porque son grupos de personas, originalmente espontáneos, en general guiados por uno o varios líderes carismáticos, que los conducen a determinadas experiencias espirituales o apostólicas, transmitiéndoles también a menudo una visión global de la realidad. Son «eclesiales» porque se consideran a sí mismos dentro de la Iglesia —como un modo de «ser Iglesia»— y servidores del reino de Dios bajo los pastores de la Iglesia, o al menos con su aprobación tácita. Son «contemporáneos» porque por lo general son de fundación reciente o son una refundación radical de un movimiento anterior. Son en su mayoría de origen europeo latino”.

Normalmente los movimientos eclesiales poseen una estructura propia. Se definen bajo un carisma específico y desarrollan materiales de formación ad-hoc a estos carismas. Además, gracias a su estructura, tienen lineamientos y normas que les permiten dirigir su dinámica.

Existen diferentes movimientos eclesiales que –de manera general- han sido consecuencia de movimientos nacionales e internacionales y que son fieles a metodologías de formación muy precisas que responden a necesidades planteadas desde los mismos laicos.

“Las organizaciones internacionales católicas son una forma de presencia en la sociedad (...): una referencia precisa de conformidad al Evangelio y a las enseñanzas del Magisterio,

una preocupación por la educación en la fe entre sus miembros, una disponibilidad de servicio dentro de los sectores tales como la evangelización y la santificación, la animación cristiana del orden temporal, la caridad, así como en los ambientes sociales o profesionales, la familia, la juventud, la educación, los medios de comunicación, etc” (Delgado Galindo, 2010)

Estas necesidades obedecen a situaciones de contexto y espacio y se encuentran dirigidas a diferentes sectores de la población según sea la intención. Existen movimientos dirigidos a la familia, a los jóvenes, a los matrimonios, a los solteros, a los religiosos no clericales, a los misioneros, etc.

En consonancia a sus principios rectores, los movimientos eclesiales han permeado cada vez más la comunidad católica y han buscado obtener más miembros que se adhieran a ellos. De esta manera, los movimientos han crecido notablemente en los últimos años en diferentes sectores de la sociedad.

Lo interesante de los movimientos eclesiales es que ofrecen a los laicos una opción de vida basada en los cánones cristianos y que se suscriben a la Iglesia católica con la finalidad de brindar de sentido la formación. Sin embargo, al tener carismas propios, promueven una fe más libre y menos dogmática ya que no existe apego clerical que inhiba sus posibilidades de crecimiento.

Aún así, para los movimientos eclesiales es necesaria y fundamental la estructura católica y el apoyo que pueda recibir de ella. A pesar de no desaparecer si ésta llega a faltar, se reconoce un desarrollo distinto si existe la figura clerical como apoyo al grupo.

Los movimientos eclesiales tienen como fin último la acción pastoral que se traduzca en actividades concretas hacia la sociedad. La metodología que los movimientos eclesiales maneja permite que sus miembros reconozcan la realidad y se planteen situaciones concretas de acción con base en las necesidades del contexto. La mayor parte de sus actividades colectivas se enfoca a apoyar a grupos vulnerables de la sociedad.

De esta manera, observamos que en el caso de los movimientos eclesiales, la acción pastoral se encuentra mucho más focalizada. Buscan darse a conocer y posicionarse en su contexto a través de actividades sociales que les permitan transformar su entorno y vincularse como humanidad, como hijos de Dios. Rueda Limón describe la acción pastoral de la siguiente manera:

"El Espíritu nos lleva a descubrir más claramente que hoy la santidad no es posible sin un compromiso con la justicia, sin una solidaridad con los pobres y oprimidos. El modelo de santidad de los fieles laicos tiene que incorporar la dimensión social en la transformación del mundo según el plan de Dios".

Los movimientos y su impacto dentro de la sociedad se convierten en un tema fundamental en el desarrollo de la Iglesia Católica ya que existe un constante crecimiento y adhesión de fieles hacia estos grupos.

En la Arquidiócesis de Antequera se ha analizado un notable incremento en cuanto al número de personas que se integran a movimientos eclesiales. Por ello, resulta de gran importancia estudiar los procesos de formación y maduración de fe que éstos mantienen y la manera en que se auto-reproducen para cumplir su función evangelizadora.

En las siguientes hojas se describe una propuesta metodológica para estudiar los movimientos eclesiales en la Arquidiócesis de Antequera y que es resultado de 10 años de integración y observación en apostolados de diferentes sectores de la Iglesia.

Esta metodología se encuentra descrita y contrastada con un caso real de uno de los movimientos eclesiales más importantes en la diócesis y que responde a un carisma específico de la sociedad, la familia.

En este escrito analizo el caso del Movimiento Familiar Cristiano Diócesis de Oaxaca aplicando la propuesta de investigación que desglosa una forma práctica y completa de estudiar los movimientos eclesiales en general.

1. MOVIMIENTO FAMILIAR CRISTIANO

Para abordar la propuesta metodológica es necesario reconocer de manera general el objeto de estudio que se utilizó para la redacción del presente reporte. Dicho objeto de estudio fue el Movimiento Familiar Cristiano (MFC).

El MFC, es una organización de laicos asistidos por sacerdotes, que tiene personalidad propia, en comunión y vinculación a la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) concretamente a la Comisión Episcopal de Pastoral Familiar, conservando su propia autonomía y libertad de acción a tenor del Derecho Canónico. (art. 1)

Su misión es brindar a los matrimonios y jóvenes una evangelización integral que incluye una formación pedagógica, dinámica, progresiva y sistemática a través de la cual se promueven valores humanos y cristianos, se aprende a dialogar y se proporcionan medios e instrumentos para propiciar que sus familias sean: verdaderas comunidades de personas, servidoras de la vida, promotoras del bien común y un lugar desde donde se busca la santidad.

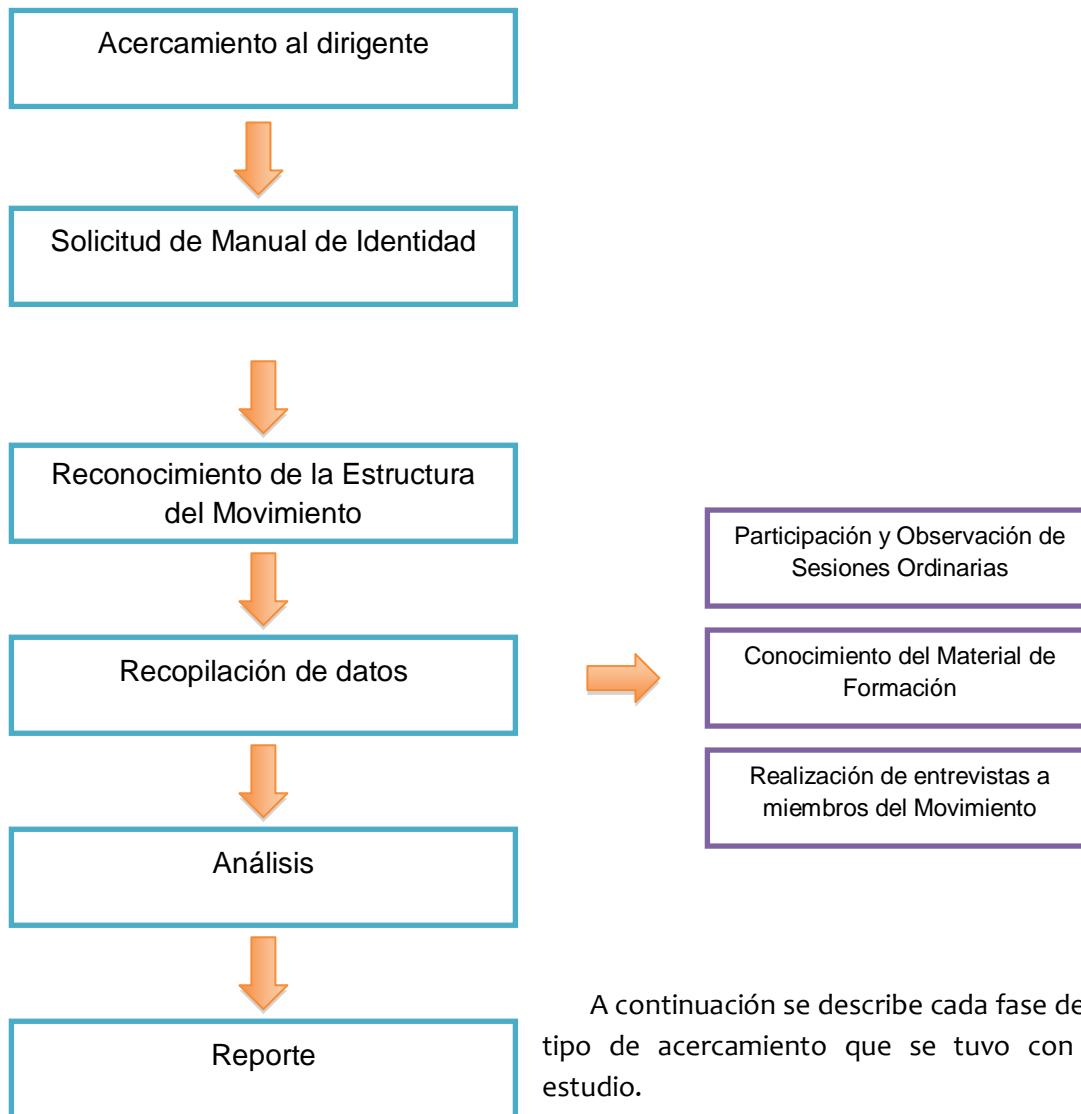
Su visión es construir el Reino de Dios desde las familias, de modo que en ellas se anuncie, celebre y sirva el Evangelio del matrimonio, la familia y la vida, y sean las familias fermento de vida cristiana en su comunidad.

El objetivo del MFC es promover los valores humanos y cristianos de la familia en la comunidad, para que la familia sea formadora de personas, educadora en la fe, defensora de la vida y, por lo tanto, comprometida activamente en el desarrollo integral de la comunidad a través de sus miembros.

El carisma que este movimiento asume es la espiritualidad conyugal y en consecuencia el apostolado familiar como medio de santificación de toda la familia.

2. METODOLOGÍA DE ESTUDIO

Para acercarse a un movimiento eclesial se propone un esquema basado en el acercamiento y la observación participante de tal forma que se pueda vincular el investigador con la comunidad estudiada.

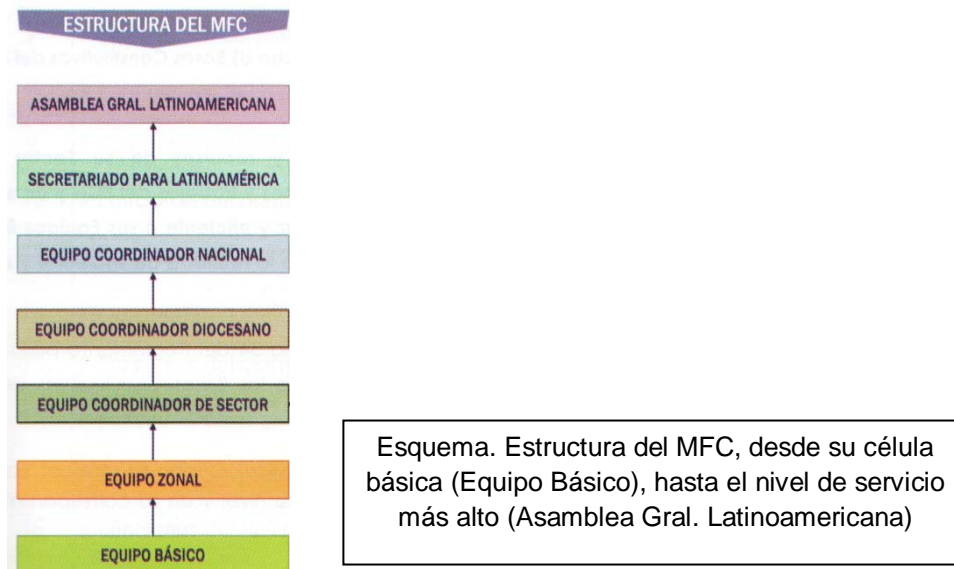


A continuación se describe cada fase de la investigación y el tipo de acercamiento que se tuvo con nuestro objeto de estudio.

1. **Acercamiento al Dirigente.** Para comenzar la investigación de un movimiento eclesial es necesario acercarse a la cabeza principal para presentarse y generar la confianza de entrar a la dinámica grupal sin mayor preocupación. En el caso del MFC, fue necesario el acercamiento al matrimonio que dirige la diócesis y cuyo nombre y datos de contacto fueron conseguidos a través de la Pastoral Familiar que es la organización que coordina todos estos movimientos.
2. **Solicitud de Manual de Identidad.** Una vez reconocida la cabeza del movimiento, es necesaria la solicitud de todo material escrito sobre lineamientos, objetivos, dinámicas de trabajo, estructura. Estos materiales son normalmente materiales nacionales y, aunque puede variar la cantidad y el nombre, se pueden catalogar como manuales de identidad. En el caso del MFC existe una serie de

diferentes manuales que permiten a cada miembro reconocer su función y qué hacer dentro del grupo.

- a. Manual Ser y Hacer Equipo Coordinador Diocesano
 - b. Manual Ser y Hacer Equipo Coordinador de Sector
 - c. Manual Ser y Hacer Equipo Coordinador Zonal
 - d. Manual de Organización del MFC
 - e. Manuales de Formación por Servicio
 1. Matrimonios (3 niveles)
 2. Madres Responsables (2 niveles)
 3. Círculo de Novios (1 nivel)
 4. Charlas pre-matrimoniales (1 nivel)
 5. Jóvenes (2 niveles)
3. **Reconocimiento de la Estructura del Movimiento.** Con base en el estudio de los manuales de identidad, es necesario aprender y asumir la estructura del movimiento estudiado. Lo anterior nos permite identificar los diferentes roles que cubre cada miembro y determinar de qué manera se van a estudiar estos elementos. Dentro del MFC se reconoce la siguiente estructura.



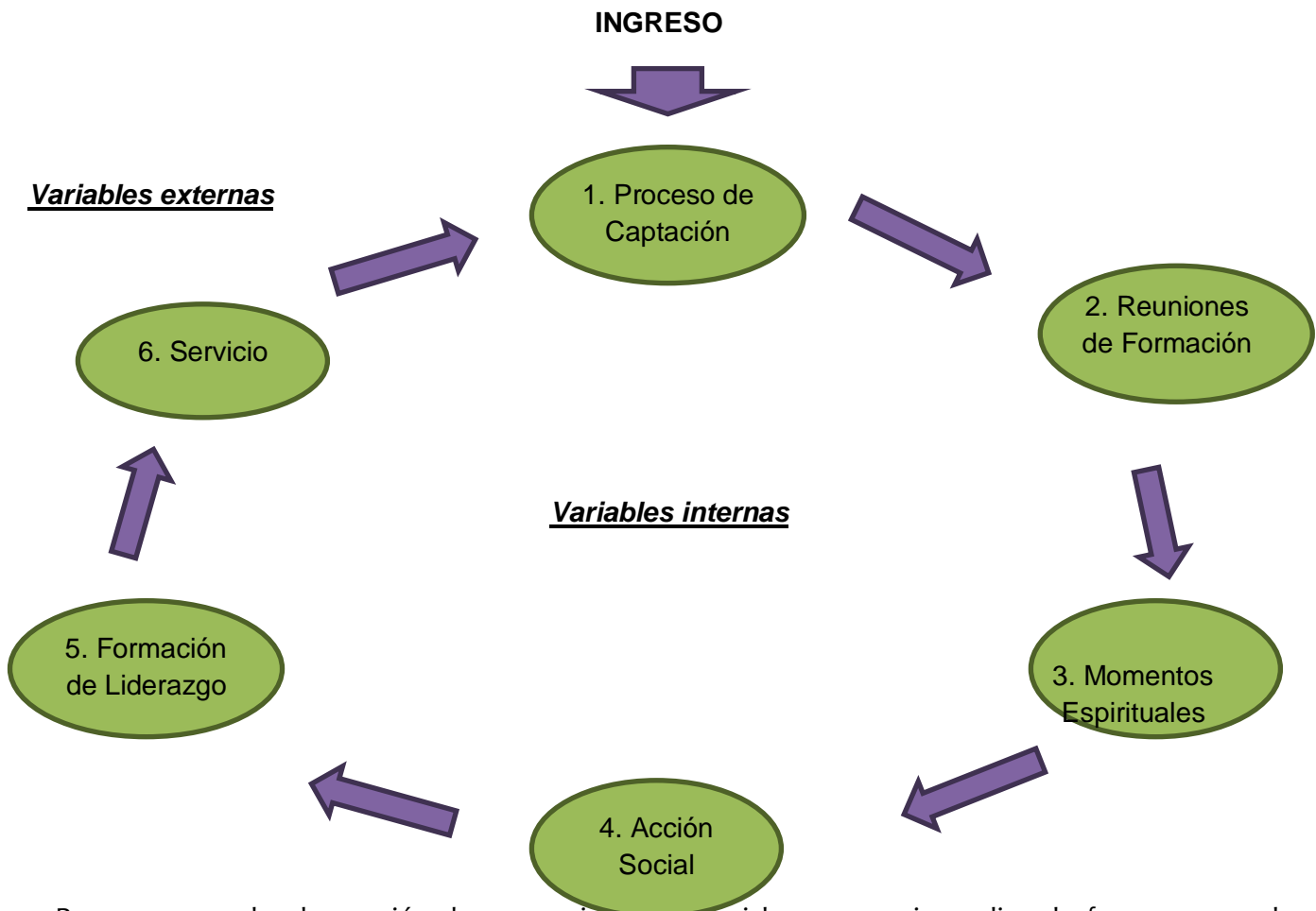
4. **Recopilación de Datos.** Los instrumentos para recopilar datos se pueden dividir en 3:
- a. *Participación y observación de sesiones ordinarias.* Estas participaciones y observaciones se deben hacer en todos los niveles y periodos correspondientes. Es decir, en el caso del MFC se tuvieron que hacer participaciones en los 5 servicios brindados por el movimiento. Con el apoyo de la cabeza y visitando un grupo de cada servicio, se observaron y analizaron a sus miembros y sus interacciones.
 1. Matrimonios. Observación realizada en equipo de 3er nivel.
 2. Madres Responsables. Observación realizada en equipo de 2do Nivel.
 3. Círculo de Novios. Observación realizada en una sesión ordinaria del nivel 1.

4. Charlas pre-matrimoniales. Observación realizada en una de las sesiones del periodo de preparación para el matrimonio.
 5. Jóvenes. Observación realizada en sesión de 1er nivel.
 - b. *Conocimiento del material de formación.* Al ser partícipe de las sesiones ordinarias, es necesario revisar y analizar el material de formación de cada nivel estudiado. El material de formación del MFC se solicitó y analizó en cada uno de los servicios observados (descritos en el punto anterior).
 - c. *Realización de entrevistas a miembros del movimiento.* Es necesario conocer y reconocer el punto de vista y las experiencias de los miembros del movimiento, éstos expresados desde las realidades que se observan en el grupo. En nuestra metodología se sugieren los siguientes niveles.
 1. Dirigentes. Aplicado al MFC, se realizaron entrevistas a dirigentes diocesanos (encargados de todo el movimiento en la Diócesis de Oaxaca).
 2. Servidores. Entrevistas a promotores en todos los servicios.
 3. Membresía general. Entrevistas y acercamientos a miembros en formación.
 4. Egresados. Acercamiento a personas que hayan concluido su proceso de formación con éxito.
 5. Miembros que han desertado. Conocimiento de personas que se han separado del grupo.
5. **Análisis.** Los resultados obtenidos del trabajo de campo es analizado con base en un esquema de observables que se describe en el siguiente apartado. El análisis realizado del MFC es parte de una investigación en proceso en el que se representan y analizan los procesos de formación de diferentes movimientos en la Diócesis de Oaxaca. Por cuestiones de tiempo, no son revelados los resultados totales pero es un hecho que han servido de complemento para el modelo que expongo.
6. **Reporte.** Al finalizar el proceso de aplicación y análisis de resultados, se extiende un reporte que permita responder a las necesidades de cada investigador. Nuestro reporte final se encuentra en proceso.

3. ESQUEMA DE OBSERVABLES

Para realizar la aplicación del trabajo de campo y el análisis de los resultados obtenidos es necesaria la contemplación de un esquema de observables que se ha generado con la intención de completar nuestra propuesta metodológica.

En el siguiente esquema encontramos los observables generales, mismos que describiremos uno a uno contrastando con el caso del MFC.



Para comenzar la observación de un movimiento eclesial es necesario analizar la forma en que los miembros ingresan a ese grupo. A continuación se describen las categorías que se deben cuidar al investigar un movimiento eclesial. Cada categoría corresponde a un observable específico según el esquema anterior.

1. Proceso de Captación. Para que una persona se inscriba en algún movimiento eclesial es necesario un proceso de captación que le permita a éste participar de las actividades del grupo y optar por ingresar. En el caso del MFC, este proceso se denomina “Pesca” y es una actividad realizada cada año bajo esquemas muy específicos de invitación.

a. Invitación. Al analizar el caso de miembros de un movimiento eclesial es indispensable conocer cómo se integró y a través de quién. Este reconocimiento permitirá al observador describir quiénes forman parte integral de la formación del nuevo miembro. En el MFC existen diferentes formas de captar a nuevos miembros. La más utilizada es la técnica “1 + 1” que consiste en invitar a una persona al movimiento a través de los propios miembros del grupo. Cada miembro es responsable de invitar y dar seguimiento de su invitación a una persona (puede ser un matrimonio, un joven, una madre, una pareja de novios). La intención es que la invitación se extienda de boca en boca. Además de esta técnica, los miembros del MFC invitan en celebraciones eucarísticas, casa por casa, asambleas de servidores parroquiales, etc.

b. Reuniones. Las reuniones en las que se muestran las actividades de grupo, constituyen una etapa que habrá que analizar en cuanto a discurso, contenido y formas. El MFC ofrece en su etapa de Pesca, una actividad dividida en 2 partes. La primera corresponde al conocimiento del grupo por parte del prospecto, esta actividad se conoce como “Encuentro de Pesca”. La segunda, “Reunión de Preinscripción”, permite al invitado tomar la decisión sobre inscribirse o no en el movimiento eclesial.

c. Metodología de las Reuniones. Cada reunión o actividad específica para invitar a un nuevo miembro al grupo conlleva su propia metodología, es necesario conocerla y analizarla. En el MFC, la metodología de las reuniones consiste en presentar al movimiento a través de dinámicas, charlas, lectura de citas bíblicas y momentos de oración. La intención es que los prospectos tengan un panorama general de lo que el MFC ofrece para que éstos puedan elegir libremente su entrada al grupo.

d. Membresía. Definir el papel de la membresía es clave para entender los movimientos eclesiales. De entrada, la membresía la entendemos como el nuevo miembro de un movimiento eclesial. Cuando éste se incorpora al movimiento, adquiere tanto las facultades como obligaciones que prescribe. Es indispensable enumerar las características que le otorgan a un integrante el grado de “membresía”. En el caso del MFC, los nuevos miembros se reconocen como “membresía” cuando:

1. Aceptan entrar al grupo y rellenar los formatos correspondientes de membresía.
2. Adquieren la corresponsabilidad con el MFC en forma monetaria. Es necesario apoyar a las actividades del grupo a través de “agradecimientos mensuales” que van a partir de los \$35.00 (cada miembro establece lo que puede aportar, sólo existe el mínimo de \$35.00)
3. Aceptan participar de las sesiones ordinarias adscribiéndose a un Equipo Básico. Estos equipos son coordinados por los mismos miembros del grupo y, para complementar la formación, es necesario que los nuevos miembros adquieran los libros correspondientes al nivel al que ingresaron.

e. Perfil. El perfil que interesa al movimiento eclesial se puede definir según las posibilidades que ofrece el mismo movimiento. Determinar cuáles son esas posibilidades nos permite obtener un panorama sobre qué personas le interesan al grupo. El MFC define los siguientes perfiles.

1. Matrimonios. Parejas casadas por la Iglesia o sin impedimento para adquirir el sacramento. No hay restricción de edad.
2. Jóvenes. Adolescentes de 12 a 16 años y Jóvenes de 16 a 25 años. Solteros.
3. Madres responsables. Padre o madre sin pareja que tenga el deber de cuidar de por lo menos 1 hijo.
4. Círculo de Novios. Parejas jóvenes sin impedimento para casarse que se encuentren en etapa de reconocimiento sobre su vocación para el matrimonio.
5. Parejas en Preparación para el Matrimonio. Parejas que hayan tomado la decisión de adquirir el sacramento y que se encuentren próximo a celebrarlo.

2. Reuniones de Formación. Una vez ingresado el nuevo miembro a la dinámica del grupo, el observador deberá participar y observar las reuniones de formación. Es en ésta en dónde se concentra la mayor riqueza de nuestra investigación puesto que son las células básicas de formación que permiten la interacción entre los miembros y hacia otras áreas del mismo movimiento. En el MFC, estas reuniones de formación corresponden al CBF (Ciclo Básico de Formación) y dependiendo del área que estudiemos (matrimonios, jóvenes, madres responsables, etc.), van a tener diferentes estructuras y actividades.

a. Sesiones. El observador deberá conocer y analizar la estructura de la sesiones de formación, cada una de ellas lleva una secuencia lógica de trabajo que permite la integración del grupo y fomenta las relaciones hacia la persona y en el resto de sus ambientes. Las sesiones de formación en el MFC varían dependiendo del área que se estudie. A continuación se describe la dinámica de cada una de ellas.

1. **Matrimonios.** El CBF de esta área se divide en 3 ciclos. Cada ciclo consta de 16 sesiones repartidas en 1 año de formación. Las sesiones se dividen principalmente en 3 partes: Ver, Juzgar y Actuar que es la metodología de trabajo que maneja el MFC. Normalmente las reuniones se realizan cada 2 semanas.
2. **Jóvenes.** El CBF de los jóvenes consiste en 2 ciclos divididos cada uno de 1 etapas (en total se cursan 4 etapas). Cada ciclo deberá vivirse en 1 año y cada etapa mantiene un total de 18 temas. La metodología es el Ver, Juzgar y Actuar. Las reuniones son semanales.
3. **Madres responsables.** En el caso de esta área, los ciclos a cursar son 2, cada uno con 16 temas. La metodología sigue siendo la misma. Las reuniones son cada 2 semanas.
4. **Círculo de Novios.** Cuando una pareja se interesa por cursar esta formación que consta de 1 nivel, deberá participar de 18 sesiones. Las reuniones se realizan cada 2 semanas, la intención es terminar un año de formación.
5. **Parejas en Preparación para el Matrimonio.** Existen 2 modalidades para cursar esta preparación. La primera es hacer 12 charlas pre-sacramentales en 2 meses como preparación inmediata al matrimonio, la segunda es realizar una charla cada mes durante 1 año de formación. Ambas conducen al mismo fin pero en diferentes posibilidades de tiempo.

b. Material de Formación. Cada material de formación mantiene una finalidad muy específica, participar de las sesiones implica también estudiar los materiales que cada movimiento genera. En los movimientos, una característica fundamental es que sus materiales de estudio son diseñados por un equipo de formación a nivel nacional que avala dichos materiales en coordinación con un sacerdote. El MFC mantiene los siguientes materiales.

1. **Matrimonios.** Sus 3 niveles de formación consisten en un crecimiento paulatino del compromiso que adquieren como familia hacia la sociedad. El primer nivel se basa en trabajar la dinámica de pareja para ofrecer mejores oportunidades como familia hacia los hijos. El segundo nivel permite a la familia dimensionar su función dentro de la Iglesia y el tercer nivel invita a la acción conjunta de familia e Iglesia para la construcción de una mejor sociedad basada en los valores del Reino de Dios.
2. **Jóvenes.** Los jóvenes mantienen 4 dimensiones en su formación: la personal, la familiar, la relación con Dios y la relación con la sociedad. Cada etapa está diseñada a resolver estas disyuntivas desde la perspectiva cristiana. El material de los jóvenes es dinámico y permite entrar en interacción con ellos mismos y con la sociedad desde la primera parte de sus formación.
3. **Madres responsables.** Las madres responsables son invitadas principalmente a dos cosas: en el primer nivel, a mejorar la relación consigo mismas y sus hijos; en el segundo nivel, la relación de esa familia con la iglesia y la inserción a la sociedad. Aún cuando el nombre responde a mujeres madres de familia, existen también padres que se encargan de la educación de sus hijos de forma individual.

4. **Círculo de Novios.** La formación para los novios consiste en el descubrimiento del plan de Dios sobre la vocación de cada joven. Si el llamado de Dios hacia los jóvenes es el del matrimonio, la formación permite a éstos descubrirla y fomentarla.
5. **Parejas en Preparación para el Matrimonio.** En este caso, las charlas pre-matrimoniales tienen como objetivo principal mostrar a las jóvenes parejas la oferta que hace el MFC hacia ellos como futuro matrimonio y avalar su formación para que puedan tramitar la solicitud de los votos matrimoniales.

c. **Cohesión social. Integración.** Como se mencionaba anteriormente, las dinámicas de cohesión y las actividades de integración que se manejan en un movimiento eclesial son las que permiten al investigador enriquecerse.

En el MFC es común ver casos de personas que no entraron totalmente convencidas al grupo. Sin embargo, a través del tiempo y las sesiones, dichas personas se integran mejor con sus compañeros de equipo básico y, en general, con sus compañeros del movimiento. Este tema es complejo y abarca muchas observaciones particulares de cada área y de cada nivel, no es el caso mencionarlas aquí.

d. **Sentido de pertenencia.** Cada movimiento eclesial brinda a sus miembros la posibilidad de integrarse y adherirse a un grupo social, es un caso que observamos en diferentes ámbitos. Sin embargo, el movimiento eclesial apoya este sentido de pertenencia a través de líneas concretas de formación.

Los miembros del MFC se asumen como “miembros de una familia”, el MFC representa para ellos no solamente el grupo con el que se reúnen periódicamente. Por el contrario, el MFC ofrece a su membresía la posibilidad de “sentirse en casa” y en la confianza que cada miembro del grupo es parte de su familia extendida. Es común escuchar entre ellos afirmaciones como “aquí adentro” y “allá afuera”, entendidos como espacios que representan quiénes están en el grupo y quiénes no. Por ello, se hace más fuerte su adhesión al grupo, éste dota de sentido su existencia y ofrece un lugar de desenvolvimiento de su persona a través de los principios que ejerce.

3. Momentos Espirituales. Toda acción de la Iglesia permite a sus miembros mantener una relación con el ser divino que profesa. Los movimientos eclesiales asumen esta tarea como eje rector y culmen de todas sus demás actividades. ¿Qué sería una formación religiosa sin un “Encuentro con Dios”? El MFC también dimensiona estos momentos espirituales hacia sus miembros y fomenta que se den de forma periódica y metodológica.

a. **Metodología.** Los momentos espirituales son clave para entender los procesos de formación de un individuo. El investigador debe poner especial énfasis en la forma en que éstos se presentan y brindan al individuo. El MFC ofrece dos momentos a cada una de sus áreas: el Kerigma y el Encuentro. El kerigma entendido como “el primer anuncio”, la primera actividad de este tipo para los miembros. El encuentro como la reafirmación de este encuentro con Dios. Cada retiro mantiene sus características de: momento de oración, momento de reflexión y encuentro consigo mismo, momento de encuentro con Dios.

b. **Invitación.** Muchos de los miembros que realizan un retiro de este tipo lo hacen de forma obligada, el investigador debe analizar cómo se invita a un nuevo miembro a ser parte de esta actividad. El MFC ocupa un filtro para invitar a sus miembros. Quienes ya hayan terminado su primer nivel se encuentran listos para vivir el kerigma y quienes ya hayan concluido su segundo nivel y vivido el kerigma, pueden ingresar al encuentro.

c. Equipos de Formación. Aquí, es clave reconocer los equipos de capacitación para los retiros. ¿Quiénes lo dan? ¿Cómo lo dan? ¿Por qué son éstos y no otros quienes participan en estos subgrupos? En el MFC, quienes imparten retiros son servidores que, por lo menos, ya hayan concluido su formación. Debieron ser promotores o brindar algún otro servicio para ser invitado a dar retiros de formación. De esta manera, se comparten más experiencias y se otorgan más niveles de formación a quienes ya han brindado servicio.

4. Acción Social. Los movimientos eclesiales están, por definición, llamados al servicio. La acción de todo cuanto se aprende en la teoría es indispensable para ser movimiento eclesial. El investigador dedicará horas a analizar la forma en que se dan las acciones sociales de los miembros del grupo y en qué consisten. El MFC tiene como fin dar servicio a quienes más lo necesitan. Estos servicios pueden ser desde catequéticos hasta de apoyo a sectores vulnerables.

a. Momentos de acción social. El investigador conocerá cuáles son los momentos que el movimiento eclesial fomenta entre sus miembros. El MFC, por ejemplo, mantiene momentos como Misiones de Semana Santa, Jóvenes en Movimiento (acción de impacto en la comunidad local) o visitas a grupos vulnerables. Dichas actividades y sus interrelaciones permiten aterrizar el ser y hacer del movimiento.

b. Metodología. La metodología que siguen estos procesos nos ayudará a comprender en qué parte de su plan de acción y formación se encuentran. El MFC mantiene una acción en cada sesión (apartado de acción sugerida) y evalúa la ejecución de esa acción. Además, mantiene periodos estipulados que ofrecen al miembro una aplicación concreta de la teoría aprendida en las sesiones.

c. Impacto en la sociedad. El investigador deberá conocer el impacto que generan las acciones sociales hacia los grupos aplicados. El MFC realiza actividades en diferentes áreas de la comunidad. Los jóvenes, por ejemplo, realizan Misiones de Semana Santa que llevan esta actividad a comunidades donde normalmente no se celebra por falta de sacerdotes.

5. Formación de Liderazgo. Dentro de los grupos eclesiales, la formación del individuo para ser un agente de cambio resulta inherente a la identidad del grupo. El observador deberá estar atento a estas actividades o actitudes que fomenten en los miembros su papel como líder. En el MFC, el discurso que manejan en las capacitaciones hacia sus miembros invita al liderazgo en diferentes sectores de la sociedad y, de forma especial, dentro del grupo.

a. Sesiones. Los movimientos eclesiales no siempre contemplan reuniones específicas de formación de liderazgo pero sí está implícito en el discurso que se maneja en las capacitaciones generales. El MFC ofrece a sus miembros la posibilidad de capacitarse para ser líderes o agentes de cambio en la sociedad, existen cursos dedicados específicamente a formarse como líder.

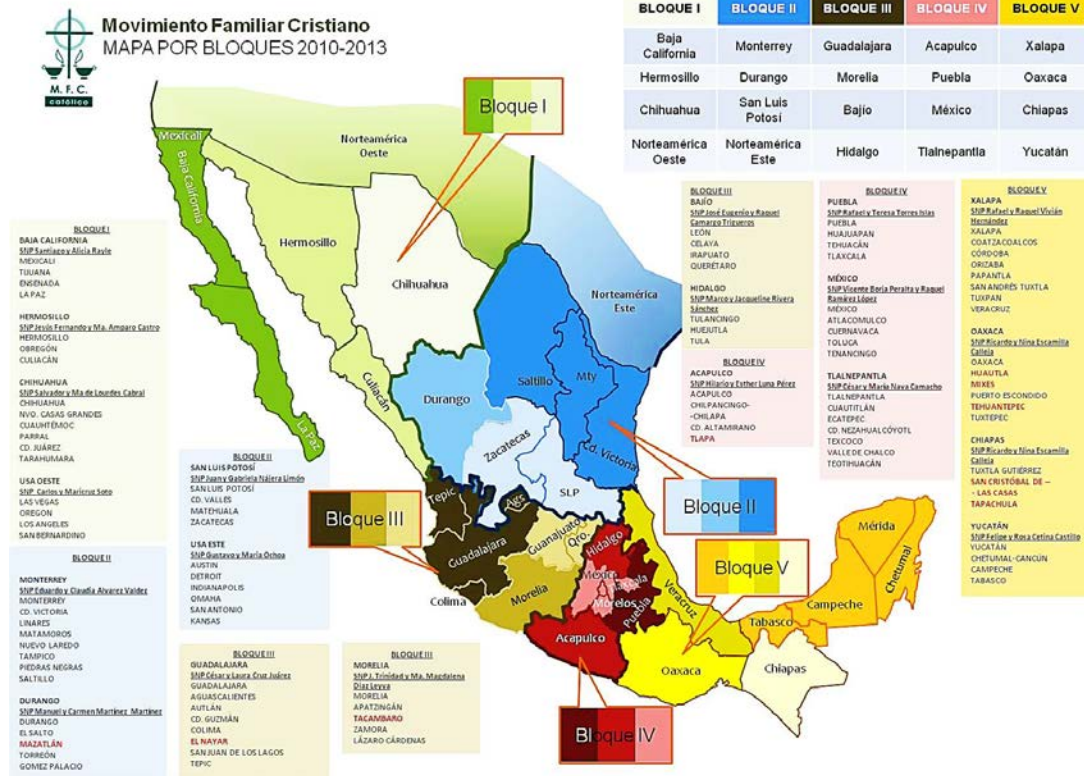
b. Equipo Formador. Es necesario para el observador conocer a los miembros del equipo que fomenta el liderazgo dentro del movimiento eclesial. No todos los movimientos cuentan con un equipo especializado para formar a sus compañeros sobre el cómo ser líder, pero si lo hay será indispensable conocerlo y saber cuál es el proceso de elección o conformación. El MFC tiene equipos de capacitadores que, en primer lugar, deberán tener su ciclo de formación completo y ser personas que se hagan notar por encima de cualquier miembro de la membresía por sus actitudes personales. Los miembros del equipo de capacitadores son elegidos por los coordinadores del movimiento.

c. Metodología. Conocer la metodología de trabajo de los grupos de liderazgo nos permitirá determinar cómo es su discurso y de qué forma se aplican los materiales generados por el mismo grupo. El MFC maneja manuales específicos de capacitación que promueven la acción hacia diferentes sectores de la sociedad. Basados en citas bíblicas que muestran la imagen de un Jesús como líder, los capacitadores o líderes del grupo fomentan la intención de liderazgo hacia sus compañeros. El discurso está basado en un liderazgo cristiano.

d. Formación de la Identidad. La forma en que el liderazgo impacta en la personalidad de los miembros de un grupo eclesial permite entender un poco más la identidad y su formación. En el MFC, los miembros que son llamados al liderazgo y se convierten en parte de los capacitadores del movimiento, mantienen otras características que desarrollan a partir de una invitación al liderazgo. Su formación se complementa de forma distinta a quienes no participan de esta lógica.

6. Servicio. Parte fundamental de la dinámica de un movimiento eclesial es la auto-regeneración a través de sus propios miembros. Cuando uno falta, siempre existirá quién pueda cubrir ese espacio y función. Esto se debe a la formación en el servicio que se promueve en los grupos eclesiales. Mientras que los líderes actúan hacia el exterior del grupo, los miembros que son llamados al servicio actúan a favor del interior del mismo grupo. En el MFC, el servicio es indispensable para complementar la formación de sus miembros. Mientras no exista servicio hacia el interior del grupo, no se puede argumentar que el miembro ha concluido su proceso.

a. Discurso. El discurso que manejan los movimientos eclesiales se encuentra basado, generalmente, en el papel de servidor del mismo Jesús. Por ello resulta de vital importancia su análisis y comprensión dentro de la dinámica de cada grupo eclesial. El MFC maneja materiales específicos de formación en el servicio en el que se invita a “imitar el ejemplo de Jesús y dar servicio hacia los hermanos que más lo necesitan”. Por ello, el servicio se maneja como formación basada en criterios cristianos.



B. Estructura. La formación en el servicio da origen a la estructura que manejan los grupos eclesiales. Lo anterior se da gracias a que cada servicio permite generar un rol muy específico para cada miembro y cada rol o función que se ejerce da pie a una organización más clara en cuanto a su estructura. La estructura del MFC es grande y compleja ya que no sólo se refiere a cada nivel de compromiso sino a cada función que se ejerce.

Ejemplo de estructura nacional con base a sus funciones dentro del grupo.

c. Integración. Los movimientos eclesiales fomentan la integración de los grupos con base al servicio o función que prestan del mismo grupo. Por ello habrá que estudiar cada unidad de servicio, sus funciones y quiénes forman parte del mismo servicio. En el esquema anterior notamos que el MFC se organiza primero de forma nacional para entender la lógica de un servicio de coordinación nacional en el que cada miembro en cada área cumple una función y delimitación de funciones específica. Por ello, se integran los grupos dependiendo a qué nivel se encuentren dando servicio y no se repiten unos con otros.

Para complementar el esquema de estudio y observación de un movimiento eclesial será necesario determinar cuáles son esas variables tanto internas como externas que permiten hacer crecer al miembro y completar su formación. En el MFC se observan ambos tipos de variables.

VARIABLES INTERNAS. Son aquellas que se derivan de la misma formación del grupo y que amenazan o brindan alguna oportunidad de crecimiento.

- Rechazo. El rechazo es común dentro de los miembros del grupo cuando éstos no se sienten parte de la dinámica que se ofrece o cuando no se cumple con sus expectativas. Se puede presentar de dos formas: resistencia parcial para entrar al grupo y resistencia total. En el MFC observamos que una resistencia parcial se da cuando los miembros aceptan participar de las sesiones pero con ciertas limitantes (poniendo por delante tiempos o intereses) y la resistencia total se observa cuando los invitados deciden no entrar definitivamente y rechazando al grupo.

- Deserción. La deserción es uno de los principales problemas a los que se enfrentan los movimientos eclesiales. Los miembros ya insertos en algún grupo de formación deciden no continuar y salir completamente del grupo. El MFC reconoce que su membresía reduce en más del 50% en un año de formación dado que este porcentaje de personas decide no continuar y desertar.

- Bloqueo emocional. Cuando el miembro del grupo ingresa a algún momento espiritual promovido por el movimiento, es común que interponga una barrera hacia los procesos y no complemente su formación ante este rechazo a momentos muy específicos. El MFC tiene muchos miembros que no han vivido sus momentos espirituales por rechazo a éstos y, de esta manera, no han complementado su formación.

- Desarticulación Discurso- Acción. La acción dentro de los movimientos eclesiales es la que permite a sus miembros poner en práctica lo aprendido en las sesiones. Sin embargo, existe la posibilidad de no encontrar la conexión entre discurso y acción y, de esta manera, los miembros van perdiendo el interés por continuar su formación o el grupo se convierte en un grupo social sin dimensión cristiana o eclesial. Dentro del MFC es un tema bastante común que los miembros no encuentren la forma de hilar la teoría con la práctica; es decir, lo que se platica dentro de las sesiones no se acciona y el discurso del grupo se pierde de la misma manera en que se pierde su esencia.

- Formación incompleta. Los movimientos eclesiales tienden a ofrecer muchas posibilidades de formación pero no todas son posibles para todos los miembros. Existen células de los grupos en las que se no se promueven las actividades complementarias como retiros o actividades de servicio. De esta manera, los miembros quedan incompletos y su actuar al salir del grupo refleja esta falta. Para el MFC, su proceso de formación está bastante cuidado pero eso no deja fuera a los miembros que no ingresan a todas las actividades y que ven al movimiento como un grupo más perdiendo de vista su formación completa e integral.

VARIABLES EXTERNAS. Son aquellas que vinculan al movimiento eclesial con la realidad. Su aparición refleja el carácter integrador del mismo movimiento. El MFC presenta variables externas que le dotan de sentido hacia la sociedad en general.

- Relación Movimiento- Iglesia. La mayor parte de los movimientos no se adhieren directamente al trabajo pastoral de la Iglesia, por el contrario, sólo ven a la estructura católica como un eje de servicio y apoyo para complementar sus intereses. El MFC, por ejemplo, sí tiene relación con la Arquidiócesis y sus actividades pero no participa del trabajo pastoral parroquial o diocesano puesto que no está considerado en el Plan Diocesano de Pastoral.

- Relación Movimiento- Movimiento. Los movimientos eclesiales no se relacionan mucho entre sí. Es de especial atención este hecho porque los grupos se encierran en sus células de formación y es muy complicado que se vinculen con otros movimientos en actividades generales. Dentro del MFC se observa

que no existe una relación muy cercana con el resto de los movimientos presentes en la Arquidiócesis. En primer lugar este hecho se da por los pocos espacios de coincidencia en los que se pueda compartir el ser y hacer de cada movimiento eclesial. Pero la observación nos indica que este hecho se debe principalmente a que los miembros del movimiento se forman como miembros independientes y el movimiento se considera su familia, por ello es muy complejo que se inserten en otros movimientos.

- Relación Movimiento- Otros ambientes sociales. Aunque los movimientos eclesiales no se insertan como tal en el resto de las realidades sociales, los miembros se mueven en éstas. Es decir, el movimiento como tal es difícil que participe de otros ambientes pero sus miembros son parte de una escuela, un trabajo, una localidad. Por ello, existe una inserción pero no es como tal del grupo. El MFC tiene miembros de todos los ambientes sociales pero no es un movimiento que participe en ambientes sociales comunes.

- Relación Movimiento- Sectores vulnerables. Dentro de los movimientos, el trabajo con grupos vulnerables se da a través del servicio o la acción. Por ello se observa una relación más cercana pero marcada por periodos muy específicos y diseñados para trabajar de forma muy puntual. El caso “Jóvenes en Movimiento” en el que los jóvenes salen a algunos sectores vulnerables (niños de la calle, reforestación ambiental, personas enfermas) es un ejemplo de este tipo de relación.

CONCLUSIONES

El presente proyecto muestra una propuesta metodológica que permitirá a los investigadores apoyarse para realizar estudios sobre movimientos eclesiales. En este momento nos encontramos ante la aplicación para otro grupo de estudio lo que nos permitirá corregir y/o mejorar los procesos hasta este momento descritos.

Estudiar a los movimientos eclesiales nos brinda un panorama laico sobre la Iglesia Católica y su impacto dentro de la sociedad lo que nos ofrece posibilidades más grandes de estudio y análisis.

Aproximación socio-antropológica a los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola

Mario T. Padilla Pineda

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Ubicación sociológica de los Ejercicios espirituales de San Ignacio

El tema que me propongo desarrollar en esta ponencia pertenece, sociológicamente, al campo temático identificado por Max Weber como “técnicas de salvación”.¹⁴⁷ Se trata de metodologías que inducen vivencias de transformación que se pueden describir, a grandes rasgos, como procedimientos dirigidos a experimentar una “conversión” o una “iluminación”, y a desarrollar un *habitus* religioso, esto es una disposición permanente de santidad que abarca a toda la persona y que debe dar lugar a una reglamentación sistemática de la vida subordinada al objetivo religioso. Los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola son un caso de estas “técnicas”, como intentaré demostrar a continuación.

De acuerdo con Max Weber, las técnicas de salvación se originan en las experiencias de autotranscendencia que experimentan algunos individuos y que también puede experimentar el grupo mediante técnicas orgiásticas. Tomando como punto de partida estas experiencias, Weber traza un arco evolutivo, típico-ideal, en el desarrollo de estas técnicas.¹⁴⁸ En el tratamiento de esta secuencia evolutiva típico-ideal, Max Weber comienza distinguiendo, entre los actores religiosos, por un lado, a los que por sí solos y de manera permanente pueden entrar en trance (los magos o chamanes) y, por otro lado, a los laicos, quienes sólo eventualmente pueden alcanzar ese estado a través de la orgía. Entonces, el punto de partida en la historia de las técnicas de salvación es el éxtasis, individual u orgiástico. Empero estas técnicas evolucionan a partir del éxtasis, pero lo hacen en oposición a la orgía; es decir, que son más exactamente un desarrollo de las experiencias de los magos profesionales o chamanes.

Esto es así porque el éxtasis que se alcanza por medio de la orgía es extremadamente agudo, pero transitorio, y deja pocas huellas en el *habitus* cotidiano; en otras palabras, no implica una transformación permanente de la persona. Por el contrario, a partir de la experiencia de individuos dotados para alcanzar el éxtasis, se desarrollarán técnicas para inducirlo en los laicos, en formas suaves que se experimentarán como “iluminación” o como “conversión”.

Estas técnicas, orientadas a despertar las cualidades carismáticas, se desarrollarán, en primer lugar, entre los magos profesionales y entre los héroes guerreros, y en segundo lugar, en las profecías de salvación ética. En particular en este segundo caso (el de las profecías de salvación), el desarrollo de un

¹⁴⁷ Max Weber, *Economía y sociedad*, pp. 419 ss.

¹⁴⁸ Weber no es evolucionista, pero así como describe tipos ideales, puede describir también conexiones de transición entre éstos que sirvan como un tipo ideal que después nos permita “iluminar” su historia.

habitus carismático permanente se dará no sólo al margen de la orgía, sino en contra de ésta. El fin perseguido por la técnica de salvación desarrollada por las profecías éticas será, en palabras de Max Weber, “la sustitución de la embriaguez aguda alcanzada por medio de la orgía por un *habitus* poseído permanentemente y, sobre todo, de manera consciente”.¹⁴⁹ Por tanto, siguiendo a Weber se puede afirmar que tanto la orgía como las técnicas de salvación tienen por objetivo hacer accesibles experiencias de autotranscendencia a individuos que no pueden alcanzarlas por sí solos, pero buscan hacerlo por caminos diferentes, y aun opuestos. El impulso para esta diferenciación viene dado por la búsqueda de un estado de santidad y de bienestar (de “euforia”, dice Weber) permanente, continuo.

Los ritos orgiásticos buscan la experiencia de autotranscendencia mediante la embriaguez de la música, de la danza, de las drogas y del sexo, es decir mediante una enajenación generalmente placentera. El individuo pierde la conciencia de sí y experimenta estados de comunión con el grupo y con el dios; pero después no recuerda nada, o no desarrolla ningún *habitus* nuevo en su vida cotidiana. En este sentido, el principal déficit de la vía orgiástica es que, si bien provoca éxtasis agudos, estos sólo son momentáneos y no dejan huella en la vida cotidiana.

En oposición a estos ritos orgiásticos, las técnicas de salvación se encaminaron, en un primer momento, hacia la mortificación y la disminución sistemática de la satisfacción de las necesidades corporales, por ejemplo mediante el ayuno prolongado, la abstinencia sexual, el control de la respiración, la meditación sobre círculos y figuras que vaciaban la conciencia, la repetición constante de sílabas sagradas (*om*) o las técnicas del yoga. La experiencia enseñaba que esta mortificación daba lugar a realizaciones que un estado normal del cuerpo nunca podría producir: visiones, glosolalia, poderes hipnóticos, sentimientos de gozosa intimidad con Dios, etcétera. Pero la experiencia enseñaba también –continúa diciendo Weber– que estos logros desaparecían con el regreso a la rutina cotidiana; y sobre todo enseñaba que la mortificación excesiva desembocaba en el *colapso psíquico*, experimentado como un profundo desamparo.¹⁵⁰

Max Weber señala que, en interés por hacer de aquel estado de gracia temporalmente alcanzado algo más permanente y uniforme, las técnicas de salvación se limitaron, en un segundo momento, a aquellos ejercicios que garantizaran la continuidad del *habitus* religioso, lo que quiere decir que se eliminan todos los medios higiénicamente irracionales.

De esta manera, las técnicas de salvación llegaron a ser cada vez una combinación racional de higiene física y psíquica, con una regulación sistemática del pensamiento y de la acción, hostil a las pulsiones. Se orientaron, pues, al autocontrol de los procesos corporales y espirituales: al dominio consciente de la voluntad, y a una reglamentación sistemática de la vida subordinada al objetivo religioso. En la India este proceso desembocó –dice Max Weber– en los métodos del viejo budismo; y en occidente, en las técnicas de salvación de los jesuitas, dentro de las cuales se encuentran los ejercicios espirituales.

Los ejercicios espirituales son, pues, un ejemplo de estas técnicas de renacimiento orientadas al autodomínio. Están dirigidos a alcanzar una transformación carismática del individuo.

¹⁴⁹Weber, *Economía y sociedad*, p. 425

¹⁵⁰*Ibid.*, pp. 426-427.

Los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola

Los *Ejercicios espirituales*¹⁵¹ son el resultado de la meditación de San Ignacio en torno de la profunda experiencia religiosa que tuvo en Manresa, a orillas del río Cardoner. Pero el libro de san Ignacio no es un libro teórico. El texto de los *Ejercicios espirituales* es un *directorio*, es decir una especie de manual para quien funge como director de los ejercicios. Ahí, San Ignacio los define, señala cuál es el fin que los ejercicios persiguen y los describe con minuciosidad. Dado su carácter de directorio, solicita del ejercitante que conciba en su imaginación cómo han de realizarse los ejercicios, cuál ha de ser el trabajo del ejercitante, cuáles son las etapas del proceso, etcétera. Voy ahora a intentar recrear este proceso. Con ello, pretendo mostrar el mecanismo concreto por el cual los *Ejercicios* funcionan como un dispositivo de conversión o renacimiento espiritual. En concreto, postularé que los ejercicios buscan acoplar la historia del individuo con el mito fundamental del cristianismo, es decir con el mito o la historia de la salvación; a saber, la historia de la creación del mundo y del hombre por Dios; la ruptura del hombre con Dios por el pecado y su condenación; el envío de un salvador; su sacrificio como medio de traer la salvación; la redención final.

¿Qué son los ejercicios espirituales? San Ignacio los define en general, del modo siguiente: Son “todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mentalmente y de otras actividades espirituales.”

Estas meditaciones, oraciones, exámenes de conciencia, etcétera, se realizan idealmente a lo largo de un mes (aunque hay variantes de 2, 4, 5, 8 y 30 días), en retiro (en una casa destinada para este fin, sin contacto con el exterior, aunque también hay variantes) y en silencio. Los ejercicios los dirige un *director* (generalmente un sacerdote especializado). El libro define cada ejercicio, su orden y modo, su estructura, los horarios en los que debe realizarse, el ambiente adecuado en cada caso, las reglas para ayudar al director y al ejercitante en los procesos de discernimiento, consejos para la labor del director. El texto consiste en 370 párrafos numerados, distribuidos de la siguiente manera:

	Párrafos
1. Anotaciones introductorias	1-22
2. Primera semana	23-90
3. Segunda semana	91-189
4. Tercera semana	190-217
5. Cuarta semana	218-237
5'. Tres modos de orar	238-260
6. Otros documentos	261-370

Nuestra exposición se enfocará principalmente en los párrafos 23-237, ya que el proceso de los ejercicios espirituales corresponde a las cuatro semanas. Sin embargo, cuando sea necesario, nos referiremos a otras partes del libro, en particular a las anotaciones introductorias.

Como ya se ha visto, San Ignacio da una definición de los ejercicios espirituales en el primer párrafo de su libro, en las “Anotaciones introductorias”. Es necesario precisar la ubicación de esta definición

¹⁵¹San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, texto modernizado por Manuel Iglesias, S.J., México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 1996.

porque, si bien concreta y precisa, no dice más que lo que en este lugar considera estrictamente necesario. Es por tanto una definición general que no abarca todos los aspectos de la obra. Dice san Ignacio:

Por este nombre de ejercicios espirituales se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mentalmente y de otras actividades espirituales según que adelante se dirá.
[1]¹⁵²

Inmediatamente, san Ignacio precisa esta definición general refiriéndose al objetivo buscado, sin determinar la peculiaridad de su método, y recurriendo a un símil:

Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, de la misma manera todo modo de preparar y disponer el alma para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del alma, se llaman ejercicios espirituales. [1]

El objetivo que persiguen los ejercicios espirituales es doble: en primer lugar, purificar el alma de afectos desordenados, y, en segundo término, buscar y hallar la voluntad divina. San Ignacio entiende por “afectos desordenados” el deseo de una cosa por ella misma, y no como algo necesario para la salvación individual. Y precisa que la voluntad divina se busca y se halla en la disposición –esto es, en la ordenación, el arreglo– de la propia vida en una dirección que sea saludable al alma. Dicho de otra manera: buscar y hallar la voluntad divina implica y supone que el ejercitante debe elegir un modo de ser y vivir. Y esta elección debe llevarla a cabo durante los ejercicios espirituales.¹⁵³ Buscar y hallar la voluntad divina, y realizarla en la propia vida, es el núcleo de los ejercicios, su preocupación fundamental.

San Ignacio volverá, en cierto modo, sobre el tema de qué son los ejercicios espirituales en el párrafo [21], que es considerado el título de la obra: “Ejercicios espirituales para vencer[se] a sí mismo y [para] ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea.” Lo interesante en esta cita es que funciona como un complemento de la definición dada en el párrafo [1]. En el texto del párrafo [21], los objetivos son, uno, vencerse a sí mismo, y, dos, ordenar la vida sin ser afectado por ninguna afección desordenada. Y qué entiende san Ignacio por “vencerse a sí mismo”, lo aclara más adelante, en el párrafo [87]: “Vencerse a sí mismo es a saber [...] que los sentidos obedezcan a la razón, y el instinto esté más sujeto a las facultades superiores de la persona.”

De esta manera, ambas definiciones –la de la primera anotación introductoria [1] y la del título [21]– son aproximaciones articuladas no contradictorias. Pero la segunda definición, aclarada por el párrafo [87], indica cómo se representa san Ignacio el resultado ideal de los ejercicios: en primer lugar, que los sentidos (partes inferiores) obedezcan a la razón (parte superior). Y, en segundo lugar, que la vida sea ordenada (o dispuesta) siguiendo las líneas de la voluntad divina, sin desviarse de ella por los afectos desordenados, es decir por el apetito de cosas por ellas mismas.

¹⁵² En lo que sigue, y de acuerdo con una convención seguida por la mayoría de los comentaristas de los *Ejercicios espirituales*, el número del párrafo citado, o al que se hace referencia, aparecerá entre corchetes.

¹⁵³ Esta elección se hace en la Segunda semana de ejercicios. En general se refiere a elegir un estado. Si ya se ha elegido con anterioridad, la elección es un compromiso por mejorar el desempeño cristiano del ejercitante en dicho estado.

El programa de las cuatro semanas

Los ejercicios espirituales se dividen en cuatro etapas llamadas “semanas” por san Ignacio, aunque la duración de cada una de éstas no es necesariamente de siete u ocho días, ni tienen todas la misma duración. La duración de cada etapa depende de que se hayan alcanzado los objetivos correspondientes de cada una, lo que a su vez depende de las características del ejercitante, de ciertas peculiaridades del proceso, de la diligencia del ejercitante, etcétera [4]. En conjunto, no obstante, los ejercicios completos “poco más o menos se acabarán en 30 días”. Cada semana es internamente homogénea en cuanto a su contenido; pero este contenido varía de semana a semana. El contenido de la primera semana es la contemplación y meditación sobre los pecados; el de la segunda semana, la contemplación de la vida de Cristo desde la encarnación hasta el día de Ramos; el de la tercera, la Pasión de Cristo, y el de la cuarta, la Resurrección y la Ascensión [4].

Ahora bien, ya desde san Ignacio se han elaborado algunas variantes de los ejercicios espirituales: algunos son en retiro, otros se dan sin que el ejercitante interrumpa sus ocupaciones cotidianas; algunos duran menos tiempo, etcétera. Sin embargo, la manera ideal de realizar los ejercicios es la siguiente:

1. Se realizan en retiro. Esto significa que el ejercitante “debe apartarse de amigos y conocidos y de toda solicitud terrena, así como dejando la casa donde moraba y tomando otra casa o habitación, para habitar en ella cuanto más secretamente pudiera; de manera que esté en su mano ir cada día a misa y a vísperas, sin temor de que sus conocidos le pongan impedimento”.¹⁵⁴ [20]

2. La presencia de un director de los ejercicios es esencial. Éste se encarga de regular el proceso conforme a las normas y consejos del libro,

El proceso

Al igual que otras técnicas de renacimiento espiritual, los ejercicios espirituales de san Ignacio pretenden involucrar la totalidad del ser del hombre. Pero a diferencia de métodos como el yoga, que pone el acento en posturas corporales y métodos de respiración, los ejercicios espirituales ponen el acento en actividades anímicas: imaginar, reflexionar, obligarse con la voluntad a sentir emociones específicas, orar mental y vocalmente, etcétera.

En el conjunto de los ejercicios se pueden distinguir series paralelas de los mismos. En particular, son tres las más importantes:

1. Una serie consiste en la recreación de una historia cuyo escenario es la mente del ejercitante. Se trata del mito o misterio cristiano de la salvación. Esta historia, descrita en términos teatrales, está planteada en cuatro actos, correspondientes a las cuatro semanas de ejercicios, con un número variable de escenas o episodios cada uno. El director hace un breve relato de cada escena o episodio, pero es trabajo del ejercitante imaginar el escenario (lo que san Ignacio llama “composición del lugar”), los personajes y los diálogos, y reflexionar sobre el sentido de la misma. Asimismo, se obliga a experimentar emociones y sentimientos adecuados según el caso; si es una meditación sobre el pecado, debe sentir vergüenza y dolor; si es sobre la resurrección, debe

¹⁵⁴La función del retiro en los procesos (inducidos) de conversión ha sido analizada por diversos autores. Véase, por ejemplo, A. Greil y D. Rudy, “What have we learned from process models of conversion? An examination of ten studies.” *Sociological Focus*, 17 (4): 306-323, quienes hablan del “encapsulamiento” como característico de los procesos de conversión.

moverse a sentir alegría, etcétera. El mito o misterio del cristianismo, o la historia de la salvación según el catolicismo, serán considerados aquí como conceptos equivalentes. Con ellos entendemos la historia mítica fundamental del cristianismo, que empieza con la creación, seguida por la caída, la encarnación, la vida y la pasión de Cristo y la resurrección. Esta historia-mito se plantea en los ejercicios espirituales a modo de una obra dramática. Usar este término, obra de teatro, es en parte conveniente, pero no es exacto, ya que no se trata sólo de contemplar el desarrollo dramático sino de vivenciarlo y participar en éste. La mayoría de los ejercicios propuestos en el libro de san Ignacio forman parte de este nivel. Se trata en todos los casos de meditaciones y contemplaciones sobre una de las secuencias que en su conjunto forman la historia total del mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación.

2. Una segunda serie consiste en ejercicios –llamados por algunos autores “meditaciones ignacianas”– que, sin pertenecer al relato o historia principal (es decir, el mito cristiano de salvación), se acoplan con la secuencia temática de éste y promueven el involucramiento del ejercitante en la trama misma del misterio cristiano; en estos casos, el ejercitante debe tomar una postura o decisión frente a los dilemas morales que involucran. En esta serie deben ubicarse, por ejemplo, los ejercicios llamados “Meditación de dos banderas” y “Tres binarios de hombres”, entre otros.
3. Finalmente, una tercera serie reúne, por un lado, ejercicios de autoobservación y autocontrol del ejercitante; por ejemplo el examen de conciencia, practicado dos veces al día durante las cuatro semanas; las confesiones particular y general (al terminar la primera semana, cuyo contenido es la meditación sobre el pecado), la elección o la reforma de vida (al terminar la segunda semana, que trata del envío y la misión de Jesús, a la que el ejercitante debe adherirse), la moderación en el comer (al terminar la tercera semana, cuyo contenido es *La Pasión*, es decir el sacrificio), ver a Dios en todas las cosas e identificarse con la Iglesia (al final de la cuarta semana, que trata de la resurrección); y, por otro lado, estos mismos ejercicios junto con otros, presentan una función diferente: la de actualizar (o realizar) en la vida aquí-y-ahora del ejercitante lo que en la historia principal (el misterio de la salvación) y en los relatos secundarios se vivencia de manera heroica, por así decir: por ejemplo, San Ignacio sugiere realizar la confesión general al término de la Primera semana, en la que se ha meditado sobre el pecado; la disyuntiva del ejercicio de las dos banderas, en la segunda semana, se relaciona con la elección de estado al final de la misma; el sacrificio de Cristo, tema de la tercera semana, se relaciona con “la moderación en el comer” (el ayuno, por ejemplo), en esa misma semana, y así con otros ejercicios. Esta tercera serie representa, por tanto, la “incorporación” del misterio de salvación en el ejercitante y, viceversa, la inserción de la vida del ejercitante en el misterio de salvación. Son actos de su vida paralelos al relato o representación en el escenario de su mente del mi(s)t(eri)o de salvación.

Los ejercicios espirituales llevan al ejercitante a representarse en la imaginación los episodios que constituyen dicho mito o misterio, induciendo en él, primero, el deseo de seguir a Cristo, y, segundo, su identificación con él, siendo esta identificación algo “más perfecto” que el puro seguimiento, de acuerdo con san Ignacio. El resultado (buscado) puede ser descrito, por tanto, como la vinculación imaginaria del ejercitante con el mito cristiano; por tanto, su participación imaginaria en el mito; una identidad renovada por esta vinculación y una nueva manera de concebirse y de concebir al mundo.

ESTRUCTURA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES

Para comprender el sentido o significado de los ejercicios espirituales es necesario tener una idea clara de la estructura de los mismos. La elucidación de esta estructura será el contenido principal de las siguientes líneas.

Los ejercicios espirituales propiamente dichos¹⁵⁵ empiezan con una meditación llamada “Principio y fundamento” y terminan con la “Contemplación para alcanzar amor”. Estos constituyen el marco dentro del cual se desarrollan los ejercicios así como el marco del objetivo que se quiere alcanzar. De esta manera, no son dos puntos puestos al inicio y al final, sino presentes en todo el proceso, ya como su fundamento, ya como objetivo que lo orienta. Los ejercicios de las cuatro semanas tienen lugar dentro de este marco, del modo como se representa en el esquema siguiente, y determinan por tanto el sentido mismo de los ejercicios. Por otro lado, a esta estructura la “acompaña” o se le introduce una secuencia de etapas que deben realizarse en orden; se introduce, pues, un elemento temporal: las “semanas” de ejercicios, que tienen cada una un contenido preciso:

Principio y fundamento	PRIMERA SEMANA	SEGUNDA SEMANA	TERCERA SEMANA	CUARTA SEMANA	Contemplación para alcanzar
	La ruptura del hombre con Dios por el pecado. Condenación.	Envío del Héroesalvador y llamado a seguirlo	La Pasión, el sacrificio, necesario para alcanzar la redención	Resurrección	

El “principio y fundamento”

Después de las Anotaciones [1-20], el título [21] y el Presupuesto [22], el siguiente documento es un párrafo con el título de “Principio y fundamento” [23]. Como su nombre lo indica, esta meditación no sólo se halla al inicio de los ejercicios espirituales, sino que es su fundamento siempre presente. El texto consiste de un solo párrafo que presenta dos afirmaciones dogmáticas, dos consecuencias prácticas y una conclusión:

El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma y las otras cosas sobre la faz de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden a conseguir el fin para el que es creado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas [las cosas] cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe privarse de ellas cuanto para ello le impiden. Por lo cual

¹⁵⁵Esto es, pasando por alto las “Anotaciones introductorias” [1-20] que tienen consejos tanto para el director como para el ejercitante.

es menester hacernos indiferentes a todas las cosas creadas, en todo lo que cae bajo la libre determinación de nuestra libertad y no le está prohibido; en tal manera que no queramos, de nuestra parte, más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y así en todo lo demás, solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce al fin para el que hemos sido creados. [23]

El “Principio y fundamento” debe ser visto como una definición del hombre desde un punto de vista religioso. Esto supone una especie de reducción del hombre a una sola dimensión, a su dimensión religiosa. O, con mayor precisión, a subordinar el resto de sus relaciones (por ejemplo con las cosas, con otros seres humanos o con él mismo) a la relación del hombre con Dios. Es un punto de partida de un proceso de transformación. Todo debe subordinarse al objetivo religioso.

En este sentido, el “Principio y fundamento” lleva al ejercitante a hacer concreta una abstracción. La concepción del hombre expuesta en el texto se define en su relación con Dios; en consecuencia, todo su hacer es *alabanza, reverencia, servicio divino*. La primera afirmación (“el hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios...”) constituye al hombre como ser religioso. Hasta aquí pareciera un principio dogmático; pero en realidad es una afirmación con implicaciones prácticas. El ejercitante debe representarse, en cuanto hombre, en su relación con Dios: una relación de alabanza, reverencia y servicio. Y, a partir de esto, debe definir su relación con el mundo: las cosas se le aparecen como medios para alcanzar el fin para el que fue creado; en sí mismas le son –le deben ser– indiferentes, asignificativas, y ser queridas o significativas sólo en la medida en que le sean útiles para alcanzar el fin. En sí mismas no deben tener ningún valor, sino sólo en la medida en que sean el mejor medio para alabar, reverencia y servir a Dios. El afecto por las cosas por sí mismas, y no por servir a Dios, es lo que Ignacio llama “afección desordenada”.

Pero precisamente porque el hombre puede elegir, no hay, de manera necesaria, una concordancia entre el fin para el que, de acuerdo con este supuesto, fue creado y su voluntad. Puede desear las cosas (el dinero, la salud, un cargo eclesiástico) por sí mismas, cuando todo su ser debería orientarse hacia, y regirse por, la voluntad de Dios, y las cosas sólo debieran ser queridas en la medida en que sean útiles para alcanzar este fin.

Lograr este alineamiento de la voluntad del hombre con la voluntad de Dios será el objetivo de los ejercicios espirituales, como se observa en la primera anotación [1] y en el título de los mismos [21]. Pero para alcanzar este objetivo es necesario que la totalidad del ser del hombre sea representada por esa dimensión que, desde otro punto de vista, aparece como parcial, como una dimensión entre otras. Esta operación por la cual el hombre es reducido a su dimensión religiosa es el punto de partida y el fundamento de los ejercicios espirituales. En resumen: el “Principio y fundamento” de los ejercicios espirituales consiste en amplificar la dimensión religiosa en tanto que el resto, su entorno, pasa a segundo plano y sólo es significativa en función de aquella. El contenido del “Principio y fundamento” lo presenta san Ignacio al inicio de su libro, pero lo introduce constantemente con la “Oración preparatoria” que el ejercitante repite antes de cada ejercicio.

Primera semana:

Los ejercicios de la primera semana son meditaciones sobre cómo las criaturas (los ángeles, Adán y Eva, los hombres y el mismo ejercitante) han podido pecar, oponerse al plan de Dios, y, con ello, condenarse. Con

el pecado empieza la historia de la salvación. La necesidad de un redentor se explica por el pecado. Pero los ejercicios no son una reflexión intelectual meramente. No son una clase de teología. Involucran recordar lo que se sabe del tema, discurrir con el entendimiento y, particularmente, imaginar y usar la voluntad para tener ciertas emociones y afectos específicos asociados con esas imágenes.¹⁵⁶

Ahora bien, tanto el Principio y fundamento como los ejercicios de la Primera semana tienen un sentido: que el ejercitante se asuma, se observe a sí mismo, como pecador, se arrepienta y, a partir de esta asunción y este arrepentimiento, transite hacia un nuevo vínculo con Dios.

Los pocos ejercicios de la primera semana, estrictamente ligados entre sí, permiten al ejercitante comprender su vida en el movimiento iniciado de la historia del pecado. Y recordemos sobre todo que toda esa actividad por medio de las gracias que se piden, tienen por objeto esos sentimientos internos espirituales, frutos del espíritu, según Ignacio, que transforman en profundidad y dirigen efectivamente hacia el amor. [...]

La experiencia de la primera semana, según los ejercicios, por medio del dolor que inspira la realidad del pecado, la experiencia purificadora del *desierto*, donde el pecador descubre su necesidad inmensa de Dios, experimenta y ahonda su hambre de gracia.¹⁵⁷

Podemos llamar a esto el principio de la “conversión” o “transformación” del sujeto de los ejercicios.

Segunda semana

En la primera semana se inicia el proceso de conversión del ejercitante con su autoobservación como pecador, que será el punto de partida de la segunda semana. Cada semana consiste en una mutación. En la primera semana se ha tomado conciencia del pecado y se ha intentado, con la voluntad, mover los afectos para que el ejercitante sienta dolor y arrepentimiento, al mismo tiempo que entrevea la posibilidad de redimirse.

En la segunda semana tienen lugar un número variable de meditaciones sobre la vida de Jesús que abarcan desde la encarnación hasta el Domingo de Ramos, inclusive, y tienen lugar aquí también cuatro ejercicios¹⁵⁸ que son directamente preparatorios de la elección que debe hacer el ejercitante respecto del estado de vida que ha de vivir o respecto de cualquier otra cosa que sea materia de elección (por ejemplo, aceptar un cargo). Los ejercicios orientados a la elección (que es en verdaderamente una decisión vocacional) están distribuidos a lo largo de la semana en: *El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eternal*, al iniciar la semana; *Meditación de dos banderas*, el cuarto día; *Tres binarios*; también el cuarto día; *Tres maneras de humildad*; el quinto día.

¹⁵⁶ “Los Ejercicios jamás deben transformarse en tratado doctrinal o pura predicación. Son una *experiencia subjetiva suscitada, ilustrada y dirigida por la comunicación objetiva inteligente del mensaje revelado* que participa del poder de la Palabra divina. [...] Los Ejercicios no son ocasión de mera investigación intelectual [...]. La inteligencia iluminada debe ceder con más generosidad a la oración del corazón. Por eso Ignacio añade con cierta solicitud (6, 89): si nada sucede, preguntad al ejercitante, examinad su modo de proceder, recurriendo a las reglas de discreción...” Cusson, Gilles, S. J. *Experiencia personal del misterio de salvación*, Madrid, Editorial Apostolado de la Buena Prensa / Editorial Hechos y Dichos, 1973: 132-133)

¹⁵⁷ Roberto González Santana, *En todo amar y servir. Estudio sincrónico sobre el texto de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 2000, p. 113.

¹⁵⁸ A estos ejercicios también se les conoce como “meditaciones ignacianas” para distinguirlas de las meditaciones cuyo objeto es un capítulo de la vida de Cristo. Recuérdese que en esta semana unas y otras se entrecruzan ambos tipos de ejercicios (Véase Lewis, Jacques, S. J., *Conocimiento de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Santander, Sal Terrae, 1987 (Col. Pastoral 30), pp. 167 ss).

Tenemos entonces dos series paralelas de meditaciones: la primera, sobre la vida de Cristo; la segunda, dirigida a orientar la elección del ejercitante. La primera empieza en el cielo con la decisión de la Trinidad de salvar al género humano; la segunda empieza con una interpelación, un llamado de Cristo a sus súbditos y amigos para que participen en su lucha por conquistar el mundo. La serie de meditaciones sobre la vida de Cristo sigue su marcha independiente hasta el Domingo de Ramos. Pero la otra serie se vuelve cada vez más cercana y se dirige de manera personal al ejercitante. Finalmente, en un tercer nivel, el ejercitante debe realizar una elección no metafórica, sino vital.

Así, pues, el sentido de esta segunda semana es mostrar al ejercitante el papel de Cristo en la salvación del hombre e interpelarlo para que se ubique en esta historia pidiendo ser aceptado bajo su bandera, en aquel estado y con aquella tarea que más convengan al plan de Dios. Las meditaciones de los ejercicios se mueven en diversos planos: la historia de Jesús se conecta, primero, con una decisión que está más allá del tiempo: salvar a la humanidad. Luego, paralela a la vida histórica de Jesús, las meditaciones ignacianas relacionadas con la elección (*llamamiento, dos banderas, tres binarios, tres maneras de humildad*) interpelan al ejercitante para que se conecte con esa vida que es, a su vez, explicada en su significado por el paralelo con los ejércitos en lucha: Cristo nació, fue presentado en el templo, huyó a Egipto, fue bautizado, etcétera. Pero el significado de su vida fue dirigir un ejército para conquistar toda la tierra. Es con este significado con el que entroncará la elección que haga el ejercitante (Cusson, 1973: 184). Así, pues, San Ignacio orienta la labor de la segunda semana hacia esa lucha contra Satanás, al lado de Cristo.

Pero, ¿en qué consistirá esa lucha? Si las imágenes que suscitan la meditación en estos ejercicios son simbólicas, ¿cómo se concretiza esta lucha en el caso de cada ejercitante? Mejor aún: la elección del ejercitante, y la dirección en la cual reforme su vida, tendrán por significado esa lucha contra el demonio en el ejército de Cristo. Pero de manera más específica, lo que esto significa es *imitar* a Cristo. En efecto, San Ignacio insiste a lo largo de los ejercicios de la segunda semana en el tema de la imitación. El tema de la imitación lo empieza a desarrollar desde el ejercicio del *Llamamiento del rey*: “Quien quisiere venir conmigo ha de estar contento de comer como yo, y así de beber y vestir...” [93]. El ejercitante dispuesto a un seguimiento más radical de Cristo, dirá: “yo quiero, y deseo, y es mi determinación deliberada [...] imitaros” [98]. A veces la expresión se matiza en las fórmulas de las gracias que se han de pedir: “pedir conocimiento interno del Señor [...] para que más le ame y le siga” [104]; “pidiendo gracia [...] para seguir e imitar más al Señor nuestro” [109]; “para más servirle y seguirle” [139]; “y gracia para imitarle” [139]; “por imitarle más” [147]; “para imitarle y servirle más” [168]. Entonces el significado de los ejercicios de esta semana parece claro: la reestructuración del yo del ejercitante a partir [1] del *llamamiento de Cristo para que lo siga* y [2] la presentación de capítulos estelares de la vida de Cristo para que éste sea su modelo. La elección que el ejercitante hace durante los ejercicios no puede separarse ni de la llamada de Cristo (que aparece en una imagen mítica) ni de la presentación de un modelo que debe ser imitado: la vida de Cristo dividida en secuencias llamadas “misterios”.

Imitar a Cristo significa tomarlo como modelo, constituirlo en ideal, sobre cuya vida (sobre el relato de su vida) segmentada en capítulos o, para utilizar el término usado por San Ignacio, en misterios, se ordenará la vida del ejercitante.

Tercera semana

Al finalizar la elección y las contemplaciones de la vida de Cristo que culminan en el Domingo de Ramos, comienza la tercera semana.

Durante ésta, continúa la contemplación de la vida de Cristo, específicamente sobre aquellos capítulos de su vida que conforman *La Pasión*: desde la ida de Cristo a Jerusalén y la última cena, hasta el sepulcro y la casa adonde va la Virgen después de sepultado Cristo. La componen siete días, y a cada día corresponden dos ejercicios de contemplación. Pero también la tercera semana involucra dos vías, por así decir. Al igual que la primera semana, que además de las meditaciones sobre el pecado contiene el examen general de conciencia, y al igual que la segunda semana, que además de meditar sobre la vida de Cristo contiene ejercicios que preparan al ejercitante para hacer una elección, de esta misma manera la tercera semana, además de las meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo, incluye una serie de ocho reglas “para en adelante ordenarse en el comer”.

Tenemos, entonces, dos secuencias paralelas de ejercicios en esta tercera semana: (A) La Pasión y (B) Las reglas para ordenarse en el comer.

La pregunta es, ¿por qué se encuentran estas reglas aquí, junto a la meditación sobre los episodios de la Pasión? No podemos sino intentar una interpretación: Las reglas están aquí porque San Ignacio considera que la Pasión representa, como en paralelo, el triunfo del espíritu sobre el cuerpo, que es el mismo objetivo que persiguen las ocho reglas. El cuerpo es sacrificado. Este sacrificio del ejercitante, hecho de manera libre y voluntaria, es, no equivalente, sino similar al sacrificio de Cristo. González Santana interpreta de manera semejante:

Al advertir que la tentación *investiga* la debilidad, parece identificarla con el enemigo, y al enmarcar este dato en la tercera semana, lo entronca claramente en el contexto pascual de vida y muerte, lucha y victoria de Cristo sobre el adversario. Aceptar las reglas para ordenarse en el comer no es ascesis, es asumir con decisión la bandera de Cristo para derrocar a su antagonista en la historia que nos ha tocado vivir.¹⁵⁹

El sentido de la tercera semana: después de elegir servir en el ejército de Cristo, el ejercitante vivencia el paradigma de toda vocación cristiana: la vocación al sacrificio. La tercera semana es cumplir, en la imaginación y en la práctica real del autodomínio, el significado que se dará a la propia vida.

Cuarta semana

La cuarta semana abarca del párrafo 218 al 237. Describe un ejercicio [218-225] que se presenta como modelo para el resto de las contemplaciones de la semana [226], de las que sólo se señala que se referirán a la Resurrección de Cristo y que son enumeradas hasta el final del libro. A continuación siguen algunas notas explicativas de cómo realizar los ejercicios [226-229] y culmina con una *Contemplación para alcanzar amor* [230-237].

En la cuarta semana encontramos también una doble vía: por un lado, (A) continúan las meditaciones en torno a la vida de Cristo, que ahora se referirán a la resurrección: desde la primera

¹⁵⁹ Roberto González Santana, *En todo amar...* op. cit., p. 219.

aparición de Cristo a la Virgen, hasta su ascensión al cielo. Por otro lado, (B) tiene lugar el ejercicio paralelo llamado *Contemplación para alcanzar amor*.

La primera vía, (A), cierra el ciclo iniciado en la primera semana con la meditación sobre el pecado: el pecado es una desviación del hombre respecto de la voluntad de Dios y una ruptura con él. Las semanas restantes son como el camino de regreso, que debía entonces representarse con este capítulo o misterio de la vida de Cristo.

En la vía (B) encontramos el ejercicio que San Ignacio llama *Contemplación para alcanzar amor* [230-237]. ¿Cuál es el sentido de este ejercicio? En primer lugar debe decirse *que este ejercicio es como la contraparte del Principio y Fundamento*. El *Principio y Fundamento* es el ejercicio de apertura, que invita al hombre a esforzarse por alinearse con la voluntad de Dios. La *Contemplación para alcanzar amor*, en cambio, supone que el proceso se ha cumplido.

Tenemos, claramente, una transformación declarada en la manera de percibir el mundo. El ejercitante debe *recordar* que todo viene de Dios; *mirar* que Dios habita en todas las criaturas (cosas, plantas, animales, en los hombres, en el ejercitante mismo), *considerar* que, si se sirve de las cosas, al mismo tiempo es servido por Dios que está en ellas; *reflexionar* que está en deuda total con Dios.

El punto de vista propio de la contemplación para alcanzar amor es el de la inmanencia de Dios en el Mundo. En este sentido implica un punto de vista que es el revés del Principio y fundamento. En éste, el hombre y las cosas son exteriores a Dios. El hombre debe orientarse hacia Dios, y ser indiferente hacia las cosas del mundo. En cambio, la perspectiva de la Contemplación para alcanzar amor es muy distinta: Dios está en las cosas materiales, las plantas, los animales, el hombre mismo. Asimismo, en el Principio y fundamento, la reducción del hombre a un ente religioso supone un esfuerzo del ejercitante por hacer abstracción de lo que no lo conecta con “el fin para el que fue creado”. En cambio aquí, en la Contemplación para alcanzar amor, no se esfuerza por ser indiferente respecto a lo que no le lleva a Dios, sino que ve a Dios en todas las cosas. No es que el hombre y su entorno se reduzcan a su dimensión religiosa, sino que la dimensión religiosa del hombre se ha dilatado, y abarca ahora a la totalidad.

Este cambio de perspectiva –tanto del ejercicio como del ejercitante– supone que se ha realizado ya una transformación. Ver a Dios en todas las cosas es una manera de describir la experiencia del que ha alcanzado la iluminación. De hecho, esta perspectiva es característica de San Ignacio, que la alcanzó durante su experiencia en Manresa.

Conclusiones

Hemos visto en qué consisten los ejercicios espirituales desde el punto de vista del mismo San Ignacio. Sin embargo, ahora vamos a describirlos y resumirlos desde nuestro propio punto de vista. Esto es, vamos a poner en relieve el armazón de los mismos. Por lo pronto podemos indicar que hay por lo menos dos series, por así llamarles: o bien tratan sobre la vida de Cristo (encarnación, vida privada, vida pública, pasión, redención y ascensión); o bien se relacionan con las tareas y las metas que el ejercitante debe alcanzar a lo largo de cada semana (examen y confesión, elección, autodomínio, amor).

Asimismo, de acuerdo con el texto de san Ignacio, se busca manipular, en lo posible, el ambiente, de tal manera que en la primera semana el ejercitante esté rodeado de oscuridad, por ejemplo; o en la cuarta haya luz; etcétera, siempre de acuerdo con los afectos y sentimientos correspondientes. Por

ejemplo, se busca recrear en lo posible un entorno adecuado: oscuro o luminoso; frío o cálido; o se buscan unos afectos y se evitan otros (por ejemplo, en la primera semana, “no querer pensar en cosas de placer ni alegría” [78], y en la tercera semana, dedicada a la Pasión, se evita conscientemente pensar en cosas que muevan a la alegría [206]; en cambio, en la cuarta semana, se debe querer alegrarse [229]), etcétera.

El Esquema final resume estos puntos. En dicho esquema aparecen con claridad las etapas por las que es conducido el ejercitante. Estas etapas (las filas) tienen varias dimensiones (las columnas) que son afines y complementarias: imágenes de la vida de Cristo, afectos buscados voluntariamente (tristeza o alegría), el entorno del ejercitante (iluminado u oscuro; a la intemperie o protegido), su conducta (por ejemplo, penitencias), la secuencia de ejercicios paralelos (que llevan al ejercitante a cumplir objetivos como el examen general de conciencia, la elección de estado, el autodomínio [al comer, como un caso o ejemplo que debe generalizarse],¹⁶⁰ una nueva manera de ver y sentir [el amor]). El ejercitante es llevado, pues, a vivir una “odisea de conversión”, para utilizar la acertada expresión del Padre Roberto González (González, 2000: 343)

El proceso de conversión no es meramente un proceso intelectual, aunque abarca también este aspecto. En el caso de los Ejercicios espirituales de San Ignacio puede decirse que, por un lado, inducen un *vivenciar*: consisten en ejercicios de visualización de un misterio sobre el que se discurre, deseando alcanzar ciertos estados afectivos asociados con dicho misterio, seguidos de procesos cognitivos de comprensión. Pero su eficacia no parece radicar solo aquí, ni principalmente aquí. Al parecer, mucho de su eficacia depende del hecho de que estas vivencias, es decir estas visualizaciones y procesos afectivos y cognitivos, sigan un orden estricto: al arrepentimiento (primera semana) sigue la comprensión de la misión de Cristo y el deseo y la determinación de seguirlo e imitarlo; a esto, (en la tercera semana) le sigue un revivenciar de su misión y sacrificio, que pone al ejercitante en una clara situación de deuda. Ahora bien, es conocido el mecanismo psíquico del don, que lleva a la deuda y a la obligación de corresponder. Ésta es la base de la cuarta etapa (o cuarta semana), que consiste, por un lado, en una comprensión de dicha deuda y en el deseo de corresponder. Los ejercicios espirituales son, en este sentido, un proceso que combina imágenes, afectos, comprensión intelectual y dominio de la voluntad que se pone al servicio de otro. Su resultado ideal es un nuevo ser que percibe a Dios en todas las cosas y que en todo busca amarle y servirle.

Su eficacia radica tanto en la técnica de cada ejercicio, como en el orden de los mismos, que lleva al ejercitante a insertarse en el mi(s)t(eri)o cristiano de la salvación, a partir del (re)vivenciamiento de la experiencia de conversión de San Ignacio tal y como su genio religioso le permitió objetivarla en los ejercicios espirituales.

Bibliografía

Cusson, Gilles, S. J. *Experiencia personal del misterio de salvación. Biblia y ejercicios, espirituales*, Trad. de Elías Pardo, Madrid, Editorial Apostolado de la Buena Prensa / Editorial Hechos y Dichos, 1973.

González Santana, Roberto, *En todo amar y servir. Estudio sincrónico sobre el texto de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*, México, Obra Nacional de la Buena Prensa, 2000.

¹⁶⁰ Recordemos que en la primera semana, San Ignacio propone, para el examen particular cuya finalidad es corregir un pecado o defecto, empezar por la gula.

Greil, A. y D. Rudy, "What have we learned from process models of conversion? An examination of ten studies."
Sociological Focus, 17 (4): 306-323

Lewis, Jacques, S. J., *Conocimiento de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Trad. De Felipe Pardo, S. J. Santander,
Sal Terrae, 1987 (Col. Pastoral 30).

Loyola, San Ignacio de, *Ejercicios espirituales*, texto modernizado por Manuel Iglesias, S.J., México, Obra Nacional de la
Buena Prensa, 1996.

Weber, Max, *Economía y sociedad. Ensayo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1964.

ESQUEMA II

PRINCIPIO Y FUNDAMENTO						
Ejercicio tipo I					Ejercicio tipo II	
Semana	Tema	Objetivo a alcanzar	Actividad complementaria	Entorno	Actividad paralela	Objetivo a alcanzar
1	EL PECADO Y EL INFIERNO Dominio del cuerpo sobre el alma	Pena, dolor y lágrimas por mis pecados [78]. Vergüenza y confusión de mí mismo Arrepentimiento	Hacer penitencia No pensar en cosas alegres [78] Pensar en la muerte y en el juicio [78]	Privarse de toda claridad [79]	- Examen general - Confesión	-Asumirse como pecador -Arrepentimiento
2	ENVIO ENCARNACIÓN Y VIDA DE JESUCRISTO (privada y pública)	<i>Conocimiento interno</i> de Jesús para que lo ame y lo siga [104] y disposición a seguirlo	Hacer penitencia o no, según el misterio [130]	Usar claridad a oscuridad según el misterio	Llamamiento del Rey eternal 2 Banderas 3 Binarios 3 Maneras de humildad	Elección (se pide)
3	LA PASIÓN (misión) prueba (camino) separar cuerpo y alma	Pena, lágrimas y tormento con Jesucristo Dolor, confusión y culpa Sufrir con Cristo	Hacer penitencia No pensar cosas alegres	Privarse de toda claridad	Reglas para ordenarse en el comer	Autodominio
4	RESURRECCIÓN Y ASCENSIÓN AL CIELO Triunfo Se reunifican cuerpo y alma	Gozo Gozar con Cristo	En lugar de penitencias preferir la templanza y el justo medio en todo [229]	Usar claridad y temperatura agradable (si hace frío, cubrirse, si hace calor, refrescarse) [229]	Contemplación para alcanzar amor	Amor Ver a Dios en todas las cosas. Amar y servir
A M O R						

**Perfiles creyentes de jóvenes en Aguascalientes:
una aproximación a partir de la prueba de Bonferroni**

María Eugenia Patiño López

María de Jesús Ávila Sánchez

Departamento de Sociología y Antropología. Universidad Autónoma de Aguascalientes

Introducción

La presente ponencia procede de una investigación mayor titulada “Jóvenes y religiones: cambios, búsquedas y transiciones” actualmente en proceso y cuyo objetivo se propone generar información pertinente y relevante sobre los jóvenes, su relación con la religión y sus implicaciones en la vida social. Los datos con los que hemos estado trabajando proceden de la Encuesta sobre Creencias y prácticas religiosas en Aguascalientes (2009) a partir de éste momento ECPR. El diseño del cuestionario consideró la integración de reactivos aplicados en encuestas realizadas en México y en otros países con el propósito de contar con marcos de comparación, así como la redacción de preguntas específicas en atención a objetivos particulares del proyecto antes mencionado.

El universo de estudio de la ECPR estuvo constituido por la población de 18 años y más del estado de Aguascalientes y su intención fue medir la pertenencia, prácticas y creencias religiosas de los habitantes mayores de 18 años. El tamaño de la muestra correspondió a 800 cuestionarios efectivos, con lo cual logramos una confianza estadística del 95% y se contempló un error del \pm 4%. El cuestionario se aplicó en fin de semana, de manera domiciliar y garantizando el anonimato del entrevistado. La técnica utilizada fue el Sub Muestreo aleatorio probabilístico con dos etapas de selección mediante selección proporcional por tamaño (PPT). El cuestionario base que se aplicó consideró 138 ítems y 12 variables socio-demográficas. Los temas tratados se pueden dividir en seis ejes temáticos: Pertenencia, Moral sexual, tolerancia, Creencias, Prácticas y Valores y buen creyente.

Para la presente investigación se trabajó con los datos obtenidos de 250 cuestionarios del grupo de edad de 18 a 29 años. En éste sentido, nos adscribimos a la propuesta de la UNESCO, quien sugiere este periodo al considerar que la mayor parte de las transiciones a la vida adulta se completa en esta etapa. De esta manera, consideramos a la categoría joven, en sus interacciones biológica y social. En éste sentido seguimos la propuesta de Brito en la que asumimos que

No debemos confundir un criterio demográfico (la edad) con el fenómeno sociológico (la juventud). La edad sirve para delimitar un espacio demográfico con un fenómeno sociológico: la

juventud. (Esta) se inicia con la capacidad del individuo para reproducir a la especie humana y termina cuando adquiere la capacidad de reproducir a la sociedad (Brito, 1998:4-5)

La hipótesis que está detrás de esta ponencia, destaca la idea de que hablar de jóvenes significa también hablar de diversidad. Y por ello, creemos que es posible construir perfiles que den cuenta de características esenciales de las creencias de los jóvenes en Aguascalientes.

Para autores como Reguillo (2012) los estudios sobre jóvenes se reconocen por el énfasis que hacen en dos tipos de actores juveniles: los que han sido pensados como “incorporados” y los “alternativos o disidentes”. La mayor parte de los estudios de la religión que abordan a los jóvenes estarían en la primera clasificación, ya que las iglesias buscarían colaborar en un

Proceso de adquisición de habilidades suficientes para incorporarse a la sociedad como un ente productivo, y sobre todo, a la asimilación e interiorización de los valores de la misma.(Brito,1998:5).

Sin embargo, siguiendo la propuesta de Reguillo, en éste periodo de vida

La autonomía relativa de la juventud le permite tener un mayor grado de libertad en torno a los valores, las tradiciones y costumbres de la sociedad. Por esto, ha llegado a ser considerada como la fuerza motriz del cambio social. El margen de autonomía que se forma en el periodo juvenil representa un espacio de indulgencia social. Lo que le permite el desarrollo de una *praxis* diferenciada del resto de la sociedad. (Brito, 1998:7)

En éste sentido los referentes religiosos en sociedades como la nuestra forman parte importante de los referentes socioculturales. No obstante, no son ya el único elemento a considerar. Comprender las maneras en que la religión colabora en las transiciones, cambios y permanencias de una sociedad es, a final de cuentas, nuestra preocupación principal.

Materiales y métodos

Para llevar a cabo esta investigación, se procedió de la siguiente manera: inicialmente realizamos cruces de variables socio demográficas y los cuestionamientos particulares lo que nos ofreció datos empíricos e intuiciones a seguir. En este proceso nos dimos cuenta que dos variables que aportaron mayor valor heurístico fueron la edad y el género Al relacionar las variables sociodemográficas con los cuestionamientos particulares se obtuvo suficiente evidencia para reflexionar sobre la complejidad y el contraste que se observa al interior de la sociedad aguascalentense. Fue posible identificar que la generación y el género fueron dos variables que brindaron un mayor grado de explicación, particularmente el grupo generacional de 18 a 29 años en contraste con los de 30 años y más de edad distinguiendo entre hombres y mujeres.

Conociendo que existen diferencias en el comportamiento religioso entre generaciones y hombres y mujeres que fueron identificadas en el análisis empírico. Como principal objetivo de este trabajo nos hemos propuesto realizar un análisis que nos permitirá encontrar las diferencias más significativas en los comportamientos religiosos particulares de acuerdo a la generación y el género de la sociedad aguascalentense. De igual manera haremos un esfuerzo por dilucidar la relación entre la juventud y las prácticas y creencias religiosas.

Para lo cual se decidió aplicar un test conocido como Bonferroni, el cual busca identificar, en nuestro caso ¿Cuál es la diferencia entre lo creído y lo practicado por los jóvenes de 18 a 29 años de edad en comparación con los adultos mayores de 30 años?, ¿Cuáles son las diferencias particulares entre hombres y mujeres? y ¿Cuáles son las diferencias religiosas que existen dentro del grupos generacional de los jóvenes?

Esta prueba es un test de comparaciones múltiples. Permite comparar las proporciones de los t niveles de un factor después de haber rechazado la hipótesis nula de igualdad de proporciones. El test se basa en la creación de un valor común, un umbral, basado en un test de la t de Student. Se realizan todas las diferencias entre las proporciones de los t niveles. Se basa en la creación de un umbral, el BSD (Bonferroni significant difference). Así las diferencias que estén por encima de este umbral indicarán una diferencia de proporciones significativa y las diferencias que estén por debajo indicarán una diferencia estadísticamente no significativa (Bland y Altman, 1995). Se calcula de la siguiente manera:

$$BSD = t_{N-t} \left(\frac{\alpha}{2M} \right) \circ \sqrt{S_E^2 \left(\frac{1}{n_i} + \frac{1}{n_j} \right)}$$

N= Número total de observaciones

t= número de niveles del factor

n_i, n_j = tamaño muestral de los niveles i y j

S_E^2 = estimación de la varianza del error o residual

$t_{N-t} \left(\frac{\alpha}{2M} \right)$ = distribución de t de Student con $N-t$ grados de libertad y $\frac{\alpha}{2M}$ con un nivel de significancia.

$M = \binom{t}{2}$ = Combinaciones posibles de niveles tomados de 2 en 2.

Una particularidad del test de Bonferroni es que el nivel de significancia se modifica en función del número de comparaciones que se hace. Esto elimina el problema de hacer comparaciones múltiples, ya que se compensa el posible error que pudiera cometerse al ir haciendo muchas comparaciones dos a dos al mismo tiempo, con una predicha posibilidad de error α .

Análisis de los resultados

a) Diferencias generacionales y por género en el comportamiento religiosos

El Cuadro 1.1 se presentan los resultados resumidos del test de Bonferroni para los ítems en que las diferencias resultaron significativas. De acuerdo a los resultados las diferencias fueron más significativas en los jóvenes en comparación con los adultos en los siguientes rubros:

Los amigos mostraron una mayor importancia en la vida para los jóvenes en comparación con los adultos pero los jóvenes masculinos que les asignaron una poca importancia a los amigos presentaron proporcionalmente una diferencia significativa.

La religión no muestra diferencias significativas entre generaciones sino de género, ya que tanto para jóvenes como para adultos hombres consideran que la religión tiene poca importancia en su vida en

comparación con las mujeres jóvenes o adultas. Mientras que no se encontraron diferencias significativas por generación y género en la importancia que le asignan a la familia y el trabajo en su vida.

La confianza en las instituciones muestra que existe una diferencia generacional significativa entre los jóvenes en comparación con los adultos, ya que los jóvenes poseen entre algo y poca confianza mientras que una mayor proporción de adultos poseen una total confianza en la iglesia y las organizaciones religiosas.

Los jóvenes hombres de manera significativa muestran un poco de confianza en los partidos políticos que es mayor a la confianza que poseen las mujeres jóvenes y los adultos hombres y mujeres. En cuanto a la policía la diferencia significativa se observa en las mujeres jóvenes que poseen poca confianza, sin embargo los adultos de ambos sexos tienen mayores porcentajes de total desconfianza. Sobre las fuerzas armadas son los hombres jóvenes quienes manifestaron de manera significativa una total confianza en ellas.

Los resultados no arrojan diferencias significativas entre los jóvenes, los adultos, las mujeres y los hombres, en el nivel de confianza que poseen en el congreso federal, las empresas e industrias, la corte y los sistemas de justicia, la escuela y el sistema educativo, y los medios de comunicación, lo que indica similitudes en sus percepciones.

En cuanto a los valores morales existen diferencias significativas por generación y género, en especial entre las mujeres adultas que se manifiestan con mayor contundencia estar en contra del aborto pese a la elevada probabilidad de que el bebé nazca con un defecto grave. En el mismo sentido se oponen al aborto aunque la familia tenga muy bajos ingresos y no pueda mantener a más hijos(as) a diferencia de su contraparte los hombres adultos que sí están de acuerdo con el aborto en tales circunstancias económicas.

Mantener relaciones sexuales antes del matrimonio presenta una diferencia significativa principalmente por género, ya que tanto las mujeres jóvenes y adultas están en desacuerdo con ellas mientras que los hombres sin distinción de generación se muestran a favor.

Los jóvenes y los adultos coinciden en que la escuela es el lugar en donde se debe enseñar educación sexual pero son las mujeres adultas las que muestran una mayor contundencia en su respuesta a favor de la escuela mientras que los hombres adultos señalan a la familia de manera importante.

Los hombres jóvenes muestran diferencias significativas en cuanto a su desacuerdo en que la vida familiar sufre cuando la mujer tiene un trabajo de tiempo completo en comparación con las mujeres jóvenes y los adultos hombres y mujeres.

No se encontraron diferencias significativas entre las generaciones y género en relación con las siguientes afirmaciones: la responsabilidad de un esposo es ganar dinero y el de su esposa cuidar del hogar y la familia; una madre que trabaja puede establecer una relación cálida y segura con sus niños como una madre que no trabaja y tanto el hombre como la mujer deben contribuir al ingreso familiar.

En cuanto a la tolerancia a otras prácticas religiosas se aprecian diferencias significativas entre los hombres y mujeres jóvenes, mientras que los hombres aceptarían que una persona cercana a ellos se casará con una persona con una religión diferente a la suya más mujeres se opondrían a dicha situación en una proporción similar a la de los adultos hombres y mujeres. No existen diferencias significativas entre generaciones y

género sobre la aceptación de que un candidato tenga puntos de vista religiosos diferentes, aunque es mayor la aprobación de los hombres jóvenes en comparación con las mujeres y los adultos.

Tampoco se encontraron diferencias significativas en cuanto al acuerdo en que todos los grupos religiosos de México deben tener los mismos derechos; se deben respetar todas las religiones y que hoy en día la religión tiene mucha influencia en la política entre las generaciones y género.

Los hombres jóvenes y adultos dudan de manera significativa que practicar una religión permita encontrar la paz interior y la felicidad a diferencia de las mujeres jóvenes y adultas. Mientras que más hombres adultos están en desacuerdo en que la religión les ayude a satisfacer sus necesidades de seguridad y protección y que ayude a ganar consuelo en tiempo de problemas y penas en comparación con sus pares. En contraste hombres y mujeres jóvenes y adultas están de acuerdo en que la práctica de una religión permite hacer amigos(as). No se encontraron diferencias significativas ente jóvenes y adultos, hombres y mujeres en que la práctica de una religión ayuda a mantener buenas relaciones dentro de la familia; a conocer el tipo apropiado de personas y a mejorar la posición económica.

Existen diferencias significativas entre las mujeres adultas que están en desacuerdo en que uno puede liberarse de sufrimientos o deseos mundanos a través del esfuerzo propio, sin la intervención de Dios en comparación con sus pares y con los jóvenes hombres y mujeres. Sin embargo no se encontraron diferencias entre generaciones y género en cuanto a que están de acuerdo en que todas las religiones cumplen el mismo propósito sólo difieren sus creencias y prácticas, en el mismo sentido en que la veneración de los antepasados no quebranta sus creencias religiosas. Mientras que no hay diferencias significativas entre hombres y mujeres, jóvenes y adultos en su desacuerdo en que los hombres deben tener mayor liderazgo que las mujeres en rituales o ceremonias religiosas.

Así como, no se encontraron diferencias significativas por generación y género en cuanto a las siguientes afirmaciones: existe muy poca verdad en cualquier religión, hay verdades básicas en muchas religiones y sólo existe la verdad en una religión. Tampoco en la principal actividad que debe desempeñar la iglesia.

Los hombres adultos muestran una diferencia significativa en cuanto a les es indiferente el tipo de escuela a la que asistan sus hijos(as), ya sea laica o con instrucción religiosa a diferencia de los jóvenes y las mujeres adultas que se inclinan más por una educación laica.

En cuanto a la creencia o consulta del horóscopo, la lectura del tarot, la herbolaria, el poder de los curanderos, de los brujos y adivinos no se encontraron diferencias significativas por generación y género.

Se encontraron diferencias significativas por género en la creencia hacia los Santos mientras que los hombres jóvenes y adultos en mayor proporción no creen en ellos, las mujeres adultas si poseen una creencia más contundente. En la creencia hacia Jesucristo la diferencia significativa está en la intensidad de la respuesta mientras que para las mujeres adultas no existen dudas para los hombres adultos la respuesta sobre su creencia es menos rotunda. Destaca que los hombres jóvenes muestran una diferencia importante en comparación con sus pares y los adultos en que probablemente exista vida después de la muerte. En contraste con las mujeres jóvenes y adultas que creen de manera contundente en el cielo. Mientras que existe una diferencia significativa entre los hombres adultos que definitivamente no cree en el infierno en comparación con las mujeres adultas. Por género existe diferencia importante en cuanto a la creencia en los milagros religiosos mientras que las mujeres definitivamente si creen en ellos los hombres en particular

Los jóvenes no creen. El mismo comportamiento por género se observa en la creencia en la reencarnación, los poderes sobrenaturales de los antepasados difuntos y en la energía universal espiritual.

No existen diferencias significativas entre los grupos generacionales y por género sobre la creencia en Dios, en la Virgen, en los ángeles, el purgatorio y las apariciones.

En cuanto a la creencia en Dios existen diferencias significativas por género, ya que los hombres jóvenes y adultos manifestaron mayores dudas sobre la existencia de Dios, aunque ambos coinciden en que no creen en un Dios personal pero si creen en un poder supremo, también en que no siguen una religión ni se consideran personas espirituales a diferencias de las mujeres adultas. Mientras que los hombres jóvenes son los que menor creencia tienen en la Biblia, que la consideran un libro antiguo de fábulas, leyendas, historia y preceptos morales registrados por el hombre. Sobre su relación con la religión los hombres jóvenes de manera significativa se inclinan más por los grupos religiosos en contraparte con las mujeres adultas que se siente más vinculadas a las instituciones religiosas.

Existen diferencias significativas en cuanto a la manera de imaginar a Dios ya que para los hombres jóvenes se aproxima más a la figura de madre en tanto para los hombres adultos se acerca más a la figura del padre o de juez. Para las mujeres adultas se aproxima más a la de esposo.

La creencia en las advocaciones no muestra una diferencia significativa por generación pero si por género, ya que los hombres jóvenes y adultos manifiestan no tener una devoción específica o no ser creyentes de alguna advocación de la Virgen María o de algún Santo. En contrasentido con las mujeres adultas que declararon en mayor proporción una devoción por el Señor de la Misericordia y por San Judas Tadeo.

Respecto a las prácticas de religiosidad existen diferencias significativas por generación y por género, ya que los hombres particularmente los jóvenes manifiestan nunca asistir a peregrinaciones religiosas, hacer mandas o sacrificios personales para pedir o agradecer favores; practicar exvotos, retablos o milagritos entregados o expuestos por favores recibidos; a lo que se suman los hombres adultos que nunca participan en fiestas dedicadas a algún santo patrono, la virgen o Cristo; asisten a retiros espirituales o participan en grupos religiosos, en comparación con las mujeres jóvenes y adultas que participan en estas actividades y otras como visitar santuarios fuera de los servicios religiosos, recibir en casa imágenes religiosas peregrinas con mayor frecuencia, aunque las mujeres adultas con mayor intensidad que las jóvenes.

También existen diferencias significativas entre los jóvenes y los adultos, hombres y mujeres sobre la frecuencia con la que asisten a misa o los servicios religiosos, ya que los hombres y las mujeres adultas asisten con mayor frecuencia que los jóvenes. En especial los hombres jóvenes manifestaron nunca hacer oración, participar en la ceremonia religiosa, rezar el rosario a la virgen o orar para pedir o dar gracias por algo. Contrario a las mujeres jóvenes y adultas que si practican estas actividades aunque con mayor intensidad las adultas.

Existen diferencias significativas en cuanto a la percepción que se tiene sobre el grado de religiosidad que se tiene con respecto a los padres, mientras que los hombres no muestran una diferencia generacional, ya que jóvenes y adultos se consideran menos religiosos que sus padres, las mujeres si muestran una diferencia significativa, ya que las mujeres jóvenes se consideran igual de religiosas que sus padres mientras que las mujeres adultas tienen la percepción que son más religiosas que sus padres.

b) Diferencias generacionales y por género en el comportamiento religiosos

En cuanto a la pregunta sobre las diferencias significativas que existen dentro de los jóvenes en cuanto a lo creído y practicado, por lo que se dividió el grupo de jóvenes en dos subgrupos, uno compuesto por los jóvenes de 18 a 24 años y el otro por los jóvenes de 25 a 29 años.

En general, existen un comportamiento religioso similar al interior del grupo de jóvenes de Aguascalientes, ya que la mayoría manifiestan creencias y prácticas convergentes, aunque no son un grupo del todo homogéneo pues existen diferencias significativas en una serie de ítems entre los más y los menos jóvenes las cuales se muestran en el Cuadro 1.2.

Existe una diferencia significativa entre los jóvenes en el nivel de importancia que tiene en su vida la religión siendo más importante para los más jóvenes en comparación con los menos jóvenes. No se encontraron diferencias significativas en la importancia que le conceden a los amigos, la familia y el trabajo.

La confianza que tienen los jóvenes en algunas instituciones muestra una diferencia significativa en la intensidad, mientras que los menos jóvenes tienen algo de confianza en el Congreso Federal los más jóvenes tiene poca confianza. En tanto, los menos jóvenes muestran una total o mucha confianza en la escuela y el sistema educativo. Sobre los partidos políticos los más jóvenes poseen algo de confianza mientras que los menos jóvenes tienen algo de confianza en la policía.

En cuanto a los valores morales los más jóvenes muestran diferencias significativas en su rechazo al aborto en caso de que la familia tenga muy bajos ingresos y no puedan mantener a más hijos(as). Mientras que los más jóvenes señalan de manera significativa que es en la familia en donde se debe enseñar educación sexual.

También existen diferencias significativas entre los menos jóvenes en la posición ambivalente que tienen frente a la afirmación de que la responsabilidad de un esposo es ganar dinero y el de una esposa es cuidar del hogar y la familia. Mientras que están de acuerdo en que la vida familiar sufre cuando la mujer tiene un trabajo de tiempo completo a diferencia de los más jóvenes no están ni de acuerdo ni en desacuerdo con la afirmación. Sin embargo, los más jóvenes están totalmente de acuerdo en que tanto el hombre como la mujer deben contribuir al ingreso familiar a lo que los más jóvenes solo están de acuerdo. Es decir, los más jóvenes se muestran con mayor intensidad a favor una distribución de los roles del hogar con equidad de género en comparación con los menos jóvenes.

Existe una diferencia significativa en el grado de tolerancia, ya que los más jóvenes manifiestan que definitivamente sí aceptarían que una persona de una fe o religión distinta a la suya o con puntos de vista religiosos muy diferentes a los suyos se case con alguien cercano a ellos, mientras que los menos jóvenes están muy en desacuerdo en que hoy en día la religión tienen mucha influencia en la política.

Sobre los beneficios que tiene practicar una religión existen diferencias significativas entre los más y los menos jóvenes, mientras que los más jóvenes están de acuerdo en que practicar una religión ayuda a las personas a mantener buenas relaciones dentro de la familia y con que ayuda a las personas a ganar consuelo en tiempo de problemas y penas. Mientras que están en desacuerdo en que la religión ayuda a las personas a conocer el tipo apropiado de personas y que ayuda a las personas a mejorar su posición económica en comparación con los más jóvenes no están ni de acuerdo ni en desacuerdo. También los más jóvenes tienen una posición ambivalente en cuanto a que la religión permite liberarse de sufrimientos o deseos mundanos a través del esfuerzo propio, sin intervención de Dios.

Existen diferencias significativas en las creencias entre los más y los menos jóvenes, ya que los menos jóvenes están de acuerdo en que la veneración a los antepasados no quebrantan mis creencias religiosas mientras que los menos jóvenes no están ni de acuerdo ni en desacuerdo.

Los más jóvenes presentan una diferencia significativa en cuanto al punto de vista que tienen sobre la religión, mientras que los más jóvenes creen que solo existe la verdad en una religión, los menos jóvenes consideran que hay verdades básicas en muchas religiones.

En tanto, los más jóvenes presentan diferencias significativas en su creencia en que los curanderos pueden aliviar las enfermedades y que los brujos pueden influir en el curso de las cosas en comparación con los menos jóvenes que no creen.

Respecto a las creencias religiosas, los más jóvenes de manera significativa creen que existen los milagros religiosos mientras que acuden más a Dios por agradecimiento en comparación con sus pares. En cuanto a la manera de imaginar a Dios, los menos jóvenes lo imaginan más como una madre que como un padre y más como un maestro que como un esposo, mientras que los más jóvenes lo imaginan más como un amigo que como un rey.

Conclusiones

Si bien, la mayoría de los jóvenes nunca practican ciertas actividades religiosas independientemente del grupo de edad al que pertenecen, existen diferencias significativas entre los jóvenes que sí realizan algunas actividades religiosas en la intensidad con la que las realizan. Los menos jóvenes con alguna frecuencia realizan mandas o sacrificios personales para pedir o agradecer favores, también asisten a retiros espirituales, en comparación con los más jóvenes que algunas veces participan en grupos religiosos o actividades organizadas por ellos. En tanto los más jóvenes nunca asisten a la romería mientras que los menos jóvenes asisten con alguna frecuencia.

Además existen diferencias significativas en la práctica institucional de la religión, ya que los más jóvenes manifestaron que nunca se confiesa en contraparte con los menos jóvenes quienes se confiesan una vez al mes.

En suma, contrario a lo esperado los más jóvenes manifiestan creencias más contundentes que los menos jóvenes quienes expresan dudas sobre las creencias religiosas. Posiblemente los más jóvenes todavía no han terminado de construir o hacerse de creencias religiosas distintas a las de sus padres, ya que muchos de ellos no se han emancipado mientras que los menos jóvenes pudieran estar redefiniendo sus propias creencias una vez que ya han realizado algunas de las transiciones a la adultez, como salir de hogar paterno, insertarse en el mercado laboral, haber experimentado la unión en pareja o el matrimonio, así como la maternidad o paternidad, eventos que pudieran influir en la manera que perciben sus creencias y prácticas religiosas.

Bibliografía

Bland, J M; Altman, D G (1995). Statistics notes: Multiple significance tests: the Bonferroni method. *BMJ*, 310:170. Doi: <http://dx.doi.org/10.1136/bmj.310.6973.170>.

Berger, Peter L. (2004), "Globalización y Religión", en *Iglesia Viva*, núm. 218, pp. 63-86.

- Brito Lemus, Roberto (1998) *Hacia una Sociología de la juventud. Algunos elementos para la deconstrucción de un nuevo paradigma de la juventud.* En *Revista Última Década*. No.9. Centro de Investigación y Difusión poblacional de Achupallas, Viña del Mar. Chile.
- Callejo González José Javier (2010), "Privatización, desinstitucionalización y persistencia de la religión en la juventud española" en *Revista Juventud, número 91. Jóvenes y Laicidad*, Madrid: Instituto de la Juventud, pp. 29-47.
- CEPAL (2004). *La juventud en Iberoamérica. Tendencias y urgencias.* Santiago de Chile.
- Eistenou, Rosario (2005), "La juventud y los jóvenes como construcción social", en Mier y Terán, Marta y C. Rabell (coord.), *Jóvenes y niños. Un enfoque sociodemográfico*, México: IIS-FLACSO-Miguel Ángel Porrúa, pp. 25-38.
- El País/Agencias, "Los jóvenes prefieren llevar la religión por dentro", en *El País*, 28/04/2011.
- Giddens, Anthony (2001), *Sociología*, Madrid: Alianza, pp. 669-716.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (2011), *Censo de Población y Vivienda 2010*, en: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv2010/default.aspx> Consultado el 1 de octubre de 2011.
- Korstanje, Maximiliano (2007), "Una nueva forma de creer: una perspectiva sociológica sobre el papel de la religión en un grupo de adolescentes argentinos" en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, enero-junio, año/vol. 5, número 001, Colombia. Universidad de Manizales, pp. 1-27.
- Marx, Ingrid (2007), "Los jóvenes de hoy: tendencias socioculturales y religiosidad", *Revista Servicio*, no. 279, Santiago.
- Munilla Aguirre, José Ignacio (sf), "La iglesia católica de cara al esoterismo", en <http://www.mscperu.org/biblioteca/1esoterismo/esoterismoauge.htm> , consultada el 2 de noviembre de 2013.
- Objetivos del Milenio (2009), "5. Mejorar la salud materna", en <http://objetivosdesarrollodelmilenio.org.mx/cgi-win/ODM.exe/GRAODM005000200010,28,001,2009,False,False,False,False,False,False,0,0> , consultada 19 de noviembre de 2013.
- Patiño, María Eugenia (2009) *Encuesta sobre creencias y prácticas religiosas en Aguascalientes. (ECPRA)*. Sin publicar.
- Reguillo, Rossana (2012) *Culturas Juveniles. Formas políticas del desencanto*. Ed. Siglo XXI. Argentina.

Anexos

Cuadro 1.1. Resultados de la prueba de la comparación de proporciones múltiples (Test de Bonferroni) por generación y género

	18-29		30 y+	
	MASCULINO	FEMENINO	MASCULINO	FEMENINO
IMPORTANCIA EN SU VIDA ...				
PARA USTED, ¿QUÉ TAN IMPORTANTE ES EN SU VIDA LOS AMIGOS?	POCO IMPORTANTE			
PARA USTED, ¿QUÉ TAN IMPORTANTE ES EN SU VIDA LA RELIGION?	POCO IMPORTANTE		POCO IMPORTANTE	

CONFIANZA EN LAS INSTITUCIONES				
¿QUÉ TANTA CONFIANZA TIENE USTED EN LAS IGLESIAS Y ORGANIZACIONES	POCA CONFIANZA	ALGO DE CONFIANZA		
¿QUÉ TANTA CONFIANZA TIENE USTED EN LOS PARTIDOS POLÍTICOS?	ALGO DE CONFIANZA			
¿QUÉ TANTA CONFIANZA TIENE USTED EN LA POLICÍA?		POCA CONFIANZA		
¿QUÉ TANTA CONFIANZA TIENE USTED EN LAS FUERZAS ARMADAS (EJÉRCITO, MARINA, FUERZA AEREA)?	TOTAL CONFIANZA			
VALORES MORALES RELIGIOSO				
¿PODRÍA MENCIONAR USTED SI ESTÁ O NO DE ACUERDO CON LAS SIGUIENTES PRÁCTICAS? EL ABORTO EN CASO DE QUE EXISTA UNA ALTA PROBABILIDAD DE QUE EL BEBE NAZCA CON UN GRAVE DEFECTO				NO
¿PODRÍA MENCIONAR USTED SI ESTÁ O NO DE ACUERDO CON LAS SIGUIENTES PRÁCTICAS? EL ABORTO EN CASO DE QUE LA FAMILIA TENGA MUY BAJOS INGRESOS Y NO PUEDAN MANTENER A MÁS HIJOS			SI	NO
¿PODRÍA MENCIONAR USTED SI ESTÁ O NO DE ACUERDO CON LAS SIGUIENTES PRÁCTICAS? LAS RELACIONES SEXUALES PREMATRIMONIALES (ANTES DE CASARSE)	SI	NO	SI	NO
¿ME PODRÍA DECIR EN ORDEN DE PRIORIDAD DOS LUGARES DONDE SE DEBE ENSEÑAR EDUCACIÓN SEXUAL? (SEGUNDA MENCIÓN)			LA FAMILIA	LA ESCUELA
¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES? EN UN BALANCE GENERAL, LA VIDA FAMILIAR SUFRE CUANDO LA MUJER TIENE UN TRABAJO DE TIEMPO COMPLETO	DESACUERDO	ACUERDO		
¿USTED ACEPTARÍA QUE UNA PERSONA DE UNA FE O RELIGIÓN DISTINTA A LA SUYA O CON PUNTOS DE VISTA RELIGIOSOS MUY DIFERENTES A LOS SUYOS SE CASE	DEFINITIVAMENTE SÍ ACEPTARÍA	DEFINITIVAMENTE NO ACEPTARÍA		

CON ALGUIEN MUY CERCANO A USTED?				
----------------------------------	--	--	--	--

Continúa...

	18-29		30 y+	
	MASCULINO	FEMENINO	MASCULINO	FEMENINO
BENEFICIOS				
ESTÁ USTED DE ACUERDO O DESACUERDO CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES, PRACTICAR UNA RELIGION AYUDA A LAS PERSONAS A ENCONTRAR PAZ INTERIOR Y FELICIDAD	NI DE ACUERDO NI EN DESACUERDO		NI DE ACUERDO NI EN DESACUERDO	
ESTÁ USTED DE ACUERDO O DESACUERDO CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES, PRACTICAR UNA RELIGION AYUDA A LAS PERSONAS A SATISFACER SUS NECESIDADES DE SEGURIDAD Y PROTECCIÓN			MUY EN DESACUERDO	
ESTÁ USTED DE ACUERDO O DESACUERDO CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES, PRACTICAR UNA RELIGION AYUDA A LAS PERSONAS A HACER AMIGOS	MUY DE ACUERDO	DE ACUERDO		DE ACUERDO
ESTÁ USTED DE ACUERDO O DESACUERDO CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES, PRACTICAR UNA			MUY EN DESACUERDO	MUY DE ACUERDO

RELIGIÓN AYUDA A LAS PERSONAS A GANAR CONSUELO EN TIEMPOS DE PROBLEMAS Y PENAS				
¿ESTÁ USTED DE ACUERDO O EN DESACUERDO EN QUE UNO PUEDE LIBERARSE DE SUFRIMIENTOS O DESEOS MUNDANOS A TRAVÉS DEL ESFUERZO PROPIO, SIN LA INTERVENCIÓN DE DIOS?				EN DESACUERDO
¿A QUÉ TIPO DE ESCUELA PREFIERE QUE SUS HIJOS ASISTAN?			ME ES INDIFERENTE	
CREENCIAS RELIGIOSAS				
¿USTED CREE EN LOS SANTOS?	DEFINITIVAMENTE NO		DEFINITIVAMENTE NO	DEFINITIVAMENTE SÍ
¿USTED CREE EN JESUCRISTO?			PROBABLEMENTE SÍ	DEFINITIVAMENTE SÍ
¿USTED CREE EN LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE?	PROBABLEMENTE NO			
¿USTED CREE EN EL CIELO?		DEFINITIVAMENTE SÍ		
¿USTED CREE EN EL INFIERNO?			DEFINITIVAMENTE NO	
¿USTED CREE EN LOS MILAGROS RELIGIOSOS?	DEFINITIVAMENTE NO	DEFINITIVAMENTE SÍ		DEFINITIVAMENTE SÍ
¿USTED CREE EN LA REENCARNACIÓN?	DEFINITIVAMENTE NO	DEFINITIVAMENTE SÍ		
¿USTED CREE EN LOS PODERES SOBRENATURALES DE ANTEPASADOS DIFUNTOS?	DEFINITIVAMENTE NO			
¿USTED CREE EN LAS APARICIONES?	DEFINITIVAMENTE NO	DEFINITIVAMENTE SÍ		
¿USTED CREE EN LA ENERGÍA UNIVERSAL	DEFINITIVAMENTE			

ESPIRITUAL?	NO		
-------------	----	--	--

Continúa...

	18-29		30 y+	
	MASCULINO	FEMENINO	MASCULINO	FEMENINO
PERCEPCIONES DE LA RELIGIÓN				
POR FAVOR INDIQUE CUÁL AFIRMACION EXPRESA MEJOR LO QUE USTED CREE ACERCA DE DIOS			NO CREO EN UN DIOS PERSONAL, PERO SI CREO EN UN PODER SUPREMO	
¿CUÁL DE ESTÁS AFIRMACIONES SE APROXIMA MÁS A LA DESCRIPCIÓN DE SUS SENTIMIENTOS ACERCA DE LA BIBLIA?	LA BIBLIA ES UN LIBRO ANTIGUO DE FABULAS, LEYENDAS, HISTORIA			
¿CUÁL DE LAS SIGUIENTES FRASES LO DESCRIBE MEJOR A USTED?	YO NO SIGO UNA RELIGIÓN Y NO ME CONSIDERO UNA PERSONA ESPIRITUAL		YO NO SIGO UNA RELIGIÓN PERO ME CONSIDERO UNA PERSONA ESPIRITUAL	YO SIGO UNA RELIGIÓN Y ME CONSIDERO UNA PERSONA ESPIRITUAL
¿CUÁL ES SU FORMA DE RELACIONARSE CON DIOS?	POR MEDIO DE GRUPOS RELIGIOSOS CON LOS QUE COMPARTO LAS MISMO			A TRAVÉS DE INSTITUCIONES RELIGIOSAS (IGLESIAS)
HAY MUCHAS MANERAS DE IMAGINAR A DIOS. NOS GUSTARÍA SABER LOS TIPOS DE IMÁGENES CON LAS CUALES ASOCIA MÁS A DIOS. MADRE – PADRE (1-7)	2		4	
HAY MUCHAS MANERAS DE IMAGINAR A DIOS. NOS GUSTARÍA SABER LOS TIPOS DE IMÁGENES CON LAS CUALES ASOCIA MÁS A DIOS. MAESTRO – ESPOSO (1-7)				7

HAY MUCHAS MANERAS DE IMAGINAR A DIOS. NOS GUSTARÍA SABER LOS TIPOS DE IMAGENES CON LAS CUALES ASOCIA MÁS A DIOS. JUEZ - COMPAÑERO AMOROSO (1-7)			3	
CREENCIA EN ADVOCACIONES				
¿SIENTE USTED ALGUNA DEVOCIÓN ESPECIAL POR UNA ADVOCACIÓN DE JESUCRISTO?			NO TENGO UNA DEVOCIÓN ESPECÍFICA	EL SEÑOR DE LA MISERICORDIA
¿SIENTE USTED ALGUNA DEVOCIÓN ESPECIAL POR UNA ADVOCACIÓN DE LA VIRGEN MARÍA?	NO SOY CREYENTE			
¿SIENTE USTED ALGUNA DEVOCIÓN ESPECIAL POR UNA ADVOCACIÓN DE ALGÚN SANTO?	NO SOY CREYENTE			SAN JUDAS TADEO

Continúa...

	18-29		30 y+	
	MASCULINO	FEMENINO	MASCULINO	FEMENINO
PRÁCTICAS RELIGIOSAS				
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DÍGEME CON QUÉ FRECUENCIA LAS PRACTICA ASISTENCIA A PEREGRINACIONES RELIGIOSAS	NUNCA			
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DÍGEME CON QUÉ FRECUENCIA LAS PRACTICA MANDAS O SACRIFICIOS PERSONALES PARA PEDIR O AGRADECER FAVORES	NUNCA			UNA VEZ AL AÑO
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DÍGEME CON QUÉ FRECUENCIA LAS PRACTICA EXVOTOS, RETABLOS O MILAGRITOS ENTREGADOS O EXPUESTOS POR FAVORES RECIBIDOS	NUNCA			UNA VEZ AL AÑO
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DIGEME CON QUÉ FRECUENCIA LAS PRACTICA PARTICIPACIÓN EN FIESTAS DEDICADAS A ALGÚN SANTO PATRONO, LA VIRGEN O CRISTO	NUNCA	UNA VEZ AL AÑO	NUNCA	UNA VEZ AL AÑO
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DÍGEME CON QUÉ FRECUENCIA LAS PRACTICA VISITAR UN SANTUARIO		CON MENOS FRECUENCIA	NUNCA	UNA VEZ AL AÑO

FUERA DE LOS SERVICIOS RELIGIOSOS COMUNES				
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DIGAME CON QUÉ FRECUENCIA LAS PRACTICA RECIBIR EN CASA UNA IMAGEN RELIGIOSA PEREGRINA			NUNCA	UNA VEZ AL AÑO
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DIGAME CON QUÉ FRECUENCIA LAS PRACTICA ASISTENCIA A RETIROS ESPIRITUALES	NUNCA	CON MENOS FRECUENCIA		
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DIGAME CON QUÉ FRECUENCIA LAS PRACTICA PARTICIPAR EN GRUPOS RELIGIOSOS O EN ACTIVIDADES ORGANIZADAS POR ELLOS	NUNCA			
¿ME PODRÍA DECIR SI USTED ESCUCHA O VE PROGRAMAS RELIGIOSOS Y SI LO HACE CON QUÉ FRECUENCIA ES? POR TELEVISION		NO		
¿CON QUÉ FRECUENCIA USTED ASISTE A MISA O A LOS SERVICIOS RELIGIOSOS?			VARIAS VECES AL AÑO	VARIAS VECES A LA SEMANA, PERO NO DIARIO
¿CON QUÉ FRECUENCIA USTED HACE ORACIÓN?	NUNCA	2-3 VECES AL MES	VARIAS VECES AL AÑO	DIARIO
¿CON QUÉ FRECUENCIA USTED PARTICIPA EN ACTIVIDADES DE LA IGLESIA O LUGAR DE CULTO ADEMÁS DE LAS CEREMONIAS RELIGIOSAS?	NUNCA			UNA O DOS VECES AL AÑO
¿CON QUÉ FRECUENCIA USTED REZA EL ROSARIO A LA VIRGEN?	NUNCA	VARIAS VECES A LA SEMANA, PERO NO DIARIO	NUNCA	VARIAS VECES A LA SEMANA, PERO NO DIARIO
CUANDO USTED HACE ORACIÓN, ¿CON QUÉ FRECUENCIA DA GRACIAS O PIDE ALGO?	NUNCA ORO			
DE LOS SIGUIENTES SACRAMENTOS, ¿ME PODRÍA DECIR SI USTED ESTÁ CASADO POR LA IGLESIA?	NO	SÍ		
CON RESPECTO A SUS PADRES, ¿USTED SE CONSIDERA...?	MENOS RELIGIOSO	IGUAL DE RELIGIOSO	MENOS RELIGIOSO	MÁS RELIGIOSO

Los resultados se basan en pruebas bilaterales con un nivel de significación 0.05. Para cada par significativo, la clave de la categoría con la proporción de columna menor aparece debajo de la

categoría con mayor proporción de columna.

b. Utilizando la corrección de Bonferroni, se han ajustado las pruebas para todas las comparaciones por pares dentro de una fila para cada subtabla situada al interior.

Fuente: Elaboración propia con base en la Encuesta sobre creencias y prácticas religiosas en Aguascalientes.

Cuadro 1.2. Resultados de la prueba de la comparación de proporciones múltiples (Test de Bonferroni) por generaciones de jóvenes

	18-24	25-29
IMPORTANCIA EN SU VIDA ...		
PARA USTED, ¿QUÉ TAN IMPORTANTE ES EN SU VIDA LA RELIGIÓN?		IMPORTANTE
CONFIANZA EN LAS INSTITUCIONES		
¿QUÉ TANTA CONFIANZA TIENE USTED EN EL CONGRESO FEDERAL?	ALGO DE CONFIANZA	POCA CONFIANZA
¿QUÉ TANTA CONFIANZA TIENE USTED EN LAS ESCUELAS Y EL SISTEMA EDUCATIVO?		TOTAL/MUCHA CONFIANZA
¿QUÉ TANTA CONFIANZA TIENE USTED EN LOS PARTIDOS POLÍTICOS?	ALGO DE CONFIANZA	
¿QUE TANTA CONFIANZA TIENE USTED EN LA POLÍCIA?		ALGO DE CONFIANZA
VALORES MORALES		
¿PODRIA MENCIONAR USTED SI ESTÁ O NO DE ACUERDO CON LAS SIGUIENTES PRÁCTICAS? EL ABORTO EN CASO DE QUE LA FAMILIA TENGA MUY BAJOS INGRESOS Y NO PUEDAN MANTENER A MÁS HIJOS	NO	
¿ME PODRÍA DECIR EN ORDEN DE PRIORIDAD DOS LUGARES DONDE SE DEBE ENSEÑAR EDUCACIÓN SEXUAL? (PRIMERA MENCIÓN)		LA FAMILIA
¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES? LA RESPONSABILIDAD DE UN ESPOSO ES GANAR DINERO Y EL DE UNA ESPOSA ES CUIDAR DEL HOGAR Y LA FAMILIA		NI DE ACUERDO NI EN DESACUERDO
¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES? EN UN BALANCE GENERAL, LA VIDA FAMILIAR SUFRE CUANDO LA MUJER TIENE UN TRABAJO DE TIEMPO COMPLETO	NI DE ACUERDO NI EN DESACUERDO	DE ACUERDO
¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES? TANTO EL HOMBRE COMO LA MUJER DEBEN CONTRIBUIR AL INGRESO FAMILIAR	MUY ACUERDO DE	DE ACUERDO

¿USTED ACEPTARÍA QUE UNA PERSONA DE UNA FE O RELIGIÓN DISTINTA A LA SUYA O CON PUNTOS DE VISTA RELIGIOSOS MUY DIFERENTES A LOS SUYOS SE CASE CON ALGUIÉN MUY CERCANO A USTED?	DEFINITIVAMENTE SI ACEPTARIA	
¿QUÉ TAN DE ACUERDO O EN DESACUERDO ESTÁ USTED CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES? HOY EN DÍA LA RELIGIÓN TIENE MUCHA INFLUENCIA EN LA POLÍTICA		MUY EN DESACUERDO
BENEFICIOS		
ESTÁ USTED DE ACUERDO O DESACUERDO CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES, PRACTICAR UNA RELIGIÓN AYUDA A LAS PERSONAS A MANTENER BUENAS RELACIONES DENTRO DE LA FAMILIA		DE ACUERDO
ESTÁ USTED DE ACUERDO O DESACUERDO CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES, PRACTICAR UNA RELIGION AYUDA A LAS PERSONAS A GANAR CONSUELO EN TIEMPOS DE PROBLEMAS Y PENAS		DE ACUERDO
ESTÁ USTED DE ACUERDO O DESACUERDO CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES, PRACTICAR UNA RELIGIÓN AYUDA A LAS PERSONAS A CONOCER EL TIPO APROPIADO DE PERSONAS	NI DE ACUERDO NI EN DESACUERDO	EN DESACUERDO
ESTÁ USTED DE ACUERDO O DESACUERDO CON LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES, PRACTICAR UNA RELIGIÓN AYUDA A LAS PERSONAS A MEJORAR SU POSICIÓN ECONÓMICA	NI DE ACUERDO NI EN DESACUERDO	EN DESACUERDO

Continúa...

	18-24	25-29
¿ESTÁ USTED DE ACUERDO O EN DESACUERDO EN QUE TODAS LAS RELIGIONES CUMPLEN EL MISMO PROPÓSITO, SOLO DIFIEREN SUS CREENCIAS Y PRACTICAS?		DE ACUERDO
¿ESTÁ USTED DE ACUERDO O EN DESACUERDO EN QUE UNO PUEDE LIBERARSE DE SUFRIMIENTOS O DESEOS MUNDANOS A TRAVÉS DEL ESFUERZO PROPIO, SIN LA INTERVENCIÓN DE DIOS?	NI DE ACUERDO NI EN DESACUERDO	
CREENCIAS		
¿ESTÁ USTED DE ACUERDO O EN DESACUERDO EN QUE LA VENERACIÓN A LOS ANTEPASADOS NO QUEBRANTA MIS CREENCIAS RELIGIOSAS?	NI DE ACUERDO NI EN DESACUERDO	DE ACUERDO
¿CUÁL DE LAS SIGUIENTES AFIRMACIONES SE ACERCA MÁS A SUS PUNTOS DE VISTA?	SOLO EXISTE LA VERDAD EN UNA RELIGIÓN	HAY VERDADES BÁSICAS EN MUCHAS RELIGIONES
¿USTED CREE QUE EL PODER DE LOS CURANDEROS PARA ALIVIAR ENFERMEDADES?	SÍ	NO
¿USTED CREE QUE EL PODER DE LOS BRUJOS PARA INFLUIR EN EL CURSO DE LAS COSAS?	SÍ	NO

CREENCIAS RELIGIOSAS		
¿USTED CREE EN LOS MILAGROS RELIGIOSOS?	DEFINITIVAMENTE SÍ	
¿EN QUÉ MOMENTO USTED ACUDE MÁS A DIOS? (PRIMERA MENCION)	AGRADECIMIENTO	
HAY MUCHAS MANERAS DE IMAGINAR A DIOS. NOS GUSTARÍA SABER LOS TIPOS DE IMAGÉNES CON LAS CUALES ASOCIA MÁS A DIOS. MADRE – PADRE (1-7)		2
HAY MUCHAS MANERAS DE IMAGINAR A DIOS. NOS GUSTARÍA SABER LOS TIPOS DE IMAGÉNES CON LAS CUALES ASOCIA MÁS A DIOS. MAESTRO – ESPOSO (1-7)		2
HAY MUCHAS MANERAS DE IMAGINAR A DIOS. NOS GUSTARÍA SABER LOS TIPOS DE IMAGÉNES CON LAS CUALES ASOCIA MÁS A DIOS. AMIGO – REY (1-7)	7	
PRÁCTICAS RELIGIOSAS		
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DÍGAME CON QUE FRECUENCIA LAS PRÁCTICA MANDAS O SACRIFICIOS PERSONALES PARA PEDIR O AGRADECER FAVORES		CON MENOS FRECUENCIA
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DÍGAME CON QUE FRECUENCIA LAS PRACTICA EXVOTOS, RETABLOS O MILAGRITOS ENTREGADOS O EXPUESTOS POR FAVORES RECIBIDOS	UNA VEZ AL AÑO	
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DÍGAME CON QUE FRECUENCIA LAS PRÁCTICA ASISTENCIA A RETIROS ESPIRITUALES		CON MENOS FRECUENCIA
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DÍGAME CON QUE FRECUENCIA LAS PRÁCTICA PARTICIPAR EN GRUPOS RELIGIOSOS O EN ACTIVIDADES ORGANIZADAS POR ELLOS	CON MENOS FRECUENCIA	
DE LAS SIGUIENTES ACTIVIDADES, POR FAVOR DÍGAME CON QUE FRECUENCIA LAS PRÁCTICA ASISTIR AL QUINCENARIO Y/O ROMERÍA DE LA ASUNCIÓN	NUNCA	CON MENOS FRECUENCIA
¿CON QUÉ FRECUENCIA USTED SE CONFIESA?	NUNCA	UNA VEZ AL MES
DE LOS SIGUIENTES SACRAMENTOS, ¿ME PODRÍA DECIR SI USTED ESTÁ CASADO POR LA IGLESIA?	NO	SI

Los resultados se basan en pruebas bilaterales con un nivel de significación 0.05. Para cada par significativo, la clave de la categoría con la proporción de columna menor aparece debajo de la categoría con mayor proporción de columna.

b. Utilizando la corrección de Bonferroni, se han ajustado las pruebas para todas las comparaciones por pares dentro de una fila para cada subtabla situada más al interior.

Fuente: Elaboración propia con base en la Encuesta sobre creencias y prácticas religiosas en Aguascalientes.

La diversidad religiosa en Villa Tapijulapa

Alejandro Gutiérrez

IIA-UNAM

Resumen.

La presente disertación versa sobre la comprensión de una sociedad cada vez más diferenciada internamente, no sólo por la desigual distribución demográfica y económica con la que se distinguían tradicionalmente los grupos sociales, sino además, por el énfasis cultural que implican los estudios sobre religión y, en particular, sobre la diversidad religiosa, un campo de conocimiento con fuertes raíces en el pasado que cobra actualmente, por el auge de religiones no católicas en nuestro país, una renovada pertinencia para el estudio del fenómeno religioso en México a través de las ciencias sociales.

Antecedentes.

Es innegable percibir, que desde hace cuatro décadas, el mundo en el que estamos inmersos se encuentra en una profunda mutación del individuo, y que hoy en día es particularmente difícil de comprender (Dubet y Martuccelli, 2000; Dubar, 2002; Bajoit, 2003; Touraine, 2005).¹⁶¹

Tal cambio en la modernidad¹⁶² ha implicado que los humanos se relajen de los determinismos estructurales, es decir, que los condicionamientos sociales, en todos los campos de la vida social, ya no son tan directos, automáticos, coercitivos, asertivos y exigentes como lo eran antes (las maneras instituidas de pensar, de decir y de hacer, interiorizadas por la socialización) establecen actualmente menos las conductas de la gente.

Ser sujeto es ser capaz de construir, a lo largo de la vida, relaciones de conocimiento mutuo. Ser sujeto es primordialmente rechazar, tanto para uno mismo como para los demás, las relaciones de dominación, de servidumbre, de autoridad impuesta arbitrariamente, de desprecio y de subordinación personal (Dubar, 2002: 252).

Por ello, los individuos contemporáneos apelan cada día más a su autonomía, a elegir, a decidir por sí mismos, a contar con su imaginación, con su iniciativa y con su creatividad. Esta libertad mayúscula, hace

¹⁶¹ Tanto Dubet y Martuccelli (2000) como Dubar (2002) Bajoit (2003) y Touraine (2005) mencionan que las teorías clásicas sociales son inoperantes para explicar el fenómeno sociocultural que se nos presenta hoy. Por ello, según Bajoit, la finalidad de las ciencias sociales debe estar encaminada a “comprender [las razones de] las conductas (explicitar una racionalidad) que a explicarlas (enunciar sus causas eficientes)” (2003: 21).

¹⁶² Cuando me refiero a la modernidad, estoy hablando de la época reciente, es decir, de 1970 a la fecha. Por otra parte, entiendo que la modernidad no es sinónimo de progreso (visión evolucionista de la sociedad), y que precisamente dicha percepción es una limitante en las investigaciones sociales.

que las personas sean “más actores en sus relaciones con los otros, más sujetos en sus relaciones con ellos mismos y, por lo mismo, conducirse más como *individuos* singulares, y no ya como individuos uniformizados por sus posiciones sociales” (Bajoit, 2008: 15).

Este individuo se vuelve más expuesto y más fuertemente sometido a una serie de pruebas concernientes a su obligación de ser libre y soberano (Dubet y Martuccelli, 2000: 19).

Es decir, hoy como en ninguna otra época, las personas son en pleno, como lo ha repetido frecuentemente Bajoit (2003, 2008 y 2009), “ISA”: individuos-sujetos-actores.

Empero, esta transformación nos ha conducido “de la tiranía de la Razón a la tiranía del Gran ISA, que nos impone una serie de derechos-deberes como el de autorrealización personal, el de libre elección, el de la búsqueda del placer inmediato y el de seguridad frente a los riesgos y amenazas exteriores (...) Estos derechos-deberes son en parte contradictorios y están sembrados de trampas, su cumplimiento genera en los individuos tensiones psíquicas que afectan el equilibrio entre las diversas zonas de su identidad personal” (Bajoit, 2009: 9), lo que llama Dubar (2002) “la crisis de las identidades”.

Dichas crisis de las identidades, según Dubar (2002), se engendraron por el desplazamiento y la ruptura de las formas identitarias (comunitarias)¹⁶³ por las societarias (individuales).¹⁶⁴ En la primera perspectiva, cada individuo pertenece a su comunidad porque ahí nació, mientras que en la segunda, cada persona posee múltiples pertenencias que pueden cambiar con el curso de la vida.

En síntesis, las formas comunitarias son aquellas que determinan a cada persona sus normas, reglas, papeles y estatus reproducidos de generación en generación. Mientras que las formas societarias son aquellas que no determinan nada, pero ofrecen a los individuos oportunidades, recursos, señas y un lenguaje para la construcción del mismo, permitiendo así la diferenciación y singularización de cada ser.

Ahora, volviendo al punto, si las formas identitarias (que bien podríamos llamar tradicionalistas) y las societarias (modernas) se pusieran en un mismo plano se hibridarían,¹⁶⁵ pero el problema reside en que cada día son más grandes las separaciones entre los universos culturales de las diferentes generaciones, ocasionando verdaderas fracturas culturales que alcanzan en profundidad a las identidades individuales y sociales. Es lo que hoy vemos como un desfase generacional de concebir el mundo. Lo que para los padres puede estar bien, para los hijos no y viceversa. Entonces podemos hablar de una crisis de las identidades en el sentido de desestabilización de la disposición anterior de las formas identitarias.

Esta mutación del modelo cultural al que están enfrentándose los hombres y las mujeres implica intensa y fundamentalmente en “ser uno mismo” (Dubet y Martuccelli, 2000). Y ser uno mismo es inscribir

¹⁶³Las formas identitarias suponen “la creencia en la existencia de *agrupaciones denominadas comunidades consideradas como sistemas de lugares y nombres preasignados a los individuos y que se reproducen idénticamente a lo largo de las generaciones*” (Dubar, 2002: 13).

¹⁶⁴Las formas societarias, conjeturan la existencia de “*colectivos múltiples, variables y efímeros a los que los individuos se adhieren por periodos limitados y que proporcionan recursos de identificación que se plantean de manera diversa y provisional*” (Dubar, 2002: 13).

¹⁶⁵ Por hibridación comprendemos a “los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García, 1990: 3).

la historia individual y social para tener una identidad personal,¹⁶⁶ aunque ésta se fugaz (la identidad personal y social no es estática, se transforma de acuerdo a sus contenidos históricos).

En otras palabras, “ser tú mismo” implica (de) construirte para (re) construirte una y otra vez, lo que conlleva siempre a una crisis, porque todo cambio, por mínimo que sea o parezca, trae consigo en el individuo un desajuste o mejor dicho, una crisis (Dubar, 2002). En este caso, identitaria.

El contexto religioso.

La mutación del individuo, de la que hemos venido hablando, se presenta en todas las esferas socioculturales en las que está inmerso. La religión no queda exenta de tal acontecimiento que estamos viviendo, ya que son precisamente mencionadas crisis identitarias las que han incidido en la transformación, por ejemplo, del panorama actual del fenómeno religioso en México¹⁶⁷(Ver diagrama 1).¹⁶⁸

Los dogmas y principios morales de las iglesias ortodoxas ya no son un conjunto de prácticas que norman y regulan a los jóvenes. Éstos no son ni más ni menos creyentes que sus progenitores, pero sus dioses han cambiado.

La modernidad ha deconstruido los sistemas tradicionales del creer: sin embargo, no ha vaciado el creer. Éste se expresa de manera individualizada, subjetiva, dispersa, y se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer y, en particular, de las instituciones religiosas (Hervieu-Léger, 2005: 126).

¹⁶⁶ La identidad personal es la trayectoria social, que es también una historia subjetiva. Cada individuo posee varias identidades en el sentido de posiciones (padre, profesor, hermano, amigo, etc.) en las categorías oficiales (Dubar, 2002).

¹⁶⁷ Si, por un lado, el interés por las grandes religiones históricas sigue en declive, por el otro, se ha observado desde los años setenta del siglo pasado en México, una proliferación de nuevos movimientos religiosos de la más diversa índole, dando paso a la conformación de un nuevo país (De la Torre y Gutiérrez, 2007).

¹⁶⁸ El *Catálogo de religiones* del INEGI está dividido en tres credos, diez grupos, trece subgrupos y ciento siete denominaciones religiosas. Tiene además, dos claves especiales para “ninguna religión” e “insuficientemente especificada”.

Estructura del catalogo de religiones del INEGI (credos, grupos, subgrupos y algunas denominaciones)

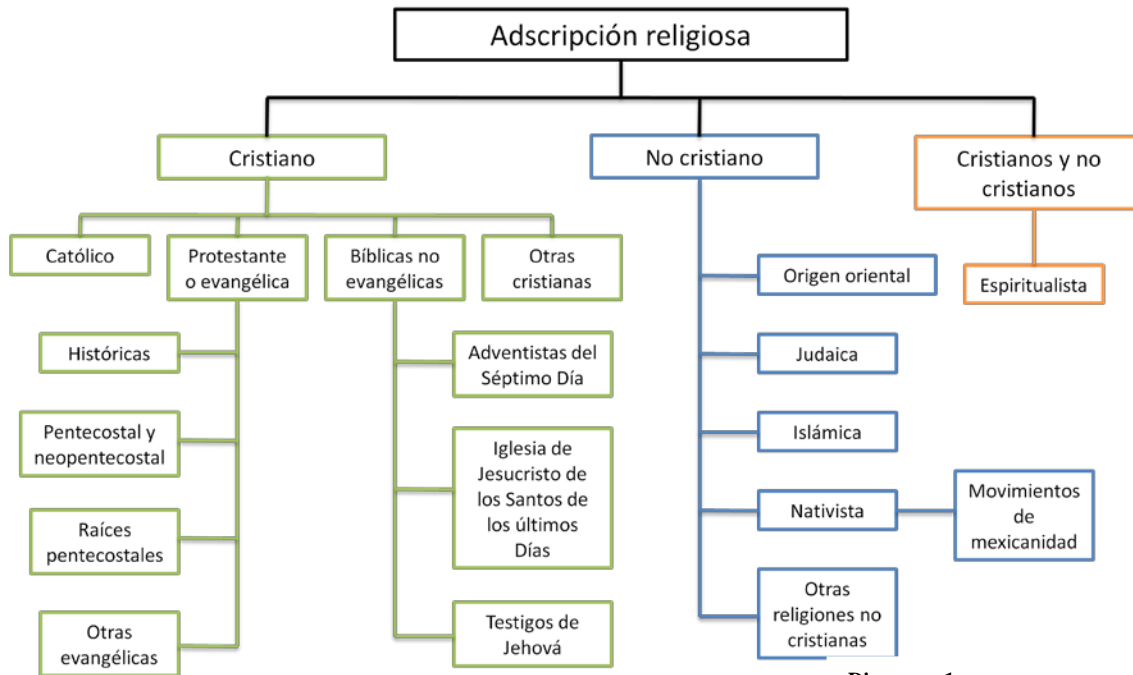


Diagrama 1

Fuente: INEGI. Catálogo de religiones, XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

En el caso del sureste mexicano la pluralidad religiosa refleja la realidad actual que vive América Latina y el resto de México. En esta amplia zona geográfica del país que incluye a los estados de Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Tabasco, Chiapas, Campeche, Yucatán y Quintana Roo el escenario de las creencias es mucho más complejo que en el resto del territorio. Un ejemplo de ello, son las vastas regiones en los estados de Veracruz, Tabasco, Chiapas y Campeche que se distinguen como territorios de expansión evangélica en el país, aunque con notorias diferencias internas (Hernández y Rivera, 2009).

Otro aspecto importante a destacar en dicha región es la presencia de prácticas religiosas denominadas tradicional o costumbrista de profundas raíces históricas y cuya mutación ha sido constante y relevante. Las rupturas con la costumbre y todo lo que ello implica como herencia cultural se han manifestado todo el tiempo, pero particularmente ha sido más notoria cuando numerosos grupos indígenas se convirtieron a las religiones no católicas (protestantes, evangélicas, bíblicas no evangélicas). Las consecuencias de dichas transformaciones se proyectan de manera conflictiva, sobre todo en marcadas zonas de Chiapas, Oaxaca y Tabasco.

En cuanto a este último, después de Chiapas es el estado que más pluralidad religiosa registra; por cada diez personas, siete son católicas, dos tienen una religión distinta y una no tiene ninguna creencia religiosa (De la Torre y Gutiérrez, 2007).

Hoy en día, existe en Tabasco una gran diversidad de doctrinas religiosas y la disminución de la población católica no se traduce en el avance de una sola religión, sino en un gran mosaico de creencias, ya

que en 6 de los 17 municipios el catolicismo registra 78%, en 4 el rango es de 68% a 65%, y en los 8 restantes el dato es inferior a 60%. Los niveles más bajos corresponden a Cunduacán, Teapa y Huimanguillo con un porcentaje inferior a 55% (INEGI, 2010).

De las religiones protestantes históricas, 87% son presbiterianas y casi 13% son bautistas; su presencia destaca porcentualmente en Comalcalco y Paraíso. Los pentecostales y evangélicos tienen presencia en Centla, Comalcalco y Huimanguillo (INEGI, 2010).

Respecto a las religiones bíblicas, la doctrina de mayor registro es la de los Adventistas del Séptimo Día y se ubican principalmente en Cunduacán, Tacotalpa y Teapa.

La población sin religión es particularmente importante; su volumen es superior al de los residentes en el municipio de Comalcalco, que ocupa, según la población total, el tercer lugar en la entidad. Esta población no religiosa constituye casi una quinta parte en Huimanguillo, Teapa y Cunduacán (Ver Tabla 1).

Tabla 1. Distribución porcentual de la población de cinco años o más por religión en Tabasco

Religión	Tabasco 2010	Tabasco 2005
Católicos	65	70.4
Protestantes/Pentecostal/ Cristiana/Evangélica	18	13.6
Bíblicas diferente de evangélica	6	4.9
Otras religiones	0.3	0.2
Sin religión	9	10.0
No especificado	1.7	0.8
Total	100	100

Fuente: INEGI, 2005 y 2010.

Para ejemplificar el escenario religioso que se presenta en Tabasco, se tomó como referente a la localidad de Villa Tapijulapa, a partir de una serie de indicadores sociodemográficos (población católica, cristianos no católicos, sin religión y no especificado) de acuerdo a la doctrina que practican las personas en el año que se hizo el trabajo de campo.¹⁶⁹

Por último, cabe aclarar que con la finalidad de dilucidar nuestra disertación es imprescindible entender a la religión como,

¹⁶⁹ Tomaremos como referencia la información de *La diversidad religiosa en México* (INEGI, 2005 y 2010), para contrastar los datos obtenidos en Villa Tapijulapa en abril-mayo de 2010.

Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 2005: 89).

Y por religiosidad entenderemos a,

Toda forma de creer que se justifique completamente a través de la inscripción que reivindica en un linaje creyente (Hervieu-Léger, 2005: 137).

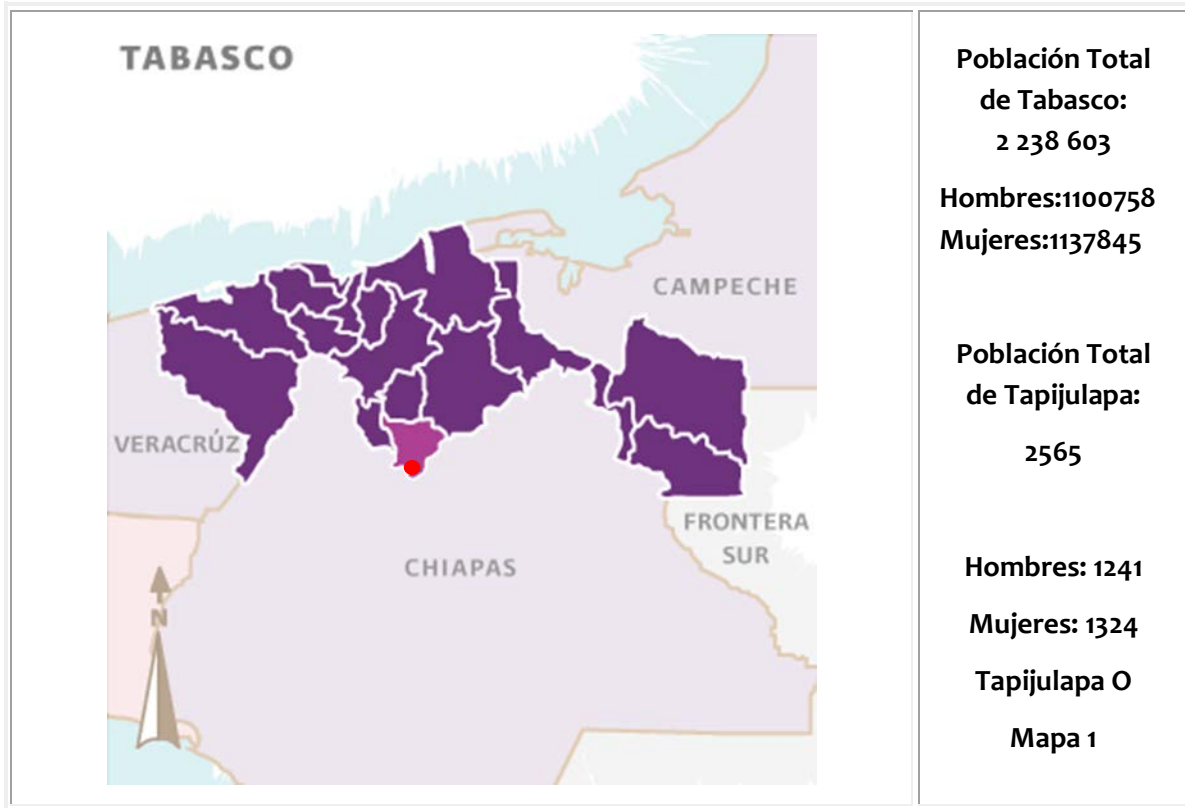
Desde tal perspectiva, la religión puede considerarse como un complejo sistema de doctrinas, prácticas e instituciones que tienen gran influencia en la conformación de las identidades individuales y colectivas. Mientras que la religiosidad es el creer¹⁷⁰ social que se transmite de generación en generación.

Ubicación.

La localidad de Villa Tapijulapa está situada en el municipio de Tacotalpa, Tabasco, en latitud norte de 17° 29' y longitud oeste de 92° 44', a una altitud de 40 metros sobre el nivel del mar. Colinda al norte con el municipio de Jalapa, al Oeste con Teapa, al Este con Macuspana y al Sur con Amatán, Chiapas (Ver Mapa 1).¹⁷¹

¹⁷⁰ Entendemos como creer “al conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que si bien no se desprenden de la verificación y la experimentación, ni, de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, encuentran sin embargo su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen. Si, a propósito de este conjunto, se habla más bien de “creer” que de “creencia” ello es porque a él se incorporan, además de los objetos ideales de la convicción (las creencias propiamente dichas), todas las prácticas, los lenguajes, los gestos y los automatismos espontáneos en los cuales se inscriben estas creencias. El “creer” es la creencia en actos, es la creencia vivida (Hervieu-Léger, 2005: 122).

¹⁷¹ INEGI. Conjunto de Datos Geográficos de la Carta Topográfica, 1:50 000.



Fuente: INEGI,2010.

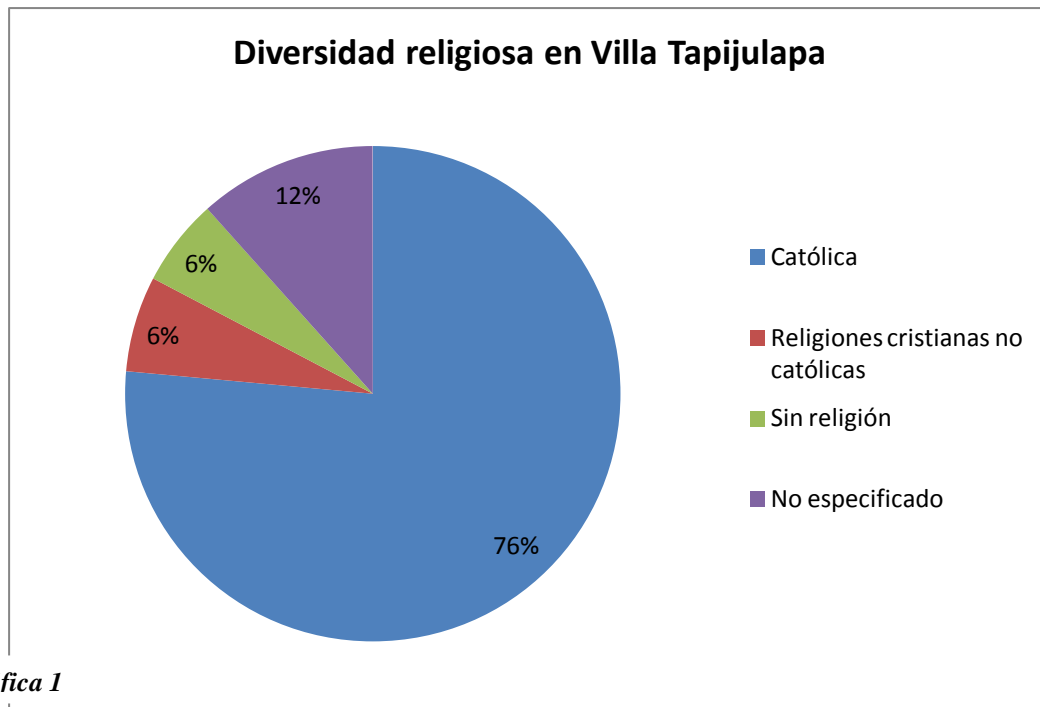
Como los estudios del INEGI 2005 y 2010 están basados sobre la información que declara la población mexicana de 5 años y más sobre la religión que profesa, delimitamos de la misma forma nuestra investigación, para tener parámetros iguales a los de dichos trabajos.

Católicos en Villa Tapijulapa.

Durante los últimos veinte años se han gestado cambios importantes en la composición religiosa de Villa Tapijulapa, y por ello, en la actualidad muestra mayor diversidad.

De la presencia casi absoluta de la población católica en 1990 (96.2%),¹⁷² hoy en día sólo representa el 76% (1961 personas), es decir, hay una disminución relativa en el número de feligreses católicos y un crecimiento paulatino de fieles con nuevos credos, particularmente de propuestas cristianas, como de personas que no profesan religión alguna(Ver Gráfica 1).

¹⁷²La diversidad religiosa en México, INEGI, 2005.



Gráfica 1

Fuente: Trabajo de campo, 2010.

En nuestros días podemos decir que de cada diez habitantes de Villa Tapijulapa siete son católicos, uno pertenece a una doctrina religiosa diferente a la católica, uno no tiene religión y el restante no es especificado.

Sin embargo, si la transformación del mapa de la diversidad religiosa de Tabasco prosigue el curso de los últimos treinta años, pues estaríamos hablando entonces que para el 2030 el catolicismo disminuyera en menos de medio siglo al 50% en su feligresía.

Religiones cristianas no católicas en Villa Tapijulapa.

En Villa Tapijulapa hay dos doctrinas religiosas que son cristianas no católicas, y una A.C. Cristiana.¹⁷³ La primera doctrina que se estableció en dicho lugar fue la de los Testigos de Jehová a principios de 1990. De hecho, era un grupo de cinco personas, y viajaban todos los domingos para realizar sus ceremonias y rituales a la congregación que está en la cabecera municipal de Tacotalpa.

El primer grupo comenzó en la estación ferrocarrilera [que estaba hacia Tacotalpa], lo que se conoce como la vía. Recuerdo que uno de los primeros pioneros, por decirlo así, se llama Diógenes Calderón. Él era el que andaba predicando con otros hermanos, inclusive venía aquí a Tapijulapa. Eso fue por los años de [19]60 (...) pero nuestra congregación comenzó siendo un grupo. Los grupos comienzan cuando hay unas cinco, seis personas interesadas. Entonces se les invita a casa de un hermano para que se estudie una publicación, el horario depende de las actividades de la gente. Por lo regular es en la tarde o en la nochecita. Empieza uno como grupo, pero tiene que haber alguien que guíe, que explique, que sepa bien para que se pueda

¹⁷³ Aunque se puede considerar a la A.C. Cristiana como una religión, porque cumple con los parámetros de la definición que estamos empleando.

hablar del tema. Desde luego, lo básico es la Biblia, que es la palabra de Dios. Y así va aumentando el grupo hasta que sean quince o veinte, entonces ya puede llamarse congregación, siempre y cuando haya un anciano [pastor] y un siervo ministerial, quien se encarga de ayudar al pastor en sus encomiendas. Nosotros nos constituimos desde hace siete años como congregación aquí en Tapijulapa, y como grupo desde el año [19]90 (López, 2010).

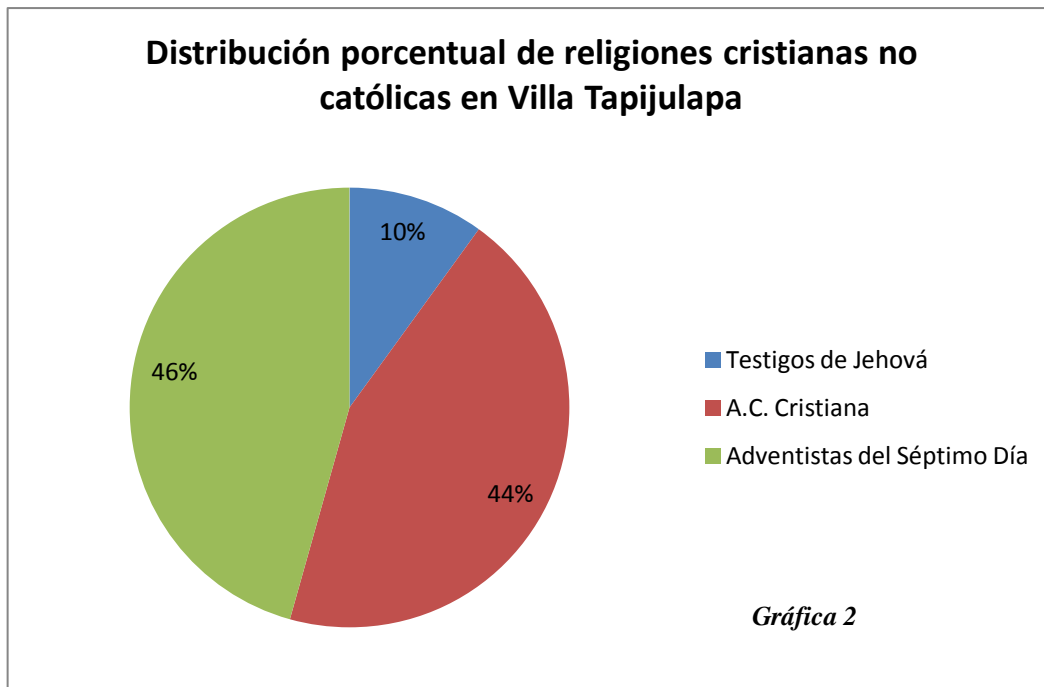
En la actualidad, los Testigos de Jehová representan el 10% de las doctrinas religiosas no católicas. El número de miembros asciende a dieciséis incluyendo al pastor, de los cuales diez son mujeres y seis son hombres. Están en proceso de ser bautizados dos mujeres y tres hombres.

Para el año de mil novecientos noventa y cinco se instauró la A.C. Cristiana,

Aquí [en Tapijulapa] se inició con la familia Abidal Pascasio. A ellos alguien les habló de Dios, de Jesucristo y del Espíritu Santo e hicieron un acto de fe mediante una declaración con el corazón. Así dice en la Biblia que se haga. En el libro de Romanos se dice “que si nosotros declaramos con nuestros labios y creemos con nuestro corazón que Jesucristo resucitó, seremos salvos o seremos transformados a una vida de acuerdo al corazón de Dios”. Esto se manifiesta de una manera como si te quitarán una venda de los ojos, y empiezas a ver la vida de una forma totalmente diferente, y anhelas y deseas que Dios te cambie, aprendes a defenderte, ya no de tus fuerzas sino de una fe que viene de Dios directamente. Y a partir de ese año [de 1995], nos pidieron que viniéramos a visitarlos, a platicar con ellos, y empezamos a compartir lo que es la Biblia aquí con la gente de Tapijulapa (Pérez, 2010).

Hoy en día la A.C. Cristiana tiene setenta y un miembros, de ellos cuarenta y cinco son mujeres y veintiséis hombres, que equivalen al 44% de la diversidad de doctrinas distintas a la católica (Ver Gráfica 2).

Un año después de la A.C. Cristiana llegaron los Adventistas del Séptimo Día a Villa Tapijulapa. Actualmente los adventistas representan al 46% de feligreses, respecto al porcentaje de las doctrinas religiosas no católicas. Los Adventistas del Séptimo Día ostentan dos iglesias en dicho lugar, correspondientes al Distrito Uno y Dos de Tacotalpa. La iglesia del Distrito Uno tiene treinta y ocho devotos, de los cuales veinticinco son mujeres y trece hombres. La iglesia del Distrito Dos cuenta con treinta y cinco fieles, de estos veinte son mujeres y quince hombres (García, 2010).



Fuente: Trabajo de campo, 2010.

Sin religión y no especificado en Villa Tapijulapa.

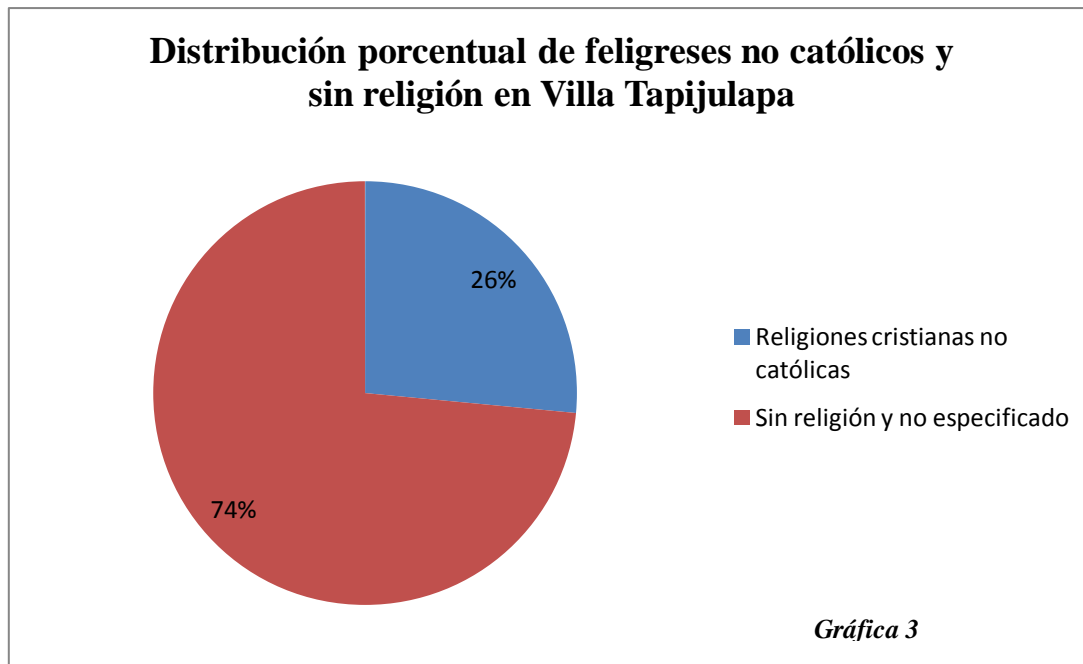
Finalmente el tercer grupo de personas en Villa Tapijulapa está distribuido con ciento cuarenta y seis personas que no son partidarias de ninguna doctrina religiosa, y doscientos noventa y ocho que no están especificadas.¹⁷⁴

Ahora si sumamos el número de ambas categorías (sin religión y no especificado) con respecto a la de religiones cristianas no católicas, pues tendríamos como resultado que las primeras tienen doscientos ochenta y cuatro más adeptos que las segundas, es decir, hay una proliferación en las personas sin doctrina religiosa en Villa Tapijulapa (Ver Gráfica 3).

En ese sentido, el presente trabajo nos permitió apreciar cómo la transformación religiosa de una localidad de la sierra de Tacotalpa como lo es Villa Tapijulapa, se convierte en un reflejo de la realidad que acontece, no solamente en la región, sino en México y América Latina.¹⁷⁵

¹⁷⁴ La categoría no especificado corresponde a personas que no fueron encontradas en su domicilio a la hora de aplicación de la encuesta.

¹⁷⁵ “Si bien México es un país que aún tiene una población que en su mayoría está afiliada al catolicismo, no ha dejado de estar sujeto a la presencia creciente de minorías religiosas muy diversas. Entre estas agrupaciones se encuentran numerosas iglesias y grupos religiosos pentecostales, protestantes denominacionales, espiritualistas trinitarios marianos, mormones, testigos de Jehová, etcétera. A partir de las últimas décadas también han surgido diversas asociaciones orientales y de la nueva era” (Gama, 1999: 135).



Fuente: Trabajo de campo, 2010.

Consideraciones.

A manera de corolario, deducimos que hoy es más que palpable el distanciamiento actual de la sociedad respecto de la Iglesia Católica. Desde hace ya más de cuatro décadas México está viviendo un proceso de desinstitucionalización religiosa que aún no ha tocado fondo, y cuyo resultado está siendo el alejamiento progresivo de la Iglesia de grandes contingentes de población.

No por ello, nos hemos convertido, ni parece que nos vayamos a convertir de momento, en una sociedad no religiosa. Puede parecer tal afirmación sorprendente para muchos, debido al avance de los enfoques seculares y del cada vez mayor distanciamiento de la feligresía de su Iglesia. Sin embargo, es un hecho constatado que la mayoría de los ciudadanos no renuncian por ello al sentimiento y a la expresión religiosa. Hace algunas décadas los estudiosos de los fenómenos religiosos auguraban que el proceso de secularización desembocaría en una sociedad sin religión, pero el devenir de la historia ha ido por otros caminos, cuando menos hasta el día de hoy.

En ese tenor la sociedad contemporánea de Villa Tapijulapa está en un proceso de mutación del individuo moderno y su aspecto religioso no está exento de dicho cambio. Eso no quiere decir que sus habitantes no sean creyentes, porque no podemos negar la religiosidad social que permea nuestras vidas, ni mucho menos de la necesidad que la gente tiene de creer, siendo este el punto trascendente en la conformación de la religiosidad del sujeto contemporáneo, es decir, la salida masiva del ámbito de influencia de la Iglesia no ha ido acompañada de un aumento proporcional de la increencia, ni ha dado paso a una sociedad sin religión o sin Dios. Empero, pese a que hoy la mayoría de los ciudadanos apenas se relacionan con la Iglesia, siguen creyendo mayoritariamente en Dios, siguen concediendo una importancia considerable a Dios en sus vidas y bastantes se siguen considerando personas religiosas e incluso siguen rezando.

Por todo ello, subrayamos que las transformaciones en el escenario religioso son parte de los cambios estructurales que se gestan no sólo en Tabasco o la región sureste de México, sino en todo el país. Creemos que entender esas transformaciones sólo es posible si ubicamos el elemento religioso en un campo social complejo que involucre aspectos ligados a la economía, a la creación de nuevas localidades y municipios, al crecimiento demográfico, a los crecientes flujos migratorios, al impulso de las industrias, entre otros tantos aspectos.

Referencias.

Bajoit, Guy,

2009 La tiranía del gran ISA, en *Cultura y representaciones sociales*, año 3, no. 6, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, marzo de 2009.

2008 La renovación de la sociología contemporánea, en *Cultura y representaciones sociales*, año 3, no. 5, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, septiembre de 2008.

2003 *Todo cambia: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*, LOM Ediciones, Santiago, Chile.

Bastian, Jean-Pierre,

1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Berger, Peter,

2006 *El dosel sagrado; para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, España.

De la Torre René y Gutiérrez Cristina, (coordinadoras)

2007 *La diversidad religiosa en México*, Colmich, Coljal, Colef, Ciesas, Uqroo, Secretaría de Gobernación, México.

2005 La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas, en *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, México, pp. 53-70.

Dubar, Claude,

2002 *La crisis de las identidades: la interacción de una mutación*, Bellaterra, Barcelona, España.

Dubet, Francois,

2006 *El declive de la institución*, Gedisa, Barcelona, España.

Dubet Francois y Martuccelli Danilo,

2000 *¿En qué sociedad vivimos?*, Losada, Buenos Aires, Argentina.

García, Juan Carlos,

2010 Entrevista realizada en el templo de los Adventistas del Séptimo Día (Mp3), Tapijulapa, Tabasco, México, 21 de junio de 2010.

García Canclini, Néstor,

1990 *Culturas Híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

Garma, Carlos,

- 2007 Diversidad religiosa y políticas públicas en América Latina, en *Revista Cultura y religión*, México.
- 1999 La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos, en *Alteridades*, vol. 9, núm 18, pp. 135-144.
- Geertz, Clifford,
- 2005 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Hernández, Alberto y Rivera Carolina,(coordinadores)
- 2009 *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, COLEF/COLMICH/CIESAS, México.
- Hervieu-Léger, Danièle,
- 2005 *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona.
- 2004 *El peregrino y el convertido, la religión en movimiento*, Helénico, México.
- INEGI
- 2010 *Panorama de las religiones en México 2010*, SEGOB-INEGI, México.
- 2005 *La diversidad religiosa en México*, INEGI, México.
- López, Víctor Manuel,
- 2009 Entrevista realizada en la casa de Víctor Manuel López (Mp3), Tapijulapa, Tabasco, México, 14 de junio de 2010.
- Pérez, José Alfredo,
- 2010 Entrevista realizada en el templo de la A.C.Cristiana (Mp3), Tapijulapa, Tabasco, México, 14 de junio de 2009.
- Smith, Huston,
- 2002 *La importancia de la religión en la era de la increencia*, Herder, España.
- Suárez, Hugo,
- 2005 Religión y modernidad; a propósito de la religión pour mémoire de Danièle Hervieu-Léger, en *Desacatos*, CIESAS, núm. 18, mayo-agosto, pp. 179-182.
- Touraine, Alain,
- 2005 *Un nuevo paradigma para comprender el mundo hoy*, Paidós, Barcelona.
- 2004 *Critica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Vattimo, Gianni,
- 1999 *Creer que se cree*, Paidós Studio, España.
- Weber, Max,
- 1999 *Sociología de la religión*, Colofón, México.

Un cruce entre lo sagrado y lo profano.

El caso de la Cuaresma y el Carnaval como resultado de una solidaridad orgánica en Tlaltenco

Stefany Ramírez Martínez

Presentación.

Toda sociedad está caracterizada por las personas que viven en ella; le anteceden tradiciones que generación en generación se van heredando, como las creencias, las costumbres, los valores y las festividades. Es a través de los símbolos creados por el propio hombre como se transmiten todas las pautas culturales.

El símbolo constituye el núcleo de lo humano, éste escenifica una dimensión de la experiencia humana para entender lo que no puede conocerse sólo a través del intelecto. Todo comportamiento humano se origina en el uso de símbolos. Fue el símbolo el que transformó a nuestros antepasados en hombres y los hizo humanos. Todas las civilizaciones se han generado, y perpetuado, sólo por el uso de símbolos.¹⁷⁶

La dimensión social para el estudio de la realidad tomando en cuenta el mundo simbólico y la representación social que se le da por parte del hombre es a través de signos y símbolos que remiten a un sentido específico, es decir a una interpretación.

Con ayuda de las tradiciones las personas aprenden el lenguaje y con ayuda de los símbolos las personas comprendemos qué significan esas tradiciones y costumbres. En el imaginario descansa la creación de significaciones y de figuras o imágenes que son su soporte.

Un patrón cultural que está arraigado en la vida cotidiana y en su imaginario social de la gente, es la fiesta. La fiesta es un reflejo de tensiones y representaciones que atraviesan una sociedad, conlleva la emoción, la alegría, el derroche y la embriaguez, el desgaste y el relajamiento de los patrones sociales de conducta. La fiesta se da en distintos escenarios- entre ellos destacan el familiar, el religioso y el de la feria-, todos ellos atravesados por lo cultural.¹⁷⁷

La fiesta es una de las formas sociales en que se pueden observar tanto la resistencia popular a las conminaciones normativas como la forma en que los modelos culturales dominantes afectan los comportamientos de la mayoría.¹⁷⁸ Por ejemplo durante el carnaval se está reflejando la idea de que están celebrando sus últimos días de relajo y la resistencia para entrar en la cuaresma, periodo en el cual todo debe de ser sagrado.

176 Juan Beneyto (1973) *Historia social de España e Hispanoamérica. Repertorio manual para una historia de los españoles*. Madrid, Aguilar.

177 Orozco, Gómez (1992) *La Fiesta religiosa de San Andrés*. México, UIA.

178 Roger Chartier (1995) *Sociedad y escritura en la edad moderna*. México, Instituto Mora.

No obstante, la fiesta también tiene la función de transformar a la sociedad al evocar un pasado mítico, o el pasado que constituye el origen histórico de una sociedad dada.¹⁷⁹ La costumbre es un elemento arraigado dentro del imaginario social; se repite dicha fiesta anualmente por el hecho de tener que seguir una expresión, una motivación para festejar un periodo que no es cotidiano.

En México una de las fiestas populares que se utiliza como medio para disipar las tensiones por medio del relajamiento es el Carnaval. El carnaval es el lazo de unión entre la representación simbólica de festejar la entrada de la cuaresma, y la tradición, que es el elemento cultural y homogéneo que une a los hombres bajo contextos sociales determinados. En la actualidad, el carnaval es la festividad más brillante y largas de todas, y la que se celebra simultáneamente en todas las comunidades de la región.¹⁸⁰

Un ejemplo de carnaval se vive cada año en Tlaltenco; se celebran muchas fiestas donde se ejecutan danzas y mantienen vivas otras tradiciones: el carnaval se celebra tres días antes del miércoles de ceniza, esto es el inicio de la cuaresma, el atractivo principal es el brinco del chinelo. La primera semana de cuaresma se celebra con danzas y juegos pirotécnicos entre el jueves por la tarde y el día domingo.

Las significaciones sociales imaginarias operan las dimensiones de lo material y lo simbólico que tiene cada sociedad. El imaginario social estudia el conjunto de símbolos relativos a las representaciones humanas. En el imaginario del carnaval está la idea del acto profano y sagrado. Se realiza determinada acción para desgastar el ser profano y es mediante la purificación que ese acto se convierte en sagrado. El rito del Carnaval es un drama histórico en el cual el conflicto es abordado mediante símbolos. Así, lo importante en esta lucha étnica ritualizada no es el orden de los acontecimientos históricos, sino el mensaje que transmite su estructura.¹⁸¹

El hombre realiza el acto que le va a dar sentido a la acción social. El cuerpo relacionado con lo divino es un significado de dignidad que se tiene relacionado con lo sagrado. El cuerpo como tal remite al ser; es en el carnaval donde el cuerpo adquiere una connotación social. Esa significación responde a la cultura a la que estamos adscritos.

Un ejemplo está en el uso de las máscaras durante el festejo; una máscara oculta el rostro, esconde lo que hay detrás del ser que se la pone, representa una nueva persona, etc. Es aquí donde un acto profano como es el baile al entrar a la cuaresma desaparece y todo baile es representado como un acto sagrado.

El significado que se le da a cada símbolo se dota a través de la cultura, al estudiar algunos símbolos de los hombres podemos comprender lo que está en el imaginario social. Como por ejemplo: analizar el símbolo del traje de los chinelos y las danzas, mezcla de música antigua y actual que se vive en un carnaval.

Los Carnavales se remontan a las fiestas paganas Celtas,¹⁸² la festividad contemporánea conocida como el *Carnaval* pudo haber tenido su origen en la necesidad de consumir todas las carnes y los productos animales como los huevos y la manteca antes que comience periodo de la Cuaresma. Según la tradición católica, durante la Cuaresma no se deben comer carnes, sino solo pescados y verduras.

179 Quiroz Haydée (2002) *El carnaval en México: abanico de culturas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

180 *Ibidem*

181 *Ibidem*.

182 Durante esos días los valores paganos reinaban en la tierra antes de que los cristianos se impusieran con todo su rigor y cobraran su revancha. El carnaval es pues un resultado paradójico del cristianismo.

El Carnaval en la tradición católica es la última oportunidad para los excesos antes de la Cuaresma, pero se ha convertido en una festividad popular internacional. Cada región tiene su manera especial de festejar el Carnaval.¹⁸³

Muchos estudiosos de los carnavales han señalado que éstos son antes que nada una fiesta de la inversión del orden social.

El pueblo de Tepoztlán rebosa de tradiciones, fiestas y leyendas que se pavonean bajo la noble mirada del Tepozteco y sus acólitos, el Tlahuitépec (cerro del Tesoro), el Hecatépétl (los Corredores) y el Cematzin (cerro de la Manita). Sus habitantes se enorgullecen del renombre casi místico que posee esta región, y aquellos que conozcan el lugar sabrán que bien se lo ha ganado.

Entre las numerosas fiestas tradicionales de Tepoztlán se encuentra “el Brinco del Chinelo”, un baile que ha logrado mantenerse con pocos cambios desde hace más de un siglo, y que se ejecuta en varias ocasiones durante todo el año, aunque la fiesta de donde se originó y la más popular es el Carnaval.

Se dice que el chinelo es el símbolo de la identidad morelense. Aunque es en el pueblo de Tepoztlán donde existe mayor oportunidad de encontrarlo, el chinelo está presente en muchos otros pueblos de Morelos, como Yautepec, Oacalco, Cuatlilxco, Atlahuahuacán, Oaxtepec, Jojutla y Totolapan, así como en ciertos pueblos del estado de Puebla. No obstante, se sabe que surgió en el pueblo montañoso de Tlayacapan.

Manifestación de la vida cotidiana: la fiesta carnavalesca

La interpretación es una actividad ociosa, escapista, complaciente para con el orden establecido y, en el extremo, reaccionaria. Es una intervención en el fenómeno, una realización interpretativa para entender la realidad social.¹⁸⁴ De la observación se puede extraer una interpretación, y una comprensión, re remiten a la experiencia asumiendo que tanto la una como la otra se ejercen bajo las directrices de un ser-sentido-lenguaje constitutivo y fundante.

El trazo teórico de la Hermenéutica va más allá del método, es una cosmovisión o en palabras de Vattimo, como *filosofía de la modernidad*.¹⁸⁵ Esta vertiente analítica se asienta en la constatación de que el mundo y el hombre se constituyen como tales en y por el lenguaje; se trata de consolidar la afirmación de que todo se da en un lenguaje ontológicamente cualificado, a la vez creado y creído, lenguaje que articula y constituye el sentido y se manifiesta como cultura en la cual –y sólo en la cual– se pueden especificar hechos, objetos, acontecimientos y establecer las necesarias relaciones.¹⁸⁶

Para lo que a la observación respecta, cabe señalar lo siguiente: toda actividad observada tiene sentido en el universo cultural en el que se produce, ésta, o sea la observación, constata tal comportamiento pero no termina con la percepción de comportamientos y su cuidadoso registro. La disposición hermenéutica conoce el sistema de creencias que legitima una acción, el universo simbólico en el que la acción no sólo tiene sentido sino tal vez un sentido eminente.

¹⁸³En México el carnaval debió de ser originariamente una fiesta, si no exclusivamente, por lo menos sí primordialmente, de los indios de la ciudad y de sus alrededores.

¹⁸⁴Diccionario de Hermenéutica. Universidad de Deusto, 2006

¹⁸⁵Véase Vattimo, Gianni. *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1996.

¹⁸⁶Diccionario de Hermenéutica, *op. cit.*, p.47.

Observar una cultura no puede ser fotografiada, inmediatamente percibida. Observar una cultura es observar un estilo, es decir, una trama de relaciones cuyo sentido remite a un sistema simbólico: a la tradición que constituye la conciencia de hombre y mundo, que establece divisiones entre lo real y lo irreal, lo justo y lo injusto, la virtud y el pecado; que legitima determinadas conductas y jerarquiza el valor de los comportamientos.¹⁸⁷

A través del análisis de las fiestas se pueden entrever aspectos tan diversos como los sociales, económicos, políticos, religiosos, ideológicos, etc., de la formación cultural en la que se desarrollan. En las fiestas, y con un sentido un tanto ritualizado, se manifiestan muchos de sus valores y de sus pautas de conducta y de pensamiento. Pueden ser momentos aprovechados para ejercer una crítica al poder, incluso estableciendo una momentánea ruptura con él, como el caso de las fiestas burlescas o de *inversión*.¹⁸⁸

En la fiesta el hombre tiende a huir de lo cotidiano y rutinario, para alterar el orden establecido y reencontrarse en otro mundo diferente en el que se pueda sentir feliz durante el mayor tiempo posible. Un mundo en el que ni el trabajo ni el tiempo tenga cabida, y en el que todo lo necesario, sin esfuerzo, se obtenga fácilmente y en abundancia. Es decir, la aspiración a otro mundo distinto, utópico, a un paraíso perdido.¹⁸⁹

El carnaval en la historia

La fiesta puede considerarse que es una conmemoración -que implica una celebración-, el juego una diversión y el espectáculo una representación. Es cierto que muchas fiestas no se podían desarrollar sin juegos y sin espectáculos y de ahí que esos tres elementos tiendan a ser considerados de una manera conjunta y a veces a ser utilizados indistintamente. Sin embargo, a pesar de su diferente significado, existe un elemento que los une y sin el cual no tendrían sentido: el de la participación. Sin una participación efectiva de personas no se podrían celebrar fiestas, ni juegos, ni espectáculos. Y ello orientado, además, en una doble dirección según la posición o el papel de los intervinientes: una participación activa (los actores) y una participación pasiva (los espectadores).

La fiesta representa en el ritmo vital del cristiano. No lo que es bueno para hacer algo, sino lo que confiere sentido a toda funcionalidad: lo sagrado. El día de la festividad es aquel tiempo en el que el hombre trasciende las constricciones funcionales de la vida y festeja la vida misma. El efecto más importante de este día radica en que conduce a los hombres hacia formas genuinas de relación, que no están determinadas por exigencias del trabajo: encuentro con Dios, con la familia, amistades, asociaciones, etc.

¹⁹⁰

En función de lo sagrado, el hombre revela en la fiesta facetas múltiples de ese perpetuo mostrarse ocultándose, que constituye la vida humana a través de la historia. Desde sus orígenes hasta hoy, la fiesta *festiva por excelencia*, como la llama Josef Piepper, ha estado ligada a la religión. En sus orígenes la fiesta fue sagrada. Así lo señalan la historia de las religiones y la antropología. Porque ha sido la dimensión trascendente del hombre la que se ha expresado en la fiesta a lo largo de los siglos, insertándose como una

¹⁸⁷Diccionario de Hermenéutica, *op. cit.*, p.49.

¹⁸⁸William, Christian... (et al.). *La Fiesta en el mundo Hispánico*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004,p. 185

¹⁸⁹Citado en William, Christian, *op. cit.*, p. 52

¹⁹⁰CRUZ, Isabel, *la Fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*. Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995.

ruptura y a la vez como un enaltecimiento de lo cotidiano.¹⁹¹ La fiesta también tenía la función de transformar a la sociedad al evocar un pasado mítico, o el pasado que constituye el origen histórico de una sociedad dada.¹⁹²

El misterio central del cristianismo, la resurrección de Jesús, en torno al cual gravita el año litúrgico, comprende desde hace siglos una preparación ascética de 42 días llamada Cuaresma, que abarca desde el miércoles de Ceniza hasta el domingo de Resurrección. La enseñanza de la Iglesia católica dice que la Cuaresma se constituyó a partir de los ejemplos de Moisés y Elías, quienes después de una abstinencia de 40 días, fueron admitidos a la visión de Dios; y, sobre todo, se sustentó en el modelo del ayuno cuadragenario de Cristo en el desierto. En los inicios del cristianismo el ayuno fue considerado la práctica característica de la Cuaresma, pero a partir de la Edad Media su hábito se había ido relajando.

El recogimiento recomendado por la iglesia a los fieles como condición previa para alcanzar a través de los ejercicios de penitencia una eficaz renovación de la vida, llevaba naturalmente a excluir cualquier fiesta, en cuanto ésta ponía una nota de alegría incompatible con la austeridad de ese tiempo. No obstante, esa capacidad de regocijo tan humana, urdió maneras de contrarrestar los rigores de la Cuaresma, colocando en sus comienzos unos cuantos días de jolgorio y de espontaneidad, que se conocieron con el nombre de fiesta de Carnaval.¹⁹³

El tiempo de Carnaval se distinguía, en primer término, porque durante él se realizaban una serie de actos que, con frecuencia, tienen aire de juegos de ritmo violento. Desde un punto de vista puramente mecánico podríamos decir que uno de sus rasgos esenciales era el de que imponía movimientos desacostumbrados a los que lo celebraban y también a ciertos animales y objetos. Desde un punto de vista social, lo que imperaba era una violencia establecida, un desenfreno de hechos y de palabras que se ajustaba a formas específicas; así, la inversión del orden normal de las cosas tenía un papel primordial en la fiesta.¹⁹⁴

Aunque se lo considera generalmente una fiesta pagana, herencia de las saturnales que celebraban el principio del año y de la estación invernal, después de la difusión del cristianismo en Occidente ha estado estrechamente relacionado con el ciclo cristiano de la Cuaresma. Subyace al concepto de Carnaval y a la esencia de la Cuaresma la idea del entierro de las costumbres paganas –el mundo, el demonio y la carne en el lenguaje cristiano- previo un último acto, un brote insolente de carnalidad, antes de embarcarse en los rigores penitenciales catecúmenos cuaresmales, que concluyen con el renacimiento espiritual y bautismal de la Pascua de Resurrección.¹⁹⁵ Esto indica ya que su estructura difiere de la del resto de las fiestas religiosas cristianas; si en estas celebraciones dominaron el equilibrio estructural y la convergencia, en el Carnaval se impusieron más bien las fuerzas de la divergencia y de la espontaneidad. Desprovisto de rituales sacros y de ceremonias, no se definía como una totalidad en sí, sino en relación con la Cuaresma. En este sentido, no es posible considerarlo como paradigma de la estructura festiva.

¹⁹¹Ibíd., p. 21.

¹⁹²QUIROZ, Haydée. *El carnaval en México: abanico de culturas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2002.

¹⁹³Cruz, Isabel, *op cit.*, p. 193.

¹⁹⁴Caro Baroja, Julio. *El carnaval: análisis histórico cultural*. Madrid 1979, Taurus.

¹⁹⁵Cruz, Isabel, *op cit.*, p. 193.

Caro Baroja¹⁹⁶ afirma que el Carnaval es una fiesta de mucha mayor significación que la de una mera supervivencia o adaptación de una creencia pagana. Es prácticamente la representación del paganismo en sí –frente al cristianismo- creada en una época acaso más pagana, en el fondo, que la nuestra, pero también más religiosa. La construcción del Carnaval ha sido posible gracias a la teología cristiana, así como a la vida social de los hombres en las villas, aldeas y campos europeos. Romper el orden social, violentar el cuerpo, abandonar el equilibrio de la propia personalidad y hundirse en una especie de subconsciente colectivo, son todas características de esa festividad.

En última instancia, el Carnaval aparece como una reelaboración de viejos rituales que sobrepasa el significado de lo que se llamaba *ritos de fertilidad*. Son manifiestos los hechos que siguen:

- Recrear las vicisitudes de un personaje mítico mediante su representación, o una serie de representaciones, se halla en varias festividades antiguas bajo formas y significados diferentes. Este personaje tiene su triunfo, su muerte y a veces también su resurrección.
- Otorgar a ciertas acciones propias de algunas fiestas un doble significado: positivo y negativo; hecho que se encuentra unido a rituales paganos en que también lo cómico y lo trágico, lo agradable y lo repelente, se hallan misteriosamente unidos.
- Realizar varios actos relacionados con seres que en el Carnaval significan ahuyentar los males: entes que sirven para realizar la expulsión, y equivalentes a los que también los griegos representaban; tales actos van en contra de las creencias cristianas, aunque unidos a ellas.
- Las comidas de Carnaval ofrecen también un carácter ritual, en el sentido más amplio de la palabra, así como la matanza de gallos y otros juegos con antecedentes remotos.¹⁹⁷

El hecho de que semejantes acciones rebasen un ámbito histórico, un ciclo social, no permite hablar de meras supervivencias ni de cambios de significación; más bien, parece indicar la existencia de rasgos permanentes entre los grupos humanos, cuya voluntad consiste en expresar ciertos intereses esenciales bajo formas parecidas: disfrazarse; invertir el orden de las cosas; insultarse o agraviar; comer y beber en exceso y representar escenas violentas.

El tiempo de carnaval se distinguía, en primer término, porque durante él se realizaban una serie de actos que, con frecuencia, tiene aire de juegos de ritmo violento. Desde un punto de vista puramente mecánico podríamos decir que uno de sus rasgos esenciales era el de que imponía movimientos desacostumbrados a los que lo celebraban. Desde un punto de vista social, lo que imperaba era una violencia establecida, un desenfreno de hechos y de palabras que se ajustaba a formas específicas; así la inversión del orden normal de las cosas tenía un papel primordial en la fiesta.

Referencias bibliográficas

-Diccionario de Hermenéutica. Universidad de Deusto, 2006

-Abramo Lauff , Marcelo. *La burla y el deseo. Los carnavales y sus funciones en Antropología*, julio-septiembre 1999, INAH.

196Caro Baroja, *op. cit.*, p. 154

197QUIROZ, Haydée. *El carnaval en México: abanico de culturas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e indígenas, 2002.

- Aguilar Penagos, Mario. *La celebración de nuestro juego: el carnaval chamela, un sincretismo religioso*. México 1990, Porrúa.
- Caro Baroja, Julio. *El carnaval: análisis histórico cultural*. Madrid 1979, Taurus.
- Cruz, Isabel, *la Fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*. Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995.
- Da Matta, Roberto. *Carnavales, balandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México 2002, F.C.E.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, 1985, Paidós.
- García Zamudio, José. *Carnaval ¡Por puro gusto!*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Heers, Jacques. *Carnavales y fiestas de locos*. España 1998, Península.
- Kojime, Mine. *El carnaval: un nuevo pasado para crear el futuro del presente*, Tesis de maestría en Antropología, México 1995, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. *El carnaval de Romans: de la Candelaria al miércoles de Ceniza, 1579-1580*. México 1994, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Licona Valencia, Ernesto. *El carnaval en Papalotla, notas etnográficas en mirada Antropológica*, vol. I, num. 1, enero-marzo 1994.
- Pantoja Armenta y Placeres Rizo Elda. *La fiesta del carnaval de Tepoztlán como expresión de la cultura popular*, Tesis de licenciatura en Sociología, México 1983, Universidad Iberoamericana.
- Quiroz Malca, Haydée. *El carnaval en México: abanico de culturas*. México 2002, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e indígenas.
- Viqueira, Juan Pedro. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el siglo de las luces*. México 2001, F.C.E
- William, Christian... (et al.). *La Fiesta en el mundo Hispánico*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004,p. 185.

**Aspectos religiosos de la contienda política
en una localidad nahua de la Huasteca veracruzana**

Amaranta Arcadia Castillo Gómez

Universidad Autónoma de Tamaulipas

El presente trabajo tiene como objetivo describir e interpretar los procesos político-electorales acontecidos en la cabecera municipal de Tamalín, Veracruz, municipio de la Huasteca veracruzana durante el 2013.

Tamalín es una localidad que, además, es la cabecera del municipio del mismo nombre, ubicada en el norte de Veracruz. Sus habitantes son de origen nahua. La población se dedica principalmente a la agricultura y ganadería. Sin embargo, en la actualidad el comercio se ha ido convirtiendo en una actividad indispensable para el sustento de las unidades familiares de la localidad. Muchos de ellos elaboran pan, zacahuil, cecina y chorizo para vender en los centros urbanos del país. Según datos censales, el municipio cuenta con una superficie total de 17 561.670 hectáreas destinadas a la agricultura, de las que se siembran 15 167.254 hectáreas, mientras que el total de la superficie ganadera es de 30 785 Ha.¹⁹⁸ Los principales productos agrícolas son el maíz, el frijol, la sandía y la naranja. A lo largo y ancho de la población se pueden observar casas adaptadas para elaborar quesos, hornos para cocer pan y zacahuil, así como camionetas encargadas de transportar estas mercancías y a los comerciantes a los centros urbanos cercanos que son consumidores de sus productos. Se puede decir que la actividad comercial ha ido reconfigurando las relaciones sociales en esta localidad en los últimos años, pues a partir de la pavimentación de la carretera que cruza estos poblados de la Sierra de Otontepec, el flujo de personas se incrementó y los lugareños pudieron acceder a los centros petroleros cercanos para distribuir sus productos.

No puede decirse, sin embargo, que la importancia política de Tamalín a nivel regional sea reciente, pues durante los albores de la explotación petrolera, este municipio recibía rentas importantes de las compañías petroleras por los pozos perforados en su territorio y su posición estratégica al ubicarse junto al camino real que conducía a Amatlán, Tancoco y Tepetzintla, nos hablan de ello.

Tamalín es un centro de intersección de un conjunto de poblaciones rurales no sólo pertenecientes al municipio sino también a otros, pues la morfología del territorio es intrincada y colinda cercanamente con otras poblaciones pertenecientes a otros municipios que prefieren realizar intercambios comerciales y laborales con las personas de este lugar.

¹⁹⁸De acuerdo con los resultados preliminares del Censo 2000, la población en el municipio es de 11 570 habitantes, 5 787 hombres y 5 783 mujeres. Fuente: *Enciclopedia de los municipios de México. Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave. Tamalín*, <http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/veracruz/municipios/30150a.htm>, recuperado el día de 9 de abril a las 20:58.

A pesar de estas circunstancias, su apogeo económico como tierra integrada por comerciantes es relativamente reciente: Unos cuarenta años aproximadamente, época en que las políticas petroleras industrializaron a los nuevos centros urbanos creados por la explotación del hidrocarburo, tal es el caso de la ciudad de Naranjos y Cerro Azul. Estos espacios ahora centros rectores políticos y económicos no fueron, en su inicio, cabeceras municipales, sino que se crearon vertiginosamente para generar un contrapeso político a las poblaciones indígenas que estaban políticamente organizadas y que negociaban con las compañías petroleras extranjeras. Estas poblaciones estaban gobernadas por caciques que establecieron lazos con esos organismos y manejaron las rentas de los pozos a su antojo. Tal es el caso de Tepetzintla.

Tamalín como municipio es cruzado por la *brecha huasteca*, un camino abierto por las compañías petroleras extranjeras que lo utilizaban para mantener comunicada toda la costa del Golfo, desde Tampico hasta a lo que ahora es el municipio de Naranjos, en donde se encontraban una gran cantidad de pozos petroleros. Recientemente, esta brecha ha sido restaurada y en ella transita no sólo personal de PEMEX, sino también el crimen organizado.

En los últimos 10 años, el municipio ha sufrido varios cambios que a continuación enuncio:

-Emigración –debido a la crisis económica- hacia los centros urbanos como Tampico, Poza Rica, Ciudad de México y Monterrey, siendo estos dos últimos, elegidos como espacios permanentes de vivienda.

-Surgimiento de un grupo social de tamalinenses que, debido al desarrollo comercial de la población, han tenido la posibilidad de acudir a los centros urbanos no sólo para trabajar, sino para estudiar alguna carrera en las universidades. Esto ha permitido que exista un grupo de hombres y mujeres que han regresado a Tamalín a vivir después de haber estudiado y que desean integrarse a laborar de manera profesional.

-El crecimiento del narcotráfico y su combate debido a las políticas de Felipe Calderón han impactado a la población, ya que la carretera y varios caminos que pasan por todas estas poblaciones de la Sierra de Otontepec ahora son utilizados por estos grupos delictivos para evitar los caminos que frecuentemente recorrían. Estos nuevos andantes de las carreteras terminan perturbando a las comunidades y sus movimientos de entrada y salida. Además, muchos de los comerciantes han dejado de salir a vender sus productos a la frontera tamaulipeca y neolonense debido a la inseguridad que se vive también en esos centros.

Estos cambios han implicado que el ejercicio de los derechos políticos se haya convertido cada día más en un complejo ajedrez en donde varios actores sociales se disputan la presidencia municipal. Entre ellos encontramos a los jóvenes profesionistas y a las familias de los viejos caciques. Estos grupos políticos se ubican principalmente en la cabecera, que es la que determina políticas y también de la que surgen los candidatos.

Los jóvenes y los viejos políticos en Tamalín

Los jóvenes emigrantes profesionistas que han regresado a Tamalín se organizaron en torno a dos partidos: El Partido Acción Nacional (PAN) y el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

En Tamalín existen ahora dos grupos políticos principalmente: Los jóvenes profesionistas priístas y los jóvenes profesionistas panistas. A continuación paso a plantear algunas de sus características.

El primer grupo –económicamente bajo en relación a los viejos caciques- estaba interesado en la política como una forma de obtener un trabajo adecuado a sus intereses y una forma de obtener más recursos para sus pequeñas empresas y ranchos. Comenzaron a militar desde tiempo atrás en el PRI con el fin de obtener un puesto en el Palacio Municipal, así lo dicen. Algunos de estos jóvenes sí tenían interés en apoyar a su población para superar algunas carencias que conocen en su municipio, pues ellos vivieron las dificultades de ser un municipio rural desde niños y aunque estudiaron fuera, volvieron a su lugar de origen. Militaron en las bases priístas y en aquella época conocieron las poblaciones que integran al municipio de manera cercana y se opusieron al control hegemónico de los caciques.

El segundo grupo de jóvenes no ha tenido estas experiencias de militancia de base y han decidido participar en la política apoyados por los viejos grupos que durante muchos años controlaron las políticas municipales (hasta que llegaron los jóvenes) por poseer un poder económico importante. Este último grupo se ha aliado en años recientes al PAN aunque permanentemente establecen alianzas o realizan ataques al PRI, según sean sus intereses o conveniencias.

El grupo de jóvenes panistas que siguen la línea de los viejos caciques son hijos de sangre o de idiosincrasia de aquellos políticos que controlaron el poder durante muchos años. Estos jóvenes, debido a sus recursos, se mudaron a vivir a la ciudad de Monterrey o a otras ciudades como una forma de establecer un nuevo modo de vida, a trabajar en lo que habían estudiado, lejos de sus orígenes aunque con frecuencia regresando a visitar a la familia ocasionalmente.

Como se ha mencionado, la emigración es un factor cotidiano y estructural, pues –tanto en la cabecera como en las localidades– los jóvenes van y vienen todos los días. Esto dinamiza la cultura, ya que llegan frecuentemente nuevas ideas políticas, nuevas religiones y nuevos modos de vida. Así, puede que ellos se integren o se confronten con los que ya existen. En el caso de ideas y prácticas que se confrontan, estos procesos culturales generan conflictos que confluyen con otros ya existentes, debido a otras circunstancias sociales.

La alternancia de poder entre el PRI y el PAN en los últimos años en la región comenzó con el arribo del foxismo que inyectó recursos a su partido en todos los municipios de la Sierra de Otontepec.

En la Tabla 1 podemos observar que con la llegada del PAN al poder se generó una alternancia partidista. ¿Esto implicó la aparición de nuevos grupos políticos o el incremento de la participación política de ciertos sectores que hasta antes no existían? Como se mencionó anteriormente, los jóvenes profesionistas se han integrado a la contienda política. Algunos son apoyados por viejos políticos y otros no y ello ha permitido el crecimiento de grupos políticos que antes no existían. Como lo mencionó un joven integrante del grupo de profesionistas priístas que perdieron la presidencia en esta pasada elección: “Nuestro equipo ya tuvo su tiempo en el poder, ahora le toca a otros que inicien sus grupos políticos y se integren a la política en Tamalín”. Para este joven, la gente de Tamalín también se cansa de que sean los mismos los que detentan el poder todo el tiempo y es justo que exista un cambio. El grupo de profesionistas que se unieron al PRI ya se habían establecido en el poder varios años y ello fue motivo de crítica... ¿Acaso se estaban convirtiendo en lo que se había tratado de erradicar? Este pensamiento es reciente, pues antes existían los caciques que dominaban la región por largos periodos. Los jóvenes profesionistas generaron nuevas lógicas de poder y replantearon algunas formas de ejercerlo, aunque ambos grupos de jóvenes (panistas y priístas) suelen

asumir las órdenes que reciben de la capital sin cuestionamientos, se alinean aunque no siempre están de acuerdo.

Tabla 1

Lerdo Ferrer Domínguez	1988-1991	PRI
Moisés Flores Santos	1992-1994	PRI
Pedro Garcés Marcial	1995-1997	PRI
Atilano Carreaga Olivares	1998-2000	PRI
Emilio González del Ángel	2001-2004	CAFV
Pedro Garces Marcial	2005-2007	COAL
Andres Ramos Reynoso	2008-2010	CAFV
Maria del Carmen Antonio Nicanor	2011-2013	COAL.

Contexto social y religiosidad local

Según el censo del INEGI en el 2005, en Tamalín existían 7.785 personas con religión católica, evangélica 835, 216 de otras religiones y 782 practicaban ninguna. Esto nos indica el grado mayoritario de los católicos en todo el municipio, existiendo estas mismas proporciones en la cabecera. Desde que realizo trabajo de campo en esta localidad existen diversas manifestaciones religiosas católicas durante todo el ciclo festivo que incluye el carnaval, la Semana Santa, el Xantolo y las fiestas decembrinas. Las personas están habituadas a participar constantemente en estas celebraciones que desde tiempos antiguos estuvieron ligadas al ciclo agrícola. Los habitantes han integrado a la religión católica un conjunto de prácticas no precisamente ortodoxas y que pertenecen a la llamada Tradición Mesoamericana. Este sincretismo tiene muchos años de practicarse a lo largo del ciclo festivo dedicado a lo divino y a lo humano. La localidad cuenta también con un conjunto de personas que ya desde hace tiempo se convirtieron al cristianismo protestante y son vistos como parte del paisaje religioso sin existir conflictos. Dentro de la comunidad católica incluso existen diferentes maneras de abordar sus prácticas religiosas, ya que algunos le dan mayor importancia a la Tradición Mesoamericana mientras que otros tratan de practicar de forma ortodoxa.

A pesar de estas diferencias dentro del catolicismo y dentro del protestantismo existen elementos religiosos de origen mesoamericano que todos comparten como la creencia en seres sobrenaturales capaces de afectar a los seres humanos generándoles enfermedades, los nahuales y la brujería.

La gente sabe que existen personas especializadas en causar malestar o bienestar, según sea la petición y el carácter y tipo de especialista que se trate. Un mismo especialista ritual puede tratar también ambos aspectos, lo que llaman “lo malo” y lo que llaman “lo bueno”, pues no están separados en la vida sino que se trata de mantener un equilibrio entre ambos. Los especialistas de “lo bueno” curan enfermedades como el espanto, el entlazolamiento, las enfermedades de las tepas, y aquéllas causadas por el daño provocado intencionalmente por otros -ya sea por los malos aires agarrados como por el hecho de que otros hayan intentado hacer maldad a través de distintos actos rituales. Las personas en Tamalín tienen una lista de enfermedades a las que están habituados y a las que se habituaron recientemente, como por ejemplo, el

cáncer, resultado, dicen, del incremento del comercio y de la necesidad de comprar carne refrigerada en lugar de la carne local.

La gente sabe que hay especialistas para tratarlas: los médicos alópatas y los especialistas rituales. Y como vemos, a pesar del tiempo, estas creencias son parte de su vida cotidiana y les sirven para interpretarla. La brujería está integrada en su imaginario y forma parte de un sistema que ayuda a relacionar coincidencias de eventos como causalidades de fenómenos. La brujería permite también reorganizar el caos social cuando el sistema se ha desorganizado sin encontrar una manera de reorganizarse integrando nuevos sistemas interpretativos o más bien la brujería como sistema interpretativo dominante aparece siempre como una de las primeras opciones en Tamalín.

La brujería es mencionada como causal de enfermedad en determinadas circunstancias en las que ciertos acontecimientos asociados a los acontecimientos de la enfermedad o la muerte salen de los paradigmas de la normalidad. Un ejemplo: “Cuando mi amiga murió, murió sobre su petate y en su espalda tenía llagas. Pensamos que las llagas eran por alguna bacteria... pero de la llaga principal salió un insecto con forma de escarabajo. Esto me demostró que su muerte era por brujería”. La brujería suele siempre referirse para hablar de estos actos negativos realizados por los especialistas rituales. Negativos, porque como ya mencionamos, tienen la intención de dañar a otro o a otros o de torcer su voluntad. Por esta razón suele asociarse lo malo y con El Malo.

Como ya he mencionado en otro trabajo (Castillo 2013), en Tamalín se platica escasamente de “El Malo”, ése del que no se puede hablar más que en voz baja, del que es mejor no decir siquiera su nombre, porque su sola invocación implicaría incluso la muerte. Su aparición se da en las noches oscuras, presentándose ya sea como un cochino con mirada humana, o bien, como un toro. Recientemente ha surgido otra manera de aparecerse ante los hombres: es un “hombre” del que sólo brillan los ojos y viaja dentro de una camioneta enorme que corre a exceso de velocidad. Esta divinidad posee capacidades demasiado poderosas, destruye la salud y el destino de las personas. Nadie lo identifica con el Diablo, pero se sabe que su poder existe y uno debe protegerse de su nefasto designio. Esta temática suele ser difícil de abordar en campo, especialmente porque debido a la nueva evangelización católica y a la creciente conversión al cristianismo protestante por parte de un sector de la población, se ha vuelto un tema tabú, así como también han sido prohibidas ciertas danzas de las que ahora ya no se tiene registro alguno. Ya Báez-Jorge y Gómez Martínez mencionan cómo entre los nahuas de la Huasteca la figura de *Tlacatecolotl* se ha fundido con la del Demonio, en donde ambos se reelaboran simbólicamente a partir de la concepción cristiana del Mal y la visión autóctona de las entidades malignas (*axcualli*= lo no bueno) que se manifiestan en el *tlasolehecatl* (viento nefasto), el *mahmatilli* (susto), el *tonalhuetzi* (caída del tonal) y la *tetlahchihilli* (brujería). (Báez-Jorge 1999:23).

El que El Malo esté asociado con ciertas entidades malignas pero que ahora también se le identifique como un hombre que maneja una camioneta a muy altas velocidades y posee ojos brillantes nos habla de la forma en que los tamalinenses han interpretado las acciones de las personas que trabajan en las empresas ilegales de tráfico de drogas. Estas bandas también han generado representaciones sociales regionales en cuanto a su vestimenta, el tipo de tatuajes que han pintado sobre su piel, la joyería y sus prácticas religiosas, entre las que se encuentra la figura emblemática de la Santa Muerte. No me detendré a realizar un análisis sobre el por qué de esta representación que se comparte en toda la región huasteca. Sin

embargo, debe anotarse que los tamalinenses consideran a estas personas sumamente poderosas y asociadas las entidades numinosas malignas, especialmente con El Malo, el más poderoso de todos. La Santa Muerte es para los que ahora viven en Tamalín una divinidad asociada al Malo.

Pero, ¿es así para los jóvenes que emigran y los que una vez que han emigrado, regresan? No. Para ellos las religiosidades con las que se encuentran en el exterior se integran algunas veces a su repertorio y las asumen como una forma de diferenciación cuando llegan a Tamalín. Tanto su forma de vestir como sus actitudes en los espacios públicos suelen ser diferenciadas.

El caso del uso político de la religión en la contienda política es el que se abordará a continuación una vez aclarado el contexto.

Elecciones y partidos políticos en Tamalín en 2013

En Tamalín, así como en todos los municipios de Veracruz, se llevaron al cabo elecciones para elegir al presidente municipal, así como a diputados de los distritos, en el 2013.

La contienda implicó la elección de los candidatos internos de cada partido para –posteriormente- elegir al candidato de cada partido. Desde el inicio se dijo que el candidato del PRI, Atilano Careaga, era débil en la cabecera y fuerte en las diferentes comunidades del municipio, pues el PRI y él mismo habían estado en contacto con ellas a lo largo de los años realizando trabajo de base. Atilano Careaga era del equipo de jóvenes profesionistas que recientemente habían ocupado el poder convirtiéndose en un poderoso grupo de influencia local y desplazando a los viejos poderes. Para algunos tamalinenses de la cabecera este giro de nuevos gobernantes priístas que comenzó con Liborio Patricio Santos, trajo aires de cambio y obras públicas que cambiaron a Tamalín para siempre. Los jóvenes que formaron parte del grupo político en el poder, siendo profesionistas y no parte del grupo caciquil tradicional, pensaron en otros grupos sociales y en hacer obras necesarias, acercándose a la noción de ciudad en la que habían vivido durante sus estudios. Sin embargo, para otros miembros de la cabecera, este grupo de jóvenes se estaba convirtiendo en la cuna de nuevos caciques.

Por otro lado, José Cadena –candidato del PAN- era hijo de un ex presidente municipal y representaba para algunos la vuelta al caciquismo a la vieja usanza que ya había sido erradicado. Muchas personas mencionaban que José Cadena en realidad no había vivido en Tamalín durante muchos años y llegó recientemente a querer ocupar puestos políticos, aunque seguía teniendo una casa en Monterrey a la que acudía con frecuencia.

La población estaba dividida en la cabecera.

Unos meses antes de las elecciones se comenzó a rumorar que había un nuevo templo en la localidad en donde se realizaban rituales muy extraños. La gente mostraba interés y temor. Este nuevo tipo de religión atrajo a un conjunto de personas asociadas a José Cadena. La nueva religión: Iglesia Fidencista Cristiana o el culto al Niño Fidencio. El Niño Fidencio fue un hombre proveniente de Guanajuato que al llegar a Nuevo León fundó un grupo religioso basado en los poderes curativos que poseía. Las personas mencionan que entre sus más importantes cualidades era la curación de toda clase de enfermedades utilizando herramientas rudimentarias como los vidrios. Esto atrajo a miles de personas a El Espinazo, Nuevo León, donde la gente pedía su intervención para curarse. Una vez muerto el Niño Fidencio, acontecieron una serie de posesiones mediante las cuales el Niño se comunicaba. A estas personas que recibían en su cuerpo

el espíritu o esencia del Niño se les llamó Cajas. Así es como pervive esta religión hasta la actualidad, pues las Cajas son las personas que encabezan a esta comunidad y son las que son poseídas por el Niño Fidencio.

Los tamalinenses que emigraron a Nuevo León, incluyendo el presidente municipal, conocieron esta religión, pues es algo sumamente común en Monterrey, lugar donde José Cadena –candidato del PAN- vivía y tiene su casa. Este y otras personas se habituaron a esa ciudad y a la religión. Ya fundado el templo en Tamalín, otros inmigrantes recientes también se convirtieron a la nueva religión. Unos más se vieron convocados ante el crecimiento de cáncer en la localidad. Probablemente, la centralidad de la figura del Niño Fidencio como un médico, invitó a la participación de nuevos adeptos.

Hacia la Semana Santa, los nuevos miembros de esta religión hicieron su aparición pública en las calles de la cabecera. Al menos eso me cuentan algunos de los testigos. Les impresionó que fuera una procesión nocturna con hombres y mujeres con túnica blanca y una banda azul (colores que son los oficiales de la Iglesia Fidencista Cristiana, pero que también son los del PAN). Les espantó que algunos traían una capucha negra en la cabeza. Otros mencionaron que la Santa Muerte formaba parte de esta nueva religión, no sólo el Niño Fidencio. Las procesiones fueron varias y el templo registraba rituales a los que los miembros de la localidad no consideraban parte de la normalidad religiosa local. El simple hecho de que el color negro formara parte de la vestimenta de sus miembros (la capucha negra forma parte de el vestuario de algunos oficiantes), junto con la imagen de la Santa Muerte como parte de las nuevas imágenes unidas a esta religiosidad, implicó la asociación de este movimiento religioso con El Malo. La comunidad católica mayoritaria estaba sorprendida de que el candidato del PAN fuera miembro de esta iglesia, pero también estaba asombrada de que gente muy apegada a la Iglesia Católica de pronto decidiera convertirse.

Las especulaciones comenzaron a crecer y el día de las elecciones la gente que nunca salió de Tamalín y muy apegada a sus costumbres comenzó a tener miedo de ir a votar. Se mencionaba que algo acontecería. Muchos de estos ancianos priístas pobres con los que platicué mencionaban que estaban convencidos de que su candidato ganaría, aunque fuera por un mínimo margen. Otros más jóvenes pensaban que aunque si bien era cierto que el candidato del PAN no era muy popular, la gente ya estaba cansada del grupo que había propuesto a Atilano y que aunque éste tuviera adeptos en las comunidades, la cabecera terminaría votando por el panista. A pesar de este discurso racional, terminaban por adjudicarle un papel –algunos relevante, otros no- a la brujería. La gente decía que ellos no creían, pero había acontecimientos que no parecían tener mucha lógica y que se sabía que querían causarle un daño a la que ahora era presidenta municipal (del grupo de Atilano). Cierto o no, muchas personas en Tamalín sentían que algo sobrenatural estaba tensando el ambiente político.

Durante el día de las elecciones los miembros de la Iglesia Fidencista Cristiana, vestidos con sus ropajes religiosos, caminaron de casilla en casilla vertiendo ciertas sustancias para ellos divinas con la finalidad de “purificar” las elecciones. Los votantes católicos y priístas comenzaron a amedrentarse. Una mujer mayor relató que ella comenzó a sentir mareos mientras olía aquella sustancia a la que consideraba no positiva sino negativa. Mencionó que el olor de la sustancia le hacía sentir que era algo sucio con lo que la habían hecho. Un hombre joven me confió que mientras estaba en la casilla notó la presencia de un ser sobrenatural, porque al tratar de escribir sobre la boleta le temblaba la mano y un escalofrío recorrió su cuerpo. Hubo varias personas que hablaron largamente sobre la verdadera presencia que controló las elecciones.

No hubo, sin embargo, ninguna anulación de casilla. Tampoco existió violencia. Las autoridades consideraron que había sido una elección limpia. La explicación de la presidenta municipal era la misma que el resto de su equipo: La imagen de Atilano era mejor en las comunidades y la cabecera había decidido cambiar el rumbo. Aún así, el discurso de la mayoría de los priístas y otros no partidarios de ningún partido asumían que la brujería tenía efectos verdaderos y aún los profesionistas lo afirmaban.

El PAN ganó en Tamalín y la gente partidaria de ese partido se sintió contenta por este triunfo. Una de las promesas de campaña del ahora presidente municipal de Tamalín fue la construcción de un Centro de Especialidades Médicas en este lugar. Apelando a la salud –como el Niño Fidencio- logró convencer a una población en donde las enfermedades incurables como el VIH y el cáncer están causando estragos.

Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix 1999 *Los ladinos y el Diablo (Reinterpretaciones de la noción del Mal en contextos interétnicos)*, La Palabra y el Hombre, no. 109, enero-marzo, pp.13-28.
- Castillo Gómez, Amaranta Arcadia, “Las danzas de los *Negritos de candil* y los *Negritos de Torito*: la huella de los afrodescendientes y las re-semantizaciones de las relaciones interétnicas en la Huasteca veracruzana”, en: *Los Afrodescendientes en la Conformación del Imaginario Colectivo en el Sureste Mexicano, Centroamérica y del Caribe*, en prensa.
- Enciclopedia de los municipios de México. Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave. Tamalín, <http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/veracruz/municipios/30150a.htm>, recuperado el día de 9 de abril de 2013 a las 20:58.

**Creando buenos ciudadanos:
aproximaciones a la formación de valores a través de la educación**

Mariana Guadalupe Molina Fuentes

Estudiante del Doctorado en Ciencia Social con Especialidad en Sociología. El Colegio de México

Históricamente la Iglesia Católica ha considerado la educación como un ámbito de importancia fundamental para difundir su doctrina, sus valores y sus proyectos. Con la institución eclesiástica como centro de la organización social en nuestro país las enseñanzas del recinto religioso se complementaban y se reforzaban con las de la escuela. No obstante, los procesos de laicización y de secularización iniciados en México cuando menos desde mediados del siglo XIX pusieron en jaque la autoridad de la Iglesia en beneficio de un proyecto estatal en el que la religión quedó relegada a un segundo plano.

Los hechos concretos que pusieron de manifiesto el nuevo estatus de la Iglesia, tales como la promulgación de la Carta Magna de 1857, la de 1917, o la intención del entonces presidente Plutarco Elías Calles de nacionalizar la institución religiosa, desataron una serie de enfrentamientos políticos cuyo desarrollo ha sido ampliamente descrito por los historiadores. A esas manifestaciones abiertas de oposición se sumaron otros mecanismos de resistencia, mucho más sutiles pero no por ello menos eficientes. Aquí se propone que uno de los más importantes es precisamente la educación.

En efecto, la escuela constituye un espacio en el que los estudiantes no sólo adquieren conocimientos académicos, sino sobre todo éticos: en ella se aprende a convivir con los otros, distinguiendo entre las conductas consideradas buenas o malas y que algunas veces coinciden con las enseñanzas de la familia. Pero la distinción entre “lo correcto” y “lo incorrecto” no es siempre estable. De la movilidad de esa frontera deriva una auténtica preocupación por parte de las autoridades eclesiásticas, quienes buscan transmitir los valores contenidos en la fe católica no sólo a través de los espacios tradicionales de la institución religiosa sino de una diversidad de canales entre los cuales figura el educativo.

A 97 años del nacimiento de la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), en defensa del derecho de los padres a elegir una educación tradicional para sus hijos, y ante el argumento de que un modelo educativo anclado en el catolicismo contribuye en la formación de creyentes y de ciudadanos comprometidos, cabe hacer cuando menos un cuestionamiento: ¿existen o no diferencias entre los valores morales de los estudiantes que se forman en escuelas católicas y los que lo hacen en escuelas laicas?

Esa pregunta guía el desarrollo de la presente exposición, en la que se retoma un problema de investigación cuyos sujetos de estudio son estudiantes de secundaria de clase media alta en la Ciudad de México. Volveremos a este punto posteriormente. Por ahora basta decir que de ahí se derivan otras inquietudes en torno a sus las prácticas de esos estudiantes, a su discurso, y a su forma de concebir la comunidad educativa. Como explicaremos más adelante, dicha comunidad implica la articulación entre los padres, el personal escolar y los propios alumnos.

Para explorar la interrogante anterior, y tomando en consideración el interés de este encuentro en torno a los retos de las ciencias sociales en México, en esta ponencia se analizan las entrevistas realizadas a dos estudiantes de secundaria, una de escuela católica y la otra de escuela laica, a la luz de la propuesta de Ana Lía Kornblit (2004) y rescatando las aportaciones de Daniel Bertaux (2005). Para ello, las siguientes ideas se estructuran en cuatro apartados:

- 1) *Los valores morales en los estudiantes de nivel secundario en la clase media alta de la Ciudad de México*, en el que se esboza brevemente el problema de investigación que nos interesa;
- 2) *Relatos de vida: Expresión de la individualidad y reflejo de lo social*, en el que se expone la utilidad de esa herramienta como estrategia de acercamiento al objeto de estudio;
- 3) *María José y Andrea. Continuidades y rupturas entre la iglesia y la escuela*, cuyo objetivo consiste en contextualizar y analizar las entrevistas de las estudiantes advirtiendo las limitaciones de este ejercicio; y
- 4) *Conclusiones*; en el que se hará una reflexión final sobre las entrevistas analizadas en relación con la propuesta de Kornblit y con el problema de investigación que aquí compete.

1. Los valores morales en los estudiantes de nivel secundario en la clase media alta de la Ciudad de México.

A partir de la década de 1950 la Iglesia Católica comenzó a experimentar procesos que han tendido a mermar su hegemonía histórica en México. Según datos del INEGI y de estudios realizados por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, desde entonces se observa una reducción sistemática de las vocaciones, del número de creyentes, y de la administración de los sacramentos (INEGI, 2007 e IMDOSOC, 2011).¹⁹⁹ Esta condición ha desgastado su papel como articuladora social, indiscutible hasta ese momento a pesar de las transformaciones en el marco jurídico nacional y en el que su separación del Estado y su consecuente definición como parte de la esfera privada se hicieron oficiales desde la Constitución de 1857.

No obstante el descenso en las prácticas religiosas, las encuestas sobre valores muestran un grado de conservadurismo considerable en la sociedad mexicana: en la Encuesta Mundial de Valores, por ejemplo, se muestra que el 25% de los mexicanos encuentran inaceptable el divorcio, el 32% condenan la homosexualidad, y el 52% no justifican el aborto bajo ninguna circunstancia.²⁰⁰ Esto implica que las prácticas

¹⁹⁹ Según cifras del 2011, la tasa de nupcialidad se redujo en un 35% del año 2000 al 2009, y un estudio realizado por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) en 2006 reveló que cuatro de cada 10 católicos entrevistados considera que la asistencia a misa es innecesaria para su crecimiento espiritual.

²⁰⁰ La base de datos permite observar los cambios en la opinión de los mexicanos respecto del divorcio, la homosexualidad y el aborto desde 1981. Resulta interesante señalar que la aceptación de la segunda ha aumentado sostenidamente; el divorcio y el aborto, en cambio, presentan fluctuaciones y el rechazo a tales prácticas es mayor en la actualidad que en 1990.

religiosas no son la única vía para difundir los valores de la doctrina católica, que van más allá de la esfera teológica y que implican un ideal de sociedad.

Aquí se propone estudiar el espacio educativo entendiéndolo como una de las alternativas a través de las cuales se pretende formar *católicos integrales*²⁰¹ que impulsen un proyecto social compatible con los preceptos del catolicismo. Es importante aclarar que en esta exposición no se pretende que la educación sea la única vía para difundir los valores de la doctrina que aquí nos compete, ni que todas las instituciones educativas católicas tengan un ideario en el que éstos se manifiesten de la misma forma o en el mismo grado. Empero, se asume que los valores que se impulsan en la comunidad educativa son susceptibles de cristalizar en un modo de entender el sistema social y de fundamentar las acciones de los sujetos con base en éstos.

En ese orden de ideas, preguntarse sobre los valores que manifiestan los estudiantes de escuelas católicas y laicas a partir de una perspectiva comparativa parece relevante por dos motivos:

- a) Situando el problema en el debate sobre secularización²⁰², un estudio de esas características hace posible esbozar los alcances de la Iglesia para mantener su presencia más allá de la esfera privada, a partir de la reproducción de sus valores en el seno de una de las instituciones clave para generar cohesión social.
- b) Además, permite explorar empíricamente la posible influencia que ejerce la educación confesional sobre la reproducción de discursos y de prácticas sociales tradicionales, especialmente si se considera a la comunidad educativa como una triada conformada por padres, personal escolar y alumnos, y aún bajo el entendido de que ésta no es la única fuente de aprendizaje de los últimos.

La formación moral de los estudiantes constituye entonces el objeto de estudio, que se hace visible a través de los discursos sobre sus propios valores y prácticas.²⁰³ Aquí se sugiere que los discursos de esos adolescentes pueden analizarse a partir de dos dimensiones: a) Una *analítica*, en la que se identifican el posicionamiento del informante y los argumentos que ofrece para sostenerlo; y b) una *sobre prácticas*, en la que se identifican las actividades del informante, su recurrencia, y el modo en el que éste las justifica.

En esta exposición se sostiene que una estrategia pertinente para explorar los discursos de los estudiantes es realizando entrevistas semiestructuradas y grupos de discusión en torno a cinco temas centrales en la doctrina católica, y especialmente conflictivos en virtud de la polémica desatada entre el Gobierno del Distrito Federal (GDF) y la jerarquía de la Iglesia Católica durante los últimos años: a) Sexualidad; b) cuerpo; c) vida; d) familia; y e) roles de género. Los subtemas que habrían de tocarse en cada uno, los instrumentos para acercarse a los discursos de los estudiantes, la selección de las escuelas y otros detalles metodológicos no son objeto de esta presentación, y por lo tanto no se desarrollan en ésta. No obstante, se considera conveniente aclarar los criterios de delimitación del referente empírico:

²⁰¹ El término *católicos integrales* viene de la Doctrina Social Cristiana, y se refiere a los creyentes comprometidos con la fe y su puesta en práctica tanto en la esfera pública como en la privada.

²⁰² Según Blancarte (2008) el término *secularización* es distinto de *laicización*, y se refiere al proceso mediante el cual se experimenta una diferenciación funcional en la sociedad, en el que por lo tanto la religión se escinde de otras esferas y deja de pensarse como central.

²⁰³ Es importante señalar que el análisis se hará a partir de los discursos sobre las prácticas de los informantes y no sobre sus prácticas mismas. Esta decisión se ha tomado ante la dificultad de observar a los adolescentes en sus espacios de socialización, y por lo tanto obedece a un criterio de factibilidad del estudio.

- a) Se ha elegido la educación secundaria en función de: i) su importancia para la socialización del individuo, que en ese nivel continúa formándose y adquiere rasgos más definidos en su personalidad; y ii) los cambios que se desarrollan a esa edad a nivel tanto personal como sexual, que representa un tema de especial disputa en torno a la definición de los contenidos educativos y a las acciones emprendidas por las organizaciones de laicos inspirados por la moral católica;
- b) La selección del Distrito Federal como espacio de análisis se sustenta en: i) la contraposición entre el proyecto social del GDF y la doctrina social de la Iglesia²⁰⁴; ii) la modernización relativa de las relaciones familiares si se le compara con otras entidades federativas; iii) la concentración demográfica del DF, cuyo nivel de urbanización y de secularización hacen de éste un importante campo de disputa en relación con los contenidos educativos; y iii) la ventaja metodológica que supone si se considera la relativa facilidad para hacer contacto con escuelas de inspiración católica en esta entidad.
- c) Las escuelas en las que se pretende encontrar a los informantes han sido seleccionadas por: i) ser privadas, lo cual reduce la heterogeneidad de su matrícula; ii) tener un monto de colegiatura anual similar, que da cuenta del estrato socioeconómico al que pertenecen la mayor parte de sus alumnos; iii) la atención a una población estudiantil mixta, excepto en el caso de una escuela cuyo ideario impide dicha condición; y iv) la variabilidad en el ideario de las instituciones educativas. A partir de estos criterios se han elegido dos escuelas laicas y dos católicas.

El estudio que se ha descrito a lo largo de este apartado corresponde a la propuesta de investigación de la autora de estas ideas. Las entrevistas que se hicieron para desarrollar el presente trabajo obedecen a la misma inquietud y a la misma lógica; sin embargo, deben hacerse algunas advertencias:

- a) En primer lugar, que se realizaron durante un periodo vacacional y sin permisos para acceder a las escuelas durante esa etapa de la investigación, por lo que las estudiantes entrevistadas se contactaron a través de *Éxodo*, una organización de jóvenes católicos en la iglesia de la Santa Cruz. Para resolver el problema de la selección, en las conversaciones se incluyeron preguntas en las que las informantes habrían de comparar dicha organización con su escuela, para posteriormente profundizar en la dinámica de la segunda.
- b) En el momento en el que se hicieron las entrevistas no se tenía suficiente claridad sobre las dimensiones de análisis referidas en este apartado, por lo que éstas se estructuraron con base en criterios que no corresponden puntualmente con cada uno de los temas aquí sugeridos. En ese sentido, ha de considerarse que las entrevistas que se analizarán en la tercera parte de la ponencia son más bien de carácter exploratorio.

2. Relatos de vida: Expresión de la individualidad y reflejo de lo social

Esta exposición se articula a partir de la premisa de que la investigación cuantitativa y la cualitativa funcionan a partir de una misma lógica, a pesar de que las técnicas para acercarse al objeto de estudio y para reducir su complejidad son distintas en cada una. Ello significa que elegir un tipo de acercamiento al

²⁰⁴ Entre estos se encuentran la despenalización del aborto (2007), la unión entre personas del mismo sexo (2009), y el derecho de las parejas homosexuales a la adopción (2009).

objeto que se explora implica necesariamente dejar de lado otros, igualmente válidos pero quizá menos útiles para satisfacer las interrogantes del investigador.

Como afirma Ragin (2007), los estudios desarrollados exclusivamente a partir de técnicas cuantitativas tienen una ventaja considerable en lo que se refiere a la capacidad para extender explicaciones a una población amplia; sin embargo, debe reconocerse que en ese tipo de análisis se pierden detalles importantes sobre procesos y significaciones. Por su parte, los estudios que se sustentan en técnicas cualitativas ofrecen explicaciones mucho más detalladas en torno a procesos, situaciones y fenómenos que afectan a las subjetividades. Este tipo de aproximaciones son más profundas; rescatan la riqueza de los significados que los sujetos les otorgan a sus prácticas y las nociones que configuran su mundo social en un espacio y en un tiempo específicos. Empero, debe reconocerse que la capacidad de generalización con base en este tipo de técnicas es más reducida.

Aquí se argumenta que una mirada cualitativa es pertinente para responder a las interrogantes que dan origen al planteamiento del problema descrito en el apartado anterior: en éste se pretende comparar discursos que den cuenta de las prácticas de los estudiantes, del modo en el que comprenden el mundo, y de los valores que subyacen en ambos elementos y que por lo tanto les dan sentido.

Ahora bien, en la rama cualitativa existen técnicas muy diversas para obtener información. La mayor parte de ellas implican por supuesto interactuar con los sujetos mediante la observación y establecer diálogos para darles una voz. Lo segundo requiere el diseño de instrumentos tales como la entrevista, cuya estructura puede ser más o menos rígida dependiendo de su finalidad (Vela, 2008). En esta categoría se encuentran las historias y los relatos de vida, términos que comúnmente se usan como sinónimos pero que entrañan diferencias importantes.

Aunque en ambos casos el investigador se posiciona más bien como escucha y permite que el sujeto revele sus experiencias, pensamientos y emociones, las historias de vida mantienen un esquema mucho más flexible. En los relatos de vida, en cambio, la plática se concentra en uno o en varios temas propuestos por el investigador en función de sus intereses para entender el objeto de estudio. Además, en éstos se distingue analíticamente entre lo vivido por el informante y la narración que construye. En palabras de Bertaux (2005), la finalidad de los relatos desde la perspectiva etnosociológica consiste en

“[...] estudiar un fragmento particular de la realidad social – histórica, un *objeto* social; comprender cómo funciona y cómo se transforma, haciendo hincapié en las configuraciones de las relaciones sociales, los mecanismos, los procesos, la lógica de acción que le caracteriza.” (Bertaux, 2005: 10).

Esto significa que el análisis de los relatos parte de la idea de que los objetos de estudio en las ciencias sociales tienen características “reales” cuya aprehensión debe ubicarse fuera del sujeto que construye el relato.²⁰⁵ Aquí se suscribe esa postura: en el planteamiento del problema se asume que los estudiantes de secundaria piensan el mundo de una forma específica y que ésta puede rastrearse a través de su discurso. Pero no se pretende centrar el análisis en los pensamientos de esos jóvenes, sino poner a prueba la

²⁰⁵ Al proponer la perspectiva etnosociológica Bertaux se aparta de la hermenéutica, en la que se pretende dar cuenta de los significados que transmiten quienes relatan sus vidas y no de los procesos o estructuras sociales a los que éstos se encuentran anclados.

hipótesis de que sus discursos en torno sus propios valores y prácticas se consolidan de distintas maneras en función de la comunidad educativa en la que se desenvuelven. En ese sentido el objeto de estudio escapa de la mera percepción de los individuos; de hecho, a través de la comparación entre los adolescentes que estudian en escuelas católicas y los que lo hacen en laicas se espera obtener algunas regularidades en una y otra categoría.

Para Bertaux (2005) los relatos de vida representan mucho más que una serie de anécdotas detalladas. La biografía de un sujeto es también el reflejo de estructuras, de situaciones y de procesos sociales en los que se inserta y que pueden pensarse en un nivel macro sociológico. Así, por ejemplo, un informante puede revelar las prácticas cotidianas en sus espacios de socialización más próximos, o la ruptura de éstas en los periodos que él o ella considera como crisis. Es tarea del investigador identificar la posición social del informante y analizar el relato con base en ésta, en el entendido de que la contextualización en un espacio y en un tiempo específicos resulta crucial para el análisis porque permite saber las condiciones en las que se realizó la entrevista. Esos elementos se rescatan en la tercera parte de esta ponencia.

Para analizar los relatos de vida Bertaux (2005) propone identificar los temas que organizan o estructuran la narración. Luego se procede a pensar en sus significados con base en tres niveles: a) el de la estructura; b) el de las relaciones intersubjetivas; y c) el del actor. Aquí se sostiene que el análisis de un relato de vida o de cualquier otro tipo de entrevista habría de considerar esos tres niveles, en tanto que las experiencias individuales son también la expresión de condiciones sociales. No obstante, se sugiere que la propuesta de Ana Lía Kornblit (2004) para sistematizar el análisis resulta todavía más útil para el problema que aquí nos interesa, pues en ella se agrega la dimensión del lenguaje.

Kornblit (2004) argumenta la relevancia de distinguir entre varios órdenes de realidades que se manifiestan en los relatos: a) *la realidad histórico – empírica*, que funge como el telón de fondo de la narración y que puede equipararse con el nivel de la estructura propuesto por Bertaux; b) *la realidad psíquica*, a partir de la cual el informante describe su biografía y que puede entenderse como el nivel del actor referido por el mismo autor; y c) *la realidad discursiva del relato tal como se produce en la entrevista*, que da cuenta de la posición de quien lo construye y que se articula de una u otra forma en función del contexto. La importancia de esto último es también referida por Bertaux, aunque no se haga hincapié en la construcción del discurso como tal. Para el caso particular del problema de investigación que aquí compete, tales dimensiones analíticas son pertinentes porque rescatan las inquietudes con las que éste se plantea:

- a) En el nivel de la realidad histórico - empírica, a través de las entrevistas realizadas puede pensarse en la organización eclesial *Éxodo* como un espacio tradicional para transmitir la doctrina social de la Iglesia y en la escuela como un espacio alternativo con el mismo fin. Ello remite al proceso de secularización en el que se encuentra México, y que claramente se ubica en un nivel macro sociológico o estructural.
- b) En el nivel de la realidad psíquica, las entrevistas reflejan lo que las informantes piensan o sienten respecto de esos espacios, en los que además aprenden a socializar. La evaluación respecto de *Éxodo* y de la institución educativa en la que se desenvuelven incluye una referencia a su posición como parte de ambos, y al modo en el que tejen sus relaciones con otros sujetos en cada uno de ellos.

c) En el nivel de la realidad discursiva, las entrevistas dan cuenta de la posición social de las estudiantes más allá de su contenido. En función de las inquietudes que detonan el proyecto de investigación, aquí interesa conocer las prácticas de las informantes y sus opiniones en torno a las situaciones sociales que se exploran en las entrevistas. No obstante, el análisis sobre la forma en la que construyen sus argumentos y la posición social desde la que hablan es fundamental para explicar esas opiniones.

En el siguiente apartado se analizan las entrevistas realizadas a dos estudiantes de secundaria, una de escuela católica y otra de escuela laica, ambas pertenecientes a la organización eclesial juvenil *Éxodo*. El análisis se estructura con base en los tres niveles propuestos por Kornblit (2004), y en éste se rescatan las sugerencias de Bertaux (2005) en torno a la contextualización de la entrevista reconociendo las limitaciones de este ejercicio.

3. María José y Andrea. Continuidades y rupturas entre la iglesia y la escuela.

3.1. Condiciones de realización de las entrevistas

Las entrevistas que se analizan en este apartado se realizaron en julio del año pasado. A través de unos familiares que frecuentan la iglesia de la Santa Cruz del Pedregal, supe que todos los sábados se reúnen los miembros de *Éxodo*, una organización juvenil voluntaria avalada por la parroquia y en la que se incluyen adolescentes de 11 a 17 años. Puesto que las escuelas secundarias en el Distrito Federal habían suspendido labores en virtud del periodo vacacional de verano, decidí acercarme a *Éxodo* para conseguir algunas entrevistas.

Mi primer contacto fue con María José, una conocida de mis familiares que mostró mucha apertura y que dio aviso al resto de sus compañeros para averiguar si alguien estaba interesado en concederme una entrevista el domingo siguiente. Siete miembros de la organización aceptaron, y propuse como punto de reunión una cafetería frente a la iglesia. Los informantes se citaron en dos grupos: Tres de ellos a las 17:30, y el resto a las 20:00. El objetivo era entrevistar a la mitad antes de la misa para jóvenes que se realiza a las 19:00, y a los demás después de la celebración eucarística. Cuando llegaron los adolescentes del primer grupo nos sentamos en una mesa en la terraza de la cafetería. Me presenté e hice énfasis en mi condición de estudiante para generar confianza e iniciar la plática. Luego todos pedimos alguna bebida, y me retiré con la primera entrevistada al interior del establecimiento procurando encontrar un lugar con poco ruido. Estando solas le pregunté si le molestaba que prendiera la grabadora y ella accedió a que lo hiciera.

De inicio se pensó en seguir el mismo procedimiento con todos los entrevistados. Sin embargo, uno de ellos prefirió que la entrevista se hiciera sin la grabadora y los cuatro que pertenecen al segundo grupo preguntaron si podíamos conversar en el atrio de la iglesia y no en la cafetería. Explicaron que se sentían más cómodos de esa forma porque su familia estaba esperándolos. Accedí a la petición de inmediato, pues consideré importante que tanto ellos como sus padres estuvieran tranquilos; no debe olvidarse que se trata de menores de edad.

En general las entrevistas transcurrieron bien. La mayor parte de los jóvenes se mostraron abiertos, y el más reservado de ellos no se negó a responder a ninguna pregunta. Las pláticas duraron alrededor de media hora, y fluyeron mejor conforme avanzaron. Cada vez que terminaba una conversación pregunté si podían y querían seguir en contacto conmigo; sin excepción, todos me dieron su correo electrónico y me pidieron que los agregara a *Facebook*. En las siguientes páginas se analizan únicamente 2 de las 7

entrevistas, seleccionadas con base en dos criterios: a) que las informantes pertenecieran a escuelas privadas, pero de distinto carácter en cuanto a la laicidad; y b) que estuvieran estudiando el mismo grado; a saber, tercero de secundaria.

3.2. Estructura de las entrevistas y advertencias sobre el análisis

Las entrevistas que se analizan en este ejercicio se diseñaron como semiestructuradas en función del tiempo disponible, y se organizaron con base en cuatro dimensiones que desde el punto de vista de quien escribe estas líneas era necesario explorar:

a) La primera corresponde a *la persona*; es decir, al informante como individuo. El objetivo en esta parte de la entrevista consiste en rescatar sus características básicas pero también sus prácticas cotidianas. A través de estas preguntas los entrevistados evocaron actividades cotidianas, normalizadas, que brindaron información valiosa sobre su posición social pero también sobre la relación que llevan con su familia.

b) La segunda se estructuró en función de la pertenencia a *Éxodo*, por ser el punto de encuentro a través del cual se estableció contacto. El propósito es reconstruir la forma en la que los informantes llegaron al grupo, cómo funciona, qué prácticas se desarrollan en éste y cómo se sienten ahí. Esto implica hacer referencia a las relaciones que se tejen en el grupo y a su compromiso con la doctrina católica.

c) En la tercera parte de la entrevista se explora *la escuela*, y en ésta se formulan preguntas en torno a sus características esenciales, su programa de estudios, y el modo en el que los informantes experimentan su condición de alumnos en la comunidad educativa. Parte de las interrogantes se pensaron en términos comparativos; su objetivo consiste en explorar si los estudiantes de escuelas católicas perciben más similitudes que los de escuelas laicas.

d) La última parte de la entrevista consiste en un juego de asociación de palabras. Con ello se pretende rastrear los posicionamientos morales de los informantes en torno a temas considerados clave en la doctrina católica. Empero, y como se ha señalado ya, éstos no corresponden puntualmente con las temáticas expuestas en el primer apartado de este documento en tanto que en el momento en el que se hicieron las entrevistas no se tenía suficiente claridad sobre éstos.

Debe advertirse una vez más que las entrevistas fueron exploratorias y no son propiamente relatos de vida. Sin embargo, aquí se sostiene que es posible interpretarlas a la luz de la propuesta analítica de Ana Lía Kornblit (2005).

3.3. ¿Quiénes son María José y Andrea?

En congruencia con la propuesta de Bertaux (2005), para analizar las entrevistas es necesario ubicar primero a las informantes. Cabe recordar que el contacto con ellas se estableció a partir de la organización *Éxodo*, un tema recurrente en la conversación y que fungió además como parámetro de comparación con las experiencias en la escuela. En términos generales, puede decirse que:

a) María José y Andrea no sólo tienen la misma edad biológica (16 años), sino que además cursan el mismo grado escolar; están inscritas en tercero de secundaria.

- b) Su trayectoria educativa no se ha interrumpido nunca ni han tenido ningún tipo de contratiempo: ambas iniciaron la educación primaria a los 7 años, no han reprobado ningún grado, y han transitado al siguiente de inmediato.
- c) Las dos informantes pertenecen a la clase media alta; asisten a escuelas privadas, bilingües, en las que el monto anual de colegiatura es más bien elevado. María José está inscrita en la Escuela Moderna Americana, y Andrea en el Sagrado Corazón. Ninguna de las dos ha trabajado.
- d) Aunque la primera es una escuela laica y la segunda es confesional, ambas jóvenes se adscriben a la religión católica y participan activamente en *Éxodo*. En las entrevistas se refiere que tanto ellas como su familia directa asisten a misa con regularidad.
- e) De las entrevistas y de la conversación posterior con las informantes se deduce que ambas se desarrollan en un entorno familiar que puede calificarse de unido. María José vive con su mamá y su pareja, una hermana casi de su edad, y un medio hermano de dos años. Visita a su padre todos los fines de semana y parecen llevar una buena relación. Andrea vive con sus padres, un hermano de once años y una hermana de cinco. Mantiene una buena relación con todos, a pesar de que su discurso parece reflejar una disciplina más rígida que en el caso de María José.
- f) Las dos estudiantes tienen una actitud atenta y sencilla, aunque María José se muestra mucho más abierta. Tiene una apariencia infantil, su arreglo es más bien aninado y la forma en la que se expresa de algún modo parece más inocente. Andrea aparenta más edad de la que tiene. Es igualmente amable, pero sus movimientos denotan nerviosismo al principio de la entrevista. Conforme hablamos se relaja, y revela más información valiosa para el análisis.

Es pertinente recordar que cuando me presenté con las dos informantes hice énfasis en mi condición de estudiante para generar un lazo de confianza con ellas. Aclaré también que no se trataba de una prueba o una evaluación de sus respuestas, sino de un genuino interés por conversar con ellas y por comprender lo que me decían. Procuré dejar la grabadora fuera de su vista y adoptar una actitud lo más natural posible; me parece que dio buenos resultados.

3.4. Análisis de la entrevista

3.4.1. La realidad histórico - empírica en palabras de dos estudiantes de secundaria

Se ha aclarado ya que el problema de investigación se circunscribe a un debate más amplio en torno al proceso de secularización en México. En ese orden de ideas, la separación entre la Iglesia y otros espacios de socialización debería ser suficientemente clara en los discursos de las estudiantes.

En el guión de entrevista no hay preguntas específicas sobre la diferenciación de esferas, pero el tema puede rastrearse a lo largo de la conversación. Cuando hablo con María José la distancia entre la institución eclesial y la escuela no sólo es clara, sino que parecen pertenecer a mundos completamente distintos: en *Éxodo* el aprendizaje está anclado en actividades físicas que demandan un trabajo en equipo. Según la informante eso requiere aprender a reconocer las habilidades propias y las de los demás, así como estar consciente de que uniendo esfuerzos se obtienen mejores resultados. No ocurre lo mismo en su escuela, en la que percibe una competitividad que además de generar presión deriva en conflictos entre los

alumnos. Esa misma condición fue referida por Daniela, que está inscrita en la misma institución y cuya entrevista no es analizada en esta presentación.

Pero la distinción entre los espacios antes referidos no termina ahí. Para María José, en *Éxodo* “como que siempre te llevan a... a algo que no te imaginabas, o sea, es que al final hacemos una reflexión de lo que se trataba esa... asamblea, sería, y este... eem, y siempre es como algo que a lo mejor durante el juego nunca te lo esperabas.” Cuando le pregunto por la escuela, se refiere a las materias que lleva, a las que le gustan y las que no, y al modo en el que percibe la calidad de la educación que recibe. En ningún momento menciona ejercicios reflexivos o de autoconocimiento. La espiritualidad parece estar fuera del esquema con el que se desarrolla el programa escolar en la Escuela Moderna Americana, o cuando menos así se expresa en el discurso de la estudiante.

Contrario a lo que pudiera pensarse, en la entrevista con Andrea esta condición se repite. Me dice que en la organización eclesial *el rollo católico* está presente, pero mientras hablamos sobre su escuela no lo menciona una sola vez. Se limita a mencionar la dinámica de las clases y el carácter de los profesores. Pero aquí se identifica una diferencia fundamental respecto de lo que me platica María José:

“Y, son, o sea, no sé, sobre todo les gusta como exponer mucho su... idea política, siendo que a mí me marca mucho porque me molesta mucho que hagan eso, y... ya, pero en general son muy buenas personas, me caen muy bien [...] Porque... o sea, pues... en la escuela en la que estoy pues... todos son del PAN, entonces... y pues yo soy, una... ahorita ya no tanto, pero antes pues sí era muy perredista. Y yo no podía hablar en el salón, porque todos se me echaban encima, y, entonces... era un gran problema.”

A partir del fragmento anterior puede intuirse que las discusiones en el Sagrado Corazón adquieren una carga valorativa que se traslada a esferas distintas de la religiosa y aún de la ética. Cuando me dice que “todos son del PAN”, Andrea se diferencia de sus profesores pero también de sus compañeros. Aquí no se pretende argumentar que todos los partidarios del PAN sean católicos, ni que los del PRD no lo sean. Empero, y remitiendo al planteamiento del problema en el primer apartado de este documento, en el DF el segundo ha aprobado una serie de leyes duramente criticadas por la jerarquía y por buena parte de las organizaciones católicas de la sociedad civil. Debe recordarse también que el PAN nació como una alternativa al partido que se consolidó en el gobierno revolucionario; una alternativa que en sus estatutos sugiere “[...] inspirar la ordenación jurídica y política de la nación en el reconocimiento de la persona humana concreta, cabal, y de las estructuras sociales que garanticen verdaderamente su vida y desarrollo.”(PAN, 2013). El término *persona humana* surge de la Doctrina Social Cristiana, para apartarse de la noción de *individuo* que desde esa postura refleja la fragmentación de la comunidad tradicional.

La persona humana se vincula también con la idea del *católico integral*; uno que está comprometido con su fe y con las directrices morales que de ella emanan en todos los aspectos de su vida. La desaprobación a la preferencia política de Andrea en el seno del recinto escolar puede quizá interpretarse como una sanción por su falta de integralidad. Sin embargo, cuando en la última parte de la entrevista le pregunto qué palabras asocia con Dios ella me responde “Ummm... un amigo... todo.” A pesar de las diferencias entre sus escuelas, la idea de que Dios está presente en todo momento puede identificarse también en el discurso de María José:

“O sea... puede ser algo tan sencillo como que no te imaginaste que cuando estabas aventándote ahí o peleándote con el otro para que te dieran la pelota, que estaba Dios ahí, o sea, en ese momento no estás pensando eso. Entonces... o sea, como que no siempre... lo vemos como... que Dios está en todos lados, o sea sino que nada más “aaaay, tengo un examen, ¡ayúdame!”, o “aaay, tengo este problema, ayúdame”, o sea, nada más lo vemos cuando estamos mal, y hay que verlo también cuando hay cosas buenas.”

La evaluación de ambas estudiantes es prácticamente la misma. Dios es omnipresente, y toda persona debería ser consciente de ello para conducirse en su vida diaria. Las dos parecen hacer esta afirmación pensando en sus propias prácticas, en aspectos personales y en situaciones de su experiencia privada. En ese sentido pudiera pensarse que las informantes conciben el ámbito de la fe como algo que debe practicarse todos los días, pero que se aprende en la Iglesia y que se manifiesta en la privacidad. Esto explica el choque de Andrea con sus profesores y con otros miembros de la comunidad educativa, que no comparten su posición política y que la juzgan moralmente por ese motivo.

3.4.2. La realidad psíquica como parte de Éxodo y como parte de la escuela

La segunda dimensión analítica propuesta por Kornblit (2004) se refiere a la realidad de los entrevistados. En las conversaciones con María José y Andrea procuré rastrear el modo en el que se conciben a ellas mismas dentro de los dos espacios de socialización que se exploraron. En ambos casos Éxodo se percibe como un espacio en el que pueden ser *ellas mismas* y construir relaciones de amistad porque todos las aceptan:

“Y luego ya, te das cuenta que... nunca te van... o sea no, no, no te juzgan, entonces no te podría decir qué no me gusta, porque... me han recibido bien, me han hablado bien, todos, con todos me he llevado y con todos puedo hablar, sin que te digan “ay, tú eres la que no pudo hacer esto o lo otro”, entonces, pues me he sentido bien y las actividades me han gustado.”

Sucede todo lo contrario en la escuela, que las dos estudiantes refieren más bien como un lugar al que están obligadas a ir pero en el que no se desenvuelven con la misma facilidad. En el apartado anterior se habló ya de los problemas de Andrea para relacionarse con otros. Por su parte, María José me dice entre risas: *“¡Nooo, la gente! Es que en mi escuela son muy cerrados. O sea, hacen su bolita y ya no... ¡es muy difícil que entres!”*.

Da la impresión de que las dos jóvenes piensan en la escuela más como una obligación que como un lugar al que les guste ir. En contraposición, Éxodo es un espacio en el que se sienten a gusto y tienen la confianza suficiente como para mostrar su personalidad. En esto coinciden completamente. Existe, sin embargo, un punto en el que sus opiniones son divergentes: María José percibe a Éxodo como un entorno claramente organizado, en el que la jerarquía es más fuerte que en su familia, respecto de la cual no hay ninguna referencia a la autoridad, y su escuela, en la que *“o sea sí hay jerarquía obviamente por el director, pero todos los demás son como... igual. O sea ni siquiera se nota si es el director, si es la secretaria de no sé quién, si es... todos los demás son como muy iguales.”*

El caso de Andrea es distinto. La jerarquía a la que se encuentra sujeta en la escuela se hace evidente cuando afirma que *“[...] hay un maestro al que le gusta humillar... en frente de la clase”*, e incluso cuando me comenta que los profesores dan sus opiniones políticas y las conciben como más válidas que la

suya. Sobre su familia, me cuenta que entró a *Éxodo* porque *la obligaron a ir* con su hermano pero finalmente le gustó, y que la obligaron también a inscribirse en esa escuela porque sus tías se educaron ahí y a ojos de su padre es una escuela confiable, sin importar lo que ella opine: “*Llevo ahí dos años. No me gusta. No sé, es como muy... no sé... no me gusta.*”

En términos generales puede decirse que ambas informantes experimentan el espacio de *Éxodo* como un entorno favorable, en el que son capaces de abrirse y de construir lazos íntimos con otras personas de su edad. Las dos perciben a la escuela como un espacio cerrado, hasta cierto punto hostil, en el que es mucho más complicado relacionarse. No obstante, cada una construye su propia explicación al respecto: para María José se debe a la falta de organización y de jerarquías claras, un punto que está presente en *Éxodo* y que permite la integración de sus miembros. Andrea, por el contrario, piensa en la escuela como un espacio en el que construir relaciones se vuelve difícil precisamente por la rigidez de su jerarquía.

3.4.3. La realidad discursiva en los relatos de María José y de Andrea

Un tercer elemento que debe considerarse en el análisis es la forma en la que las informantes construyen su discurso en el momento de la entrevista. Esta tarea no implica propiamente un análisis del discurso como método; sin embargo, es pertinente referir cuando menos algunos elementos que lo estructuran y que lo dotan de sentido en un contexto específico.

Como aseveran Irvine y Gal (1995), las palabras pueden pensarse como índices de una posición social, de la posición ideológica, o de la relación que existe entre quienes participan del acto comunicativo. En torno a la primera dimensión puede decirse que en el discurso de ambas estudiantes se identifican muletillas como “o sea”, “obvio”, “es como”, o “y así”, que van acompañadas de un tono de voz en particular comúnmente asociado con las clases altas o medias altas. Esto es compatible con la información que se ha referido antes: las dos asisten a escuelas privadas con montos anuales elevados, y frecuentan una iglesia en la colonia Jardines del Pedregal.

Rastrear la posición ideológica es un tanto más complicado, puesto que las informantes pertenecen a un grupo de edad en el que ésta no se encuentra consolidada. Sin embargo, el uso repetido de palabras como “comunidad” para referirse a *Éxodo* y a la iglesia, o la evaluación negativa que acompaña a las palabras “individualismo” y “competitividad” posiblemente se relacionan con los valores de la doctrina social cristiana, a la que se encuentran expuestas a través de la organización juvenil.

Sobre la relación con la investigadora en el momento de la entrevista, puede decirse que logró generarse un lazo de relativa confianza visible en el uso del pronombre tú, de las risas, y de la apertura para revelar detalles de su vida personal. Las dos últimas se perciben mucho mejor en el caso de María José que en el de Andrea; empero, el uso de tú por parte tanto de las informantes como de la entrevistadora desde el inicio de la conversación muestra una especie de horizontalidad. Aquí se sostiene que esa horizontalidad deriva además en una apertura que facilita la comunicación y que la hace más natural.

Ahora bien, más allá de los índices que se incluyen en el discurso debe notarse que éste se construye de un modo más o menos similar porque se encuentra orientado por las preguntas de la entrevistadora. Pero es posible observar que en ambos casos los espacios no se describen a partir de sí mismos y de sus características sino de la experiencia de las estudiantes. Así, por ejemplo, Andrea no habla de la rigidez de su escuela o de su familia pero la da a entender cuando refiere que *la obligan* a hacer las

cosas. Y cuando María José se refiere a *Éxodo* no dice directamente que sus miembros sean abiertos sino que *la* recibieron con gusto y la aceptaron casi de inmediato. En ese sentido, el discurso de las dos informantes está construido como una conversación cotidiana, con un lenguaje sencillo y natural, y en la que se da cuenta de su vida diaria sin ser conscientes de que ésta refleja procesos y situaciones sociales más amplias.

4. Conclusiones

En las secciones anteriores se ha reflexionado sobre la utilidad de los relatos de vida como una herramienta para acercarse a los objetos de estudio en las ciencias sociales en general, y al del problema de una investigación en particular. Para ello se adoptaron algunos puntos de la perspectiva de Betaux (2005): a) el objetivismo, según el cual el estudio ha de centrarse fuera de los sujetos y por lo tanto es necesario diferenciar entre lo vivido por el informante y el relato que construye en torno a sus experiencias; b) la necesidad de ubicar la posición social del entrevistado y de contextualizar el encuentro con el investigador, con el fin de entender la construcción del relato; y c) la idea de que éste no es únicamente una narración anecdótica, sino que refleja procesos y situaciones sociales más amplios a través de los cuales puede establecerse un vínculo entre lo micro y lo macro.

En esta presentación se suscribe que el análisis de cualquier tipo de entrevista debe incluir una dimensión estructural, una agencial, y una que dé cuenta de las relaciones intersubjetivas. Aunque esos elementos se consideran en este documento, aquí se adopta la postura analítica de Kornblit (2004) porque en ésta se agrega el lenguaje, especialmente significativo para el problema descrito en el primer apartado en tanto que el objeto de estudio son precisamente los discursos de los adolescentes en torno a sus valores morales y a sus prácticas.

Debe reconocerse que este ejercicio tiene algunas limitaciones: a) En primer lugar, ha de admitirse que las entrevistas analizadas no son propiamente relatos de vida puesto que en el momento de su realización i) no se tenía conocimiento suficiente sobre la herramienta; y ii) los estudiantes no contaban con mucho tiempo para conceder las entrevistas. Y b) Por otro lado, no hay una coincidencia puntual con las temáticas y las dimensiones analíticas propuestas en el primer apartado de este texto porque cuando se hicieron las entrevistas no se tenía la misma claridad en torno al planteamiento del problema.

A pesar de esas limitaciones, el ejercicio ha resultado fructífero porque a partir de éste se ha puesto a prueba la pertinencia de la propuesta de Kornblit (2005) para sistematizar la información obtenida a través de las entrevistas. Las dimensiones sugeridas por la autora no sólo contribuyen a ordenar el relato, sino a descomponerlo en fragmentos que tienen que ver con su estructura y no con un seguimiento cronológico ni temático. La selección de los temas que han de incluirse en el análisis depende de los objetivos de la investigación; por ese motivo, aquí se rescatan el espacio eclesástico (a través de *Éxodo*), y la comunidad educativa (a través de las relaciones intersubjetivas con la familia, el personal escolar y los otros estudiantes).

Tras el análisis de las entrevistas, aquí se concluye que:

a) En el nivel de la *realidad empírica* ambas estudiantes conciben una separación entre la Iglesia y la escuela como instituciones, pero esa diferenciación surge sobre todo a partir de su forma de experimentar esos espacios. María José distingue el espacio eclesástico del escolar porque en el último no se incluyen

materias ni actividades de cariz espiritual ni se pretende imponer una visión moral específica. En el caso de Andrea, la intención de los profesores de difundir una perspectiva moral que trascienda la esfera privada y moldee otras (como la política) es evidente. Esto no significa que la informante piense en el catolicismo o en la Iglesia como articuladores del resto de los espacios sociales; de hecho, su contraposición a esta idea le ha generado algunos conflictos en la escuela. A pesar de que las dos entrevistadas entienden a la Iglesia como un ámbito separado de los otros, ambas conciben la fe en Dios como algo que debería estar presente en todo momento.

b) En el nivel de la *realidad psíquica* puede decirse que ambas jóvenes se consideran parte de *Éxodo* antes que de la escuela en la que están inscritas, puesto que en el primero pueden mostrarse tal y como son sin temor al rechazo. No obstante, cada una justifica este sentido de pertenencia y la naturalidad del modo en el que se conducen de diferente forma: María José considera que la integración deriva de la jerarquía y la organización en *Éxodo*; Andrea piensa que esa integración se explica por la flexibilidad de éstas, en contraste con la rigidez de su escuela.

c) En cuanto a la *realidad discursiva* ha de mencionarse que las informantes se expresan de una manera más o menos similar. En su discurso se identifican algunas palabras que funcionan como índices de su posición económica, que dan pistas de algunos elementos ideológicos, y que dan cuenta de la relación que se estableció con la investigadora durante la entrevista. No hay duda de que la estructura de sus discursos estuvo orientada por las preguntas; empero, a través de esta es posible rastrear su conformidad o su desacuerdo con lo que narran, así como la cotidianidad de sus prácticas.

La complementariedad de estas dimensiones analíticas ofrece la posibilidad de entender el discurso construido por las informantes, que se comprende mejor cuando se hace explícita su posición social y se describen las condiciones en las que se llevó a cabo la entrevista.

Por la estructura de las entrevistas en este ejercicio no se desarrolla un análisis sobre los argumentos a partir de los cuales se justifican los posicionamientos de las informantes, un punto esencial en el modelo analítico sugerido en el primer apartado de este texto. No obstante, aquí se sostiene que la propuesta de Kornblit (2005) es compatible con éste puesto que permite entender el problema a partir de tres niveles en los que el discurso durante la entrevista constituye una dimensión fundamental. En ese orden de ideas, se considera que la propuesta de la autora puede ser una herramienta útil y pertinente para sistematizar la información que se obtenga durante el trabajo de campo de la investigación en curso.

5. Bibliografía

Bertaux, D. (2005) *Los relatos de vida, perspectiva etnosociológica*. España: Bellaterra.

Blancarte, R. (2008) *Para entender el Estado laico*. México: Nostra Ediciones.

Kornblit, A. (2004) "Historias y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas", en Kornblit, A. (Coordinadora) *Metodologías cualitativas en ciencias sociales*. Argentina: Biblos.

IMDOSOC (2007) "Valores y actitudes de los católicos en México" en Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana [En línea] Disponible en: <http://www.imdosoc.org/?p=55> Fecha de consulta: 13 de septiembre de 2013.

- INEGI (2011) “Población según credo religioso” en *Sociedad y gobierno* [En línea] Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/Sistemas/temasV2/Default.aspx?s=est&c=21702> Fecha de consulta: 20 de agosto de 2012.
- Irvine, J. y Gal, S. (1995) “Language Ideology and Linguistic Differentiation” en Kroskrity, P. *Regimes of Language. Ideologies, Politics and Identities*. New Mexico: School of American Research Press.
- Partido Acción Nacional – PAN (2013) “Historia de nuestro partido” en *Partido Acción Nacional* [En línea] Disponible en: <http://www.pan.org.mx/> Fecha de consulta: 1 de diciembre de 2013.
- Ragin, C. (2007) “Los fines de la investigación social” y “El uso de los métodos cualitativos para el estudio de los aspectos comunes” en *La construcción de la investigación social. Introducción a los métodos y su diversidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Vela, F. (2008) “Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa” en Tarrés, M. *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: Miguel Ángel Porrúa, FLACSO y El Colegio de México.
- World Values Survey (2008) “Integrated EVS / WVS 1981 – 2008 Variables” en *World Values Survey* [En línea] Disponible en: <http://www.wvsevsdb.com/wvs/WVSIntegratedEVSVariables.jsp?Idioma=I>. Fecha de consulta: 21 de octubre de 2012.

El imaginario dialógico entre la Santa Muerte y la Santería de origen cubana en el barrio de Tepito

Gustavo Martínez López

Estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

Introducción:

En la actualidad el fenómeno religioso en América Latina se ha demostrado muy dinámico y heterogéneo. En los últimos 50 años tan solo en la república mexicana se han dado expresiones de *religiosidad popular* como El tiradito, Juan Soldado, La Santa Muerte, Niño Fidencio, Jesús Malverde, Santería de origen cubana, Fray Toribio, Pedrito Jaramillo, La Santa de Cabora y San Simón que además demuestran un desapego importante con respecto a la religión católica. El libro *Regiones y Religiones*, coordinado por Alberto Hernández y Carolina Rivera (2009) brinda un panorama interesante en el que se puede distinguir ese dinamismo de religiones y religiosidad popular a lo largo y ancho del país regionalmente, según su coautores “el cambio religioso en nuestro continente no es producto exclusivo de las decisiones tomadas en los imperios e instituciones religiosas, sino que también los individuos y los grupos sociales influyen de manera directa en dicha transformación. En ese sentido, se identifica el cambio religioso dentro de un campo social complejo, el cual contempla la dimensión de redes” (Hernández y Rivera 2009).

Antecedentes del culto a la Muerte.

Para comenzar a acercar al lector al tema de las religiosidades que interaccionan en torno a un altar de la Santa Muerte en la periferia del barrio de Tepito en el Distrito Federal (DF), me parece necesario dar un panorama histórico del contexto socio-religioso y espacial de la región. Tepito fue una de las ciudades del mundo precolombino más grandes y más pobladas del periodo posclásico del año 1000 dc- 1521 dc tiempo que duró el imperio Azteca de *Mexico-Tenochtitlan* (se les puso aztecas por su lugar mítico de partida: Aztlán), entre los habitantes se encontraban mexicas y de otros pueblos.

Este breviarío histórico es importante de señalar pues el culto a La Santa Muerte ha sido adjudicado por algunos investigadores a un origen prehispánico haciendo referencia a los distintos rituales mexicas nahuas acaecidos en esos territorios.

Este planteamiento es aventurado en cuanto a que la construcción del espacio social es muy distinto por la diferencia temporal de alrededor de 500 años, lapso en qué han ocurrido eventos que han transformado mucho el conocimiento, el uso del espacio y la forma de conocer de las personas. Los habitantes de tepito son otros correspondiendo al contexto contemporáneo.

Es bien sabiendo que para el triunfo de los planes de la conquista; los peninsulares ibéricos, españoles, catalanes, vascos y de otros ex reinos construyeron la Catedral católica, que representa la mayor jerarquía de templo católicos, como parte importante de la nueva instauración de poderes justo encima del antiguo *Templo Mayor* mexica y en general una distinta Iglesia de barrio justo encima de cada uno de los centros ceremoniales de la Anáhuac.

Centrándome en el punto de vista religioso vale comentar que aunque en dicho altar de la calle Alfarería tiene importantes antecedentes históricos precolombinos del culto a la Muerte hoy en día con las características del Tepito actual en el culto a la Santa Muerte se aprecian más elementos de tinte católico como el rezo al que se convoca todos los días 1ero, pero sin presencia de otros santos católicos en imagen o de bulto (al cual regresaré más adelante); que prehispánico.

Así también lo hace ver José Manuel Bello Nuñez padre de la ex Asociación Religiosa “Iglesia Católica-Apostólica Tradicional Méx-USA” ya que asegura que el origen de la Santa Muerte está emparejada a la llegada misma de la religión católica ortodoxa a través de las órdenes religiosas de dominicos y franciscanos, ya que desde el siglo XI, en Europa, a partir de la celebración del rito del santo entierro los “viernes santo” de cada año, empezó a aparecer la imagen del esqueleto y feligreses. Devoción que se dice aumentó a finales del siglo XIX en México²⁰⁶, etapa en la que valdría la pena recordar los albores de la institucionalización de la lucha por la independencia de España.

En este caso no solo se convoca a un rezo de corte católico sino a una misa, en una estructura eclesiástica catolicista, un atrio principal, con un padre al frente con un hábito y santos católicos alrededor.

No es de extrañarse que la religión católica, como impulse civilizante, es parte de la cultura dominante, con un porcentaje poblacional de 90.3% (Hernández y Rivera 2009: 140). Los rostros que enfatiza Deleuze, en este caso de los santos(as) ocupan la mayoría de devociones en el Distrito Federal.

Hasta el momento he dado algunos momentos históricos que permiten desentrañar raíces de lo que puede ser el origen de la Santa Muerte en el contexto particular del distrito federal, los cultos mesoamericanos y la religiosidad popular de la colonia no obstante hay una tercera que para algunos investigadores se vuelve la verdadera causa de este nuevo culto, ahora extendido por todo el país. Ese supuesto origen es afrodescendiente en las costas del pacífico mexicano, de las costas del Caribe mexicano y el de la inmersión de la santería cubana en el contexto mexicano del siglo XX.

Según Higuera Bonfil, el Doctor Gonzálo Aguirre Beltrán en su obra *Cuijla* (que según Jesús Sema corresponde a la localidad de Cuajiniculapan), en su trabajo de 1948- 1949 hace referencia a La Santa Muerte en un pie de página de su obra pero que según el autor confirma que esta imagen era común en las prácticas de medicina “negra” a mediados del siglo XX junto con oraciones curativas de la población afrodescendiente de la Costa Chica de Guerrero cuyo origen remite a la época colonial.

Respecto a la Santería cubana en México, o mejor dicho Santería de origen cubana en el sentido de que no se puede hablar de una santería propiamente cubana en cuanto a que se encuentra en el país, destaco que Juárez 2007 ha definido una historiografía de su origen en México a partir de tres diferentes etapas históricas, primero a partir de los 50, llega mediante la industria cultural y el espectáculo, a partir de los 60

²⁰⁶ Ver video *El Alucine*, programa dedicado a la “Santísima Muerte”. <http://www.youtube.com/watch?v=GYOyBFmlITs>

como producto de la revolución cubana, desde los 80 por más migraciones y en los 90 por el turismo religioso a la isla, promovido por el llamado “periodo especial” desde Cuba.

Algunos investigadores han creado betas que ha cuestionado contundentemente esta primera línea y eso lo logran, como es el caso de Enrique Estrada rastreando migraciones mexicanas a Cuba a inicios del siglo XX.

A pesar de este repaso histórico por las posibles raíces del fenómeno, en el centro y costas del país mi investigación se basa en pensar que el fenómeno de la Santa Muerte más que tener datos confusos para determinar su origen éste fenómeno no tiene una raíz definida. Para explicar esto me baso en *Rizoma* de Guattari y Lyotard con la idea de que el saber no tiene raíces sino que todos los sujetos y eventos que intervienen en esa construcción son igualmente importantes. Con esto se le da vuelta al pensamiento científico que se afana en buscar explicaciones universales de lo ya dado, cuando día con día la realidad se construye.

Contexto socio espacial actual del culto a La Santa Muerte en el barrio de Tepito, Distrito Federal.

Si la historia es un discurso creado desde el presente, como afirmaría Foucault (1970), entonces para analizar el fenómeno de la Santa Muerte es indispensable conocer el espacio social “presente” desde donde se construye.

Actualmente el Distrito Federal, capital del país, dispone de un territorio que comprende un espacio de 1495 km² (INEGI), 18 millones de hab. y 16 delegaciones una de las cuales es la Venustiano Carranza, donde se ubica el altar de La Santa Muerte de la calle Alfarería en la colonia Morelos, y otra la Cuauhtémoc, donde se ubica el altar de la calle Nicolás Bravo en la colonia centro, ambas colindantes y ubicadas a algunas cuadras del primer cuadro de la ciudad.

Quiero enfatizar que el barrio de Tepito mayormente ubicado en la Cuauhtémoc, desde mi perspectiva es conocido por el mercado informal o *tianguis*. Esta localidad como un espacio diferenciado y puesto en la lista de puntos rojos de la ciudad de México es conocida a nivel nacional e internacional, algunos filmes mexicanos sobre el tema aparecen desde la película “Caifanes” hasta “Ser mexicano es un honor pero ser de tepito es un don de dios”. En la actualidad algunas de sus calles son visitadas por nacionales y extranjeros en *tours* divulgados por *twitter* como #AlternativeMéxico #MéxicoAlternativo, junto con otras calles de la merced. El **cronista** Alfonso Hernández también realiza *tours* que llama “Safaris” en las calles de **Tepito**, este año 2014 se han incluido 8 recorridos o safaris como parte del Programa del Festival del Centro Histórico. Como dato se le hace promoción a los Safaris de Tepito con actores como Giménez Cacho, han visitado y filmado escenas de la serie “Crónica de Castas” que saldrá en Abril por televisión abierta en el Canal 11.

El término *barrio bravo* viene de que dicho espacio ha sido escuela para boxeadores profesionales de renombre como: Raúl "El Ratón" Macías, Octavio "Famoso" Gómez y Rubén "El Púas" Olivares (El Universal, 2011) y porque a pesar de los operativos antipiratería, los comerciantes han defendido sus mercancías e intereses férreamente con uso de violencia.

Quizá en muchas otras localidades en el distrito federal se dan casos de lo mismo, la particularidad en este espacio es la construcción identitaria e imaginaria del tepiteño comerciante, como el centro de una región de foco rojo, por la violencia, la venta ilegal de piratería y estupefacientes. Aunque el aspecto de la

violencia se ha transformado en un estigma en algunas ocasiones ocurren situaciones difíciles como pasa en distintos barrios populares del DF²⁰⁷.

Construcciones sociales de una religiosidad emergente.

A este altar de tepito asisten personas de distintas colonias y delegaciones del Distrito federal, incluso algunos extranjeros que son atraídos por la oferta turística de ver un culto popular. La asistencia masiva al altar se da el 1er día de cada mes ya que así lo decidió la custodia de dicho altar. Sin embargo los diferentes altares en la ciudad tienen diferentes fechas. Eso tiene que ver con la idea, entre otras, de que no se junten las celebraciones es decir que si los días 1° se encuentran en alfarería no competir con otro evento en otro altar público, sino lo ponen en otra fecha para así dar oportunidad a la asistencia de creyentes.

Los días 1ero de cada mes llegan miles de personas al altar de Alfarería, con una mochila cargando a su Santa Muerte que extraen de su altar personal para acudir al rosario que se da a las 5 de la tarde (17:00 pm) o sólo a ver a La Santa Muerte de doña Enriqueta Romero. Desde muy temprano muchos llegan y se van, otros desde que llegan se instalan en un lugarcito de la acera para colocar ahí su altar y esperar el rosario.

El tiempo antes del rosario no es solo de espera sino que de hecho constituye momentos interesantes alrededor del culto. Ya que las personas conviven con sus altares personales ofreciendo mezcal, dulces, humo de tabaco, rosas, estampas a las personas con otros altares o a veces dirigiéndose solo a las figuras de La Santa Muerte.

Lo interesante de comentar es que cada una de las figuras o cuadros de La Santa Muerte están personalizados por los propios creyentes, y se llega a ver algunas con mucha creatividad en su vestuario, o indumentaria en general. Asimismo se dan prácticas emergentes desde los mismos practicantes que son rápidamente aceptados pues no se aprecia una sola forma de llevar el culto.

En opinión de Enriqueta Romero, la devoción a La Santa Muerte debe ser de corazón sin importar si sabes mucho de la muerte o lo que se está escrito, pues vale más rezarle algo que nazca de la persona y no solo repetir oraciones o recetas. Eso en definitiva marca un aspecto importante para la interacción que se da en ese espacio, pues llegan personas de todos tipos y con religiosidades variadas.

Desde mi primera asistencia al espacio me percate que entre los elementos que se encuentran presentes en ese espacio se encuentran varios alusivos a La santería de origen cubana. Desde el altar de Doña Queta quien ha vestido a su “Santa” de Oyá Yansa, Orula, Yemayá e incorporando aditivos alrededor como figuras de elegguá, soperas, mazos y figurillas de hombres y mujeres con rasgos afrodescendientes.

Entre todo eso la “figura” del santero(a) llega a representar un estatus importante dentro del mundo del neoesoterismo, ya que para ingresar a la santería se requiere cierto recurso económico, parte del uso de artilugios que en apariencia pueden ser decorativos, como collares y pulseras tienen de fondo significaciones que nutren el imaginario espacial.

Sin embargo en esta investigación el tratamiento que le doy a mi estudio es el de entender el imaginario que se desenvuelve en convivencia heterogénea convocada por el culto a La Santa Muerte entre ambas

²⁰⁷ El último caso documentado de violencia propiamente en la calle Alfarería fue una escena de asesinato el 23 de Febrero, que apareció entre otros medios escritos por revista PROCESO en la sección “La Capital”. Explicación periodística profesional que no incluyó ningún tipo de relación con el altar de La Santa Muerte a una cuadra de ahí.

religiosidades a partir de mi asistencia al altar de alfarería y de las entrevistas a creyentes de ambas religiosidades. Sus discursos y prácticas me van guiando en su mundo de vida y en la construcción de su religiosidad.

La teoría de la acción red de Latour (2008) me sirve precisamente como una herramienta para ir hilando las conexiones entre los creyentes, sus objetos de culto y sus espacios de devoción. En ellos se despliega su imaginario pues aunque el altar nodo en la red que analizo es dedicado a la Santa Muerte, la convocatoria al espacio no se reduce a ese culto, sino como me he percatado en trabajo de campo las persona también acuden ahí como un espacio de convivencia y porque ahí encuentran desplegados también otros símbolos religiosos como los de la Santería de origen cubana.

El altar de la calle alfarería a pesar del ambiente de amabilidad que permea refleja a la vez un escenario político entre los asistentes ya que el altar edificado hace 16 años en alfarería fue disputado por el altar de la iglesia tradicionalista México-USA formado por Romo Guillén a unas calles del mismo barrio exactamente en la calle Bravo número 35.

Al mismo tiempo porque entre los asistentes hay chamanes(as), santeros(as) y brujos(as) que disputan enseñanzas y la efectividad de las recetas para distintos males de acuerdo al conocimiento y el saber-poder que despliegan a partir de la experiencia, jerarquía y habilidades. Según las entrevistas realizadas y mi interpretación de las mismas hasta el momento encuentro que la mayor parte de personas que complementan a La Santa Muerte con la Santería de origen cubana lo hacen a partir de la creencia en la brujería, entendida como la capacidad de hacerle daño al prójimo por diversas razones, por lo que ocupan u otra religiosidad ya sea para protegerse o para embrujar o contra embrujar a los enemigos.

Significaciones del culto a la Muerte en la periferia del barrio de Tepito.

Una pista para entender la *religión*, siguiendo a Maffesoli viene de la etimología *re-ligare* como una expresión de una socialidad (sociabilidad) plural; “Recordemos que, antes de convertirse en institución con la rigidificación resultante las congregaciones religiosas servían ante todo para darse calor humano y respaldarse ante la naturaleza del “orden establecido social o natural”. (Maffesoli 2004: 141)

El fenómeno al cual me estoy acercando puede ser entendido bajo el concepto de religiosidad popular de Valenzuela Arce que refiere a una práctica sincrética y numimosa, en el sentido de que retoma de una y otra religión y porque sagrado y profano no están separados. Encuentro que dicha religiosidad corresponde con expresiones no instituidas oficialmente por la religión hegemónica y por eso me parece adecuado para interpretar mi objetivo de investigación.

Sin embargo el concepto de religiosidad popular de Valenzuela imbuye a cualquier expresión religiosa como es la peregrinación del 12 de diciembre a la Basílica de Guadalupe en México con múltiples particularidades dependiendo de las costumbres locales. Así, desde mi perspectiva el término de religiosidad popular corresponde a un fenómeno religioso que puede ser identificable como una etapa pasada del proceso de transformación religioso, desde una concepción de la historia lineal.

La construcción imaginativa e intersubjetiva de las religiosidades en el altar de la calle Alfarería es dinámico, es decir nunca permanece estático sino se encuentra en un proceso de continuos cambios, en ello la inclusión de distintos tiempos pasado, presente y futuro es crucial, estos aparecen como imágenes en la psique de las personas y se reflejan en su acción; de ahí parte la idea de la imaginación como motora que

logra instituir y des- instituir, por lo que suelen ser mal vistos por los tradicionalistas, o guardianes de tradiciones de determinados gremios religiosos, políticos. Se da una narrativa social emergente a partir de compartir un mismo objeto de veneración, creando colectivamente innovaciones de sentido.

Los imaginarios sociales son una condición para el fenómeno de complementariedad religiosa según el concepto de religiosidad popular de Valenzuela (2011), que retomo. Aunque la particularidad de una persona indica un propio pensamiento y práctica social y que por lo tanto haya tantas expresiones religiosas como personas mismas; me planteo la necesidad de generar categorías a la manera de tipos ideales, (herramienta planteada por Weber), para ello me baso en el concepto de región aunque desde el enfoque de “La geografía humana, no puede entenderse como un espacio estático sino como un espacio en continua transformación” (Hernández y Rivera, 2009: 10) y eso limita mi tipología a una temporalidad presente y a mi propia perspectiva. Sin embargo tienen un valor importante pues refiere a espacio físicos o creados conceptualmente que se distinguen de los otros y funcionan como una herramienta heurística ya que “las regiones son buenas para pensar” (Van Young, 1992 citado en Hernández y Rivera, 2009: 10)

El primer tipo ideal correspondería a una *religión eclesiástica* con apoyo del Estado, es decir para la construcción de una tipología parto de la religión católica como oficial para el estado. Posteriormente a manera de elipse una región de *religiosidades populares* que se basan por una descentralización de su devoción a uno o varios santos que basándome en Valenzuela 2011.

La siguiente elipse sería la *religiosidad de frontera* en cuanto a que el imaginario de las personas desde mi perspectiva está limitado a los fundamentos católicos pero que se atreven a interesarse en prácticas más de allá de dichos límites. En esta tipología caben aquellas religiosidades que retoman imágenes de la religión oficial católica pero que le dan otra significación. En algunos casos se ocupa por ejemplo San Judas Tadeo, San Simón, entre otras, para sacarlos de las iglesias y darle vida a nuevos cultos.

Por otra parte el de una *religiosidad subalterna* conformada por población que padece varios engranes de un sistema de exclusión pero que a través de la adoración sacralizada de símbolos abre nuevas posibilidades para la creación de nuevas expresiones religiosas que siguen siendo populares aunque mantienen relación con la religión hegemónica en oraciones, en la representación del imaginario monoteísta, trinitario, santos católicos, etc porque eso en sí conforma parte del contexto cultural, es decir como una restricción del imaginario externa según Castoriadis (1983), que tiene que ver con la hegemonía de la religión católica y por tanto de las diversas variaciones religiosas del cristianismo y otras de raíz judeocristiana.

Para los seguidores de La Santa Muerte y la Santería de origen cubana, me parece adecuado ubicarlos en mi último tipo ideal ya que los creyentes crean redes de interacción intersubjetiva en este caso en el altar de la calle Alfarería con base a múltiples imaginarios. “La identidad de la Santa Muerte, afirma Bernardo Carranco (2005), es heterogénea y ambigua porque esta deidad refleja y es expresión de sectores excluidos por la sociedad como es el mundo de la economía informal.” (Lara, 2010). Incluso los altares públicos incluyen disputas políticas, primero por la apropiación del espacio colectivamente con los vecinos y las autoridades locales y luego porque ahí se juegan diversos intereses entre las personas creyentes donde incluso aparece la opción del reconocimiento estatal bajo la figura de Asociación Religiosa AR. Ya que a partir de dicho reconocimiento se puede convertir a cualquier religiosidad en una institución religiosa oficial, aunque ciertamente no es un proceso sencillo.

Para el caso de La Santería de origen cubana este reconocimiento ha sido negado, no obstante en el 2010 ya aparece la figura de religiones de origen afro como A.R. (Juárez, 2013: 173) y para el caso de La Santa Muerte no se ha logrado su reconocimiento a partir del antecedente de habérselo cancelado en el 2006 a la iglesia tradicional México-USA y a su *Ángel de la Muerte* por problemas legales del representante David Romo que hasta el día de hoy continúa en la cárcel.

La práctica de la Santería de origen cubana puede ser aspiracional dentro de la región de religiosidades subalternas en la calle de alfarería, ya que es un sistema religioso y filosófico amplio que es respetado y que llega a ser sinónimo de tener recursos económicos, pues es sabido que los servicios de los padrinos y madrinas como oficiantes religiosos cuestan una suma importante de dinero sumándole los artilugios que se requieren para los diferentes ritos que va desde yerbas, animales, trastes, etc. sin embargo esa situación aspiracional no quita la idea de la subalternidad pues los creyentes siguen aspirando a significantes y significaciones connotadas en su propio barrio.

Las regiones de religiosidad aunque no son puras se caracterizan por la inclinación hacia determinada devoción religiosa y por otro caso sigo sosteniendo la importancia del espacio como un actor dentro de la red que construye esta nueva religiosidad emergente entonces se puede dibujar geográficamente algunas religiosidades.

Para ser más concreto, los miles de altares de las personas devotas de distintas partes de la ciudad de México y de la República, que acuden al altar de la calle Alfarería, es decir que se sienten convocadas hacia él, no solo coinciden con la devoción, sino con una serie de situaciones contextuales translocales que podría sintetizar como de población inmersa en redes de interacción popular, movidas por la necesidad, y muchas veces con algún familiar preso. Aunque esto no es una generalidad, y acá nos metemos al debate de si hay o no “determinantes religiosos”. Si creo que existen tipos ideales.

Ahora, por qué el interés de haber llevado este tema con la perspectiva de haber encontrado elementos de La Santería de origen cubana... bueno pues la cuestión es preguntarse porque en esos espacios de interacción que he mencionado en torno a La Santa Muerte integra elementos de dicha Santería, y como he expuesto del catolicismo como parte de la cultura, y no de otras religiosidades. Respondo introduciendo la reflexión de que dicha Santería de origen cubana con el sistema religioso complejo que conlleva ha logrado insertarse en sectores populares finalmente por problemáticas que suelen ser parecidas a las de La Santa Muerte.

Si bien en la Santería se acostumbra pedir a los distintos orishas por la salud, también se ingresa algunas veces por problemas con la justicia u otros, parecido al caso de La Santa Muerte. Para comprender primero a La Santería de origen cubana hay que considerar a Fernando Ortiz quien acuñó el término “transculturación” para explicar la complementariedad histórica que se da entre las expresiones religiosas de corte católicas con las religiosidades de origen afrodescendiente, ambas culturas se encaminan en este proceso de transculturación a partir del traslado de población afrodescendiente a la isla, por colonizadores europeos avalados por la corona española y la iglesia católica.

He revisado algunos trabajos sobre la transnacionalización de la santería de origen cubana, la cual se encuentra en distintos países, a partir de la migración, la industria del espectáculo (Juarez 2007). Sin duda la transnacionalización es importante en tomar en cuenta puesto que la cultura afrocaribeña y La Santería

no son parte de este contexto y porque propiamente la devoción a la muerte o intermediarios de la muerte han estado presentes por larga data en nuestro país y en el DF. A la vez la esclavización de población africana en el Caribe tiene bastantes similitudes en cuanto a la sumisión, violencia y dominación que conllevó la colonia en México. Como había comentado la larga historia entre esos dos países que coinciden además en el habla del idioma español castellano lo ha facilitado.

Al no reconocer un divorcio entre religión y mundo cotidiano si puedo suscribirme a la idea de que “La secularización se encuentra fuertemente vinculada a la desmonopolización de las tradiciones religiosas y a la tendencia hacia situaciones plurales, en donde la definición del mundo y del sentido de la vida incluye a grupos religiosos y no religiosos, la burocratización de las organizaciones religiosas y la condición relativa de sus contenidos, además de un desfase o atraso cultural entre la secularización de la economía frente a la del Estado y la familia” (Berger, 1990 citado en Valenzuela, 2011: 205)

Esta internacionalización, y transnacionalización entre estos países de habla española y de religión católica acentuada en estos tiempos de globalización y mundialización, aunque Cuba aún tiene serias limitantes, está formando nuevas transculturaciones religiosas en la ciudad de México. Si bien no en Cuba. Entonces ahora en el DF, en la calle Alfarería concretamente se están compartiendo símbolos en un contexto de significación, que se ha estudiado por Thompson el cual se logra teniendo el conocimiento de lo que se va a exponer en una comunicación por ambas, o más, partes. Parecido a lo que expone Peter Winch cuando menciona que ciertos conceptos solo se pueden entender en determinado contexto. En ese sentido Valenzuela (2011) acuña el término *mística popular subalterna* y la explica de la siguiente manera: “La Mística popular subalterna se encuentra contenida de estructuras culturales que participan como marcos simbólicos de ordenación del sentido social e involucran elementos sacros y profanos, místicos y seculares, mesiánicos y fatalistas... donde la hierofanía (revelación de lo sagrado) encuentra la mediación de iconos e imágenes santificadas por los sectores populares, que frecuentemente difieren de los favoritos de la religión oficial” (Valenzuela 2011: 203).

Estos discursos que parecen representar por un lado La Santa Muerte y por otro La Santería de origen cubana parecen estarse fundiendo de forma importante en espacios de interacción social e intersubjetividad del altar de la calle Alfarería de tal forma que al ser discursos y estar sustentados en campos semánticos (cada una de las religiosidades mencionadas) logran una complementariedad y una “resemantización” (Ricoeur: 2002). El acercamiento a campo y las entrevistas a distintos personajes me lo confirma pues para varios creyentes pensar en Ikú, (la muerte en la Santería), Oyá dueña de los panteones, los vientos, y la centella, se están refiriendo a la misma Santa Muerte, de forma parecida a considerar que hay un dios y que es el mismo para todas las culturas solo que cada quien está acostumbrado culturalmente a entenderlo de forma diferente.

Aunque yo diferiría en pensar que, por ejemplo el dios católico es el mismo al dios de La santería de origen cubana (aunque se funda en la idea de la Trinidad), Oloddumare (ser omnipotente, el todo, la energía), Olofi (Jesucristo) o incluso Olorun (el sol). Pues tienen distintas explicaciones filosóficas. Hago caso a mis informante y a la resemantización que interpreto que me están marcando ya que finalmente mi investigación evoca a la entrevista a profundidad y a darle la voz a los propios creyentes.

Bibliografía

- Argyriadis, Kali (2005) "Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería", en Desacatos, Revista de Antropología; México.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2001) *La construcción social de la realidad*; Buenos Aires, Argentina.
- Boaventura, De Souza (2006) *Sociología de las Ausencias y sociología de las Emergencias: para una ecología de los Saberes*; Buenos Aires, Argentina.
- Bolívar Natalia; González Carmen (1998) *Tata Makuende Yaya y las Reglas del Palo Monte*, Ediciones Unión; La Habana Cuba.
- Bonfil, Batalla (1987), *El México Profundo, una civilización negada*. Editorial Grijalbo; México.
- Camejo, Noelio (2004) "Santería, Ciencia y Religión", Revista Año 1 Núm.1, 2 y 3; Distrito Federal, México.
- Canizares, Raúl (2001) [1993] *Santería Cubana, el sendero de la noche*, Editorial Inner traditions; Distrito Federal, México.
- Cantón, Manuela (2001) *Teorías y Prácticas emergentes en Antropología de la Religión*, editorial Ariel S.A; Barcelona, España.
- Carretero, Ángel Enrique (2003) "La noción de imaginario social en Michel Maffesoli", *REIS*, 104/03; Madrid, España. pp. 199-109
- Castells, Pilar (2008) "La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos" en La Santa Muerte, Revista Liminar, CESMECA-UNICACH; Chiapas México.
- Castoriadis, Cornelius (1983) *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets editores; Barcelona, España.
- Castoriadis, Cornelius (1997) "El imaginario Social Instituyente", *Zona Erógena*, No. 35.
- Cole, George (2005) "Orisa, pataki, Ceremonias y oráculos: la representación de la santería en la cultura cubana contemporánea a través de los diferentes períodos históricos"; Arizona, Estados Unidos.
- Cornejo, Mónica (2008) *Teorías y Prácticas emergentes en Antropología de la Religión*, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkarte; Vasco.
- Foucault, Michel (1970) "El Orden del Discurso" Lección inaugural pronunciada en el *Collage de France* el 2 de diciembre de 1970; Francia.
- Gaytán, Felipe (2008) "Santa entre los Malditos. Culto a La Santa Muerte en el México del siglo XXI", en La Santa Muerte, Revista Liminar, CESMECA-UNICACH; Chiapas México.
- Geertz, Clifford (2006) [1976] "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, pp. 19-40; Barcelona, España.
- Goffman, Erving (2003) *Estigma La identidad deteriorada*, Amorrortú; Buenos Aires, Argentina.
- González, Yolotl (2006) *El sacrificio humano entre los mexicas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia; México.
- González, Yolotl (2008) "Las religiones afrocubanas en México", En la publicación *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Aurelio Alondo (Compilador), Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO); Buenos Aires, Argentina.

- Guanche, Jesús (2013) "Sitios de la memoria de la Ruta del esclavo en Cuba y las religiones populares cubanas de matriz africana", Memorias del VII Encuentro de Estudios Sociorreligiosos, Departamento de Estudios Sociorreligiosos; La Habana, Cuba.
- Haraway, Donna (1995) "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". En: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, editorial Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer; Madrid, España.
- Hernández, Alberto, Rivera Carolina (2009) *Regiones y Religiones en México. Estudios de la transformación socioreligiosa*, COLEF, CIESAS, COLMICH; México.
- Hervieu-Léger, Daniele (2004) "El peregrino y el convertido. La religión en movimiento"; México.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (2002). "Introducción. La invención de la tradición". Editorial Crítica; Barcelona, España.
- Izquierdo, Osnaide y Braffo, Naile (2013) "Religión y Mercado: un acercamiento a las dinámicas económicas con base religiosa en una familia de la Regla de Osha o Santería", Memorias del VII Encuentro de Estudios Sociorreligiosos, Departamento de Estudios Sociorreligiosos; La Habana, Cuba.
- Jacorzynski, Witold (2010) "La filosofía de Ludwig Wittgenstein como una nueva propuesta para la antropología y las ciencias sociales", *Sociológica*, núm. 26 UAM; México.
- Jennings, Gary (1980) *Azteca*, editorial Planeta; Barcelona, España.
- Juárez, Nahayeilli (2007) "Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México", tesis doctoral, Colegio de Michoacán (COLMICH); Michoacán, México.
- Juárez, Nahayeilli (2013) "Los procesos de relocalización de la santería en México: algunos ejemplos etnográficos"; Porto Alegre, Brasil.
- Lara, María Concepción (2008) "El culto a la Santa Muerte en el entramado simbólico de la sociedad de riesgo", en Anuario XV de Investigación de la comunicación CONEICC; México.
- Latour, Bruno (2008), "Introducción: como retomar la tarea de rastrear asociaciones" y "Cómo desplegar controversias acerca del mundo social" a *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*, Ed. Manantial; Buenos Aires, Argentina Pp. 13-67.
- Lewis, Oscar (1961), *Los hijos de Sánchez*, Grijalbo; México.
- Lozano, Rian (2010) *Prácticas culturales anormales, Un ensayo alter-mundializador*, UNAM; Distrito Federal, México.
- López, David Ximeno (2011) *Fernando Ortiz ante el enigma de la criminalidad cubana*, Colección Fernando Ortiz; la Habana, Cuba.
- Maffesoli, Michel (2004) "Encontrar las palabras" y "A modo de introducción" "De la proxémica" en *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en sociedades posmodernas, Siglo XXI*; México. Pp. 23-41, 131-258
- Martínez, Gustavo (2011) *La institución transnacional de la santería. El caso actual del ilé de Adé Osun en el Distrito Federal*, Tesis de Licenciatura, UAM-Azcapotzalco; Distrito Federal, México.
- Marzal, Manuel (2002), *Tierra Encantada*, Tratado de Antropología religiosa de América Latina, editorial Trotta; Lima, Perú.
- Mead, George H. (1934) "Espíritu, persona y sociedad", título original *Mind, Self and society*, obra póstuma, Editorial Paidós; Buenos Aires, Argentina.

- Méndez, Luis (obra inédita) “Algunas notas metodológicas acerca de la categoría del imaginario”; Distrito Federal, México.
- Menéndez, Lázara (1995) “¿Un cake para Obatalá?!” La jiribilla núm. 11, tomado de la revista temas; Habana, Cuba.
- Menéndez, Lázara (2008) “Kinkamaché to bogbo oricha. Foléowó, foléayé, foléaché”, en la publicación: América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo, Aurelio Alonso (compilador), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO); Buenos Aires, Argentina.
- Moreno, Isidoro (1998) “¿Proceso de Secularización o Pluralidad de Sacralidades en el mundo Contemporáneo?; Roma, Italia.
- Oleszkiewics, Malgorzata (2010) El narcotráfico y la religión en América Latina, Revista del CESLA; Varsovia, Polonia.
- Ortega Villa, Luz María (2009) “Consumo de bienes culturales: reflexiones sobre un concepto y tres categorías para su análisis”. Culturales Vol. V, No. 10, Julio-diciembre, pp. 7-44
- Pérez Cruz, Ofelia; Perera Ana; Jimenez Sonia; Aguilar Aurora; Fabelo Lissete; Hodge Ileana, Braffo Naile; Fernández Juliette (2013) Los Nuevos Movimientos Religiosos en Cuba, editoriales Acuario y CIPS; La Habana, Cuba.
- Pérez, Maya Lorena (1995) “Aportaciones de Guillermo Bonfil al concepto de lo Popular”, ENAH; México.
- Pinto, Astrid (2007) Reseña de “El peregrino y el Convertido de Hervieu-Léger, Danièle” en: Liminar. Estudios Sociales y humanísticos, revista de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Vol. 5, número 001; Chiapas, México, pp. 208-212.
- Quijano, Anibal (1997), “La colonialidad del poder y del saber, cultura y conocimiento en América Latina, en anuario Maratiaguiano, volumen IX, núm. 9; Lima, Perú.
- Ramírez, Jorge (2001) “Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas”, Publicado en Revista Catauro. Año 2, No. 3, enero-junio, Fundación Fernando Ortiz; La Habana, pp.106-127.
- Ricoeur, Paul (2002), *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica; México.
- Rosbach de Olmos, Lioba (2007) “De Cuba al Caribe y al mundo: La Santería afrocubana como religión entre patrimonio nacionalista y transnacionalización”, en Memoria, Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe, mayo, año/vol.4, número 007, Universidad del Norte; Barranquilla, Colombia.
- Saldívar, Juan Manuel (2009) “Nuevas formas de adoración y culto: la construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz, México”, Revista de Ciencias Sociales 125; Tamaulipas, México.
- Saldívar, Juan Manuel (2010) “Iborulboyalbochiché: los rituales en la santería, actos, símbolos y performace”, en: Revista Encrucijada Americana, Año 3, Núm. 2; Santiago, Chile pp 148-176.
- Santos, Ramón y Ferrer, Anisley (2013) “La mercantilización en la Regla de Osha en la Isla de la Juventud”, Memorias del VII Encuentro de Estudios Sociorreligiosos, Departamento de Estudios Sociorreligiosos; La Habana, Cuba.
- Shütz, Alfred (1993) *El problema de la realidad social*, Amorrurtu Editores; Buenos Aires, Argentina.
- Sota, Eduardo (2005) *Religión, Pobreza y Modernidad, la reconfiguración religiosa en las calles de la Ciudad de México*, Universidad Iberoamericana; México.
- Suárez, Hugo (2005) Reseña de “*La religion pour memoire* de Hervieu-Léger”, en: Desacatos, revista electrónica; México pp. 179-182.
- Valenzuela, José Manuel (2011) “Religiosidad Mística y Cultura Popular” en *Nuevos Caminos de la Fé. Prácticas y creencias al margen institucional*, COLEF, COLMICH y UANL; México, pp. 193-218.