

Urdimbre y Trama

Revista Mexicana de Religiosidad Popular

Año 4, núm. 7, enero-junio 2026



**Rector**

Mtro. Hugo A. Avendaño Contreras

Vicerrectora

Dra. Gabriela Martínez Iturribarria

Dirección General de Administración y Finanzas

Mtro. Marco A. Velázquez Holguín

Dirección General de Formación Integral

P. Miguel Ángel Ramírez Flores

Dirección General De Marketing y Expansión Comercial

Mtro. Alejandro Álvarez Amieva

Dirección Divisional de Ciencias Sociales

Mtra. Alba Milena Pavas Vivas

Instituto Intercontinental de Misionología

P. Gerardo López Vela

Urdimbre y Trama**Revista Mexicana de Religiosidad Popular**

Año 4, núm. 7 enero-junio 2026

Director académico

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Consejo editorial

Johanna Broda Prucha, UNAM

Félix Báez Jorge †, Academia Mexicana de la Historia

Mauricio Beuchot Puente, UNAM

Alejandra Gámez, BUAP

Gerardo González Reyes, UAEMex

Magdalena Pacheco Régules, UAEMex

Alba Patricia Hernández Soc, UNAMex

María Elena Padrón Herrera, ENAH

Alicia María Juárez Becerril, UNAM

Alejandro Gabriel Emiliano Flores, UCLG

Luis Fernando Botero Villegas, Diócesis de Riobamba

María del Carmen Macuil García

Karen Ivett Mejía Torres, El Colegio

Mexiquense, A.C.

Ana Laura Vázquez Martínez, UNAM

David Sánchez Sánchez, UPAEP

Ricardo Marcelino Rivas García, Universidad Anáhuac

Comité de redacción UIC

Gerardo López Vela

José Alberto Hernández Ibáñez

Jorge Luis Ortiz Rivera

Víctor Hugo González García

Eloy Bueno De la Fuente

Ulises Morales Contreras

Arturo Rocha Cortés

Jesús Valle Torres

Diseño de portada e interiores:

Alejandra Riba Ramírez

Cuidado de la edición:

Nancy Gabriela Sanciprián Marroquín

Urdimbre y Trama. Revista Mexicana de Religiosidad Popular. Publicación semestral.

ISSN: en trámite

D.R. © UIC, Universidad Intercontinental, A.C.

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

Urdimbre y Trama

Revista Mexicana de Religiosidad Popular

Año 4, núm. 7, enero-junio 2026

ÍNDICE

Presentación	3
<i>Alicia María Juárez Becerril</i>	

Foro Académico

“El Rayo” y la “Culebra de Agua”. Deidades desencadenadoras de la alternancia estacional en las comunidades zapotecas de los Valles Centrales de Oaxaca	11
<i>Bernardo Román Macías Pisano (†)</i>	
Liturgia inculturada e interculturalidad en contextos religiosos plurales	37
<i>Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes</i>	
El problema del otro en la cultura	71
<i>Francisco Xavier Sánchez Hernández</i>	

Foro Litúrgico y Pastoral

Odres nuevos para vino nuevo: conversión misionera y pastoral en un contexto de interculturalidad	87
<i>Désiré Afana</i>	
Luces y sombras de la evangelización del continente africano durante la gran epopeya misionera: análisis misionológico	113
<i>Jean Bertrand Etoundi (†)</i> (Traducción de Désiré Afana)	
San Judas Tadeo, juventud y ciudad. una visión de la expresión religiosa popular desde la pastoral	127
<i>Ernesto Mejía Mejía</i>	

Foro de Difusión de Religiosidad Popular

La Fiesta de la Santa Cruz. una Aproximación a la Cultura
Maya-Tojolabal desde sus Ritos y Lugares Sagrados 135
Juan Gabriel López Hernández

Kurbikuaeri K'Uínchekua. Celebración del Fuego Nuevo P'urhépecha 155
J. Belén Salinas Pérez

La escobita del casamiento en Xalatlaco, México. Tradición oral y
preservación de la identidad mediante la memoria viva 179
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Reseñas

Reflexiones interdisciplinarias sobre religiosidad popular.
Ecuador y Colombia, UIC-ORP, 2025 197
Luis Fernando Botero Villegas

Miradas historiográficas sobre religiosidad popular en México,
UIC-ORP, 2025 211
Patsy Sarahi De la Cruz Clemente

Es un gusto para mí, presentar este nuevo número de la revista *Urdimbre y Trama*, cuyo contenido se suma a los interesantes trabajos que, desde las reflexiones académicas sostenidas por un trabajo de campo, evidencian nuestra realidad religiosa en su máxima expresión. Discusiones como las que aquí se presentan siguen replanteando el papel del *otro*, en su sentido más amplio, representado por las comunidades, los pueblos, los subalternos, entre otros, frente al estado, la iglesia y los grupos dominantes, en aras de una horizontalidad, reciprocidad y visión de conjunto para entender dichas manifestaciones religiosas.

Abre la revista en la sección Foro Académico, el trabajo de Bernardo Román Macías Pisano (+), titulado “El Rayo” y la “Culebra de Agua”. “Deidades desencadenadoras de la alternancia estacional en las comunidades zapotecas de los Valles Centrales de Oaxaca”. El artículo contiene datos históricos y etnográficos, acerca de las deidades zapotecas de la lluvia, el relámpago y el agua. La consulta de fuentes y los sucesos actuales le permiten hacer una correlación de los procesos de larga duración, en especial de se concentra en una de las circunstancias que permitieron la pervivencia de al menos algunos rasgos culturales, entre ellos un sistema de creencias, de los zapotecos antiguos. Es así que, en ciertas comunidades de los Valles Centrales de Oaxaca existe una notable continuidad en los conceptos relativos a las deidades, que se han transmitido, aparentemente sin demasiados cambios, hasta la actualidad.

El segundo artículo corre a cargo de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, estudioso de las manifestaciones religiosas populares. En esta ocasión se concentra en la “Liturgia inculturada e interculturalidad en contextos religiosos plurales”. El autor se concentra en “sensibilizar al lector acerca de las dificultades valorativas frente a lo diferente, en relación con la configuración cultural propia para que, descubrir entonces, la importancia crucial de la llamada Inculturación”. De esta manera, mediante ejemplos concretos, la columna vertebral del trabajo la constituyen las dos categorías analíticas. La liturgia inculturada es el primer término a analizar, y debe entenderse como “un llamado de atención en la Iglesia contemporánea a integrar en la riqueza de la Iglesia universal los aportes de inculturación de las iglesias locales

- 4 vividos sentidamente por el pueblo mediante la incorporación en la liturgia de símbolos, actos y gestos provenientes de sus propias culturas, tradiciones y sensibilidad propia de relación con Dios”, por lo que se trata de un ángulo de interpretación, frente al complejo proceso de evangelización de los indígenas en los inicios de la Colonia. Se trata, como dice el autor, “de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que, por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder”. El otro concepto es el de inculturación, que bajo una línea utilizada por la Iglesia Católica en su actividad misionera, se refiere a la “actitud o proceso de adaptación a la cultura en la que se vive o a la que se llega como “nuevo” para trabajar apostólicamente en su contexto”. Con la definición de ambos conceptos se consolida una reflexión que ya, desde las nociones de la religiosidad popular se viene gestando, un reconocimiento y una relación horizontal entre la iglesia y los grupos subalternos.

El tercer trabajo y cierre sección es titulado “El problema del otro en la cultura”, de Francisco Xavier Sánchez Hernández, el cual nos recuerda los preceptos de Marc Augé (1987). Es necesario ver al otro, no como el desconocido, porque justamente, somos nosotros, cuando salimos a campo, los otros, los que nos desafiamos, salimos, arriesgamos, además de todas las estrategias y herramientas que debemos tener para reflexionar el análisis social. El autor se centra en las características de la sociedad posmoderna y globalizada, y posteriormente aterriza en el relativismo y el multiculturalismo. Sin duda se trata de una interrogante que desde tiempos platónicos se ha puesto a la discusión y este texto abre un hilo interesante de reflexiones.

La segunda sección de la Revista, es el Foro Litúrgico y Pastoral. Aquí encontramos el trabajo de Désiré Afana con el título “Odres nuevos para vino nuevo: conversión misionera y pastoral en un contexto de interculturalidad”. Es un texto de primera mano, con experiencia vivida a través de la conversión misionera y pastoral. El autor nos revela sus estrategias de vida misionera a casi 15 años de vida en México desde que salió de África. En el escrito se deja ver el sentido de la iglesia africana, en donde hay un trabajo arduo “con tres bases de la conversión eclesial y pastoral que se buscaba junto con las independencias políticas: el respeto y la reapropiación de la

cultura y de la identidad africana, la restauración de la dignidad del negro y luego la garantía de un futuro para esta Iglesia”.

Siguiendo con el tema de las misiones en África, tenemos el artículo “Luces y sombras de la evangelización del continente africano durante la gran epopeya misionera: análisis misionológico” de Jean Bertrand Etoundi (+) (Traducción de Désiré Afana). En este texto se pretende hacer un recorrido crítico en la historia del

contacto de África con la Buena Nueva de Cristo, para ello se hace un breve recordatorio de las etapas de la evangelización del continente africano: (1) la evangelización del África del Norte de la antigüedad al medioevo; (2) la evangelización de los antiguos reinos africanos; y (3) la misión moderna en la época de la gran epopeya misionera del Occidente cristiano. Posteriormente se hace hincapié en los esfuerzos por los misioneros para llevar el Evangelio a los africanos en los siglos XIX y XX, así como algunas limitaciones de su método misionero.

Cierra esta sección la pluma de Ernesto Mejía Mejía, con reflexiones en torno a “San Judas Tadeo, juventud y ciudad. Una visión de la expresión religiosa popular desde la pastoral.” El eje de la discusión gira en torno a la pregunta ¿por qué muchos

jóvenes se identifican con San Judas Tadeo? Hace énfasis en las juventudes urbanas, que manifiestan su sentir religioso ante esta imagen, exponiendo varias hipótesis y perfiles. Su experiencia con las juventudes, detecta que hay devotos con mucha y poca formación, devotos de ocasión, neo devotos, devotos atípicos y pseudo devotos, en donde cada uno expresa su fe a través de su praxis religiosa. Entre los planteamientos que se sostienen, resulta interesante la correlación que el autor hace de San Judas Tadeo con otras entidades populares como Malverde o la Santa Muerte, llevando la interpretación a indagar más sobre el tema a partir de herramientas metodológicas cualitativas.

El Foro de discusión de Religiosidad Popular es la tercera sección de nuestra Revista. Ahí encontramos el trabajo de Juan Gabriel López Hernández: “La Fiesta de la Santa Cruz. una Aproximación a la Cultura Maya-Tojolabal desde sus Ritos y Lugares Sagrados.” Se trata de un registro etnográfico acerca de los rituales sagrados realizados el día 3 de mayo en la comunidad de La Trinidad, anexo de la comunidad San José La Revancha, del municipio de Las Margaritas, Chiapas. En el artículo se

6 resaltan ciertas prácticas rituales en lugares sagrados, así como algunos elementos simbólicos del pueblo maya-tojolabal, tales como el Cerro Bola, concebido como su lugar sagrado, y que en él se han ofrecido rituales de agradecimiento a lo largo de la historia. El autor estructura en cinco momentos clave la festividad del 3 de mayo: a) pedir permiso, b) pedir perdón, c) ser agradecido, d) saber ofrendar y e) saber festejar; se trata de valores para comprender los ritos sagrados. Ahora bien, pese al arraigo de las tradiciones, hay un cierto desapego a dichas prácticas, por lo que en el texto se señala la influencia del pensamiento sectario, la muerte de los ancianos portadores de las tradiciones y de la sabiduría ancestral, y finalmente, el rechazo de dichas prácticas rituales de los pueblos originarios en lugares sagrados como actos de brujería. Todo ello nos muestra que los rituales viven y perviven a su manera y con sus problemáticas.

El segundo artículo de esta sección lleva por título “*Kurhikuaeri K’Uínchekua*. Celebración del Fuego Nuevo P’urhépecha” de J. Belén Salinas Pérez. Este trabajo es un acercamiento preliminar que describe a detalle la celebración del fuego nuevo P’urhépecha y la manera en que se realizan cada uno de los momentos de dicha celebración. La celebración aconteció en Naranja de Tapia municipio de Zacapu, sede elegida hace un año en el Pueblo de Huáncito. Esta festividad inicia con la llegada del Fuego Viejo, el cual es trasladado a pie desde Huáncito y va complejizando sus actividades rituales, las cuales son narradas en una etnografía de primera mano. La ceremonia al amanecer, el desayuno, el izamiento de la bandera p’urhépecha, Uarhukua (juego de pelota), el ritual al medio día, el intercambio de bienes (trueque) y el recorrido de la comunidad, constituyen los momentos registrados de la celebración.

El último texto corresponde a Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, quien presenta el tema “La escobita del casamiento en Xalatlaco, México. Tradición oral y preservación de la identidad mediante la memoria viva”. Se trata de otro trabajo etnográfico resultado de sus estudios de Posgrado en la ENAH. Lo interesante de este escrito es la reelaboración del tema a partir de la consulta de fuentes históricas hasta el trabajo de campo hoy en día, ya que el autor se basa en testimonios de la palabra indígena recogidos por algunos Cronistas de Indias —conocidos como *Huehuetlahtolli* (palabras de los viejos)— y los articula con algunas poesías indígenas contemporáneas, así como con un ejemplo de las palabras transmitidas en contextos

rituales recopiladas en trabajo de campo. La escobita es un artefacto fundamental en las relaciones casamenteras; la madrina es quien le entrega a la ahijada una pequeña escobita de palma, la cual es delicadamente adornada con brillantina y pequeños símbolos tejidos en palma. Se da en un contexto ceremonial, puesto que se dicen algunas palabras significativas que expresan ser una buena compañera. Con los recursos utilizados —fuentes históricas, orales y descripción etnográfica— se legitima esta preservación cultural que se va resignificando con los años.

Cerramos este número con las dos reseñas a los textos *Reflexiones interdisciplinarias sobre religiosidad popular. Ecuador y Colombia* de Luis Fernando Botero Villegas; y *Miradas historiográficas sobre religiosidad popular en México* de Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules, que nos invitan a seguir manteniendo el interés sobre el tema de las religiosidades con nuevas obras que fueron novedad este 2025.

Así pues, con este número seguimos incitando al lector interesado a seguir explorando y estar a la expectativa del registro tanto histórico como etnográfico del acontecer religioso, pero también, nos dirigimos a nuevos ojos y lecturas de interpretación que abonan a una discusión sana con nuevas propuestas y vertientes.

Alicia María Juárez Becerril

UNAM

FORO ACADÉMICO

“El Rayo” y la “Culebra de Agua”. Deidades desencadenadoras de la alternancia estacional en las comunidades zapotecas de los Valles Centrales de Oaxaca

Bernardo Román Macías Pisano (+)¹

Resumen

Desde hace al menos 9,000 años, diversas culturas autóctonas de América han concebido la alternancia de los dos periodos principales en que se divide su año, uno seco y otro lluvioso, como producto de las interacciones de diversa índole que tienen lugar entre diversas deidades, comúnmente dos, vinculadas a fenómenos atmosféricos como el relámpago y la lluvia. Actualmente, los zapotecos que habitan en algunas comunidades de los Valles Centrales de Oaxaca, y algunos otros grupos étnicos de dicho estado, siguen atribuyendo dicha alternancia a una serie de interacciones que, de acuerdo a ellos, ocurren cada año entre dos deidades, llamadas al hablar en español, respectivamente, “*El Rayo*” y “*La Culebra de Agua*”. El papel crucial que dichas creencias siguen desempeñando en la sociedad zapoteca hace necesario un estudio al respecto.

Palabras clave

Zapotecos. Deidades, cristianismo, religión indígena, rayo, culebra, lluvia.

Abstract

For at least 9,000 years, various indigenous cultures of the Americas have conceived the alternation of the two main periods in which their year is divided, one dry and the other rainy, as a product of the various interactions that take place between different deities, due to atmospheric phenomena such as lightning and rain. Currently,

¹ Egresado de la licenciatura en filosofía, UIC. Falleció en el 2013. El presente texto es parte de su tesis de licenciatura, a petición de su padre por difundir las investigaciones de su hijo publicamos este extracto de una investigación mayor titulada: “El Cielo Compartido. Interacción entre deidades y humanos entre los zapotecos”.

- 12 the Zapotecos living in some communities of the Central Valleys of Oaxaca, and some other ethnic groups of that state, continue to attribute this alternation to a series of interactions which, according to them, occur each year between two deities, calls when speaking in Spanish, respectively, “El Rayo” and “La Culebra de Agua”. The crucial role that these beliefs continue to play in Zapotec society makes it necessary to study them.

Keywords

Zapotecos. Deities, Christianity, indigenous religion, lightning, snake, rain.

Deidades zapotecas de la lluvia, el relámpago y el agua en tiempos prehispánicos y coloniales

En el *Vocabulario en lengua zapoteca*, obra elaborada por el fraile dominico Juan de Córdova en los Valles Centrales de Oaxaca en 1578, se menciona a una serie de seres a quienes los zapotecas atribuían diversos poderes sobrehumanos y que fueron identificados por Fray Juan de Córdova como “dioses”. Los nombres particulares de todos ellos se encuentran siempre anteceditos por una palabra que el autor Thomas C. Smith Stark describe de la siguiente manera:

Al igual que la gran mayoría de las palabras del *Vocabulario*, se encuentra escrita de varias maneras: *pitào*, *pitáo*, *pitòo*, *bitào*. Estas son variantes ortográficas y dialectales de una palabra que Fernández de Miranda (1995) reconstruye como *bi’dawa*, “ídolo” en el protozapoteco. Evidentemente el significado reconstruido por esa autora es el producto de un punto de vista occidental ya dominante en las lenguas modernas; en realidad, debe ser “dios” a secas. [...] La primera sílaba de esta forma probablemente es la que aparece en un gran número de nombres de seres animados; la glosaré como “animado”. Muchos investigadores suponen que se deriva de la palabra para “aire, aliento, espíritu”, reconstruida por Fernández de Miranda como **be - *bi* “aire”, algo que considero posible pero de ninguna manera comprobado.

La segunda parte de *bi’dawa* es una forma que aparece en las palabras del protozapoteco *+yo-’dawu* “iglesia” y *’nisa-’dawa* “mar” y que se puede glosar como “sagrado”.

Un dios es un “ser animado sagrado”, una iglesia es una “casa sagrada”, y el mar es “agua sagrada”.²

Los seres definidos como “dioses” por Córdoba que aparecen mencionados en su *Vocabulario* son los siguientes:

a. *Pitàocožàana* dios de los animales y de la caza.

[...]

2. *Pitàopezèlào* dios del infierno.

3. *Pitàoxòo* dios de los temblores.

4. *Pitàohuichàana* dios(a) de los niños y de la generación.

5. *Coquilào* dios de las gallinas.

6. *Pitàopiizi* dios de los agujeros.

a. *Pitàoquille* dios de las ganancias, la dicha, la ventura, las riquezas y los mercaderes.

b. *Pitàoziipitàoyàa* dios de las miserias, las pérdidas y las desdichas.

7. *Pitàocožòbi* dios de las mieses.

8. *Pitàoxicàla* dios de los sueños.

a. *Pixèepecàla* “ ”.

9. *Cociio* dios de las lluvias.³

Respecto a ellos, Thomas C. Smith Stark comenta lo siguiente:

López Austin, en una crítica a los trabajos de Marcus y Flannery Sobre la “religión de los zapotecos antiguos”, reconoce tres características que pueden servir

² Smith Stark, Thomas C. *Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del Vocabulario en lengua zapoteca (1578) de Juan de Córdoba*. En *La religión de los binnigula'sa'*, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca, México. 2002, pp. 93-94.

³ *Ibidem*, pp. 95-96.

para una definición del término “dioses”: “los seres calificados como dioses se distinguen por su poder, su voluntad y su personalidad”.⁴

Y enseguida establece una conclusión con la cual estamos enteramente de acuerdo:

Considero a partir de todas estas notas definitorias, los seres a los cuales se refieren Marcus y Flannery sí reúnen las características de dioses. No creo que la definición de sobrenaturaleza difiera considerablemente de la que sirve de base a los razonamientos de estos autores; por otra parte, los elementos de poder, voluntad y personalidad se encuentran en sus propias descripciones”.⁵

Vale aclarar que a lo largo del presente tratado, los seres antes descritos serán llamados “deidades” en vez de “dioses” por considerarse que el designarlos como dioses equivale, de alguna manera, a querer designarlos con un término occidental, al cual son ajenos. Aunque de acuerdo a la descripción que de ellos realizan los pueblos autóctonos de hecho son seres sobrehumanos, superiores a los vivientes, dotados de “poder, voluntad y personalidad”, no sin simples fuerzas naturales personificadas o vivientes comunes venerados, no parece pertinente llamarlos “dioses”, pues el concepto que los zapotecos tenían y tienen de ellos parece muy distinto del que los cristianos puedan tener de su propio Dios, ya que tal como se describirá más adelante, no son seres omnipresentes, su inmortalidad y su eternidad son relativas, no son omnipotentes, posiblemente no puedan ser considerados “sobrenaturales”, pues aunque no son simples fuerzas naturales personificadas, su poder se ejerce, principalmente, sobre el ámbito natural, y, finalmente, no parecen regir sus interacción con los seres humanos por una misericordia incondicional como la característica del Dios cristiano, sino por una ética basada en la reciprocidad, de acuerdo a la cual, si una de las partes no cumple con su papel es susceptible de no verse correspondida por la otra parte y aun de ser castigada inmisericordemente por ésta.

⁴ *Ibidem*, pp. 55-57.

⁵ *Ibidem*, p. 47.

Y de todas las deidades mencionadas por Córdova, este estudio centrará su atención en dos de ellas, por considerar que son aquellas que a lo largo del tiempo se han mantenido más presentes en la memoria del pueblo zapoteco, y que han jugado el rol más importante tanto en su tradición oral como en su cultura y su sociedad en general.

La primera de dichas deidades es la que aparece mencionada en más entradas, bajo el nombre de *Cocijo*; señala Stark que la *j* empleada al escribir dicha palabra es una variante de la *i* conocida como la “*i larga o luenga*” que se usaba en el siglo XVI para la última de una serie de íes, por lo que el término escrito por Córdova como *Cocijo* debe leerse como *Cocío*, pues esa era la pronunciación de éste en aquella época.⁶

Como puede apreciarse, dicho nombre aparece en términos zapotecos vinculados con el rayo, el trueno y la lluvia, principalmente, sugiriendo que designaba a una deidad vinculada con la lluvia, pero también con otros elementos atmosféricos, a quien se sacrificaban humanos para que a cambio proveyese a los hombres de buenas lluvias y buenas cosechas:

*Atronar o tronar. Tinnijcocijo [...]*⁷

*Dios de las lluuías. Cocijo.*⁸

Rayo del cielo [...] quijcocijo.

Rayo caer del cielo. Tàcecocijo.

*Rana de la lluvia que se cría allí. Vide sapo. Pèchexinicocijo.*⁹

Sacrificar hombre por la pluuvia o niño. Tòtiapeniguijcocijo, tiquíxeacocijo [...].

Sacrificado afsi. Pénicocijo, peniquijcocijo.

Sacrificar por las mieffes hombre. Totinijéa, ticóoaguijníje.

*Sacrificado afsi. Quijnijé, peniguijnijè, pèninijè, pénicocijo.*¹⁰

Si bien por alguna razón no determinada Córdova no designa a dicho ser con la palabra zapoteca empleada para designar a las deidades, y que según se sabe gracias

⁶ Cfr. Stark, Thomas C. Smith, *op. cit.*, p. 189.

⁷ Córdova, Fray Juan de. Vocabulario en lengua zapoteca - VOCABULARIO CASTELLANO - ZAPOTECO (EDICIÓN FACSIMILAR). Introducción y notas de Wigberto Giménez Moreno. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Mexico, 1942. Primera reimpresión: 2012. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. P. A. ANTE. T. 46.

⁸ *Ibidem.* P. D. ANTE. I. 141.

⁹ *Ibidem.* P. R. ANTE. A. 339.

¹⁰ *Ibidem.* P. S. ANTE. A. 367.

16 a su propio *Vocabulario*, antecedía al nombre de casi todas ellas, si existe otra fuente colonial donde dicha palabra se antepone al nombre propio de esta deidad; se trata de la anotación del interrogatorio realizado por clérigos españoles a un indio zapoteco de la Sierra Norte acusado de ser “idólatra”:

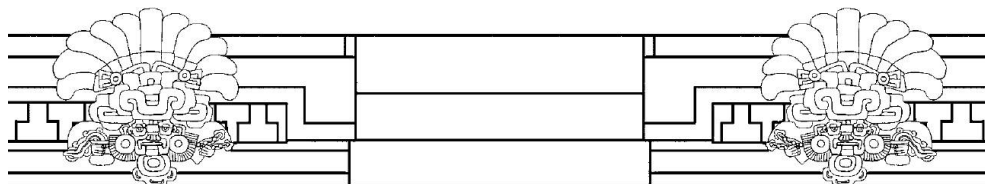
MatheoLuys del Pueblo de Yasachi Alto por Idolatro – No. 24, fs. 9. Año de 1668. Archivos de Villa Alta:

*Martin Luys, de sinquenta y ciete años... y ques pescador —preguntado por que está preso— dijo que porque herro su corason a desollar aquella cascara de palo para ir a pescar —preguntado si es Ydolatra— que no es ydolatra —preguntado si conose aquellos papeles y la trucha— dijo que si conose y ques verdad que los llevo al rryo para espantar los peses y con ellos sacó una trucha y dijo San Andres antiguo Pescador ayudadme aquí a pescar y tu trueno del agua y Ydolo ayudadme a pescar y que llamo a betaogucio— preguntado quien sea betaogucio, dijo que abra tiempo de quinse o veinte años que pregunto a unos bixanas y chinantecos como pescaes y que le dijeron llaman al Ydolo del trueno Betaogucio y que así fue a pescar y arrojan de esta cascara de palo que en lengua Zapoteca se llama yaguichi, dijo Ydolo del trueno ayudadme a pescar que soy pobre.*¹¹

El que dicha deidad, llamada en las fuentes coloniales *Cocío* o *Gucío*, y actualmente *Guzío* en la mayoría de los casos (como más adelante veremos) se encontrase vinculada en dichas fuentes con la lluvia, el trueno y el rayo, hizo que Alfonso Caso e Ignacio Bernal la identificaran con la efigie más comúnmente representada en las llamadas “vasijas efigie” elaboradas por los zapotecos prehispánicos, que aparece junto a elementos que representan gotas de lluvia, rayos, viento o relámpagos, y que por sus rasgos resulta muy semejante a las deidades masculinas a quienes aztecas y mayas atribuían el control de los fenómenos atmosféricos, *Tlaloc* y *Cháac*, respectivamente. A partir del estudio realizado por Caso, la deidad zapoteca más mencionada en el *Vocabulario* de Córdova

¹¹ Santiago, Francisco de. *Auto Criminal contra MatheoLuys del Pueblo de Yasachi Alto por Idolatro* – No. 24, fs. 9. Año de 1668. Archivos de Villa Alta. Citado en De la Fuente, Julio. *Documentos para la etnografía e historia zapotecas*. En Ríos M. Manuel (Compilador). *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca – Antología Etnográfica*. Consejo Editorial Instituto Oaxaqueño de las Culturas. Oaxaca, Oaxaca, p. 104.

y la efigie no humana más representada por los zapotecos prehispánicos se han identificado como una misma entidad, conocida en los medios académicos como *Cocijo*.¹²



Reconstrucción de dos representaciones de "*Cocijo*" adosadas a uno de los edificios de Lambityeco, zona arqueológica de origen prehispánico ubicada en los Valles Centrales de Oaxaca. En sus manos se aprecian lo que podrían ser representaciones de viento y relámpagos.¹³



Vasija efigie de una representación de Cociyo de pie. Santo Domingo Jalieza, Royal Ontario Museum, catálogo no. H 1399 (fotografía cortesía de Adam Sellen).

Efigie prehispánica con los rasgos de "*Cocijo*" encontrada en Santo Domingo Jalieza, comunidad ubicada en los Valles Centrales de Oaxaca. De acuerdo al autor que la analizó, cuenta con elementos plásticos que la vinculan al relámpago, la milpa y el maíz.¹⁴

¹² Cfr. Bernal, Ignacio. Caso, Alfonso. *Urnas de Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Memorias del INAH, México. 1952. Sellen, Adam T. *El cielo compartido: deidades y ancestros en las vasijas efigie zapotecas*. UNAM. Mérida, México. 2007, pp. 117-122, pp. 155-159.

¹³ Imagen tomada de: Urcid, Javier. La escritura zapoteca – Conocimiento, Poder y Memoria en la antigua Oaxaca (Imágenes). Versión electrónica publicada en: <http://www.famsi.org/spanish/zapotecwriting/index.html> P. 139.

¹⁴ *Idem*.

18 La otra deidad mencionada por Córdova sobre la cual tratará este trabajo solo será descrita brevemente por ahora. Se trata de una deidad femenina vinculada con el agua, descrita en el *Vocabulario* del siguiente modo:

Agua el elemento del agua. Huechaana. [ve]l. huichàna.¹⁵

Criador afsí de los ho[m]bres y peces. Huichaana.¹⁶

Dios o diofa de los niños, o de la generacion a quien las paridas facrificauan. Huichàna, pitàohuichaana, cochàna, huichàana.¹⁷

Engendradora que dezian que era de los niños a quien facrificauan. vide dios, diofa. Huechàna, porque fe los guardaffe.¹⁸

Esta última deidad, mencionada por Córdova en términos un tanto confusos, también aparece mencionada en otros documentos de la época colonial, la anotación de otros interrogatorios, realizados entre 1635 y 1654, en San Miguel Sola, poblado oaxaqueño ubicado entre los Valles Centrales y la Sierra Sur, a Diego Luis, “letrado o maestro máximo”, es decir, individuo considerado por los misioneros españoles y sus propios coterráneos como principal depositario de la antigua tradición zapoteca y difusor de la misma, quien describió a *Nohuichana*, la deidad más mencionada en dichos documentos, como diosa de los ríos, de los temazcales, de los peces y de las preñadas o paridas, a quien se ofrendaba antes de contraer matrimonio, al momento del parto y al momento de la muerte, en este último caso, a la par de la deidad masculina regente del inframundo.¹⁹

Si bien las menciones a dicha deidad no son tan abundantes o claras como las relativas a “Cocijo”, a partir de las que se encuentran disponibles es posible notar que presenta semejanzas con una deidad mexicana llamada *Chalchiutlicue*. En primer lugar,

¹⁵ Córdova, Fray Juan de, *op. cit.* P. A. ANTE. G. 14.

¹⁶ *Ibidem.* P. C. ANTE. R. 98.

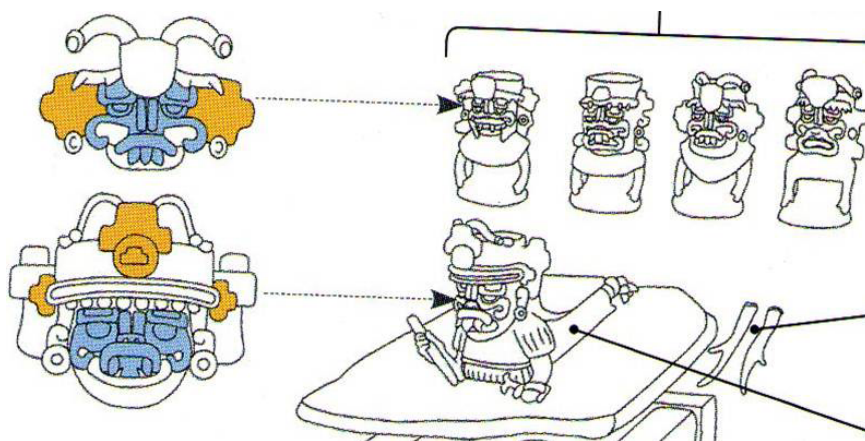
¹⁷ *Ibidem.* P. D. ANTE. I. 141.

¹⁸ *Ibidem.* P. E. ANTE. N. 167.

¹⁹ Cfr. Berlin, Heinrich. *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. Ediciones Toledo. México D.F. 1998, pp. 18-54.

porque en su declaración de 1654 Diego Luis le asigno el sexto lugar en una lista de trece deidades, mientras que a *Loçio* le asignó el noveno; en una lista de nueve deidades mexicas conocida actualmente como “Nueve Señores de la Noche” y presente en códices prehispánicos de carácter adivinatorio y calendárico como el Borgia o el Fejérváry Mayer, *Chalchiutlicue* ocupa el sexto lugar, mientras que su consorte *Tlaloc* ocupa el noveno.²⁰ Y en segundo lugar, al igual que hacían los zapotecos con el término *Huichana*, los mexicas empleaban el término *Chalchiutlicue* tanto para designar a la deidad consorte de *Tlaloc*, señora de las aguas terrestres a quien se invocaba en el momento del parto, como para designar al agua misma.²¹

Y aunque ha sido difícil para los autores contemporáneos identificar alguna efigie zapoteca de origen prehispánico que corresponde a dicha deidad, podría ser identificada con alguna de las imágenes mostradas a continuación:

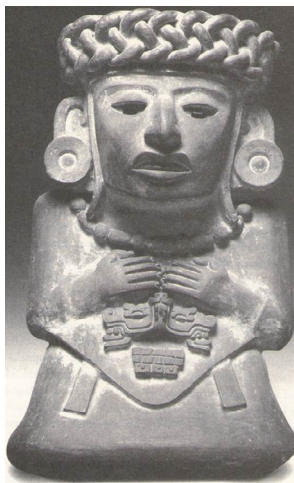


Efigies prehispánicas encontradas en la zona arqueológica de San José Mogote, en los Valles Centrales de Oaxaca, que podrían representar a “*Cocijo*” y a cuatro deidades femeninas que serían sus ayudantes; éstas últimas podrían corresponder con cinco deidades femeninas que aparecen asociadas a *Tlaloc* en la lámina 28 del código Borgia, una de las cuales es *Chalchiutlicue*.²²

²⁰ Cfr. Idem. Cruz, Víctor de la. *El pensamiento de los binnigula'sa: Cosmovisión, religión y calendario. Con especial referencia a los binnizá*. CIESAS. México D.F. 2007, pp. 405-411. *Código Fejérváry-Mayer*, pp. 2-4 en http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/index.html Sellen, Adam T., *op. cit.*, pp. 117-122.

²¹ Cfr. Romero López, Laura Elena. *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad – El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. INAH. México D.F. 2006, pp. 67-91. Sahagún, 2000, p. 621. Citado por Tena, Rafael en *La religión mexicana*. Publicado en: *La religión mexicana – Catálogo de dioses. Arqueología Mexicana*. Edición especial No. 30. Abril de 2009.

²² Barragán Pérez, Ignacio. Comunicación personal llevada a cabo en 2012. Urcid, Javier. Personajes enmascarados – El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca. En: *Arqueología Mexicana*, Volumen XVI, número 96, p. 31. Marzo-Abril 2009.



Efigie zapoteca de origen prehispánico, en cuya imagen central varios autores han leído el nombre “13 Serpiente”.²³

Deidades zapotecas de la lluvia, el relámpago y el agua en la actualidad

Las circunstancias y procesos de carácter histórico, cultural, social, político etc. Que permitieron que al menos algunas poblaciones autóctonas del actual territorio oaxaqueño conservaran su identidad, idioma, costumbres, tradición oral, sistemas de organización y economía tradicional, creencias etc. En mayor grado que otros grupos autóctonos que habitan el territorio correspondiente a la República Mexicana son y han sido muy diversos y complejos, por lo que intentar describirlos rebasaría con mucho la extensión y la temática de este estudio; por lo tanto, aquí solo se abordará una de las circunstancias que permitieron la pervivencia de al menos algunos rasgos culturales, entre ellos un sistema de creencias, de los zapotecos antiguos: la acción de los individuos conocidos como “letrados” o “maestros de idolatría”.

Un autor que se dedicó a describir detalladamente las circunstancias que permitieron la pervivencia de la ancestral cultura zapoteca durante el periodo colonial, Marcello Carmagnani, describe ampliamente el fenómeno protagonizado por los personajes antes referidos. Las fuentes empleadas por el autor para sustentar sus

²³ Cruz, Víctor de la, *op. cit.*, p. 269.

afirmaciones son principalmente diversos *confesionarios*, registros escritos de confesiones realizadas por las autoridades eclesiásticas a los indígenas zapotecos de las regiones de Villa Alta en la Sierra Norte y de Sola, región ubicada entre los Valles Centrales y la Sierra Sur, principalmente a lo largo del siglo XVII, como los que ya se han citado anteriormente.

Los “maestros”, “maestros de idolatría” o “letrados” son descritos en los “confesionarios” como aquellos individuos encargados de regular todas las actividades de la comunidad y de los individuos que revistieran un carácter ritual:

“Este, y otros maestros que allí hay, y en la lengua vulgar y corriente llaman Letrados, y Maestros, han enseñado continuamente los mismos errores que tenían en su gentilidad, para lo cual han tenido libros y cuadernos manuscritos, de que se aprovechaban para esta doctrina, y en ellos el uso y enseñanza de trece Dioses, con nombres de hombres y mujeres, a quienes atribuyen varios efectos, así como el régimen de su año, que se compone de doscientos y sesenta días, y estos se reparten en trece meses, y cada mes se atribuye a uno de dichos Dioses, que lo gobiernan según el compartimiento de dicho año [...] finalmente para cualquier cosa de que necesitan, ocurren a uno destos Letrados, o Maestros, los cuales echando suertes con trece maíces, en reverencia de los dichos trece Dioses, les enseñan a hacer horrendas idolatrías, y sacrificios [...] de perrillos pequeños, y de gallinas, y de pollos de la tierra, degollándolos y rociando con su sangre trece pedazos de copale, o incienso de la tierra, y quemándolo, y ofreciendo en sacrificio al dios de quien esperan el remedio de la necesidad que pretenden reparar; para lo cual hacen ayunos de veinte y cuatro horas [...]”.²⁴

“[...] los indios de las jurisdicciones vecinas observan los dichos treze Dioses, practicándolos corrientemente, como y de la manera que lo hazen en el dicho Partido de Zola, y con los mismos sortilegios, ritos y supersticiones; diferenciando solamente en la lengua, y para esto señala el susodicho los Maestros que conoce en cada doctrina circunvecina, los cuales dice que son más o menos de una misma ley”.²⁵

²⁴ D. de Hevia y Valdés. *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca*, viuda de Bernardo Calderón, México. 1656, p. 5. Citado por Carmagnani en *op. cit.*, p. 23.

²⁵ Balsalobre, 1892, 242. Citado por Franch, José Alcina en *Calendario y religión entre los zapotecos*. UNAM. México. 1993, p. 66.

Y, de acuerdo a Carmagnani y Berlin, cuya obra también se ha citado, la voluntad de los mencionados “letrados” de conservar sus creencias ancestrales y lo que con ellas se relacionaba, como el calendario prehispánico y los rituales, tuvo los siguientes efectos en los pueblos zapotecos durante el periodo colonial:

“A pesar de los suntuosos templos y conventos que los conquistadores habían levantado para pregonar el honor del Dios de su religión, a pesar de que por más de 125 años el clero regular y secular se había esforzado por convertir al credo católico a los habitantes de Oaxaca, a pesar de que los templos precortesianos yacían destruidos bajo el manto misericordioso de la vegetación, éstos seguían viviendo en los corazones y en las mentes de los indígenas oaxaqueños y disimulando hasta donde era posible, las costumbres se regulaban con arreglo a creencias religiosas imperantes probablemente desde hace más de mil años. Lo físico del México antiguo había desaparecido, pero lo metafísico sobrevivió”.²⁶

“[...] La gran parte de la documentación que hemos analizado, generada en el periodo 1630-1720, testimonia, mejor que cualquier otro indicador, que las autoridades coloniales, en general, y las eclesiásticas en particular, percibieron que los dioses prehispánicos habían regresado y daban fuerza a los seres humanos para lanzarse a la reconquista del espacio étnico”.²⁷

Gracias en parte a las circunstancias brevemente descritas, y en parte a otros factores, gran parte de la cultura prehispánica seguía viva en la mayoría de las comunidades de Oaxaca hasta la primera mitad del siglo XX; hasta muy recientemente, el único asentamiento urbano y no indígena del estado era la actual ciudad de Oaxaca y es probable que hacia 1930 pocas personas indígenas hablaran español ya que en las zonas rurales no tenía mayor utilidad para la población indígena;²⁸ fue hasta 1950, con la llegada de la escuela rural y sus políticas educativas, que las lenguas autóctonas y otros rasgos culturales comenzaron a perder terreno aceleradamente,²⁹ pero dichas políticas no tu-

²⁶ Berlin, Heinrich, *op. cit.*, p. 9.

²⁷ Carmagnani, Marcello, *op. cit.*, p. 50.

²⁸ Cfr. Barabas, Alicia. Bartolomé, Miguel Alberto. Maldonado, Benjamín, *Los pueblos indígenas de Oaxaca – atlas etnográfico*. INAH; Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca; FCE. México. 2004, p. 158.

²⁹ Cfr. Bonfil Batalla, Guillermo. MÉXICO PROFUNDO – Una civilización negada. Grijalbo. México, México DF. 2003, pp. 161-164, pp. 170-173. *Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales 2008-2012*, SEP, México, 2008, p. 20.

vieron ni los mismos alcances ni los mismos efectos en todas las regiones ni en todos los grupos de edad, y gracias a ello existen sectores de la población que han conservado en mayor grado la cultura ancestral, y es de dichos sectores de donde provienen los informantes que proporcionaron la información que se expondrá a continuación.

Los principales proveedores de información fueron dos habitantes de sendas poblaciones zapotecas ubicadas en los Valles Centrales de Oaxaca, que hasta épocas muy recientes se mantenían geográficamente aisladas de la capital y otras poblaciones importantes del estado, debido a su ubicación y la carencia de rutas adecuadas de transporte; en parte debido a ello, ambas comunidades están aún apegadas en cierta medida al modo de vida ancestral, y la mayor parte de su población conserva elementos culturales como la lengua zapoteca o algunas creencias, de las que se hablará enseguida. Además, ambos individuos, Abundio Hernández García y Pablo “Guzío” Hernández son personas de la tercera edad, de 84 y 76 años en Verano de 2012, respectivamente, y depositarios, difusores y practicantes de lo que podría llamarse “religión zapoteca de origen prehispánico”, y que ellos prefieren definir de un modo más simple, como “trabajo”, “estudio” o “creencia”.

Especial mención merece el primero de ellos. Nació en San Miguel Mixtepec el 28 de Noviembre de 1928, pero su área de acción como especialista ritual se extendió a diversos poblados de los Valles Centrales, la Sierra Sur y el Istmo de Tehuantepec. Su padre, Basilio Hernández, muerto en 1961 fue, a decir del propio Abundio, quien le instruyó en sus conocimientos y fue a su vez instruido por su abuelo, Antonio o José Hernández, individuo originario de Santa María Lachixío (poblado vecino de San Miguel Sola y del cual procedían varios individuos interrogados en los *confesionarios*),³⁰ que se habría asentado y construido una familia en San Miguel Mixtepec. Sorprende la existencia de individuos como Abundio o su padre en fechas tan tardías, pues ambos desempeñaban todas las funciones atribuidas a los “letrados” en los “confesionarios” del siglo XVII, incluido el manejo del calendario y el ritual de “echar suertes”, efectuado por ellos por medio de un complejo cálculo. Si bien los diagnósticos de Abundio y su padre se basaban en la interpretación del calendario y el ritual

³⁰ Cfr. Declaración de Lucas Méndez, 29 de Octubre, 1657, citado por Berlin, Heinrich en *op. cit.*, p. 43.

24 de “echar suertes”, llamado por ellos “consulta”, y ocasionalmente en el consumo de hongos alucinógenos, el tratamiento que daban a sus consultores se basaba comúnmente en la administración de sustancias extraídas de plantas y animales y la cirugía elemental, a la par de la realización de rituales destinados a devolver la salud al sujeto.

De acuerdo con Abundio Hernández García existen nueve seres llamados *chaneques*, que rigen sucesivamente sobre los días del año, influyendo en los sucesos que en ellos suceden y el destino y las características de las personas que en ellos nacen, y que habitan, supuestamente, determinados espacios geográficos que dependiendo de sus características serán habitados cada uno por determinado *chaneque*. Dichos seres corresponden por sus nombres y características con los nueve primeros de los trece mencionados por Diego Luís, y por lo tanto también comparten algunas características con las nueve deidades mexicas llamadas “Señores de la Noche”.

Considero que el término *chaneque* así utilizado es al igual que *xháan* (zapotecización de la palabra “santo”, utilizada en varios pueblos de los Valles Centrales para referirse a las antiguas deidades) un sustituto del término *zapotecopitao*; tal término fue aplicado a las deidades zapotecas por el hecho de que éstas, de acuerdo a Abundio, son seres residentes cada uno en un espacio respectivo, dueños, guardianes y regentes del mismo, que pueden retener en dicho lugar el espíritu o “corazón” de la persona que en él se asusta, hasta ser compensados con un ritual y una ofrenda, que también deberá realizarse en caso de querer aprovechar algún recurso del lugar determinado o querer obtener el favor de la deidad regente del lugar para realizar determinado acto.

Actualmente, los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla, traducen la variante local del término *chaneque*, literalmente, como “dueño”; el “*Dueño del Cerro*” es llamado *Tepechaneh*, la dueña del agua es llamada *Achaneh*. *Tepe* viene del náhuatl *tépetl*, cerro, y “*a*” en *Achaneh* es apócope del término náhuatl *atl*, agua, por lo que, tomando en cuenta el uso que recibe, una traducción posible de *chaneh* podría hacerse entendiéndolo como compuesto por los términos *chantli*, habitación, tierra natal; habitar,

y el sufijo *e*, que denota posesión. Si damos esa traducción por buena, *chaneque*, o *chaneh*, significaría “el dueño del lugar que habita”, o “el dueño que habita el lugar”.³¹

De acuerdo a información proporcionada por Abundio en 2008, *Usúu*, el noveno de los *chaneques* es: El “*Santo Rayo*”, el más poderoso de todos, encargado del agua y el maíz, que da lluvia y buenas cosechas. Puede castigar a quien entra en los lugares donde vive sin respeto, con “dos corazones” (doble intención, una explícita y una no declarada) o no lo ofrenda correctamente.

El día que rige es malo para “hacer la consulta” porque en ese día *Usúu* “tumba” usando el relámpago. *Usúu* puede causar el “susto de Rayo”, que se produce cuando el relámpago truena cerca de una persona y ésta suspira; en ese momento *Usúu* se lleva el “corazón” de la persona, haciendo que para recuperar el mismo y devolver la salud a la persona sea necesario ofrendar en alguno de los lugares habitados por *Usúu*, tras lo cual éste va volando en busca del “corazón” o “espíritu” de la persona hasta encontrarlo y devolverlo a su corazón físico.

Puede ofrendársele para pedir lluvia el Domingo de Ramos o una fecha cercana considerada propicia de acuerdo con la tradición, pero principalmente en el día considerado como primero del año prehispánico, el 1 de Marzo, o en el día considerado como inicio de la “Primavera” y la estación lluviosa, fecha variable que dependerá de ciertos acontecimientos observados en la naturaleza. Para ofrendarle habrá que llevar a uno de los lugares que habita, una cueva en cuyo interior nazca el agua o una “ciénega” (manantial) diversos elementos, entre los que se incluyen pollo, frutas, pan, bebidas alcohólicas, flores, veladoras y ruedas de cohetes. La primera ofrenda en ser colocada debe ser siempre el téjate, bebida de cacao tradicional en los Valles Centrales, servida en jícara roja.

En conversaciones posteriores, que tuvieron lugar entre 2008 y 2012, Abundio señaló que *Usúu Ta Usúu* (Padre *Usúu*) vive en las cuevas de donde brota el agua, y las “ciénegas” o manantiales, concretamente, en la cueva de Nerela y la “ciénega” de “La Nevería”, ambos lugares ubicados en terrenos pertenecientes a San Miguel Mixtepec.

³¹ Cfr. Maldonado Jiménez, Druzo. Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco, Morelos. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, DF. 2005, p. 54. Romero López, Laura Elena, *op. cit.*, pp. 85-89.

26 Algunas personas dicen que en esos lugares han visto una culebra “con colores de gallo”; cuando comienza la “Primavera”, “una culebra empieza a brincar de nube en nube”, y durante “todo el tiempo de la Primavera” sigue haciéndolo. La “Primavera”, la nueva temporada de lluvias y el nuevo año agrícola comienzan en una fecha variable, que se conocerá porque en ella se escucha el primer trueno del año, y aparecen los pajaritos o “cardenales” “pecho amarillo”. Se espera que esos eventos coincidan con el inicio del año prehispánico, el día 1 de Marzo, pero en ocasiones pueden retrasarse. Mientras dura el tiempo de lluvias, la culebra sigue brincando de nube en nube, desde el 1 de Marzo o una fecha cercana posterior, hasta el mes de Noviembre, “el tiempo de los muertos”, a partir del cual “se cierra el agua” y la mayoría de los cuerpos de agua quedan secos. Es de suponer que a partir de esa fecha la culebra mencionada vuelve a morar en las “ciénegas”, como la de “La Nevería”, que nunca, ni siquiera en Noviembre, pierde su agua. La “culebra que brinca de nube en nube” es *Usú*, y en general, “todas las culebras son del Rayo”; sin embargo, aunque el término *Usú* sea traducido al hablar en español como “Rayo” o “Santo Rayo”, Abundio aclara que el relámpago, la luz que se ve cuando truena no es *Usú* sino “*iquiUsú*”, “lumbre de *Usú*”, la lumbre enviada por *Usú*. Y si bien *Usú*, la “culebra con colores de gallo” y la “culebra que brinca de nube en nube”, de acuerdo a Abundio, son un mismo ser, dicho ser no es el único habitante de “ciénegas” y cuevas donde nace el agua. En ellas, junto a *Usú*, habita otro ser llamado al hablar en español “Rayo Mujer”; Abundio dice que dicho ser es la esposa de *Usú*, y que su nombre en zapoteco es *Belle* (escrito así, pero pronunciado *Beshe*); dicho ser ocupa el séptimo lugar en la lista de nueve *chaneques* de Abundio, y es, de acuerdo a su descripción: “*Tono* de los hechiceros mujeres. Vive en el cerro y cuando su nombre aparece en la consulta indica que la persona se “asustó” en el cerro”.

Si bien Abundio describe al séptimo ser de la lista, *Belle*, la “señora del cerro” como el que comparte el espacio con *Usú*, de acuerdo a los datos mencionados anteriormente parece más probable que dicho ser haya sido, antiguamente, *Billana* o *Bishana*, el sexto ser de la lista de Abundio, sobre quien él dice lo siguiente:

Billana (aunque Abundio escribe así su nombre lo pronuncia como *Bishana*) es la sexta deidad de la lista, habita en los temazcales, baños de vapor de origen prehispánico donde las mujeres parían, llamados éyee en zapoteco de Mixtepec. Si alguna

persona se asustaba en uno de ellos, *Billana* retendría en él su “corazón” o “alma”, y para recuperar ésta sería necesario “pagarle” con una ofrenda de pozol dulce, y un pollo o guajolote, pero procurando que su sangre quede afuera del temazcal y no adentro, para lo cual se escarbaba un agujero a la entrada del temazcal, se colocaba la ofrenda dentro y luego se cubría con tierra. Aun cuando se mataban pollos o guajolotes para ofrendar a *Billana* y a los otros *chaneques*, a éstos nunca se les ofrendaba el cuerpo del animal, solamente su sangre, su cabeza, y en tiempos más antiguos, su corazón, que era consumido por el oferente principal en representación de los *chaneques*. El cuerpo desangrado era cocinado y repartido entre los presentes al momento de ofrendar.

Finalmente, de acuerdo a Abundio, además de *Usú*, *Billana* y/o *Belle*, existen otros seres que tienen poder sobre la lluvia, a quienes él llama “ángeles” y describe del siguiente modo:

Los ángeles son el que ordena la lluvia que viene cada parte. Así había. Son cuatro ángeles, se maneja cardinal. Hay uno en cada esquina del cuadrado del mundo, en cada uno de los Cuatro Vientos Cardinales. (Los ángeles) es el (*sic.*) que ordena para que (¿se reparta el agua en?) los volcanes (“ciénegas”, manantiales). Por eso se escucha un trueno en un punto cardinal y luego se ve brillar el relámpago en el punto opuesto, se escucha el trueno en un punto y el relámpago brilla en el opuesto, así se comunican para hacer su trabajo [...].

Pablo “*Guzío*” Hernández, de San Pablo Güilá, encargado de hacer ofrendas y rituales en la cueva de “Las Flores”, en San Felipe Güilá, para pedir lluvia, curandero, e hijo de Mateo “*Guzío*” Hernández, colaborador cercano de Basilio Hernández, padre de Abundio, describe a *Guzío* y a una deidad que interactúa con él, “la *Culebra*”, de un modo un tanto distinto.

De acuerdo con Pablo “*Guzío*” Hernández y otros habitantes de San Pablo Güilá que han tenido contacto con él o con Abundio, *Ta Guzío*, “*Padre Guzío*”, no es una serpiente, sino el encargado de guiar y controlar a una, *Bel’roshkai*, la “*Culebra* de lluvia grande” o “*Culebra* de aguacero”, a la que se considera “perro del Rayo”. Se desplaza volando de una cueva grande a otra, desde Chiapas hasta los Valles Centrales

28 de Oaxaca, por lo menos. *Guzío*, el “Rayo”, le dice a donde ir utilizando su “lumbre”, allí donde la hace caer es a donde quiere que la *Culebra* se dirija. Esta última es descrita como un animal gigantesco, “tan grueso como el tronco de un árbol”, que reside junto con *Guzío* ya en cuevas, ya en manantiales, y al que, durante la temporada de lluvia, *Guzío* desplaza por el cielo conduciéndolo atado de un lugar a otro, porque allí por donde pasa la *Culebra*, llueve. Siendo la *Culebra* el “perro” de *Guzío*, ocasionalmente se produce una lucha entre ambos cuando la *Culebra* quiere salir por sí sola de la cueva que habita con *Guzío*, que de acuerdo a los habitantes de San Pablo Güilá es la llamada “Cueva de las Flores”, o cuando, hallándose en el cielo, quiere sustraerse del control de *Guzío*; entonces éste le grita, produciendo truenos, y vuelve a ponerla bajo su control. De acuerdo a los mismos informantes, cuando la *Culebra* produce “desastres” al desplazarse formando torrentes de agua, tempestades y ventarrones, es porque *Guzío* le permitió actuar de tal modo.³²

De acuerdo a los zapotecos más tradicionalistas de San Pablo Güilá, cuya descripción de *Guzío* y la *Culebra* se ha reproducido, el modo en que se desarrollará la temporada de lluvias y su calidad en cada año dependerán de la acción directa de dichos seres; las lluvias comienzan aproximadamente el día 1 de Marzo (aunque esa es la fecha “esperada”, su comienzo puede retrasarse hasta Abril), en el momento en que *Guzío* y la *Culebra*, a la que el primero lleva atada, salen de la “Cueva de las Flores” ubicada en San Felipe Güilá, comunidad cercana a San Pablo Güilá y sujeta a su autoridad, para desplazarse por el cielo, hecho que coincidirá con la caída del primer relámpago y el estallido del primer trueno y que, como se ha visto, se identificaba con el inicio del año prehispánico y la “Primavera”. La lluvia se producirá mientras la *Culebra* transite por el cielo sujeta por *Guzío*, si ésta llega a liberarse, producirá tempestades al desplazarse por el cielo, y grandes torrentes de agua muy destructivos si transita al nivel del suelo; en caso de que *Guzío* no la haya liberado deliberadamente para que realice tales acciones, deberá volver a capturarla para evitar que lleve a cabo una devastación incontrolable a su paso. La temporada de lluvias durará mientras *Guzío* y la *Culebra* se desplacen de una cueva a otra, en un recorrido que como ya

³² Hernández, Pablo “*Guzío*”, Morales Melchor, Lucio. Pérez López, Emiliano “Tigre”. Comunicación oral. Entre Abril de 2010 y Abril de 2012. San Pablo Güilá, Oaxaca, México.

se ha mencionado se extendía, al menos, por la zona comprendida entre Chiapas y los Valles Centrales de Oaxaca, e incluía diversas cuevas de las cuales brotaba agua, entre ellas la de “Las Flores” en San Felipe Güilá y la de Nerela en San Miguel Mixtepec. En Septiembre caen las últimas lluvias abundantes, y luego de éstas “se acaba el tiempo”, *Guzío* y la *Culebra* se retiran al interior de la cueva de “Las Flores” y permanecerán en ella, sin desplazarse a otras cuevas, hasta el comienzo de la próxima temporada de lluvias. Al interior de dicha cueva, cuya extensión, de acuerdo a la tradición oral, es indeterminada, pero se prolonga por debajo de numerosas cadenas montañosas, además de *Guzío* y la *Culebra* vive la “gente *Rayo*” (*Ben Guzío* en zapoteco), seres de aspecto humano cuyo número no se conoce pero que ayudan a *Guzío* a distribuir la lluvia durante el periodo correspondiente, y que tienen control sobre gran número de semillas, verduras y frutas que crecen en sus dominios continuamente, que pueden ser entregadas como regalo a determinados seres humanos que se ganan el favor de dichas entidades. Además de estos, existe al menos otro ser relacionado con *Guzío*, una entidad femenina llamada “La Sirena” (*Serena* al hablar en zapoteco), que tiene cuerpo humano con cola de pez y vive en el mar donde, cada año, durante el mes de Septiembre, se reúne con los *Ben Guzío* y/o los seres humanos encargados de realizar rituales agrícolas, que “asisten” a la reunión durante sus sueños, para indicarles las actividades a realizar durante la próxima temporada de lluvias y designar a uno de ellos que estará a cargo de liderar a los demás durante un año, hasta el siguiente mes de Septiembre en que será sustituido por otro.

Dado que los habitantes de la cueva mencionada son quienes controlan la lluvia y la prosperidad agrícola, hasta la primera mitad del siglo XX se mantenía entre los habitantes de San Pablo Güilá y pueblos cercanos la costumbre de ofrendarlos con frecuencia, a fin de obtener lluvias abundantes en el momento necesario y no padecer sequías, pero tampoco “desastres de agua” como trombas, granizadas, inundaciones etc. La falta de ofrendas o alguna ofensa, intencional o no, a dichos seres, que podía ser tan simple como la colocación incorrecta de una ofrenda, podía producir alguno de esos fenómenos naturales no deseados.

Las ofrendas, semejantes a las acostumbradas por Abundio, debían colocarse en todas las cuevas donde brotara agua y todos los manantiales cercanos a la población, el día primero de cada mes, aunque había días en que el número de ofrendas y rituales

30 realizados era mayor, debido a la importancia de la fecha dentro del ciclo agrícola y/o las creencias tradicionales; algunas de dichas fechas eran el 1 de Marzo, el 1 de Abril, un periodo de días que iba del 1 al 4 de Mayo, y el 1 de Septiembre. Sin embargo, las ofrendas también podían realizarse siempre que se percibiera que las lluvias no eran favorables, por ejemplo, durante la canícula, “tiempo malo” durante el cual escasea la lluvia y la milpa está seca. Además, existía un ritual cuyo objetivo concreto era pedir lluvia favorable para la temporada en cuestión, la fecha de su realización variaba dependiendo de la comunidad, pero solo dentro de los meses de Marzo a Mayo; hasta la primera mitad del siglo XX, el grupo de pedidores de lluvia y especialistas rituales liderado por Basilio Hernández y Mateo Hernández se reunía en diferentes fechas sucesivamente en las comunidades de origen de cada uno de sus miembros para realizar dicho ritual, en un orden preestablecido que se repetía cada año.

Habiendo descrito las conductas y roles que *Guzío* y la Culebra desempeñan o desempeñaban en la naturaleza de acuerdo a Pablo Hernández y otros habitantes de su comunidad, cabe hablar brevemente sobre el modo en que se entiende a dichos seres. Es obvio que se les atribuyen poderes sobre la naturaleza que son superiores a los del ser humano y una identidad definida, pero el modo en que se les describe puede resultar un tanto vago.

La Culebra, como ya se ha dicho, es descrita como un animal gigantesco que produce agua allí donde se encuentra, ya sea el interior de una cueva, el fondo de una “ciénega” o el cielo, en cuyo caso el agua caerá en forma de lluvia; este último detalle resulta revelador, pues muestra, unido a los anteriores, que no se trata de una culebra común y corriente sino de un ser capaz de volar, producir agua, provocar tempestades etc. Se la describe como una culebra de gran longitud y ancha como el tronco de un árbol, que habita dentro de la cueva de “Las Flores” y en ocasiones puede verse saliendo de dicha cueva, su color es verde y, a decir de Mateo “*Guzío*” Hernández, cuando descansaba enroscada dentro de una gran concentración de agua ubicada dentro de la cueva, podían verse sus ojos brillar dentro del agua; a partir de un determinado punto de la cueva, hasta el cual solo tenían permitido acceder ciertos individuos, era posible escucharla sisear, y si las personas que visitaran la cueva cometían alguna infracción, como tocar alguna de las ollas antiguas que se encontraban en su interior, y que supuestamente guardaban granizo, nubes y viento, podía escuchársela

rugir con fuerza. El aspecto que toma al transitar por el cielo se encuentra mucho menos definido, pero se supone que está presente siempre que ocurren precipitaciones y en ocasiones se la relaciona con nubes o cortinas de lluvia en las que se distinguen formas serpentina.

La identidad de *Guzío*, en San Pablo Güilá, es mucho más difícil de definir. Personas que han tenido algún trato con Abundio Hernández lo describen como un “santo”, llamado *XháanGuzío* al hablar en zapoteco y “Santo Rayo” al hablar en castellano, mientras que, para Pablo “*Guzío*” Hernández, es simplemente *Ta Guzío*, al hablar en zapoteco, “*Ta Rayo*” o “Padre *Rayo*” al hablar en castellano, y se trata de un “peón de Dios”, es decir, una entidad subordinada al Dios cristiano, semejante a un santo. Y es necesario aclarar que aunque el término *Guzío* o *Usú* es traducido por los zapotecos en general como “rayo”, sucede con él algo semejante a lo documentado por Arthur S. Miller, quien al visitar la Sierra Mixe en 1930 descubrió que los mixes utilizan dicho término más para referirse a los seres sobrehumanos que controlan los fenómenos atmosféricos, incluidos los relámpagos, que a los relámpagos en sí.³³

En efecto, en San Pablo Güilá el relámpago es descrito del siguiente modo por Lucio Morales Melchor, individuo de la tercera edad que ha tenido trato con Abundio Hernández:

El relámpago es espada que tiene su lumbré, como corriente, como electricidad, tiene su corriente. Por eso hasta un árbol grande se quiebra, se aparta hasta la raíz cuando le pega el relámpago. El relámpago se llama en zapoteco *yíih sté-Gusú*, lumbré del “*SantoRayo*”.³⁴

Gracias al *Vocabulario* de Fray Juan de Córdova es posible saber que dicho concepto sobre el relámpago es de origen prehispánico, pues ya en una entrada del mismo antes citada se le designa del mismo modo en que ahora lo hace Lucio, con el término zapoteco para fuego, *quij*, y el nombre de *Cocío*, indicando que se trataba del fuego de *Guzío*, o *Cocío*. Otro tanto sucede con el concepto que los zapotecos

³³ Cfr. Miller, Walter S. *Cuentos Mixes*. INI. México, 1956., pp. 206-207.

³⁴ Morales Melchor, Lucio. Comunicación oral. Marzo de 2010. San Pablo Güilá, Oaxaca, México.

32 tienen del trueno; de acuerdo al *Vocabulario* los zapotecos prehispánicos se referían al hecho de tronar diciendo *tiinnijcocijo*, literalmente "habla *Cocío*", y actualmente los zapotecos de San Pablo Güilá describen al trueno como el grito que profiere *Guzío* cuando la *Culebra* intenta escapar de su control. De acuerdo a Eloísa Bautista Moreno, habitante de San Pablo Villa de Mitla, población zapoteca cercana a San Pablo Güilá, los zapotecos de su localidad solían decir cuando se escuchaba un trueno: "*acáanidádgóol*", "ya está hablando el abuelo", pues se consideraba que el trueno era la voz de *Gusíi*, al que se llamaba abuelo.³⁵ Y de acuerdo a Javier Castellanos Martínez, escritor zapoteco originario de Yojoivi, comunidad zapoteca ubicada en la Sierra Norte, en el distrito de Villa Alta, cuando comienzan a escucharse los truenos la gente de su comunidad dice: "*taznéeGuzío*", "ya está hablando *Guzío*".³⁶

Por último, es necesario recalcar que, si bien *Guzío* no es el relámpago, ni el trueno, tampoco es la lluvia, aunque al menos en un caso su nombre es traducido como "lluvia", pues en San Pablo Güilá las cuevas donde se cree que habita son llamadas en zapoteco *líisGuzío*, y al hablar en castellano "casa del Rayo"³⁷ pero también "casa de la lluvia"³⁸ (*Líis* se traduce literalmente como "casa", por lo que su nombre es, simplemente, "casa de *Guzío*"). A pesar de ello, la descripción antes realizada de *Guzío* y la *Culebra* deja en claro que *Guzío* no es la lluvia, ni siquiera quien la controla o la produce sino quien controla, parcialmente, al ser que produce la lluvia, distribuyéndola haciendo que dicho ser se desplace como él lo desea.

Así pues, aparentemente *Guzío* es entendido por los habitantes de San Pablo Güilá y las regiones aledañas como un ser provisto de identidad, poder, voluntad y personalidad, capaz de controlar y distribuir las precipitaciones pluviales por medio del control que ejerce sobre la *Culebra*, y que además cuenta con al menos cierto poder sobre el granizo, el viento y las nubes pues los tiene guardados en ollas cubiertas con tapa que se encuentran dentro de su cueva.

³⁵ Bautista Moreno, Eloísa. Comunicación oral. Abril de 2010. San Pablo Villa de Mitla, Oaxaca, México.

³⁶ Castellanos Martínez, Javier. Comunicación oral. Julio de 2012. Oaxaca, Oaxaca, México.

³⁷ Morales Melchor, Lucio. Comunicación oral. Diciembre de 2006. San Pablo Güilá, Oaxaca, México.

³⁸ Pérez López, Emiliano "Tigre". Comunicación oral. Diciembre de 2010. San Pablo Güilá, Oaxaca, México.

La Culebra, por su parte, es un ser capaz de producir agua que comparte su hábitat con *Guzío*, y por lo tanto es posible pensar que se trate de la deidad zapoteca conocida antiguamente como *Huichana*, equivalente zapoteco de la *Chalchiutlicue* mexicana, de la que se creía que compartía su hábitat (semejante al de *Guzío* y la Culebra) con su propio consorte, *Tlaloc*.³⁹ Existe la posibilidad de que otro nombre zapoteco dado a la *Culebra*, ya en tiempos posteriores al arribo del cristianismo, haya sido el término “Santo(a) de la lluvia”, *XháanNis’guíaaen* Teotitlán del Valle, *XháanNis’guíshen* Mitla. Los habitantes de dichas comunidades recuerdan el término, pero no a que entidad se aplicaba. Para Isaac Vázquez, de Teotitlán, el nombre puede aplicarse a las efigies prehispánicas de “*Cocijo*”, pero para Bonifacio Bautista Aragón, de Mitla, el nombre no puede designar a este último, llamado *Gusíen* Mitla, pues su nombre se traduce como “rayo” y no se le identifica directamente con la lluvia.



Detalles de la puerta que desde poco antes de 2006 se encuentra en la iglesia de San Pablo Güilá, donde se ve al relámpago junto a la Culebra. Fotografías del autor.

³⁹ Cfr. Romero López, Laura Elena. *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad – El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*. INAH. México, D.F. 2006, pp. 67-91.



Entrada a la cueva de “Las Flores” y árbol ubicado frente a la misma que, de acuerdo a quienes frecuentan dicha cueva, tiene aproximadamente el mismo grosor que la Culebra que la habita.

Fotografías del autor.

Conclusiones

El análisis aquí realizado sobre estas dos deidades zapotecas presentes tanto en el discurso de los zapotecos contemporáneos como en las fuentes coloniales y los hallazgos prehispánicos permite afirmar que, al menos en algunos casos, se observa en ciertas comunidades de los Valles Centrales de Oaxaca una notable continuidad en los conceptos relativos a las deidades, que se han transmitido, aparentemente sin demasiados cambios, hasta la actualidad. Ello constituye un hecho notable, pues refleja, por un lado, el esfuerzo de un pueblo, el zapoteco, por conservar su cultura y sus propias ideas, que se originaron hace aproximadamente tres mil años⁴⁰, a pesar de la interacción constante, a partir del siglo XVI, con grupos humanos ajenos a la misma que en no pocos casos intentaron, y siguen intentando, suprimirla, y por otro lado, la riqueza, vitalidad y adaptabilidad de elementos propios de dicha cultura, como las

⁴⁰ Cfr. Marcus, Joyce. *Monte Albán*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 2008.

creencias aquí descritas, que han sobrevivido al paso del tiempo, en parte, porque de hecho explican satisfactoriamente la realidad vivida por quienes las tienen, pues de hecho corresponden adecuadamente con hechos reales que pueden ser observables en la naturaleza, tales como el inicio variable de la temporada de lluvias, las características del mismo y las fechas de su conclusión; lejos de ser creencias relativas a un mundo distante, imperceptible para los sentidos y ajeno a la vida humana, son descripciones del mundo que los seres humanos habitan, que explican sus características y funcionamiento y pueden, en algún grado, ser percibidas por los sentidos en el curso de la vida humana.





Don Julio y Don Abundio. Fotografías del autor.



Don Julio y Don Abundio con el autor de este artículo. Fotografía del autor.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes¹

Resumen

Lo que pretendemos con este breve texto es sensibilizar al lector acerca de las dificultades valorativas frente a lo diferente en relación con la configuración cultural propia para que descubrir entonces la importancia crucial de la llamada Inculturación y cuál es la relevancia de este modo en una evangelización dialógica, intercultural, respetuosa de la dignidad de la diferencia y sobre todo: no violenta. El término de inculturación es preferentemente utilizado por la Iglesia Católica en su actividad misionera y se refiere a la actitud o proceso de adaptación a la cultura en la que se vive o a la que se llega como “nuevo” para trabajar apostólicamente en su contexto. Se relaciona intrínsecamente con el término de interculturalidad propuesto desde el ámbito filosófico, antropológico y sociológico. La dimensión intercultural implica, ante todo, un *plus* ético en relación con el reconocimiento epistemológico de la multiculturalidad. Ese *plus* se refiere a una actitud de vida y habilidad de convivencia e interacción social con el *otro* y conlleva la necesidad de un sano equilibrio entre la propia identidad y la alteridad. La liturgia inculturada es un llamado de atención en la Iglesia contemporánea a integrar en la riqueza de la Iglesia universal los aportes de inculturación de las iglesias locales vividos sentidamente por el pueblo mediante la incorporación en la liturgia de símbolos, actos y gestos provenientes de sus propias culturas, tradiciones y sensibilidad propia de relación con Dios.

¹ IIM, UIC.

38 Palabras clave

Interculturalidad, inculturación, liturgia inculturada, diálogo interreligioso, alteridad.

Abstract

What we intend with this short text is to sensitize the reader about the valuative difficulties in relation to the different cultural configuration so that he discovers then the crucial importance of the so-called Inculturation and what is the relevance of this way in a dialogic evangelisation, intercultural, respectful of the dignity of difference and above all: non-violent. The term inculturation is preferably used by the Catholic Church in her missionary activity and refers to the attitude or process of adaptation to the culture in which one lives or arrives as “new” to work apostolically in its context. It is intrinsically related to the term of interculturality proposed from the philosophical, anthropological and sociological spheres. The intercultural dimension implies, above all, an ethical plus in relation to the epistemological recognition of multiculturalism. This plus refers to an attitude of life and ability to live together and social interaction with the other and entails the need for a healthy balance between one’s own identity and otherness. The inculturated liturgy is a call to attention in the contemporary Church to integrate into the richness of the universal Church the contributions of the local churches to inculturation lived with emotion by the people through the incorporation into the liturgy of symbols, acts and gestures coming from their own cultures, traditions and sensitivity of relationship with God.

Keywords

Interculturality, inculturation, inculturated liturgy, interreligious dialogue, alterity.

Introducción

El concepto de “evangelización inculturada” ofrece un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indígenas en los inicios de la Colonia. No se trata de postular ni el éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron

para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, se sugiere considerar los términos de re-funcionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Esta aportación resulta muy pertinente, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de re-funcionalización simbólica que, por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional.

Se trata de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Así, las culturas indígenas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy es México, han sido muy frecuentemente observadas e interpretadas desde otras lógicas, quedando generalmente confinadas a lo que el extraño diga que son, adquiriendo un lugar en un plan ya diseñado, y una caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma.

Es obvio que para poder comprender los fenómenos sociales que se dan contemporáneamente en las comunidades de origen indígena, es imprescindible sumergirse en las interpretaciones que los indígenas mismos hacen de su entorno, tomadas en su contexto particular, sin llevar a cabo comparaciones forzadas entre un *ellos* y un *nosotros* situado en un contexto diferente y desde perspectivas culturales que les son totalmente extrañas a aquellos. Por eso, proponemos una descripción de estos fenómenos desde la intimidad de los pueblos campesinos de origen indígena en contextos rituales, pues es éste un espacio de refugio donde han preservado muchas características culturales propias que los diferencian visiblemente del resto de la población mexicana.

Así pues, lo que pretendemos con este breve texto es sensibilizar al lector acerca de las dificultades valorativas frente a lo diferente en relación con la configuración cultural propia para que descubrir entonces la importancia crucial de la llamada In-

40 culturación y cuál es la relevancia de este modo en una evangelización dialógica, intercultural, respetuosa de la dignidad de la diferencia y sobre todo: no violenta.

Inculturación

En primer lugar, diremos que este término es preferentemente utilizado por la Iglesia Católica en su actividad misionera y se refiere a la actitud o proceso de adaptación a la cultura en la que se vive o a la que se llega como “nuevo” para trabajar apostólicamente en su contexto. Es una necesidad de los receptores de reconocimiento a su ámbito cultural, por lo tanto, un derecho a ser atendidos y entendidos en su propia cultura; y es un deber para los agentes pastorales (como agentes externos a la cultura local que llegan a ella) y por lo tanto una condición de evangelización, que va asociada a la eficacia apostólica.²

El neologismo “inculturación” apareció en la teología católica a mediados de la década de 1970, especialmente en los escritos del general de los jesuitas, el P. Arrupe. Se introdujo por primera vez en un documento romano en el mensaje del V sínodo de los obispos (1977). Pero ya dos años antes tenemos lo que se ha llamado “la carta magna de la inculturación”, la exhortación sobre la evangelización *Evangelii nuntiandi* (1976) de Pablo VI (ver nn 20 y 63). El término “inculturación” ha sido usado frecuentemente por Juan Pablo II. [...] se han sugerido también otros términos, como por ejemplo “interculturalidad”, término propuesto por el cardenal J. Ratzinger en una alocución importante: Cristo, la fe y el desafío de las culturas. Ha de distinguirse del término sociológico “enculturación”, al parecer acuñado por M. J. Herkovits, que significa lo mismo que “socialización”, a saber, el proceso a través del cual un individuo entra a formar parte de una cultura; en tal caso se trata de un proceso de aprendizaje de la persona. Ha de distinguirse también de “adaptación”, que se refiere bien al esfuerzo misionero por adecuar la personalidad a la cultura, a la manera de Pablo, que se hizo todo para todos (cf ICor 9, 21-22), bien al intento de hacer inteligible el mensaje universal e inmutable a personas de otra cultura. La adaptación es en gran medida algo externo, mientras que la inculturación es algo principal-

² Cfr. “Inculturación”, en: Pedro Chico González, *Diccionario de Catequesis y Pedagogía Religiosa*, Editorial Bruño, Lima, 2006.

mente interno. En el debate sobre la inculturación que tuvo lugar a finales de la década de los 70 y en la década de los 80, pueden detectarse dos interpretaciones del texto del Vaticano II sobre la misión (Ad gentes [AG], 22), una minimalista —frecuente en el magisterio— y otra maximalista, con un amplio espectro entre ambas. Los minimalistas tienden a interpretar este texto de AG en términos de evangelización de la cultura. Otras interpretaciones hablan más de inculturación del evangelio. La visión de la CTI es una vez más iluminadora: “En la evangelización de las culturas y la inculturación del evangelio se produce un maravilloso intercambio: por una parte, el evangelio revela a cada cultura y libera en ella la verdad última de los valores de que es portadora; por otra, cada cultura expresa el evangelio de manera original y manifiesta nuevos aspectos de él. La inculturación es así un elemento de la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1,10) y de la catolicidad de la Iglesia (LG 16-17)”. En la práctica, la cuestión de la inculturación se plantea en tres ámbitos principales. Primero, en la teología, en la que la única fe busca nuevas expresiones. Segundo, en la catequesis, que busca presentar la fe en una cultura específica y reflejar dicha cultura en el misterio de Cristo. Tercero, en la liturgia, que da expresión al culto cristiano en los actos concretos de culto de cada pueblo.³

En relación con lo mencionado acerca de la Comisión Teológica Internacional (CTI) en esta cita, cabe complementar que la CTI volvió al tema de la inculturación en 1987, dándole una fundamentación más profunda tocando los temas interrelacionados con la inculturación y su vivencia concreta, tales como: el magisterio; naturaleza, cultura y gracia; la inculturación en la historia de la salvación; problemas actuales de la inculturación: piedad popular, religiones no cristianas, Iglesias jóvenes, modernidad. Invitamos a conocer este importante documento titulado *La Fe y la Inculturación*.⁴ También habrá que mencionar un rico y extenso texto de recopilación de referencias a la inculturación en diferentes documentos eclesiales y en diferentes lugares que contemplan la experiencia de inculturación en África, Asia y

³ Cfr. “Inculturación”, en: Christopher O’Donnell – Salvador Pié-Ninot, *Diccionario de Ecclesiología*, San Pablo, Madrid, 1987.

⁴ Comisión Teológica Internacional, *La fe y la inculturación*, Cd. Del Vaticano, 1987, disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html

42 América especialmente, el autor es Ricardo Costa Nassar y constituye un excelente material de referencia y consulta en derredor del tema de la inculturación presentando los fragmentos netos desde los documentos que los originaron en una colección significativamente útil desde la reflexión académica.⁵ Y también está el sitio de internet “Inculturación” que presenta una extraordinaria colección de los documentos eclesiales relativos al tema de la inculturación.⁶

El término “inculturación” indica el proceso de insertar el mensaje evangélico en un determinado ambiente socio-cultural, respetando siempre todos los valores que sean conciliables con el evangelio. “La inculturación es la encarnación del evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia” (SA 21). El proceso de inculturación llega a todos los sectores de la cultura criterios, escala de valores, hábitos, ética, vida social, lenguaje, arte. [...]

El proceso de inculturación abarca diversos niveles la doctrina sobre el sentido de la vida y creencias sobre la trascendencia y el Absoluto, las costumbres y modos éticos de actuar, las normas de vida y las expresiones culturales y artísticas... Ello reclamará de parte de la comunidad eclesial una apertura a nuevos puntos de vista que ayuden a profundizar el evangelio. La inculturación incidirá en las expresiones de la doctrina teológica y moral, en la vida y disciplina de la comunidad en sus diversos estados, en las expresiones litúrgicas, en las actitudes espirituales, en la metodología pastoral. La inculturación es un proceso permanente. Las culturas evolucionan y se entrecruzan. El mensaje evangélico es “Palabra viva”, que se profundiza continuamente con las nuevas luces del Espíritu Santo (cfr. Jn 16,13; Lc 24,45). En la piedad o religiosidad popular (especialmente de dimensión eucarística y mariana) se manifiesta la inserción de los valores evangélicos en las raíces de un pueblo y de su cultura. Sin esta inculturación, la acción evangelizadora quedaría en la superficie (cfr. EN 20).⁷

⁵ Cfr. Ricardo Acosta Nassar, INCULTURACIÓN (definición, características, presupuestos, fundamentos teológicos) publicación en línea, sin editorial ni año: <https://docplayer.es/13899226-La-inculturacion-definicion-caracteristicas-presupuestos-fundamentos-teologicos.html>

⁶ Cfr. www.inculturacion.net

⁷ Cfr. “Evangelización de las culturas”, en: Juan Esquerda Bifet, *Diccionario de la Evangelización*, BAC, Madrid, 1998.

La inculturación, pues, es un término teológico con una connotación antropológico-cultural. Por inculturación se designa el proceso activo a partir del interior mismo de la cultura que recibe la revelación a través de la evangelización y que la comprende y traduce según su propio modo de ser, de actuar y de comunicarse, en resumen, adapta el mensaje a su propio modo de ser en el mundo, su situación cultural, su horizonte de sentido.

Con el proceso de evangelización inculturada se echa la semilla evangélica en el suelo de la cultura. El germen de la fe se va desarrollando entonces en los términos y según la índole peculiar de la cultura que la recibe. Porque la inculturación es un proceso de evangelización mediante el cual la vida y el mensaje cristianos son asimilados por una cultura de manera que no solamente se expresen a través de los elementos propios de esa cultura, sino que lleguen a constituirse también en principio de inspiración y al mismo tiempo en norma y fuerza de unificación que transforma recrea y relanza esa cultura (Arrupe).

Por tanto, la inculturación implica y connota siempre una relación entre la fe y la(s) cultura(s), realidades que abarcan la totalidad de la vida y de la persona humanas, en el plano individual y comunitario. Por fe cristiana se entiende aquí, no ya el asentimiento racional a un cuerpo de ideas o de doctrinas, ni tampoco la organización religiosa, sociológicamente identificable, de un conjunto de creencias o de un sistema simbólico de rituales y disciplinas. Tomamos aquí la fe cristiana como la plena respuesta existencial de aceptación dada por una persona o por un grupo humano al don vivo de Dios en Jesucristo.

La inculturación, por consiguiente, no es un acto, sino un proceso, es decir, supone y abarca la historia y el tiempo. Es un proceso activo, que exige mutua acogida y diálogo, conciencia crítica y discernimiento, fidelidad y conversión, transformación y crecimiento, renovación e innovación. La inculturación supone interacción entre fe viva y cultura viva. No se trata, por tanto, de arqueología cultural. El proceso de evangelización inculturada no lleva a absolutizar en abstracto una cultura ideal o a restaurar una cultura histórica presuntamente válida, pero sólo en la realidad de su pasado.

La inculturación supone una interacción de la fe con la(s) culturas) tal como ésta(s) existe(n) en vivo, en su proceso dinámico, que integra la tradición y el cambio, la fidelidad a los orígenes y las nuevas creaciones.[...]

El documento La fe y la inculturación de la Comisión Teológica Internacional (1988) consagra su primera parte a la cultura de la modernidad. Leemos allí: “La inculturación del evangelio en las sociedades modernas exigirá un esfuerzo metódico de investigación y de acción concertadas. Este esfuerzo supondrá en los responsables de la evangelización: 1) una actitud de acogida y de discernimiento crítico; 2) la capacidad de percibir los afanes espirituales y las aspiraciones humanas de las nuevas culturas; 3) la aptitud para el análisis cultural con vistas a un encuentro efectivo con el mundo moderno”.

La inculturación adquiere entonces unas nuevas dimensiones: no concierne solamente a las personas, a los países, a las instituciones que esperan el evangelio. Inculturar el evangelio significa también alcanzar los fenómenos psico-sociales, las mentalidades, los modos de pensar, los estilos de vida, para hacer penetrar en ellos la fuerza salvífica del mensaje cristiano. En resumen, puede decirse que hay que superar una concepción geográfica de la evangelización y llegar a una concepción más cultural. Estas perspectivas no se excluyen en lo más mínimo, sino que marcan el sentido de un desarrollo necesario de la misión evangelizadora.⁸

La inculturación deberá ser entendida entonces como un proceso intercultural. En este tenor, recordamos que en el *Instrumentum Laboris* del Sínodo Especial para la Región Panamazónica se apunta lo siguiente:

Inculturación e interculturalidad no se oponen, sino que se complementan. Así como Jesús se encarnó en una cultura determinada (inculturación), sus discípulos misioneros siguen sus pasos. Por ello, los cristianos de una cultura salen al encuentro de personas de otras culturas (interculturalidad). Esto ocurrió desde los comienzos de la Iglesia cuando los apóstoles hebreos llevaron la Buena Noticia a culturas diferentes, como la griega, descubriendo allí “semillas del Verbo”. Desde ese encuentro y diálogo entre culturas surgieron nuevos caminos

⁸ Cfr. “Inculturación”, en: Latourelle – Fisichella, *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid, 1992.

del Espíritu. Hoy día, en el encuentro y diálogo con las culturas amazónicas, la Iglesia escruta los nuevos caminos.⁹

Y más adelante añade:

El Espíritu creador que llena el universo (cf. Sab 7,1) es el que durante siglos ha alimentado la espiritualidad de estos pueblos aún antes del anuncio del Evangelio y el que les mueve a aceptarlo desde sus propias culturas y tradiciones. Dicho anuncio ha de tener en cuenta las “semillas del Verbo” presentes en ellas. También reconoce que en muchos de ellos la semilla ya ha crecido y dado frutos. Presupone una escucha respetuosa, que no imponga formulaciones de la fe expresadas desde otros referentes culturales que no responden a su contexto vital. Sino por el contrario, escuche “la voz de Cristo que habla a través de todo el pueblo de Dios” (EC 5).

Hay que captar lo que el Espíritu del Señor a través de los siglos ha enseñado a estos pueblos: la fe en el Dios Padre-Madre Creador, el sentido de comunión y armonía con la tierra, el sentido de solidaridad con sus compañeros, el proyecto del “buen vivir”, la sabiduría de civilizaciones milenarias que poseen los ancianos y que influye en la salud, la convivencia, la educación, el cultivo de la tierra, la relación viva con la naturaleza y la ‘Madre Tierra’, la capacidad de resistencia y resiliencia en particular de las mujeres, los ritos y las expresiones religiosas, las relaciones con los antepasados, la actitud contemplativa y el sentido de gratuidad, de celebración y de fiesta, y el sentido sagrado del territorio.

La inculturación de la fe no es un proceso de arriba hacia abajo ni una imposición exterior, sino de un mutuo enriquecimiento de las culturas en diálogo (interculturalidad). El sujeto activo de la inculturación son los mismos pueblos indígenas. Como ha afirmado el papa Francisco “la gracia supone la cultura” (EG 115).¹⁰

⁹ Red Panamazónica (REPAM)- *Instrumentum Laboris* del Sínodo especial para la región Panamazónica, *Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral*, Ciudad del Vaticano, junio de 2019: 108.

¹⁰ *Ibidem*: pp. 120-122.

Sentido, símbolo, lenguaje, comprensión, respeto, tolerancia, identidad y diferencia serán elementos claves a considerar en la labor eclesial que busca insertarse (inculturarse) en el mundo desde los más variados entornos sociales cuyas configuraciones de sentido y horizontes simbólicos se fraguan en el vasto universo de posibilidades, fusiones e hibridaciones.

Ser en el mundo es ser contextualizado, la posibilidad misma de entendimiento y comprensión de un mensaje está directamente relacionada con la inteligibilidad de la transmisión de dicho mensaje, lo cual implica posicionarse en el lugar del receptor como condición de posibilidad de una comunicación efectiva.

Interculturalidad

La dimensión intercultural implica un *plus* ético en relación con el reconocimiento epistemológico de la multiculturalidad. Ese *plus* se refiere a una actitud de vida y habilidad de convivencia e interacción social con el *otro* y conlleva la necesidad de un sano equilibrio entre la propia identidad y la alteridad. Por ello, en orden a cultivar los valores interculturales de respeto, reconocimiento, comunicación, empatía, fraternidad y misericordia se propone partir de una antropología de la acogida y la hospitalidad. Dicha antropología parte de las convicciones más profundas que guían un humanismo cristiano contemporáneo. La antropología de la acogida y la hospitalidad parten de concebir al ser humano como un ser que se define por su relación e interacción con el otro, donde las diferencias no son valoradas como deficiencias, sino que se presuponen como manifestaciones enriquecedoras de la inmensa diversidad de posibilidades de lo humano. Como habitantes de una Casa Común, los seres humanos son huéspedes, en convivencia vecinal con otros huéspedes, humanos y no-humanos, donde el imperativo de sobrevivencia se torna una respuesta ética de convivencia y relación social.

El concepto de interculturalidad, de suyo, es propositivo en este sentido, pues plantea la posibilidad de una interrelación entre distintos. Aquella diversidad enunciada por la pluri y multiculturalidad, la interculturalidad la reconoce, pero yendo más allá de la mera descripción cognitiva, involucra una propuesta ética: la posibilidad de una relación constructiva, benéfica y fructífera entre personas de diferentes

procedencias culturales, que, preservando su diferencia, pueden enfocarse en la experiencia humana común y lograr la construcción de un espacio compartido que no tiene por qué homologarse, sino que permanece heterónimo.

La obligada referencia al concepto de interculturalidad expresa un hecho irrefutable por necesario, de ahí que gracias a tal interculturalidad se vinculan las diferentes culturas. La posibilidad de esa interconexión se realiza por el sentido común y ambas realidades posibilitan la realización de la solidaridad y el alcance de la justicia. El nexo intercultural lo proporciona el crisol en el que, sin destruirse o borrarse entre sí las diversas culturas, sin pretender prevalecer alguna, se vinculan y se intercomunican. Es esa relación con el universal concretado en cada cultura situada que respeta lo particular sin renunciar a lo universalizable.¹¹

En la relación intercultural se entrelazan indisociablemente la cuestión epistemológica y ética porque al tratarse de un encuentro con el ámbito de lo diferente, ajeno y alterno, es decir, fuera del ámbito de lo propio, lo doméstico, lo cotejable en la experiencia cotidiana de la identidad propia, requiere un esfuerzo de comprensión y conocimiento de un ámbito desconocido, es allí donde se vincula necesariamente la cuestión epistemológica, pero también es ámbito propio de la ética, pues el “inter” de la interculturalidad refiere a la posibilidad de interacción y relación humana entre individuos provenientes de diferentes matrices culturales.

Raúl Fornet-Betancourt propone una idea de interculturalidad, a través de su modelo de filosofía intercultural, con fuerte impacto cultural, social y pedagógico, en el que el ser humano se convierte en centro, actor y protagonista de su propio destino como individuo y como colectividad. Su propuesta implica una nueva visión del ser humano como el motor de la sociedad cuya fuerza le viene dialécticamente por la tensión que se desencadena entre lo particular y lo universal. El desafío de la interculturalidad, y en buena medida también su objetivo contemporáneo, es el de contrastar el proceso de la globalización neoliberal, que *“globaliza la humanidad, pero no*

¹¹ Dora Elvira García “Interculturalidad y sentido común: incidencias para el alcance de la solidaridad y la justicia”, *op. cit.*, p. 67.

48 *humaniza la humanidad*"¹². La interculturalidad es la dimensión más completa, constructiva y éticamente propositiva al hablar de posibilidades de relación entre culturas, constituyéndose también en la más solidaria, como propuesta de conocimiento de la realidad y como práctica de vida en interrelación con los otros seres humanos.

¿Por qué la Iglesia opta por "interculturalidad" e "inculturación" en su práctica misionera?

La cultura es la base de la comprensión de todos estos procesos. Nos ubicamos de partida en una propuesta antropológica que define al ser humano no como ente individual y aislado, sino un ser en relación con, es decir, desde su cualidad gregaria y social. El ser humano se define como un ente cultural. Un ser en relación con otros seres humanos que es recibido y cobijado por una colectividad desde su nacimiento hasta su muerte, ese cobijo, ese toldo que le abriga en su lapso vital es la cultura.

Ahora bien, la cultura en sí misma, sin confrontación con la diferencia, es un ámbito estable, seguro, que provee a los individuos y los cobija con un sentimiento de seguridad en referencia constante a lineamientos establecidos y por todos aceptados sin cuestionamientos ni deserciones. El problema adviene con la confrontación con la diferencia del otro ente cultural proveniente de otra cultura, otra configuración, otros valores y sentidos. En ese momento sí que hay problemas en la cultura, pues los lineamientos de acción y de identificación que parecían universales e inamovibles se ven desafiados por la otra forma de vida implícita en la cultura con que se entra en interacción. Por ello el problema crucial de la cultura es la interculturalidad, es decir, la maraña de problemas adyacentes en la confrontación entre culturas diversas.

Entre todos los modos posibles de relación e interacción entre culturas, la Iglesia privilegia la inculturación, entendida recientemente como interculturalidad, porque es la única apuesta ética que implica la posibilidad de relación constructiva entre culturas diferentes. En todo caso, la interculturalidad es una opción que parte del reconocimiento de que entre las culturas diversas y a pesar de los avatares históricos innegables de un pasado colonial violento e impositivo, existe la posibilidad de enta-

¹² Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Desclée, Bilbao, 2001, p. 34.

blar un tipo de relación dialógica y mutuamente enriquecedora desde las diferencias más que desde la homologación y la imposición. El “inter” de la interculturalidad es la convicción de que es posible que la diversidad coexista sin la reducción al Uno. La relación implica la interacción, intercambio, puesta en común de experiencias sociales diversas, reconocimiento del ámbito cultural propio de los involucrados, respeto por la dignidad de la diferencia, construcción de espacios comunes, resolución conjunta de problemas comunes, preservación de la diversidad de identidades culturales, etc. La interculturalidad es la salida del ámbito de lo propio para confrontarse con el ámbito alterno, la diferencia, lo múltiple, logrando una interacción de enriquecimiento recíproco sin que ninguno de los involucrados pierda su instalación e identidad cultural. Es creación, construcción de nuevos espacios y horizontes, una forma de relación que no demanda cerrar el círculo de imposición y dominio (como la colonización), sino que permanece fiel y respetuosa a las identidades propias de los involucrados en esta relación múltiple.

Desde este punto de vista, la interculturalidad es una apuesta ética más que una epistemológica, implica cierta base de concepción antropológica en la que el ser humano es entendido en su capacidad relacional, más que en el afianzamiento inamovible a principios innegociables.

Por ello, no se disocia esta perspectiva de la llamada: inculturación, entendiéndola como interculturalidad. La inculturación es un término muy utilizado en la Iglesia Católica como herramienta para entender las relaciones interculturales derivadas del proceso evangelizador misionero. En épocas recientes, ha sido definido tal cual como un proceso intercultural desde dentro de la misma Iglesia:

Tiempo de inculturación e interculturalidad. La Iglesia de la Amazonía ha marcado con experiencias significativas su presencia de manera original, creativa e inculturada. Su programa evangelizador no corresponde a una mera estrategia ante las llamadas de la realidad, es la expresión de un camino que responde al *kairos* que impulsa al pueblo de Dios a acoger su Reino en estas bio-socio-diversidades. La Iglesia se hizo carne montando su tienda —su “tapiri”— en la Amazonía. Se confirma así un caminar que comenzó con el Concilio Vaticano II para toda la Iglesia, encontró su reconocimiento en el Magisterio Latinoamericano desde Medellín (1968) y se concretó para la Amazonía en Santarém

(1972). Desde entonces la Iglesia continúa buscando inculturar la Buena Nueva ante los desafíos del territorio y de sus pueblos en un diálogo intercultural. La diversidad original que ofrece la región amazónica —biológica, religiosa y cultural— evoca un nuevo Pentecostés. [...]

Un rostro inculturado y misionero. La diversidad cultural reclama una encarnación más real para asumir diversos modos de vida y culturas. “Continúa válido, en el orden pastoral, el principio de la encarnación formulado por san Ireneo: ‘Lo que no es asumido no es redimido’”. Los impulsos e inspiraciones importantes para esa inculturación anhelada se encuentran en el magisterio de la Iglesia y en el caminar eclesial latinoamericano, de sus Conferencias Episcopales (Medellín, 1968, Puebla, 1979, Santo Domingo, 1992, Aparecida, 2007) y de sus comunidades, y de sus santos y de sus mártires. Una realidad importante de este proceso ha sido el surgimiento de una teología latinoamericana, en especial de la Teología India. [...]

La construcción de una Iglesia misionera con rostro local significa avanzar en la edificación de una Iglesia inculturada, que sabe trabajar y articularse (como los ríos en el Amazonas) con lo culturalmente disponible, en todos sus campos de actuación y presencia. “Ser Iglesia es ser Pueblo de Dios” (EG 114), encarnado “en los pueblos de la tierra” y en sus culturas (EG 115). [...]

Desafíos de la inculturación y la interculturalidad. “En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra ‘la belleza de este rostro pluriforme’” (cf. EG 116)¹³

Conclusión

La liturgia inculturada es un llamado de atención en la Iglesia contemporánea a integrar en la riqueza de la Iglesia universal los aportes de inculturación de las iglesias locales vividos sentidamente por el pueblo mediante la incorporación en la liturgia de símbolos, actos y gestos provenientes de sus propias culturas, tradiciones y sensibilidad propia de relación con Dios. En este sentido no es una propuesta dislocada del magisterio reciente, especialmente en lo que corresponde al pontificado del papa

¹³ Red Panamazónica (REPAM)- *Instrumentum Laboris* del Sínodo especial para la región Panamazónica, *Amazônia: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral*, Ciudad del Vaticano, junio de 2019: pp. 30; 38, pp. 113; 114.

Francisco. Se integra pues en una serie de conceptos claves donde se ubica un trayecto y una propuesta de vida dentro de la Iglesia que bien podríamos ver como un humanismo cristiano contemporáneo. Algunos de estos otros conceptos dónde enmarcar la cuestión de la *liturgia inculturada* son: *ecología integral*, *hermandad universal*, *Iglesia en salida* (hacia las *periferias existenciales*), *sinodalidad* y *misión compartida*.

El trayecto trazado como plan en el caminar de la Iglesia tiene que ver con una propuesta integral que implica:

Una antropología de la acogida y la hospitalidad: Que es también una antropología de la fragilidad y la vulnerabilidad, por ende, de la responsabilidad y el respeto, *Cfr. Laudato Si*.

Una ética inclusiva y dialógica centrada en la alteridad: Una ética centrada en la preeminencia del Otro, la interpelación y la responsabilidad absoluta por el prójimo, una ética de la interlocución y el reconocimiento, del gesto y la delicadeza frente a la fragilidad y vulnerabilidad del prójimo, *Cfr. Querida Amazonía y Fratelli Tutti*.

Una epistemología sinodal: Una forma humilde de entender nuestra situación de huéspedes de la Casa Común. No dueños, no Señores, sino vecinos que compartimos la misma casa con muchos otros vecinos y juntos la habitamos en convivencia, *Cfr. Los documentos preparatorios al Sínodo sobre la sinodalidad*.

Si entendemos la inculturación como interculturalidad, y ésta última como el espacio de encuentro entre culturas que optan por la relación, hay ciertos elementos básicos implícitos e indispensables para lograr un diálogo mutuamente enriquecedor que permita un caminar conjunto. En primer lugar, tendríamos que señalar una base antropológica acorde con la apertura, respeto y reconocimiento de la alteridad requeridas para entablar un diálogo intercultural (e interreligioso). Esa base tendría que ser necesariamente una antropología de la acogida y la hospitalidad, lo cual supone que el sujeto que entabla relación con la alteridad, no se entienda como una relación de dominio en una dinámica de amo y esclavo, donde el sujeto se impone sobre el objeto. Se requiere una relación intersubjetiva donde no hay principio de objetivación sino que se reconoce la calidad de ambos sujetos sin menoscabo ni sometimiento de ninguno de los dos, es decir, una relación sujeto-sujeto, en vez de la fórmula de dominio sujeto-objeto. Desde esta perspectiva

52 se trataría —como expresara Silvana Rabinovich¹⁴— entender al sujeto, no como el sujeto endiosado y soberbio de la epistemología moderna, sino en su ascepción de sujeto, como sujetado al otro. A la concepción de sujeto moderno capaz de inmanentizarlo todo a través de su razón, se le antepone una concepción subjetiva incapaz de reducir la Trascendencia del otro rostro pues éste está fuera del alcance de la voluntad del sujeto que pretende aprehenderlo todo a través de la todopoderosa fuerza de su razón, siempre hay algo que escapa, que no se subsume bajo este esquema, que preserva su alteridad y que requiere otro tipo de aproximación: acogida y hospitalidad, recepción de una alteridad que trasciende por completo los límites de mi propia identidad, la novedad absoluta, lo siempre diferente. Desde esta perspectiva, la interculturalidad puede interpretarse o repensarse como recepción, hospitalidad, acogida de lo fuera del sí mismo de la propia cultura de referencia. No como receptáculo que acumula objetos, sino como un anfitrión que recibe un huésped, es responsabilidad (como capacidad de responder) al rostro ajeno que asalta al sí mismo y lo saca del encierro de su ipseidad.

¹⁴ Cfr. Silvana Rabinovich, “La voz y la mirada: algunos conceptos filosóficos del pensamiento judío” en: *Avances*. México: UIC, Año 2, num. 6, julio-septiembre 1999, pp. 7-16.



Título: “Esto es la unión del pueblo”
 Lugar: San Pedro de los Baños, Ixtlahuaca, éxico.
 Autor: Patsy Sarahi de la Cruz Clemente
 Fecha: 12 de septiembre, 2017

Descripción: Una de las celebraciones de mayor arraigo en la región de los Baños, en el municipio de Ixtlahuaca, es la denominada “fiesta de la unión de los pueblos” o la “unidad del pueblo” celebradas durante el mes de septiembre. La imagen capta la reunión de todos los sistemas de cargos en la parroquia de San Pedro de los Baños; mayordomos, promeseros y caballerangos que van a buscar la bendición del sacerdote para dar inicio a la procesión rumbo a uno de sus lugares sagrados, “La laguna de los Baños”, lugar mítico para los mazahuas de la zona.

Exposición Fotográfica ORP 2018: “Creo en un solo Dios” ... aunque no lo nombre como tú. Visiones diversas de la fe, la trascendencia y el ritual.



Título: "Danzándole a la tierra"
Lugar: Jonotla, Sierra Norte, Puebla
Autor: Tania Escobar Fuentes
Fecha: 12 de diciembre del 2013

Descripción: La danza es un elemento fundamental como parte de los rituales, es una práctica común entre las comunidades nahuas y totonacas en la región de la Sierra Norte de Puebla. El espacio en donde se ofrenda es el mirador que permite apreciar la mayor parte de la Sierra, se danza en la capilla de la Virgen de Guadalupe, donde se encuentra el entronque de caminos y justo ahí es donde inicia la celebración para la virgen, los voladores inician con la festividad, cuando realizan su danza,

el sacerdote realiza la bendición del camino y suben en peregrinación junto con la comunidad al cerro de Jonotla donde se encuentra la iglesia en honor a la Virgen de Guadalupe que apareció en el cerro, peregrinos de las comunidades aledañas e incluso de Veracruz llegan a celebrar a la virgen.

Exposición Fotográfica ORP 2018: “Creo en un solo Dios”... aunque no lo nombre como tú. Visiones diversas de la fe, la trascendencia y el ritual.





Descripción: La presencia del sacerdote católico es importante en el ritual. A los santos católicos se les reviste con mazorcas, con la finalidad de hacerlos partícipes en la celebración.

Exposición fotográfica itinerante “La Cruz en la Vida de los hombres de Maíz”. ORP, 2016.

Lugar: Chichicastenango, Guatemala

Autor: Alba Patricia Hernández Soc

Fecha: Abril 2014

Acontecimiento: Bendición de semillas en Pocohil



Fiesta de la Santa Cruz en el Mazatépétl. Misa y bendición de las cruces
en la zona arqueológica.

México, D.F.

Autora: María Elena Padrón Herrera.

3 de mayo de 2010

Exposición fotográfica itinerante “La Cruz en la Vida de los hombres de Maíz”. ORP, 2016



Celebración eucarística en el barrio de San Nicolás, Ixmiquilpan, Hidalgo, fotografías cortesía de Moisés Hugo Rendón Arenas. Acervo fotográfico ORP.





Ordenación Sacerdotal de Antonio Flores Martínez, el 2 de marzo de 2010 en la Iglesia de San Bartolomé de Chachahuantla Naupan, Puebla. Estas imágenes fueron extraídas del video de la ordenación sacerdotal compartido por las hermanas ICAS en la materia “Antropología cultural y fenomenología de la religión” de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental. Acervo fotográfico ORP.





“Jomxuk” (Homshuk), Estandarte del Cristo-Maíz, San Pedro Soteapan, Sierra de Santa Marta, Veracruz, Fotografías de Consuelo Pulido Hernández, Hermana de San José de Lyon. Acervo fotográfico ORP.





Fiesta de “Jomxuk” (*Homshuk*), San Pedro Soteapan, Sierra de Santa Marta, Veracruz, Fotografías de Consuelo Pulido Hernández, Hermana de San José de Lyon. Estos complejos cosmogramas son realizados por los ancianos y especialistas rituales durante la misa (después de la homilía) marcando los cinco rumbos del universo (los cuatro puntos cardinales más el centro, que le corresponde a la cruz, un crucifijo o el cirio pascual). Acervo fotográfico ORP.

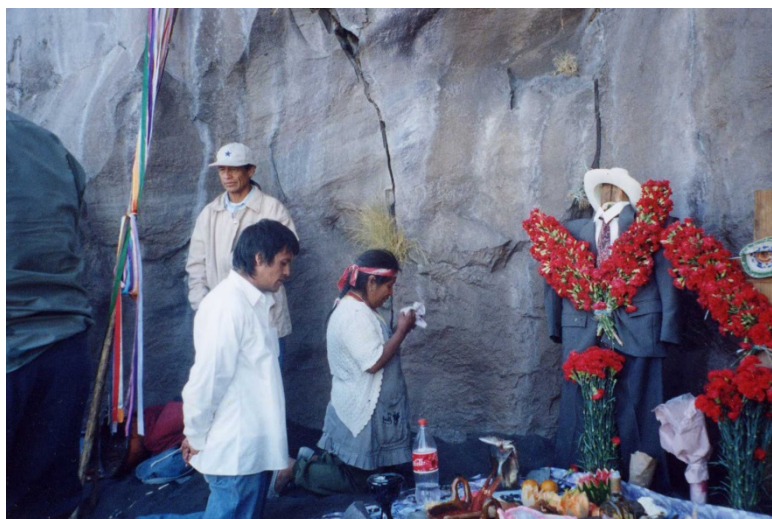






Fiesta de “Jomxuk” (*Homshuk*), San Pedro Soteapan, Sierra de Santa Marta, Veracruz, Fotografía de Consuelo Pulido Hernández, Hermana de San José de Lyon. Procesión de las cruces de maíz el día de San Isidro Labrador. Las mazorcas son cuidadosamente atadas para que sean bendecidas por el sacerdote en la Iglesia, de regreso en casa se desatan, desgranar y guardan en morrales para estar listos para salir a sembrar. Acervo fotográfico ORP.





Ofrenda de petición de lluvias para el Popocatepetl
Lugar: El Ombligo, Popocatepetl
Autor: Alicia María Juárez Becerril
Fecha: 2 de mayo de 2009

Acontecimiento: El 2 de mayo, la comunidad de Santiago Xalitlintla visita a Don Gregorio para dejarle una ofrenda que contiene alimentos y regalos que él ha pedido en sueños al especialista ritual. Con ello se pide un buen temporal. La comunidad de Santiago Xalitlintla convive un rato largo en el Ombligo una vez puesta la ofrenda. La gente aprovecha para hacer agradecimientos al Volcán, así como peticiones personales.

Exposición fotográfica itinerante “La Cruz en la Vida de los hombres de Maíz”.
ORP, 2016.



Semillas para el Señor de Taxco

Lugar: Taxco, Guerrero

Autor: Alicia María Juárez Becerril, Fecha: marzo, 2013

Acontecimiento: El Señor de Taxco tiene el don de la fertilidad para la tierra, por ellos la comunidad de Ameyaltepec, le ofrenda las semillas que sembrará para el próximo temporal. La gente se acerca al Señor del Santo Entierro a pedirle salud, vivienda y trabajo.

68 Exposición fotográfica itinerante “La Cruz en la Vida de los hombres de Maíz”.
ORP, 2016.



Título. Altar andino y bendición del altar andino. Fecha. Agosto 23 de 2015. Lugar. Comunidad Cobshe Bajo. Parroquia Achupallas. Chimborazo. Autor. Luis Fernando Botero Villegas.

Descripción. En el sitio donde se llevará a cabo la celebración se ha elaborado un altar con productos del lugar. Asimismo, se coloca la Biblia en el centro y, en los extremos, objetos que hacen alusión a los cuatro elementos: tierra, fuego, agua y aire.



Título. Día de la Asunción. Fecha. 15 de agosto de 2013. Lugar. San Lorenzo Toxico, Ixtlahuaca. Autor. Antonio de Jesús Enríquez Sánchez.

Descripción: El 15 de agosto los habitantes de San Lorenzo celebran a la virgen de la Asunción. La fecha corresponde también al día en que consumen los primeros elotes. Para esto acuden a la misa del día donde llevan flores a bendecir, las cuales al terminar la misa se colocarán en las milpas para poder cortar las primicias de la milpa. En el altar de la iglesia, donde está la Asunción, se colocan algunas cañas verdes. El día de la Asunción es también el día de la milpa, por eso se elige un elote que es vestido como la Asunción. El cuerpo del elote es el de la Asunción; se agrega una cabeza para representar a la virgen. Los cabellos de la Asunción son los del elote tierno. Finalmente, se le colocan sus ropas para simular a la virgen festejada del día con el maíz tierno que ya se puede consumir el 15 de agosto.

Resumen

En el presente artículo analizaremos las dificultades que presenta la convivencia humana entre personas de culturas distintas. El problema del otro en la cultura será abordado de la siguiente manera: En la primera sección analizaremos las características de la sociedad posmoderna y globalizada, que es el “clima cultural” generalizado en donde ahora nos movemos. Esto nos servirá para estudiar en la segunda parte, el relativismo y el multiculturalismo que se promueven en la actualidad. Finalmente, en la 3ª parte propondremos el necesario paso del multiculturalismo a la interculturalidad, paso indispensable para lograr una convivencia sana y armoniosa con aquel que nos es diferente. Nuestra pregunta directriz en este trabajo es la siguiente: ¿Qué tanto puede influir la cultura en el encuentro con el otro, que es distinto a nosotros?

Palabras clave

Cultura, interculturalidad, multiculturalidad, convivencia, alteridad, conflicto, intersubjetividad.

Abstract

In this article we will analyze the difficulties presented by human coexistence between people of different cultures. The problem of the other in culture will be addressed as follows: In the first section we will analyze the characteristics of the post-modern and globalized society, which is the generalized “cultural climate” in which we now move. This will serve us to study in the second part, the relativism and multiculturalism that are being promoted today. Finally in the 3rd part we will propose the necessary step from multiculturalism to interculturality, indispensable

¹ Profesor en el Tec de Monterrey y profesor en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM.

72 step to achieve a healthy and harmonious coexistence with those who are different from us. Our guiding question in this work is the following: How much can culture influence the encounter with the other, which is different from us?

Keywords

Culture, interculturality, multiculturalism, coexistence, alterity, conflict, intersubjectivity.

Las relaciones humanas no siempre son sencillas, sobre todo cuando el “otro” es muy distinto de mi, de mi “yo”, y esto por diferentes razones, como pueden ser: raciales, políticas, económica y religiosas, entre muchas más. Todas estas diferencias, entre otras tantas que no hemos citado, pueden ser englobadas con el termino muy general de “cultura”. Entendiendo por cultura como “aquello que hace crecer”. Cultura viene del latín *cultura*, formado del sufijo *ura* (resultado de una acción) y de *cultus* (cultivo). La cultura es aquella tierra que permite crecer y desarrollarse. Metafóricamente podemos decir que las personas somos como semillas que dependemos mucho de la “tierra” (es decir de la cultura) en la que nos tocó nacer. Y así como hay diferentes tipos de tierra que producen plantas distintas, dependiendo de la región en que se encuentran, también hay diferentes tipos de culturas que “producen” seres humanos distintos en sus gustos por la comida, música, artes, política, en fin, en su manera de entender y desarrollar su propia vida.

Y si en ocasiones resulta difícil entenderse con personas que las que compartimos la misma cultura, es mucho más difícil convivir y llegar a acuerdos comunes cuando convivimos con personas de distintas culturas. Y esto tanto a nivel interpersonal, por ejemplo, con personas que se casan con parejas de diferente cultura; como también a nivel intercultural, cuando se tienen que realizar acuerdos con países de distintas tradiciones culturales.

Un ejemplo de estas dificultades culturales es narrado por Heródoto de Halicarnaso (484 a 425 a de C), que está considerado el padre de los historiadores de las culturas y narra cómo Darío, rey de la antigua Persia, se asombraba sobre las diferen-

tes maneras en qué se honraba a los muertos entre las culturas griega y la calcedonia. Los griegos practicaban la cremación y consideraban la pira funeraria como la manera natural y adecuada de honrar a sus muertos. En cambio, para los calcedonios (una tribu de la India) la mejor manera de honrarlos era comiéndose los cadáveres de sus padres. Darío consideró que era importante conocer las diferentes costumbres culturales para lograr un mejor entendimiento entre los pueblos. Para llevar a cabo esto reunió a un grupo de griegos y otro de calcedonios y les preguntó a los primeros si serían capaces de comerse los cadáveres de sus padres y a los segundos si aceptarían incinerar los cadáveres de sus progenitores. Como el rey lo imaginaba ningún grupo aceptó su propuesta. Heródoto decía que *“si alguien, quien sea, tuviera la oportunidad de escoger de entre todas las naciones del mundo el conjunto de creencias que le pareciera el mejor. Después de considerar cuidadosamente sus méritos relativos, inevitablemente elegiría el de su propio país. Todos, sin excepción, creemos que nuestras costumbres nativas, y la religión en la que hemos crecido, son las mejores.”*² Este relato, contado por Heródoto en su *Historia*, ilustra bien las dificultades que se encuentran cuando se trata de comparar comportamientos culturales distintos. Para un grupo una acción puede ser correcta mientras que para otro no lo es.

¿A quién habrá que darle la razón? Y si bien hemos comenzado hablando de comportamientos culturales de grupos que vivieron 500 años antes de nuestra era, con el paso del tiempo las cosas no han cambiado mucho en lo que a comportamientos culturales nos referimos. Vivimos en un mundo muy unido gracias a los medios de comunicación, pero cada vez más separado por diferentes razones: políticas, económicas, religiosas y culturales. El artículo 1º de la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclamada por la ONU en 1948, asegura que *“Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos...”* ¿Pero esto es cierto? ¿Todos los seres humanos nacemos iguales? La realidad de la vida nos dice otra cosa. Una cosa es nacer en una familia musulmana, y otra en una cristiana o atea. Una cosa es nacer en una comunidad indígena y otra en una mestiza o blanca, aún siendo todos del mismo país. Y a nivel internacional las diferencias humanas son aún más notorias: nacer en una aldea de República Centroafricana no es lo mismo que nacer en un rascacielos

² James Rachel, *Introducción a la filosofía moral*, FCE, México, 2006, p. 60.

74 de la ciudad de Nueva York. La tierra no sólo influye, sino que determina el tipo de planta que crecerá en su suelo. La cultura es un factor esencial (es el hábitat) para el crecimiento y desarrollo de sus habitantes.

En el presente artículo analizaremos las dificultades que presenta la convivencia humana entre personas de culturas distintas. El problema del otro en la cultura será abordado de la siguiente manera: En la primera sección analizaremos las características de la sociedad posmoderna y globalizada, que es el “clima cultural” generalizado en donde ahora nos movemos. Esto nos servirá para estudiar en la segunda parte, el relativismo y el multiculturalismo que se promueven en la actualidad. Finalmente, en la 3ª parte propondremos el necesario paso del multiculturalismo a la interculturalidad, paso indispensable para lograr una convivencia sana y armoniosa con aquel que nos es diferente. Nuestra pregunta directriz en este trabajo es la siguiente: ¿Qué tanto puede influir la cultura en el encuentro con el otro, que es distinto a nosotros?

1. Postmodernidad y globalización

La mayoría de los estudios en cambios sociales coinciden que a partir de la segunda mitad del siglo XX vivimos lo que se ha denominado como “postmodernidad”. Concretamente sitúan su nacimiento al término de la Segunda Guerra Mundial. ¿Qué es la postmodernidad? La postmodernidad como su nombre lo indica, es la etapa que viene después (*post*) de la modernidad. El ser humano ha ido pasando por diferentes etapas que presentan características comunes que condicionan en mucho su comportamiento. La época medieval, que es la más larga hasta ahora, estuvo centrada en la fe y en el teo-centrismo (Dios como centro de todo). Con la llegada del renacimiento en las artes, y del racionalismo en filosofía, se dio un paso muy importante que puso fin a la edad media y comenzó con la modernidad. En la modernidad se le dio gran confianza a la razón y el hombre se convirtió en el centro principal de estudios, originando el antropocentrismo.

Algo muy importante a señalar es que la postmodernidad no es una “corriente filosófica”, artística, cultural, literaria, etc., sino que es más bien un “comportamiento específico de vida” en los hombres contemporáneos de los últimos años. Fue el filósofo francés Jean-François Lyotard que en 1979, definió el comportamiento de los hombres

contemporáneos como postmoderno³. Lo que identifica a la época postmoderna no es tanto un razonamiento teórico sino un estilo de vida práctico que tiene que ver en general con el desencanto de la modernidad. En la modernidad se le hicieron varias promesas al ser humano que con el paso del tiempo no se cumplieron. Las podemos dividir en dos: 1. Se idolatró a la razón y a la técnica como portadoras de progreso. 2. Se construyeron grandes meta-relatos, o proyectos sociales, que con el paso del tiempo fracasaron. Auschwitz, el mayor campo de concentración para judíos durante la Segunda Guerra mundial, se convirtió en el símbolo del término de la modernidad. Porque ¿cómo fue posible que uno de los países más cultos de la tierra, Alemania, haya podido asesinar de la manera más inhumana y brutal a más de seis millones de judíos? Es decir que la razón y técnica no lo son todo. Una persona o todo un pueblo pueden desarrollar mucho su razón y sus avances técnicos, pero eso no los hace mejores seres humanos, al contrario, ya que ese aparente progreso es utilizado para destruir y asesinar a sus semejantes. Por otra parte, la caída del muro de Berlín en 1989, que dividía a las dos alemanias, anunciaba la caída del socialismo y de un proyecto utópico (meta-relato) en que creyeron muchas personas buscando un futuro mejor.

Por lo tanto, las consecuencias del desencanto que produjo modernidad han producido un comportamiento específico de vida en el hombre contemporáneo que en general presenta las siguientes características: 1. Egoísmo, 2. Relativismo, 3. Inmediatez, 4. Hedonismo. 5. Desconfianza en la razón, 6. Fin de los meta-relatos.

1. **Egoísmo.** El hombre contemporáneo es en su gran mayoría tremendamente egoísta. Producto de ese fuerte egoísmo son el individualismo y el narcisismo. La idolatría del ego es la característica principal de las sociedades actuales. No hay interés por los demás, lo que importa es el yo: económicamente, familiarmente, sexualmente, laboralmente, etc.⁴
2. **Relativismo.** Consecuencia de lo anterior resulta el fuerte subjetivismo contemporáneo. No se cree en verdades absolutas, todo es relativo, la verdad depende de cristal de quien la mira. En nuestros días se habla mucho de “tole-

³ Cfr. Jean-François, Lyotard, *La condición posmoderna*, Ed. Cátedra, Madrid, 2004.

⁴ Con respecto a la influencia de la postmodernidad en las relaciones humanas, centradas en el egoísmo y la utilización del otro puede verse el texto de Gilles Lipovetsky, *De la ligereza*, Anagrama, Barcelona 2016, y *Amor líquido*, FCE 2007.

- rancia”, pero entendida como indiferencia ante el otro, cada quien es libre de hacer de su vida lo que quiera, hay un rechazo a las reglas y a la normatividad⁵.
3. **Inmediatez.** Se busca obtener todo de manera inmediata, directa, sin intermediarios. Si te gusta algo “sólo hazlo”, no lo pienses, no lo medites, no lo postergues para mañana. En esta mentalidad se rechaza todo lo que es esfuerzo prolongado. ¿Para qué estudiar tantos años si se puede obtener dinero de manera más rápida e inmediata haciendo incluso actividades delictivas? Se busca vivir la vida loca aquí y ahora.
 4. El **hedonismo** es la búsqueda del placer por el placer. Y no es que el placer sea malo, todos buscamos de cierta manera el placer: estar con los amigos, disfrutar una copa de vino, la comida, etc. Pero en el hombre contemporáneo el placer se ha idolatrado. El consumo de las drogas cada vez más fuertes se ha incrementado. Se busca una sexualidad novedosa sin importar el amor hacia la otra persona. Todo debe girar en búsqueda de mayor disfrute sensorial que no siempre humaniza más al ser humano⁶.
 5. **Desconfianza en la razón.** En la lista de aspectos negativos del comportamiento posmoderno, sobresale un elemento que, a nuestro parecer, no es negativo y que al contrario puede ayudarnos a salir adelante y que es la desconfianza en la razón. En la modernidad se creyó mucho que desarrollando la razón y la técnica el hombre sería más feliz. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX, como ya lo hemos señalado, asistimos a un deterioro de la humanidad; calentamiento global, extinción de especies, proliferación de armas, desigualdad social, etc. El hombre contemporáneo se ha dado cuenta que ser más inteligentes no es necesariamente sinónimo de ser más feliz y busca otras alternativas antes dejadas en el olvido, como son la sensibilidad, afectividad o espiritualidad, por ejemplo.
 6. **Fin de los meta-relatos.** El hombre contemporáneo ya no cree en grandes proyectos colectivos. El comunismo, que fue la gran opción de muchos seres humanos, ha dejado de ilusionar a la mayoría. La prueba es la caída de los países que apostaron por el comunismo como la URSS, China, Venezuela o Nicaragua, por ejemplo. Pareciera ser que la ambición por el dinero es el nuevo

⁵ El relativismo en religión tiene un representante en filosofía en Gianni Vattimo, *Creer que se cree* ; y en literatura en Paolo Cohelo.

⁶ La autora británica Erika Mitchell, logró gran éxito con su trilogía: *50 sombras de Gray*, que fue llevada al cine y que promueve un erotismo sin límites.

incentivo del hombre y mujer de nuestros días. Ahora se construyen “micro-relatos”, pequeños relatos o proyectos personales, familiares o empresariales, que sólo buscan una ganancia para unos cuantos.

2. Relativismo cultural y multiculturalismo

Las características del clima del comportamiento humano que hemos señalado anteriormente, y que se define como postmodernidad, produce en el aspecto cultural lo que se conoce como relativismo cultural y multiculturalismo. ¿En qué consisten estas dos modalidades de vivir la cultura para el hombre contemporáneo?

1. El relativismo cultural. A nivel colectivo la influencia del clima postmoderno es la misma que a nivel personal. El relativismo cultural es la actitud o comportamiento que considera como válida TODA manifestación cultural y defiende la validez de todo sistema cultural, negando cualquier valoración moral o ética externa o ajena a dichas culturas. Esto significa que el relativismo cultural conlleva a considerar cualquier aspecto de otra sociedad o grupo en relación con los estándares culturales de ese mismo grupo, en vez de hacerlo desde un punto de vista considerado universal, o en relación a la valoración desde otras culturas. Por ejemplo, considera relativas a cada sistema cultural las diferentes formas de matrimonio, como la polígama. Según esta corriente de pensamiento todas las culturas tendrían igual valor, y ninguna sería superior a otra pues todos los valores son considerados relativos.

El relativismo cultural tiene aspectos positivos y negativos. Positivamente podemos decir que hay una aceptación y valoración (aunque en ocasiones poco crítica) de todo tipo de cultura. Pero negativamente podemos afirmar que este aparente respeto por la cultura del otro, encierra también una fuerte indiferencia hacia los demás.

2. El multiculturalismo. El relativismo cultural nos lleva al multiculturalismo. El cual designa la coexistencia de diferentes culturas dentro de un mismo territorio común. El multiculturalismo es un problema reciente marcado por el creciente número de indocumentados que llegan a ciertos países ricos en busca de un futuro mejor. ¿Cómo convivir con los extranjeros? es la pregunta que en ciertos países (Sobre todo Estados Unidos, Australia, Reino Unido y la Comunidad Económica Europea) se plantean.

Para muchos ese “problema” se resuelve creando guetos, barrios o zonas, donde cada comunidad cultural y étnica pueda subsistir molestando lo menos posible a los residentes ya establecidos de esos lugares. Aunque dichos residentes no pertenezcan desde sus orígenes a esos territorios (no sean autóctonos), sino que también sus parientes hayan emigrado en diferentes momentos históricos. El multiculturalismo, como su mismo nombre lo indica, es la coexistencia de varias culturas al mismo tiempo y en un mismo lugar geográfico. La diversidad de culturas en un mismo lugar tiene aspectos positivos cuando sus habitantes están dispuestos a dejarse enriquecer y aprender de las diferencias del otro, pero no siempre sucede así ya que en ocasiones las diferencias son muy grandes y no siempre se está dispuesto a aceptarlas. El multiculturalismo implica un cierto relativismo cultural, es decir la consideración de que una cultura no es superior a otra y que, en consecuencia, las diferencias de costumbres deben aceptarse como signo de tolerancia y convivencia pacífica.

Existen obvias afinidades entre el multiculturalismo y la postmodernidad, que hemos analizado anteriormente. En la postmodernidad no se busca una cultura estable, sino que se promueve el relativismo, bajo la máscara de la tolerancia. *“A menudo se evidencia que el movimiento multicultural comparte con el posmodernismo una fuerte aversión a cualquier tipo de teorización normativa. Obviamente, el multiculturalismo ha heredado muchas de sus reivindicaciones más radicales del posmodernismo.”*⁷

El multiculturalismo, heredero del relativismo cultural y a su vez de la postmodernidad, defiende la no intromisión en la cultura del otro. Sin embargo esto comporta fuertes problemas en nuestras sociedades cada vez más cosmopolitas y globalizadas. Por ejemplo: ¿Pueden convivir en el mismo lugar y tiempo dos tradiciones culturales que valoran de manera distinta el papel de la mujer en la sociedad? ¿Es tolerable que un grupo humano viva al margen del país en el cual se encuentra y que incluso practique costumbres contrarias a las leyes en vigor (por ejemplo, en algunos países occidentales cierta población de origen africano practica la ablación de clítoris⁸, una

⁷ Gunther DIETZ, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en la educación. Una aproximación antropológica*, Ed. FCE, México, 2016, p. 39.

⁸ La ablación del clítoris oficialmente llamada ablación genital femenina por la Organización Mundial de la Salud, es la eliminación parcial o total de tejido de los órganos genitales femeninos, particularmente del clítoris, con objetivo de eliminar el placer sexual en las mujeres, considerando esto por razones culturales y religiosas, pero no médicas.

costumbre castigada en las leyes occidentales y aceptada en algunos países africanos? ¿Se puede practicar la tolerancia con aquellos que no son tolerantes?

Todo lo anterior nos lleva a considerar que, para lograr una mejor armonía y sobre todo crecimiento de los seres humanos, no es necesaria únicamente la tolerancia (entendida a veces como indiferencia hacia el otro), sino sobre todo el diálogo y el intercambio con el otro, incluso y sobre todo si es diferente a nosotros. Es importante por lo tanto pasar del multiculturalismo a la interculturalidad.

3. Del multiculturalismo a la interculturalidad

Si en el multiculturalismo se fomenta mucho el respeto a la diferencia del otro, en la interculturalidad se promueve la no indiferencia por el otro. La interculturalidad al igual que la intersubjetividad buscan entrar en relación con el otro a pesar de las diferencias. La necesidad de construir una sociedad más fraterna y justa que sepa dejarse interpelar por el otro para construir un mundo mejor es cada vez más urgente.

En el espacio continental europeo se percibe la urgencia de desarrollar una educación intercultural no a partir de las necesidades identitarias de las minorías, sino a partir de la incapacidad manifiesta de las sociedades mayoritarias de hacer frente a los nuevos desafíos de la heterogeneidad de los educandos, de la creciente complejidad sociocultural y, en resumidas cuentas, de la diversidad como característica de las futuras sociedades europeas.⁹

Cabe señalar que la búsqueda por lograr la interculturalidad es algo relativamente reciente 1989-1990, y continúa en proceso de gestación y de consolidación como lo remarca el gran estudioso de la interculturalidad, el cubano-alemán Raúl Fonet Betancourt (1946-):

Entramos en un terreno que es todavía de entrada en gran medida terra incognita (...). Entendemos, además, que ese servicio, es decir, el plantearse la

⁹ Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad ...*, pp. 14-15.

cuestión de la posibilidad y de las condiciones de una filosofía intercultural, constituye hoy día una verdadera prioridad histórica.¹⁰

¿En qué consiste la interculturalidad? Ante todo hay que decir que la interculturalidad no es una posición teórica ni tampoco es el dialogo entre culturas “sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella postura o disposición, por la que el ser humano se capacita para ... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias en relación con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos.”¹¹ La interculturalidad más que algo teórico es algo vivencial, más que una doctrina es un comportamiento específico de vida. La interculturalidad supone el desprendimiento de nuestras propias concepciones culturales para poder entender, escuchar, al otro de manera realmente nueva y sin prejuicios. Es un renacer de nuevo a partir del otro.

Filosóficamente nos parece que la filosofía de la alteridad del filósofo francés Emmanuel Levinas (1906-1995), nos puede ayudar a entender mejor esta nueva postura o disposición de la que hablamos. En el encuentro con el otro no se trata de un simple dialogo entre iguales, del tipo yo-tú propuesto por ejemplo por Martin Buber, sino que es la humildad de una comunidad cultural que reconoce que no es única en el mundo, ni poseedora de la Verdad absoluta, y que busca entrar en relación con otra cultura, dejándose interpelar en lo más profundo de ella misma para modificar, cambiar incluso lo que sea necesario en ella, buscando lo que pueda resultar de más humano en ese encuentro cultural.

En la historia de la humanidad, en general las culturas más fuertes, económica, política y militarmente, han buscado su supremacía aniquilando a las otras: es así que occidente, y posteriormente los Estados Unidos, han conquistado e impuesto sus propios modelos culturales. Ahora la nueva manera de imponerse culturalmente es el neoliberalismo salvaje ligado al consumismo. Todo esto mediante las grandes marcas que invaden el mundo y que destruyen antiguos sistemas culturales ligados a

¹⁰ Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, UPM, México, 1994.

¹¹ Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, pp. 14-15.

la comida, vestido, música, pasatiempos, etc. Se trata de una destrucción más sutil y silenciosa de las culturas, que la que se vivió en los siglos pasados con las conquistas geográficas, pero igualmente dañina y asesina. En el dialogo intercultural tampoco se trata de imponer un modelo cultural considerado mejor, aún con pretextos nobles como puede ser la evangelización. Lo que la Iglesia católica ha llamado la “inculturación” de la fe cristiana en nuevas culturas.

La inculturación permite sólo una apertura con reservas, controlada y planificada, ya que parece saber de antemano lo que debe suceder en el proceso de encuentro con el otro y cuál es la meta última a la que debe orientarse todo el proceso, o sea, el desarrollo realizante de un cristianismo universal; meta que algunos inculturalistas no tienen ningún reparo en nombrarla con el título triunfante de “Cultura Cristiana”.¹²

Como hemos indicado anteriormente la interculturalidad es un proceso de reconocimiento de la grandeza del otro, surgido de una cultura específica, que nos invita a relacionarnos con él/ella modificando incluso aspectos culturales propios. Raúl Fornet-Betancourt señala las siguientes características para lograr un verdadero encuentro intercultural, que tienen como base la *renuncia*:

1. La interculturalidad *renuncia* a sacralizar los orígenes de las tradiciones culturales o religiosas. Esto significa que hay que entender el origen mismo de una cultura está ligado a otras.
2. La interculturalidad *renuncia* a convertir las tradiciones que llamamos propias en un itinerario escrupulosamente seguro y fijo. Esto supone una crítica a toda forma de dogmatismo.
3. La interculturalidad *renuncia* a ensanchar las “zonas de influencia” de una cultura al resto del mundo. Esto evita a buscar cualquier forma de expansionismo cultural y a buscar en cambio una influencia recíproca.

¹² Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Ed. Abya-Yala, Quito, Ecuador, 2007, p. 41. Ver en particular Cap. II. De la inculturación a la interculturalidad, pp. 33-50.

4. La interculturalidad *renuncia* a dejar de alabar la identidad propia para buscar rehacer la propia identidad (cultural o religiosa) desde la convivencia intercultural.
5. La interculturalidad *renuncia* a centrar lo que cada cultura llama propio en un centro estático. Esto implica la idea de transformación y cambios dentro de la propia cultura.
6. La interculturalidad *renuncia* al sincretismo como mezcla relativista. En la convivencia pluralista e intercultural las tradiciones se transforman, pero sin disolverse en una síntesis carente de perfiles contextuales.

A manera de conclusión

Hemos iniciado nuestro trabajo presentando las dificultades que comporta la convivencia humana, sobre todo cuando el otro es muy distinto a nosotros culturalmente. A pesar de vivir ahora en sociedades muy desarrolladas tecnológicamente, no hemos progresado mucho en lo que a convivencia humana se refiere. La frase de Thomas Hobbes que describe al ser humano como un “*homo homini lupus*”, sigue teniendo actualidad. Y si en los siglos de las grandes conquistas fue el color de la piel, lo que determinó en gran parte el sometimiento de unas culturas sobre otras, ahora es el dinero lo que marca la supremacía y la conquista de unos sobre otros.

Y si el siglo XX concluyó marcado por el clima egocéntrico, relativista y sin grandes ideales de la postmodernidad, los veinte primeros años del siglo XXI no promueven un escenario distintito. Ya en 1961 Hannah Arendt denunciaba en su artículo: “La crisis de la cultura: su significado político y social”, lo que ella llamaba la “cultura de masas”, es decir una pseudo-cultura que era más un elemento enajenador que formador para el ser humano. Para Arendt la cultura se destruye cuando se convierte en entretenimiento para las masas.

La diferencia principal entre sociedad y sociedad de masas es quizá que la sociedad quería cultura, valorizaba y desvalorizaba los objetos culturales como bienes sociales, usaba y abusaba de ellos para sus propios fines egoístas, pero no los “consumía”. (...) Por el contrario la sociedad de masas no quiere cultura sino

entretenimiento, y la sociedad consume los objetos ofrecidos por la industria del entretenimiento como consume cualquier otro bien de consumo.¹³

Por su parte Zygmunt Bauman, gran crítico de la postmodernidad a la que él califica como época líquida, en la que todo fluye y se diluye, nada es permanente, afirma que la cultura ha perdido el papel formativo y humanizador que antes jugaba. Inserta en una sociedad de consumo, su función no consiste en satisfacer las grandes necesidades existenciales del ser humano, sino en crear nuevas necesidades ligadas a la sociedad de consumo. De esta manera la cultura actual se compara a una gran tienda cuyos estantes rebosan de bienes que se cambian a diario, en competencia, según las leyes del mercado.

Para sintetizar, la cultura de la modernidad líquida ya no tiene un “populacho” que ilustrar y ennoblecer, sino clientes que seducir. (...). La función de la cultura no consiste en satisfacer necesidades existentes sino en crear necesidades nuevas.¹⁴

Ante tal panorama actual, ¿cómo hacer para que nuestro encuentro con el otro, que es diferente a nosotros culturalmente, sea realmente humanizador y no destructivo en detrimento de uno u otro? Y también: ¿Qué tanto puede influir la cultura en el encuentro con el otro, que es distinto a nosotros? Nos parece que es importante tomar en cuenta los siguientes elementos:

1. Es necesario “purificar” todo aquello que se hace pasar por cultura. Hay que tener claro que no todo puede ser calificado como cultura. Así como hay comida “chatarra” que perjudica la salud, así también hay elementos pseudo-culturales (música, bailes, pinturas, cine, etc.) que no promueven la dignidad humana, que no son tierra fértil que haga crecer al ser humano.

¹³ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ed. Península, Barcelona, 1996, p. 217.

¹⁴ Zygmunt Bauman, *La cultura en la modernidad líquida*, FCE, México, 2017.

2. Por lo tanto, es importante educar a la población, despertar en ella el deseo de cultivarse, de amar la cultura. La verdadera cultura exige tiempo y esfuerzo, el entretenimiento es fugaz.
3. Es necesario buscar otras alternativas de vida que no estén centradas en la búsqueda de placer, de poder y de dinero. El egoísmo actual crea vacíos humanos muy fuertes, personas que no están satisfechas ni con ellas mismas (físico, posición económica, raza, etc.), y que por lo tanto tienen problemas para entrar en relación con los demás.
4. Es importante promover la riqueza de la diversidad cultural. Ante un mundo globalizado, que promueve la mono-cultura (basada en la publicidad y el consumismo), es importante enseñar —sobre todo a los jóvenes— la riqueza de las culturas minoritarias.
5. Ya que uno de los elementos centrales de una cultura es la religión (que indica formas concretas de vida y de comportamiento), es importante fortalecer el dialogo interreligioso.

El encuentro con el otro, que es diferente culturalmente a nosotros, es el gran reto de las sociedades contemporáneas. Un encuentro que debe tener como base el amor. Sólo el amor puede hacer que personas de culturas distintas se amen y construyan algo nuevo; sólo el amor puede hacer que personas de distinta raza o religión se perdonen y se den la paz. Podemos construir hermosos discursos sobre la importancia del encuentro con el otro, que es distinto a nosotros culturalmente, pero si no tenemos la humildad de reconocer en él un hermano o semejante, a pesar de las diferencias meramente accidentales que él/ella presente, nunca seremos capaces de relacionarnos con él/ella. Dice Antoine de Saint Exupery en su obra *El principito*: “Recuerda que sólo con el corazón se puede ver bien, lo esencial es invisible a los ojos.”

FORO LITÚRGICO Y PASTORAL

Odres nuevos para vino nuevo: conversión misionera y pastoral en un contexto de interculturalidad

P. Désiré Afana, CICM¹

Resumen

Como originario de la Iglesia africana puedo entender la importancia de la conversión misionera y pastoral en contextos de interculturalidad. En África, podemos caracterizar este itinerario de difícil, largo y fatigoso. A la Iglesia africana, nadie le ha regalado nada. Ha tenido, igual como las mismas naciones africanas, que ganarse su lugar a pulso. Tres eran las bases de la conversión eclesial y pastoral que se buscaba junto con las independencias políticas: el respeto y la reapropiación de la cultura y de la identidad africana, la restauración de la dignidad del negro y luego la garantía de un futuro para esta Iglesia.

En este artículo, en un primer momento, expondré las bases desde las cuales abordo el tema de la renovación pastoral y misionera. En un segundo momento, hablaré de lo que para mí serían los factores de la renovación pastoral y misionera. Y, para aterrizar, revelaré la estrategia que ha sido la mía a lo largo de mis 15 años de presencia misionera en México.

Palabras clave

Renovación pastoral, misión, interculturalidad, África, México, evangelización.

Abstract

As a native of the African Church I can understand the importance of missionary and pastoral conversion in contexts of interculturality. In Africa, we can characterize this journey as difficult, long and tiring. No one has given anything to the African

¹ Camerunés Misionero en México de la comunidad de los Misioneros del Inmaculado Corazón de María (CICM)

88 Church. It has had, like the African nations themselves, to earn its place by hand. Three were the bases of the ecclesial and pastoral conversion that was sought along with political independence: respect for and re-appropriation of African culture and identity, restoration of the dignity of the black and then the guarantee of a future for this Church.

In this article, I will first present the bases from which I approach the theme of pastoral and missionary renewal. In a second moment, I will talk about what for me would be the factors of pastoral and missionary renewal. And, to land, I will reveal the strategy that has been mine throughout my 15 years of missionary presence in Mexico.

Keywords

Pastoral renewal, mission, interculturality, Africa, Mexico, evangelization.

Introducción

Cuando el Dr. Ramiro A. Gómez Arzapalo D. me habló de la idea de participar en este número de *Urdimbre y Trama*, acepté rápidamente. Primero porque se trataba de él; así que fue por fidelidad a nuestra amistad y por aprecio a todo lo que él hace para que la vida intelectual en nuestros seminarios y universidades católicas de la Ciudad de México sea una realidad. Desde Aparecida hasta más recientemente con *Evangelii Gaudium* del papa Francisco, el tema de la conversión pastoral está de moda en toda América Latina. La maestría en pastoral urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium, de la que fui parte, también aborda mucho este tema de la conversión pastoral y misionera. De hecho, la misma Arquidiócesis de México, desde el año 2000, está en misión permanente² y esta misión, la quiere hacer nueva en sus métodos y en sus estrategias. La intuición que en aquél entonces tuvo la Arquidiócesis de México, se llamó “la pastoral de conjunto” y que se materializaría con la formación estratégica de equipos misioneros a todos los niveles. Viendo los resultados que dio aquella estrategia, el Cardenal Norberto Rivera ordenó la continuidad del proceso

² Véase Norberto Cardenal Rivera Carrera, *La Misión Permanente en nuestra Iglesia Local. Etapa de proyección del Itinerario pastoral para la misión 2000*, México, D.F., 2000, 46 p.

misionero: “Mi ordenamiento fundamental para el año 2001 es el de la continuidad del proceso evangelizador que hemos emprendido con sentido misionero, dentro de una más vigorosa pastoral de conjunto que oriente las exigencias de la conversión y los cambios exigidos a todos, tanto a las personas como a las estructuras”.³ Con este ordenamiento, el Cardenal Rivera Carrera, Arzobispo Primado de México, indica claramente que la conversión de la que se está hablando es tarea de todos y además se debe de operar en dos niveles: a nivel personal y a nivel de las estructuras.

Éstas son entonces las tres razones que me llevaron a colaborar en este número de la revista *Urdimbre y Trama* órgano de reflexión académica y pastoral. Mi propósito se divide entonces en tres grandes partes. En un primer momento, expondré las bases desde las cuales abordo el tema de la renovación pastoral y misionera. En un segundo momento, hablaré de lo que para mí serían los factores de la renovación pastoral y misionera. Y, para aterrizar, revelaré la estrategia que ha sido la mía a lo largo de mis 15 años de presencia misionera en México.

I. Los cimientos de mi fe (de mis convicciones)

I.1. El lento molde de la historia

Inicio entonces diciendo que desde la perspectiva africana, la renovación y la conversión pastoral y misionera siempre han acompañado el caminar de la Iglesia. Si me permiten, y bajo la reserva de que en realidad no se puede determinar cuándo empieza o se termina un proceso socio-humano, mucho menos de la fe, dividiré la historia de la conversión misionera de la Iglesia africana en cuatro etapas claves.

El primer momento de renovación ocurre cuando pasamos de la pastoral esclavista hacia el establecimiento de las congregaciones religiosas en el continente. En el siglo XV, (1482, para ser exactos), ya llegaban y regresaban misioneros en las costas africanas. Algunos eran acompañantes de las grandes familias de mercaderes, integrantes de caravanas de exploradores, o simplemente integrantes de caravanas misioneras. Es el caso de los misioneros portugueses que intentan evangelizar el Congo

³ *Ibidem*, p. 6. (n° 9).

estableciéndose en el reino de M'banza Kongo y más adelante los capuchinos que hacen una incursión en el Oriente de la actual RDC (República Democrática del Congo).⁴ Esta etapa de la Iglesia del Congo, dicen los expertos que duró 400 años y se concluyó en 1836 cuando el último capuchino regresó a casa. El cambio en esta forma de hacer misión reside en el hecho de que el mercader misionero, llegaba sólo a bautizar al esclavo de salida hacia América, sin catequizarlo, sin dejarle tiempo a que viviera su fe en su pueblo, con su gente, en su cultura. Los misioneros establecidos, en cambio, bautizaban y establecían comunidades donde los recién convertidos se esforzaban por vivir los valores del evangelio sin abandonar sus tierras.

El segundo episodio ocurre cuando después de la Conferencia de Berlín (1885), Alemania, sobre todo, pierde sus territorios de África. Los misioneros alemanes ya establecidos en dichos territorios tenían también que salir para dejar el terreno a los franceses e ingleses que habían sido los grandes vencedores de esta guerra. En el caso de Camerún, antiguo protectorado alemán, se van entonces los misioneros Palotinos (alemanes) y llegan los padres del Espíritu Santo (franceses) que desde 1873, ya estaban instalados en el Congo-Brazzaville (territorio francés y fronterizo con Camerún); y con ellos los misioneros de Mill Hill (ingleses). Automáticamente cambia el estilo pastoral, el estilo misionero. En Congo Belga, el cambio fue de los capuchinos a los misioneros de Scheut⁵ más tarde llamados CICM (Congregación del Inmaculado Corazón de María), porque Leopoldo II se había quedado como dueño de todo el Congo. Y como era rey de los belgas, naturalmente pidió a una congregación belga evangelizar a los negros que vivían allí.

El tercer momento u oportunidad de conversión pastoral y misionera sucede cuando los países africanos acceden a la independencia. Las reivindicaciones políticas de autonomía ganan también la Iglesia y la necesidad de una cierta africanización de la Iglesia se empieza a hacer presente. Se establecen entonces los seminarios diocesanos y empieza a emerger un clero africano, pero todavía formado y formateado

⁴ Véase, Conférence Episcopale du Zaïre L'Église catholique au Zaïre: un siècle de croissance (1880-1980), éd du Secrétariat général de l'Épiscopat, Kinshasa, 1981, 383 p.

⁵ Para entender quiénes son los misioneros de Scheut, véase Daniël Verhelst et Hyacinth Daniëls (éds), *Scheut, hier et aujourd'hui 1862-1987. Histoire de la Congrégation du Coeur Immaculé de Marie C.I.C.M.*, Louvain, Presses universitaires, 1993, 551 p.

al estilo europeo. Pero como sea, hubo una dinámica de cambio en la forma de misionar.

La cuarta y última ola de conversión pastoral se puede ubicar en los años 80 con el movimiento de la inculturación que culmina con el sínodo de los obispos de 1995 con la Exhortación Apostólica *Ecclesia in Africa* donde abundantemente se atiende a la cuestión de la inculturación.

Quizás hay que decir que ahora está brotando otro momento, el quinto, a raíz de la penetración en el continente de los movimientos llamados sectas y el crecimiento del integrista islámico. La Iglesia católica se ve cada día más forzada a adaptarse y renovarse para poder hacer frente a estas nuevas dinámicas. La misma mundialización y la posmodernidad también afectan a África y su Iglesia necesita hacerle frente.

Para la Santa Sede, hasta la fecha, la Iglesia africana es una Iglesia en nacimiento, una Iglesia en pañales. Por eso el Vaticano la mantiene totalmente bajo la cúpula de la *Propaganda Fidei* (así se conocía antes).

I.2. Un movimiento intelectual africano: favorable a una conversión misionera

Desde los primeros años de la independencia, inclusive antes, el clero africano empezó a sentir la necesidad de un cambio, de una renovación, de una conversión en la forma de hacer misión en el continente negro. Cito aquí dos contribuciones intelectuales de primer plano: el libro *Des prêtres noirs s'interrogent*⁶ y el artículo publicado por un jesuita camerunés, Eboussi Boulaga cuyo título lo dice todo: "demisión".⁷ La tela de fondo de estas publicaciones es que a pesar de que se había indigenizado el clero, a pesar de que los negros habían sido admitidos en congregaciones misioneras religiosas, la demasiada presencia y fuerza de los europeos era frustrante. Los europeos decidían todo, orientaban todo sin que los africanos pudieran decir algo. Lo poco que estos pioneros de la vida religiosa y misionera africana habían aprendido en sus congregaciones, les permitió entender que la forma asistencialista y colonizadora como era llevada a cabo la misión en África no era la conveniente. El paternalismo

⁶ *Des prêtres noirs s'interrogent*, Ed. du Cerf, Paris, 1956, 281 pp.

⁷ Eboussi Boulaga, "Demission", in *Spiritus* n° 56, 1974, pp. 276-287.

europeo no iba a llevar a la Iglesia africana a ningún lado. Los argumentos no faltaban para apoyar esta tesis: la difícil penetración de la cultura africana por la mayoría de los misioneros europeos; la misma primerísima experiencia de fe africana⁸. Para que nos entendamos mejor, me detengo un poco sobre este último argumento. En efecto, la fe en Cristo entra en África en la era apostólica, pocos días después de Pentecostés. Felipe, europeo (o si prefieren occidental), testigo directo y privilegiado de Cristo, uno de los siete ayudantes de los apóstoles, bautiza al eunuco etíope (africano), después de una estancia misionera en Samaria. El Etíope mismo no venía de un turismo vulgar, había hecho una peregrinación a Jerusalén: “Felipe obedeció. En camino, se encontró con un hombre muy importante, pues era oficial y tesorero de la reina de Etiopía. Este oficial había ido a Jerusalén para adorar a Dios y ahora volvía a su país” (v. 27-28). Lo que indica claramente que África en aquel entonces ya adoraba al Dios de Israel. Lo que nos interesa es que la tutela de Felipe sobre el eunuco no duró más que el tiempo de un viaje hasta llegar a donde había agua: “en el camino pasaron por un lugar donde había agua. Entonces el oficial dijo: ¡allá hay agua!

¿No podría usted bautizarme ahora? En seguida, el oficial mandó parar el carruaje, bajó con Felipe al agua y Felipe lo bautizó; pero cuando salieron del agua, el Espíritu del Señor se llevó a Felipe” (v. 36-39). Después, el eunuco, con su bautismo recibido y su corazón alegre, siguió su camino solo (v.39). Teológicamente, el bautismo debería ser suficiente para que un convertido adquiriera su autonomía, su independencia, que siga solo su camino. Pero esto no era lo que estaba sucediendo con la Iglesia africana. Los europeos, después de evangelizar al continente, parecían no tener otra preocupación más que permanecer y sobre todo mantener a los africanos mismos como cristianos de segunda categoría. África, después de deshacerse del yugo de la colonización política y económica europea, ya no quería seguir viviendo bajo la dominación misionera de los europeos. Estaba entonces naciendo una Iglesia, que reivindicaba su identidad propia. Obviamente, la idea era que el método misionero cambiaria con el cambio del clero y de la mentalidad. Para lograr la liberación y la independencia misionera, entraron nuevamente los intelectuales en la pelea. En el libro del que ya hablé, los sacerdotes africanos decían: “on a assez longtemps pensé

⁸ Hechos 8, 26-39.

nos problèmes pour nous, sans nous et malgré nous”⁹ (Ya es demasiado que estén pensando nuestros problemas para nosotros, sin nosotros y a pesar de nosotros). Su petición era entonces una mayor y verdadera integración de los africanos mismos en la resolución de sus problemas de fe. En cuanto a Eboussi Boulaga, este jesuita camerunés dijo lo siguiente:

la mission des temps modernes est un phénomène violent. Le christianisme n'est plus folie ni scandale. Il est religion supérieure, religion du dominateur, religion dominante.

*Il coupe le monde en parties les chrétiens et les non chrétiens. Les uns sont tout Les autres sont rien Il est urgent que les prêtres indigènes ...se libèrent de l'imposition colonial mais ils ont peur et s'appuient ... honteusement sur les missionnaires. Si telle est la mission, elle est infantilissante... Que faire? la réponse sera brève: Que l'Europe et l'Amérique s'évangélisent elles mêmes en priorité ..Qu'on planifie le départ en bon ordre des missionnaires d'Afrique.*¹⁰

Casi en la misma fecha en la que salía este artículo, hubo, en mayo de 1974, (casi a año y medio de la publicación de *Evangelii Nuntiandi* por Pablo VI), una reunión de teólogos africanos agrupados en el CETA (Conference des Églises de Toute l'Afrique), en Lusaka (Zambia). Al finalizar dicha reunión, lanzaron una moratoria a las congregaciones europeas que laboraban en África: no enviar ya misioneros europeos ni dinero a África por un tiempo para permitir precisamente el nacimiento y el crecimiento de una Iglesia conforme a la realidad de los pueblos africanos. El personal y los recursos económicos europeos daban la impresión de una Iglesia viva, sustentable, con futuro, cuando sólo era un espejismo.

⁹ *Des prêtres noirs s'interrogent.*

¹⁰ Traduzco. “La misión de los tiempos modernos es un fenómeno violento. El cristianismo ya no es locura ni escándalo. Se ha vuelto religión superiora, religión del más fuerte, religión dominante. Divide el mundo en partes, los cristianos y los no cristianos. Unos son todo. Los demás no son nada.

Urge que los sacerdotes indígenas se liberen de la imposición colonial, pero tienen miedo y se apoyan, vergonzosamente sobre los misioneros. Si esto es la misión, es infantilizante ¿Qué procede? La respuesta será breve: que Europa y América se evangelicen ellas mismas en prioridad. Que se planifique la salida en orden de los misioneros de África”.

Claro que la cúpula de la Iglesia africana no iba a dejar a estas corrientes anti-misioneros ganar más terreno. Por eso, reunidos en el IV sínodo del Scaem (Symposium des Conférences Episcopales d' Afrique et de Madagascar), los obispos africanos condenan a Eboussi Boulaga y abogan por la continuidad de la cooperación misionera entre África y Europa. Sólo un obispo, Mgr Kalilombe, en aquel entonces obispo de Lilongwe (Malawi), entendió el llamado de los teólogos africanos y trató de conciliar la postura del episcopado con la de ellos, proponiendo un terreno de entendimiento. En la revista Telema (en lingala "Levántate", antigua revista del clero africano), explicó que en el fondo, África necesitaba todavía misioneros, pero misioneros de otro tipo.

Este movimiento intelectual no paró allí. Siguió y fue retomado y lo está inclusive, por cada generación de sacerdotes y religiosos africanos. Podemos mencionar aquí al padre Meinrad Hebga, otro jesuita camerunés, que escribió un libro¹¹ donde argumenta que ha llegado el fin de una misión en un solo sentido: de Europa hacia África. Es tiempo de una misión multilateral, verdaderamente apostólica.

Como Eboussi Boulaga o Hebga, podemos también mencionar a Engelbert Mveng, Jean Marc Ela y muchos más, que sin necesariamente ser misionólogos, eran teólogos que ayudaron tanto a entender la fe como a hacer pastoral. De la misma manera que eran críticos frente a los misioneros extranjeros, de igual manera eran duros con los mismos africanos. Lo que les animaba no era el odio hacia una categoría de personas, sino el deseo y la preocupación de que en África, se anunciara el verdadero Cristo. Por eso, antes de abordar el segundo bloque de mi compartir, me gustaría hablar de san Pablo que considero es el paradigma del misionero que sabe convertirse.

¹¹ Meinrad Hebga, "Emancipación d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire, Paris, Présence Africaine, Col. "culture et religion", 1975, 175 p. Urge que los sacerdotes indígenas se liberen de la imposición colonial, pero tienen miedo y se apoyan, vergonzosamente sobre los misioneros. Si esto es la misión, es infantilizante ¿Qué procede? La respuesta será breve: que Europa y América se evangelicen ellas mismas en prioridad. Que se planifique la salida en orden de los misioneros de África".

I.3. *Ejemplo de conversión misionera: San Pablo*

Aquí no me estoy refiriendo a su conversión personal sino al cambio que él opera en su forma de anunciar el evangelio cuando pasa de Atenas a Corinto. Empecemos leyendo los dos textos para saber y recordar exactamente qué pasó tanto en Atenas¹² como en Corinto.

Mientras Pablo los esperaba en Atenas, su espíritu se enardecía dentro de él al contemplar la ciudad llena de ídolos. Así que discutía en la sinagoga con los judíos y con los gentiles temerosos de Dios, y diariamente en la plaza con los que estuvieran presentes. También disputaban con él algunos de los filósofos epicúreos y estoicos. Y algunos decían: ¿Qué quiere decir este palabrero? Y otros: Parece ser un predicador de divinidades extrañas porque les predicaba a Jesús y la resurrección. Lo tomaron y lo llevaron al Areópago, diciendo: ¿Podemos saber qué es esta nueva enseñanza que proclamas? Porque te oímos decir cosas extrañas; por tanto, queremos saber qué significan. (Pues todos los atenienses y los extranjeros de visita allí no pasaban el tiempo en otra cosa sino en decir o en oír algo nuevo.) Entonces Pablo poniéndose en pie en medio del Areópago, dijo: Varones atenienses, percibo que sois muy religiosos en todo sentido. Porque mientras pasaba y observaba los objetos de vuestra adoración, hallé también un altar con esta inscripción: AL DIOS DESCONOCIDO. Pues lo que vosotros adoráis sin conocer, eso os anuncio yo. El Dios que hizo el mundo y todo lo que en él hay, puesto que es Señor del cielo y de la tierra, no mora en templos hechos por manos de hombres, ni es servido por manos humanas, como si necesitara de algo, puesto que El da a todos vida y aliento y todas las cosas; y de uno hizo todas las naciones del mundo para que habitaran sobre toda la faz de la tierra, habiendo determinado sus tiempos señalados y los límites de su habitación, para que buscaran a Dios, si de alguna manera, palpando, le hallen, aunque no está lejos de ninguno de nosotros; porque en El vivimos, nos movemos y existimos, así como algunos de vuestros mismos poetas han dicho: “Porque también nosotros somos linaje suyo.” Siendo, pues, linaje de Dios, no debemos pensar que la naturaleza divina sea semejante a oro, plata o piedra, esculpidos por el arte y el pensamiento humano. Por tanto, habiendo pasado por alto los tiempos de ignorancia, Dios declara ahora a todos los hombres, en todas partes,

¹² Hechos 17, pp. 16-34.

que se arrepientan, porque Él ha establecido un día en el cual juzgará al mundo en justicia, por medio de un Hombre a quien ha designado, habiendo presentado pruebas a todos los hombres al resucitarle de entre los muertos. Y cuando oyeron de la resurrección de los muertos, algunos se burlaban, pero otros dijeron: Te escucharemos otra vez acerca de esto. Entonces Pablo salió de entre ellos. Pero algunos se unieron a él y creyeron, entre los cuales estaban Dionisio el areopagita, una mujer llamada Dámaris y otros con ellos.

En Atenas, San Pablo trata de razonar con la gente, de hacer una demostración lógica de que Jesús era el hijo del único y verdadero Dios. Empieza muy mal, criticando las expresiones culturales de la gente. No toma el tiempo de entender de dónde y cómo ha llegado este pueblo a tener a tantos dioses. Apenas llega, ya está juzgando al pueblo. Pablo ignora que Atenas no es cualquier plaza. La Grecia es conocida como cuna de la democracia, cuna de los juegos olímpicos (la gente aprendió a competir limpiamente y a honrar a los campeones). La Grecia es conocida como cuna de las matemáticas ya que Pitágoras es de allí. Es el lugar de la filosofía, es decir del uso crítico de la razón. En un ambiente de pluralismo cultural, político y religioso como éste, cualquier misionero, por más pertinente que sea su mensaje, tiene la obligación de la reserva y del respeto hacia lo que encuentra como cultura de la gente. Se equivoca entonces San Pablo y la gente se lo hace saber; no sin antes haberle dado la oportunidad de exponer su punto de vista democráticamente. Además, Pablo quería evangelizar Atenas en un día. Lo que tampoco era sabio como estrategia. Veamos entonces cómo Pablo cambia de estrategia en Corinto.¹³

Después de esto Pablo salió de Atenas y fue a Corinto. Y se encontró con un judío que se llamaba Aquila, natural del Ponto, quien acababa de llegar de Italia con Priscila su mujer, pues Claudio había ordenado a todos los judíos que salieran de Roma. Fue a ellos, y como él era del mismo oficio, se quedó con ellos y trabajaban juntos, pues el oficio de ellos era hacer tiendas. Y discutía en la sinagoga todos los días de reposo, y trataba de persuadir a judíos y a griegos. Cuando Silas y Timoteo descendieron de Macedonia, Pablo se dedicaba

¹³ Hechos 18, pp. 1-18.

por completo a la predicación de la palabra, testificando solemnemente a los judíos que Jesús era el Cristo. Pero cuando ellos se le opusieron y blasfemaron, él sacudió sus ropas y les dijo: Vuestra sangre sea sobre vuestras cabezas; yo soy limpio; desde ahora me iré a los gentiles. Y partiendo de allí, se fue a la casa de un hombre llamado Ticio Justo, que adoraba a Dios, cuya casa estaba junto a la sinagoga. Y Crispo, el oficial de la sinagoga creyó en el Señor con toda su casa, y muchos de los corintios, al oír, creían y eran bautizados. Y por medio de una visión durante la noche, el Señor dijo a Pablo: No temas, sigue hablando y no calles; porque yo estoy contigo, y nadie te atacará para hacerte daño, porque yo tengo mucho pueblo en esta ciudad. Y se quedó allí un año y seis meses, enseñando la palabra de Dios entre ellos. Pero siendo Galión procónsul de Acaya, los judíos se levantaron a una contra Pablo y lo trajeron ante el tribunal, diciendo: Este persuade a los hombres a que adoren a Dios en forma contraria a la ley. Y cuando Pablo iba a hablar, Galión dijo a los judíos: Si fuera cuestión de una injusticia o de un crimen depravado, oh judíos, yo os toleraría, como sería razonable. Pero si son cuestiones de palabras y nombres, y de vuestra propia ley, allá vosotros; no estoy dispuesto a ser juez de estas cosas. Y los echó del tribunal. Entonces todos ellos le echaron mano a Sóstenes, el oficial de la sinagoga, y lo golpeaban frente al tribunal, pero Galión no hacía caso de nada de esto. Y Pablo, después de quedarse muchos días más, se despidió de los hermanos y se embarcó hacia Siria, y con él iban Priscila y Aquila. Y en Cencreas se hizo cortar el cabello, porque tenía hecho un voto.

En Corinto, cambia no sólo el método misionero de Pablo: “vive y trabaja en medio de la gente, con ellos” y luego, el mismo contenido del mensaje que lleva al pueblo; solo dice: “Jesús es el Mesías”. De un gran número de palabras, pasa a cuatro palabras nada más. Una síntesis extraordinaria. Si un misionero quiere llegar a la conversión pastoral y misionera, tiene que hacer una síntesis de su fe (no una selección de los elementos de la fe); ir a lo esencial de su fe. En este sentido, pienso en este momento en la síntesis a la que llegó el papa Benedicto XVI. Después de ser uno de los expertos más destacados de la teología de las décadas post-concilio Vaticano II, después de ser uno de los jerarcas más altos de la Iglesia católica, después de ser cuasi papa en los años de enfermedad terminal de Juan Pablo II, llega al papado el 19 de

98 abril del 2005 como el 265 pontífice, escribe su primera carta cuyo título es para mí, la síntesis de su fe: *Deus caritas est*.¹⁴ (Dios es amor):

en mi primera Encíclica deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás. Quedan así delineadas las dos grandes partes de esta Carta, íntimamente relacionadas entre sí. La primera tendrá un carácter más especulativo, puesto que en ella quisiera precisar —al comienzo de mi pontificado— algunos puntos esenciales sobre el amor que Dios, de manera misteriosa y gratuita, ofrece al hombre y, a la vez, la relación intrínseca de dicho amor con la realidad del amor humano. La segunda parte tendrá una índole más concreta, pues tratará de cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo. El argumento es sumamente amplio; sin embargo, el propósito de la Encíclica no es ofrecer un tratado exhaustivo. Mi deseo es insistir sobre algunos elementos fundamentales, para suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino.

Pienso también en lo que dice el papa Francisco a los predicadores acerca de la homilía que también es un momento clave del anuncio del evangelio dentro de la liturgia:

El desafío de una prédica inculturada está en evangelizar la síntesis, no ideas o valores sueltos. Donde está tu síntesis, allí está tu corazón. La diferencia entre iluminar el lugar de síntesis e iluminar ideas sueltas es la misma que hay entre el aburrimiento y el ardor del corazón. El predicador tiene la hermosísima y difícil misión de aunar los corazones que se aman, el del Señor y los de su pueblo. El diálogo entre Dios y su pueblo afianza más la alianza entre ambos y estrecha el vínculo de la caridad. Durante el tiempo que dura la homilía, los corazones de los creyentes hacen silencio y lo dejan hablar a Él.

El Señor y su pueblo se hablan de mil maneras directamente, sin intermediarios. Pero en la homilía quieren que alguien haga de instrumento y exprese los sentimientos, de manera tal que después cada uno elija por dónde sigue su conversación. La palabra es esencialmente mediadora y requiere no sólo de los dos que dialogan sino de un predicador que la represente como tal, convencido

¹⁴ Benedicto XVI, Carta encíclica *Deus Caritas Est*, Ciudad del Vaticano, 25 de diciembre 2005, n°1.

de que “no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como Señor, y a nosotros como siervos vuestros por Jesús (2 Co 4,5). (EG 143).

Aparte de llegar a esta síntesis, el misionero de Jesús tiene la obligación de morar entre el pueblo que quiere evangelizar. Y esto está en perfecta línea con La kenosis, la encarnación misma. No se evangeliza a un pueblo de paso, en una actitud de turista. Pablo lo aprendió en el fracaso de Atenas, lo aplicó en Corinto, hasta lo erige en una normativa: “Porque, aunque soy libre de todos, de todos me he hecho esclavo para ganar al mayor número posible. A los judíos me hice como judío, para ganar a los judíos; a los que están bajo la ley, como bajo la ley (aunque yo no estoy bajo la ley) para ganar a los que están bajo la ley; a los que están sin ley, como sin ley (aunque no estoy sin la ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo) para ganar a los que están sin ley” (1Cor 9,19-21).

Desgraciadamente, varios de los misioneros que fueron a evangelizar a África, vivían como europeos en medio de africanos, como jefes entre sirvientes, como superiores en medio de una multitud de subalternos. Por eso los intelectuales africanos, sean de la Iglesia o no, aceptaron la cristianización (hacer que pertenezcamos a Cristo) más no la europeización de las masas africanas. Dentro de la Iglesia misma, los primeros sacerdotes negros de África buscaban la renovación del estilo de evangelizar. Esta renovación, hace 50 años significaba africanizar el lenguaje de la Iglesia, africanizar el personal a nivel de los líderes.

Debo precisar aquí, antes de que se haga tarde que, a un momento dado de la historia africana, el combate por la liberación política (las independencias) fue casi el mismo para la independencia religiosa. Esta alianza entre los políticos y el clero africano, tampoco hay que interpretarla como una complicidad entre el poder político africano y la joven Iglesia africana. La revolución litúrgica fue uno de los primeros frutos visibles de esta conversión pastoral y misionera: pasamos del latín a las lenguas oficiales occidentales y luego de estas lenguas occidentales a nuestras lenguas africanas. Se tradujeron varios manuales de catecismo y de misas.

100 Un ejemplo de ello es el Rito congoleño de la misa.¹⁵ Vivimos también la africanización del clero local y de las congregaciones religiosas y misioneras, el nacimiento de movimientos católicos de inspiración africana como los Bilenge ya mwinda (Jóvenes de la luz).¹⁶

Un análisis rápido de esta primera fase de la conversión pastoral y misionera africana, deja ver que no fue una operación sencilla. Más bien fue dolorosa y violenta en términos verbales. Mientras causaba alegría cada logro en el clero africano, a los misioneros europeos les causaba dolor, miedo y odio, hasta el sentimiento de que ya no servían para nada. La primera renovación del anuncio del evangelio tenía entonces y así conviene releerla, varias bases, varios fondos. Había una base intelectual. Tantos estudios que habían hecho, tantas lecturas y tantas escuelas frecuentadas han dejado y forjado en ellos una cierta visión pastoral y misionera: convicciones de fe. También había una base sentimental que no es ni la melancolía ni la frustración; sino que el sentimiento de un deber que había que cumplir para con la humanidad y para con la Iglesia africana en particular. La tercera base sería la base pastoral. 50 años de presencia misionera en África y varios de sacerdocio aun como vicarios de los párrocos europeos, dejaron huellas en aquellos hermanos mayores nuestros y se dieron cuenta de que tenían el talento y la capacidad de hacer las cosas de modo diferente. No podemos menospreciar la base humana. La vida ha sido para África, su mejor maestra. Nuestra Iglesia es hija de la vida simplemente. Desde luego, está más que obvia, la base africana que se percibe como una cierta presión que la realidad de los pueblos africanos ejercía sobre ellos. Urgía hacer algo para el continente. Sabían ellos que, en algún momento de la historia, se les iba a pedir cuentas sobre qué hicieron para la emancipación de la Iglesia africana. No iba a ser suficiente para ellos el simple hecho de “entender estas cosas”, sino que era necesario haber hecho algo; aun arriesgando sus vidas y sus privilegios dentro de la jerarquía de la Iglesia. Y efectivamente varios, prácticamente todos estos precursores y despertadores de conciencia dentro de la Iglesia africana post-independencia, nunca llegaron a ser obispos.

¹⁵ Conférence Épiscopale du Zaïre, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre: ordinaire, rite solennel, rite simple*, 1988, p. 64.

¹⁶ Véase André Rosier, *Les 16 mystiques des Bilenge ya mwinda. Kisantu-Kinshasa*, éd. Loyola, Kinshasa, 1987.

II. Factores de renovación tanto apostólica como misionera

1. *La diversidad de las culturas.* El mundo es uno pero al mismo tiempo plural y diverso en las culturas. Esta diversidad ofrece muchas oportunidades de enriquecer y refrescar cada vez que es necesario nuestros métodos de evangelización. De hecho el diálogo entre el evangelio y cada cultura ya es todo un anuncio de la Buena Noticia. No hay, desde el punto de vista de Michael Amaladoss, un anuncio del evangelio posible sin el encuentro con las culturas.¹⁷

2. *El dinamismo interno e intrínseco al evangelio.* Jesús siempre decía algo distinto, nuevo a lo que los judíos estaban acostumbrados. Todos recordamos el famoso “a ustedes les dijeron: ojo por ojo, diente por diente. Yo les digo...”. O este otro: “les dejo un mandamiento nuevo. Ámense los unos a otros”. Siempre habla el evangelio de alguna novedad. Lo que significa que una buena fidelidad a Cristo lleva indudablemente a la renovación. Me tengo que contener aquí porque si no, terminaría citando prácticamente todo el Nuevo Testamento.

3. *El deseo y la preocupación de las Iglesias particulares de responder a los desafíos y necesidades de sus pueblos respectivos.* A raíz de la incitación a la lectura de los signos de los tiempos, muchas Iglesias diocesanas y nacionales han adoptado y aplicado la trilogía del ver, juzgar y actuar. A tal grado que, casi en todas partes, existen planes pastorales donde se contemplan acciones y estrategias a seguir, metas que alcanzar. Obviamente, como en todo, hay quienes están más avanzados que otros.

4. *Las sectas.* Al inicio, por lo menos en el caso de África, las Iglesias las veían como un reto, un desafío; tenían una percepción negativa. Ahora, prácticamente 35 años después de las apariciones de las primeras sectas en África, las toleran y se acomodan las Iglesias católicas africanas con ellas. Las sectas ayudaron a la Iglesia católica a dar razón de su fe, a cuestionarse sobre ciertas prácticas. En este sentido, fue de un gran respaldo y ayuda, la encíclica del papa Benedicto XVI, Jesucristo. Parafraseando un poco, lo resumiría diciendo que el hecho de que yo esté dialogando

¹⁷ Michaël Amaladoss, *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises?* Éd. de l'Atelier, Col. “Questions ouvertes”, Paris, 1997.

102 con alguien, no me impide saber y decir cuál es mi verdadero nombre. Y el hecho de decir quién soy, no significa para nada que estoy menospreciando al otro.

5. *La contribución del laicado con sus competencias en diversos sectores del conocimiento fuera de la filosofía y la teología.* También los movimientos laicales han llevado a la Iglesia a repensarse regularmente y a abrir espacios de participación para algunos sectores del pueblo de Dios cuya visibilidad no era evidente en la vida de la Iglesia. En el caso del Congo Kinshasa, el cardenal Malula en su tiempo, instituyó a los Bakambi como administradores de las comunidades parroquiales en ausencia de sacerdotes. En Camerún, por ejemplo, el impacto de la Catholic Women Association es extraordinaria en el nuevo impulso a la evangelización.

6. *El fin de ciertos mitos o hegemonías permitió hacer cosas nuevas en la misión.* Me refiero aquí al mito de la superioridad de la raza blanca sobre la negra, del europeo sobre el africano, el mito del dinero como clave para evangelizar. Lo digo porque hubo un tiempo en la Congregación a la que pertenezco la idea de que no había que confiar grandes responsabilidades a los africanos porque no podían ejecutarlas, ni dejarlos como administradores de grandes estructuras porque nunca sabrían mantenerlas. No tardó en salir a la luz que el dinero ayuda en la misión, pero no hace la misión de ninguna manera.

7. *Para las congregaciones misioneras, ya que estamos en esto, los capítulos generales o provinciales permiten siempre dar un nuevo impulso a la misión.* Obviamente estamos todos de acuerdo que los textos pueden estar muy bien escritos, pero si falta un liderazgo proactivo, todo queda en el sueño. Pero como sea, cada capítulo despierta una cierta esperanza de renovación.

8. *La muerte o desaparición de ciertas figuras también suscita siempre un entusiasmo nuevo para evangelizar.* Principalmente, los muertos nos inspiran, si es que han logrado grandes cosas en su tiempo de vida. Quedan como referencias, íconos de la misión. Por eso en la vida religiosa y misionera, se tiene la costumbre de honrarlos dedicándoles una de las obras de la congregación, puede ser una casa, una escuela, un dispensario o una casa de formación.

9. *El miedo a morir también obliga a las congregaciones a adaptarse.* En Europa sobre todo la disminución del fervor y de la práctica de la religión ha tenido impactos tre-

mendos sobre la vida consagrada. Muchas congregaciones que no quisieron abrirse a África, Asia, América latina donde había más posibilidad de encontrar vocaciones, se ven muy fragilizadas en cuanto a número de miembros. Los que siguen son casi todos de la tercera edad y un fin no muy lejano de estas congregaciones se impone a la mente, aunque quisiéramos creer en un milagro de último momento. Viendo esta situación, algunas congregaciones decidieron finalmente abrir sus puertas, sus mentes y sus corazones, adaptarse, en una palabra, para sobrevivir. Por otro lado, hay que reconocer que, dentro del mundo de las congregaciones, se libra una guerra sin tregua. Los nuevos movimientos que nacen seducen más que las viejas estructuras que pensaron en algún momento tenerlo todo conquistado. Así que quién se adapte mejor a los cambios sociales será quien sobreviva. Hay que notar sin embargo que alguna toma de conciencia se percibe dentro de la vida consagrada. Ya no se trata de apegarse al carisma a toda costa, aun cuando estuviera ya obsoleto, se trata ahora de la fidelidad creativa al carisma.¹⁸

10. *No podemos olvidar el efecto de moda.* La moda contagia y a veces la historia nos ofrece periodos así donde todas las congregaciones quieren hacer lo mismo o ir a un mismo destino misionero. China en su momento lo fue, los países musulmanes lo son ahora también. Es impresionante la cantidad de congregaciones que se están estableciendo en Senegal, por ejemplo. Aquí en México, con el resurgimiento de la cuestión indígena, hubo en varias congregaciones, femeninas, sobre todo, muchas iniciativas o intentos de ir a fundar casas religiosas en Chiapas y otras zonas indígenas.

11. *Las disidencias internas de las congregaciones religiosas,* cuestionan al grupo y obligan siempre a una cierta apertura, a una adaptación. Cuando se sale un grupo de sacerdotes o de religiosas de una congregación no siempre es agradable y ningún grupo se puede proclamar victorioso: ni los que se van ni los que se quedan. Pero la historia nos ha ofrecido varios casos de grandes pregoneros del evangelio que alguna vez estuvieron en una congregación y no prosperaron; pero creando la suya, dejaron una gran huella en los corazones de la gente. Sería un pecado no mencionar a la Madre Teresa de Calcuta que inicia su vida religiosa con las Hermanas de Loreto y

¹⁸ Véase Juan Pablo II, *Exhortación Apostólica Postsinodal La Vida Consagrada. Su misión en la Iglesia y en el mundo*, ed. San Pablo, México, DF, 1996, n°37.

104 termina fundando a las Misioneras de la Caridad, no sin antes haber aprendido con las Hermanas Médicas Misioneras y las Hermanitas de los Pobres.

12. *La palabra de la madre Iglesia* también mueve corazones y enciende ánimos misioneros. Y hay que reconocer y decirlo en voz alta, que, si en algunas épocas la Iglesia había tenido un lenguaje menos claro, ahora, la santa Iglesia habla sin titubeos, habla claro y detalladamente cuando da alguna directriz. La Iglesia católica de hoy ya no conoce las evasivas. Me atrevo a decir que tenemos tres categorías, tres niveles de palabra dentro de la Iglesia:

La palabra menor: la de los obispos individualmente en sus diócesis que de repente se manifiesta en términos de cartas pastorales u orientaciones pastorales, fruto de sínodos diocesanos.

La palabra mediana: la de las conferencias episcopales nacionales. Aquí tenemos llamamientos, declaraciones, cartas pastorales, comunicados...

La palabra mayor: Sería aquí, la de los obispos de todo un continente. En el caso de América latina, sería el Celam. Todos conocemos el impacto que llega a tener cada documento que sale de las reuniones del Celam. Las cinco que ha organizado hasta ahora¹⁹ constituyen una verdadera hoja de ruta para cualquier iniciativa misionera dentro del continente americano y fuera. A esta categoría pertenecen también los documentos papales. Quién menospreciaría el impacto y la importancia de *Evangelii nuntiandi* (1975), de la *Redemptoris Missio* (1990), *Verbum Domini* (2010) o de *Evangelii Gaudium* (2013) en la renovación pastoral que está viviendo la Iglesia.

13. *La reforma de la formación en los seminarios*²⁰ también ya está dando su fruto. Es cierto que sigue habiendo algunas dicotomías entre lo que se enseña y lo que realmente viven los pastores en el campo del apostolado, pero en términos generales, podemos afirmar que la formación toma mucho en cuenta los contextos y la realidad del pueblo de Dios. Así que si realmente no somos buenos pastores, no es porque no

¹⁹ Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992), Aparecida (2007).

²⁰ En México, la reforma de la formación en los seminarios se realizó, siguiendo los lineamientos de Vaticano II, en 1986. Véase "Normas básicas para la formación sacerdotal en México", in Documentos colectivos del episcopado mexicano, Vol. II, 1976-1986, México, D.F., 1994, pp. 283-332.

nos lo dijeron en el seminario, o porque no nos tocó a nosotros una época de grandes teólogos.

14. *La movilidad del personal misionero* dentro de las congregaciones y la misma Iglesia ayuda también a que haya renovaciones. Cada pastor nuevo que llega trae ideas nuevas. Es cierto también que estas novedades plantean el problema de la continuidad de los procesos y filosóficamente, estamos frente a la dialéctica de la novedad y de la continuidad. Ahora la gran pregunta teológica es esta: ¿Cuánto tiempo debe durar una novedad? ¿Cuánto tiempo debe durar una cosa buena? La respuesta para nosotros está en la persona de Cristo mismo. Era bueno y duró poco. 33 años es casi nada. Tenemos en la mente la imagen de la sal. Le da sabor a la comida, pero desaparece, se diluye rápidamente en la sopa. Un fruto que ha madurado cae solito. El papa Francisco decía que una estructura puede ser buena para una época y para la siguiente ya no: “Hay estructuras eclesiales que pueden llegar a condicionar un dinamismo evangelizador; igualmente las buenas estructuras sirven cuando hay una vida que las anima, las sostiene y las juzga. Sin vida nueva y auténtico espíritu evangélico, sin «fidelidad de la Iglesia a la propia vocación», cualquier estructura nueva se corrompe en poco tiempo” (EG 26). Así que cada cosa buena debe cumplir su ciclo y dejar paso a otra cosa buena. En África hay un dicho: “when a bird stays too much time on a branch, it deserves a Stone”. Y, además, uno solo es eterno: Dios. La biblia dice: “el cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no” (Mt 24,35). Todo pasará y solo permanecerá la Palabra de Dios. Entonces sólo Dios es eterno no nuestras ideas por más ingeniosas que sean. ¿Quién no recuerda al filósofo presocrático de la Grecia antigua Heráclito con su famoso *panta rei*?²¹

Esto que estamos diciendo no es una vía hacia el relativismo o la poca profundidad, (superficialidad), sino que es una educación sobre el desprendimiento y a saber que no estamos nosotros al centro, es Cristo quien está al centro. Solo somos servidores inútiles: “De modo que, cuando ustedes hayan hecho todo lo que Dios les ordena, no esperen que él les dé las gracias. Más bien piensen: “nosotros somos sólo sirvientes; no hemos hecho más que cumplir con nuestra obligación” (Lc 17,10). Es un camino

²¹ Πάντα ῥεῖ; “Todo fluye”.

106 de humildad como lo hizo Juan el bautista: yo no soy el mesías. Es ÉL. De hecho, hay un dicho africano: “No se tira una cazuela vieja porque todavía da buen caldo”.

Cabe aquí una reflexión; aunque sea breve sobre la relación entre Jesús y las novedades. Él mismo se hace llamar Buena Noticia, nueva noticia para la gente. Promete cosas nuevas a sus discípulos, a Natanael para ser preciso: “Verás cosas más grandes todavía” (Jn 1,50); a Pedro le dice: “En verdad, en verdad te digo: cuando eras más joven te vestías y andabas por donde querías; pero cuando seas viejo extenderás las manos y otro te vestirá, y te llevará adonde no quieras” (Jn 21, 18). A sus apóstoles, les hace ver cosas nuevas, jamás vistas antes. La experiencia de la transfiguración es un claro ejemplo de ello.

15. *Al corazón de toda novedad misionera o evangelizadora, hay que colocar al Espíritu Santo* que viene a renovarlo todo y a revelar cosas escondidas. Este Espíritu trabajó junto a Jesús y estuvo operando también en su entorno. Por eso, lo repetimos, Jesús mismo es entonces la novedad. Su forma de hablar, su estilo de vida asombra a la gente. Además, nace de una familia acostumbrada a las novedades. Su tía da un nombre nuevo a su primo: “su nombre es Juan”, termina admitiendo Zacarías su padre, aun cuando nadie de su familia se llamaba así (Lc 1 63).

III. Intento personal de demarcación pastoral

Llego a México como joven misionero en agosto del año 2002. El contexto político del país era marcado por la reciente ascensión a la silla del águila de Vicente Fox, poniendo así fin a cerca de 70 años de gobierno priísta ininterrumpido. El contexto social era marcado por el levantamiento y la histórica marcha del EZLN del comandante Marcos y que fue visto como un movimiento de todo Chiapas. A nivel de la Iglesia, se acababa de celebrar el jubileo del año 2000 y el documento magisterial de referencia que estaba en boca de todos era *Novo millennio ineunte* (2001). El mismo papa Juan Pablo II acababa también de visitar México del 31 de julio al 01 de agosto de 2002. El jubileo del 2000 fue también la ocasión para la Conferencia Episcopal Mexicana, de publicar una carta pastoral dirigida a toda la Iglesia para orientar a to-

dos, sobre las tareas de evangelización en el umbral del tercer milenio.²² En cuanto a la Arquidiócesis de México, estaba viviendo su segundo año de la misión permanente. A nivel del Distrito Federal, Andrés Manuel López Obrador era Jefe del Gobierno capitalino y se destacaba por una amplia gama de programas sociales. Llego entonces a la Parroquia de la Divina Providencia, en Cuauhtépec, Barrio Alto (Delegación Gustavo A. Madero). En aquel entonces, mi propia congregación solo tenía dos inserciones en todo México: La de la Divina Providencia, en la 1ª. Vicaría y la de Temalacatzingo, Diócesis de Tlapa. Había también una casa de formación con un aproximado de 10 jóvenes de distintas nacionalidades que estudiaban en el IFTIM. Al llegar, vi una Iglesia donde el sacerdote era prisionero del altar; cada sábado y domingo, eran celebraciones y celebraciones. Vi una Iglesia acomodada, sin mucha presencia en la escena social ni política.

Yo que me había formado un perfil desde mis lecturas (este artículo refleja entonces un sincretismo intelectual entre la formación de un africano que ha crecido entre Eloi Messi Metogo, Jean Marc Ela, Engelbert Mveng, Ka Mana, Mongo Beti, y otros, y que ha leído en su juventud a Jürgen Moltmann, Eugen Drewerman, y que ha vivido en carne propia los primeros frutos y beneficios del primer sínodo de los obispos sobre África, y que vio a su Iglesia recibir y celebrar, la segunda generación de santos y mártires del continente. Soy de esta generación que vio partir o marcharse a los misioneros europeos tanto de las diócesis africanas como dentro de la misma congregación a la que pertenezco, uno a uno como si obedecieran al orden establecido por Eboussi Boulaga. Soy de esta generación que vio renacer la democracia (porque ya existía en los años 60), y que vio a sus obispos y a su Iglesia tambalear entre conservadurismos y apertura. Todo esto definitivamente creó un temperamento, forjó una personalidad, y es esta personalidad que se riega a lo largo de estas humildes líneas).

Regresando a mi camino misionero en México, mi propia congregación era rehén de tres belgas que se habían adueñado de la congregación y ahogado todos los intentos de renovación y diversificación de nuestra presencia en México. Desde África, México era conocido como el sepulcro de las vocaciones; ya que la mayoría de los jó-

²² CEM, Carta pastoral. Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos. El encuentro con Jesucristo, camino de conversión, comunión, solidaridad y misión en México en el umbral del tercer milenio, México, D.F., 2000.

108 venes africanos que llegaban aquí terminaban saliendo del Instituto. Obviamente, ni el gobierno general ni nadie se atrevía a cuestionar a los que tenían el poder localmente.

Una vez ordenado sacerdote, mi primer reflejo fue entonces trazar una ruta diferente. Empecé a reunir un grupo de amigos y familias que me eran simpáticos a convivir simplemente en la parroquia. Después empezamos a organizar partidos de fútbol con algunas empresas o algunos pueblos. Así es que varias veces, jugamos contra empresas como Televisa, Beckman... y llegamos a visitar pueblos como Honey en Hidalgo. Lo hacíamos en forma de excursión también. De estos encuentros, para ser breve, salieron varios matrimonios y una cantidad considerable de primeras comuniones y bautizos. La parroquia estaba dividida en tres sectores. Me tocó a mí el sector de San Pedro que era una agrupación de tres capillas. Inicié una tortillería, una carpintería y un café internet para los jóvenes sin descuidar los grupos de las CEBs. Inicié una pequeña editorial que, hasta la fecha, ha publicado una decena de autores entre ellos dos arzobispos. El sector de San Pedro tuvo tanto crecimiento que cuando llega el año 2008, es transformado en parroquia mientras la comunidad madre, la Divina, seguía siendo cuasi parroquia. Encontré un respaldo magistral para esta pastoral en la carta que los obispos mexicanos escribieron en 1976 donde decían: “Cristo y su Evangelio son inmutables, deben perdurar en toda la historia humana hasta el fin de ésta; más el modo humano de expresarlo y de vivirlo ha cambiado, debe cambiar ahora, y seguirá cambiando con el devenir de la historia y el progreso de la humanidad”.²³ Luego entendí que cualquier novedad en el estilo misionero, tenía que sustentarse en una conversión personal y permanente del misionero mismo. Si no nos volvemos cada día mejores seguidores (discípulos, para utilizar una expresión de Aparecida), no hay formas de convencer a la gente de la pertinencia del mensaje salvador del Evangelio. Toda renovación pasa entonces por un camino de fidelidad a Cristo y a su Iglesia como él la quiso y la formó. Sobre este mismo tema, los obispos mexicanos escribían en 1976: “Toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de fidelidad a la voluntad del Señor”.²⁴

²³ CEM, Exhortación pastoral Fidelidad a la Iglesia, 1976, n°52.

²⁴ *Ibidem*, n° 57.

El hecho de haber reunido un grupo de amigos no era encerrarme en una comodidad reduccionista del alcance de mi acción misionera; sino que era una estrategia pastoral para llegar a más personas. De hecho, la misma conferencia episcopal mexicana, en una exhortación pastoral que data de 1978, proponía evangelizar desde los pequeños grupos a los que pertenecemos. La cito para que volvamos a saborear la riqueza de este pensamiento que, para mí, no ha caducado:

sin embargo, todos tenemos un pequeño círculo en el que nos movemos, nuestro pequeño mundo de la familia, los amigos, los compañeros de trabajo, en el que, aunque no lo pretendamos, damos continuamente testimonio, o anti-testimonio, con el ejemplo de nuestra conducta, con nuestras palabras y decisiones. En este pequeño mundo sí podemos influir de tal manera que desaparezcan de él el egoísmo y la injusticia, y reinen la paz y la hermandad cristianas.

Transformar y cristianizar, cada uno de nosotros, nuestro pequeño mundo con nuestra influencia personal no sólo cae dentro de nuestras posibilidades, sino que es parte del compromiso ineludible de nuestra fe que todos los cristianos contrajimos en el bautismo.²⁵

IV. Conclusión

Escribí este artículo atendiendo la guía proporcionada por los promotores de este espacio de reflexión y estoy gustoso de compartir esta experiencia y reflexión. Traté de tomar en cuenta al lector potencial en mi estilo de redacción. Busqué que pudiera seguirme y que creciera en su reflexión personal al ir recorriendo estas líneas. Por la distancia que me separa de mis fuentes, tuve que citar algunos textos de memoria y evocar algunos simplemente. Por eso, ante cualquier torcedura que hayan detectado, me inclino humildemente.

Desde un principio, me esforcé de retrasar el itinerario de renovación de la Iglesia africana de la que soy originario. Podemos caracterizar este itinerario de difícil, largo y fatigoso. A la Iglesia africana, nadie le ha regalado nada. Ha tenido, igual como las mismas naciones africanas, que ganarse su lugar al sol a pulso. Tres eran las bases de

²⁵ CEM, Exhortación pastoral, La presencia de Santa María de Guadalupe y el compromiso evangelizador de nuestra fe, n° 98, México, 1978.

110 la conversión eclesial y pastoral que se buscaba junto con las independencias políticas: el respeto y la reapropiación de la cultura y de la identidad africana, la restauración de la dignidad del negro y luego la garantía de un futuro para esta Iglesia.

En un segundo momento, hice una lista que no creo sea exhaustiva, de algunos factores que a mi parecer favorecen, si son bien asumidos, la renovación de nuestras formas de vivir y anunciar el Evangelio. A veces uno sólo de estos factores basta para que haya cambio, a veces se requiere de una combinación de varios de ellos. Por eso suenan tan certeras las palabras de San Pablo cuando dice que todo concurre para el bien en los que aman a Dios (Rm 8, 28). Hablando justamente de factores de renovación pastoral y misionera, creo que vale la pena agregar en la lista de arriba, la labor de los grandes teólogos que Dios ha querido regalar a nuestras Iglesias. Sus intuiciones han ayudado a abrir los ojos del pueblo. De hecho, se observa que los últimos pontífices citan a varios pensadores y teólogos en sus cartas y encíclicas o exhortaciones. Lo que también es una novedad porque hasta Juan Pablo II, los papas sólo citaban documentos del mismo magisterio. De no haber tenido a Mulago, Mveng, Eboussi, Jean-Marc Ela, Malula, y me detengo solo por falta de espacio, nuestra Iglesia no sería lo que es ahora. Esta lista, no nos cansaremos de decirlo, tiene espacio también para los jóvenes. Las nuevas generaciones siempre son un factor de cambio.

El tercer punto de este artículo fue un breve compartir de mi experiencia misionera en donde traté de indicar algunas iniciativas pastorales que he encabezado con el afán precisamente de romper con el statu quo en el que encontré a mi congregación. No tengo la pretensión de presentarme como el gran reformador de CICM en México, solo dije lo que hice y lo asumo. Hacer cosas nuevas en el campo de la misión requiere de mucha audacia, de mucha escucha del Espíritu de Dios y de muchos sacrificios. Hay que aceptar etiquetas, catalogaciones, para poder mover hacia adelante unas costumbres y prácticas evangelizadoras que se creen acertadas.

Como ha llegado el momento de concluir, quiero decir que tengo la convicción de que cada generación de cristianos, sean misioneros consagrados o laicos, tiene el derecho de vivir el Evangelio como lo entiende. Nadie puede, ni debe confiscar la

historia para /de otra generación. La misión en sí no es nueva, solo es nueva la evangelización.²⁶ Su novedad radica en lo de siempre: la centralidad en Cristo.

²⁶ Me refiero a lo que decía Henri Derroitte en 2014. Véase Henri Derroitte, “Discours missionnaire pour une nouvelle ère missiologique. Les grandes lignes de la mission chrétienne”, in *La mission aujourd’hui. Mélanges pour le centième anniversaire de Mgr Jan Van Cauwelaert*, ed. Halewijn, Malines, 2014, pp.121-133.

Luces y sombras de la evangelización del continente africano durante la gran epopeya misionera: análisis misionológico

P. Jean Bertrand Etoundi, SAC (+)¹

Traducido del francés al español por el P. Désiré Afana, CICM

Resumen

En este texto pretendemos hacer un recorrido crítico en la historia del contacto de África con la Buena Nueva de Cristo. Me propongo en un primer lugar, hacer un breve recordatorio de las etapas de la evangelización del continente africano. En un segundo tiempo, presentaré los factores que permitieron la rápida evangelización de África durante la gran epopeya misionera. Para terminar, apreciaremos los esfuerzos consentidos por los misioneros para llevar el Evangelio a los africanos, así como algunas limitaciones de su método misionero.

Palabras clave

África, misión, evangelización, interculturalidad, identidad, cultura.

Abstract

In this text we intend to make a critical journey into the history of Africa's contact with the Good News of Christ. I propose, first of all, to make a brief reminder of the stages of evangelization on the African continent. In a second part, I will present the factors that enabled the rapid evangelization of Africa during the great missionary epoch. In conclusion, we will appreciate the efforts made by the mis-

¹ Camerunés, Doctor en Misionología, consultor general de los padres y hermanos Pallottinos en Roma (Italia). Falleció el 27 de abril de 2018 en Roma. Este texto parte de la Conferencia solicitada para el evento: “La Misión en África. Diálogo y Debate desde su propia voz”, el 7 de febrero de 2018, el P. Désiré Afana tuvo a bien resumir y traducir el presente texto preparado como artículo de honor post mortem. La Videoconferencia original completa está disponible en línea —en francés— en la liga: <https://youtu.be/-Bv1cA7KWyl>

114 sionaries to bring the Gospel to Africans, as well as some limitations of their missionary method.

Keywords

Africa, mission, evangelization, interculturality, identity, culture.

Estimados lectores, espero que gracias a este texto, puedan conocer más al continente africano y sobre todo entender cómo este continente ha sido evangelizado.

Hablar de la evangelización de África no es una tarea fácil. En la introducción de la segunda edición de su libro sobre los 2000 años de cristianismo en África, el misionero suizo John Baur, reconoce que el cristianismo en África esta enraizado profundamente desde los tiempos apostólicos². Pero conviene reconocer que es durante la gran epopeya misionera del Occidente cristiano que corresponde al siglo XIX y a la primera mitad del siglo XX que el contacto se ha hecho más fecundo. Es precisamente de este último contacto de África con la Buena Nueva de Cristo que queremos analizar aquí.

Me propongo en un primer lugar, hacer un breve recordatorio de las etapas de la evangelización del continente africano. En un segundo tiempo, presentaré los factores que permitieron la rápida evangelización de África durante la gran epopeya misionera. Para terminar, apreciaremos los esfuerzos consentidos por los misioneros para llevar el Evangelio a los africanos, así como algunas limitaciones de su método misionero.

1. Las fases de la evangelización de África

El papa Juan Pablo II en la exhortación apostólica post sinodal *Ecclesia in Africa* pudo decir que la historia de la evangelización de África “remonta a la época misma del nacimiento de la Iglesia”.³ Podemos identificar tres periodos: a) la primera fase con la evangelización del África del Norte que durará del primero al decimoquinto siglo; b) la segunda fase con la evangelización de los antiguos reinados africanos entre el

² Cf. J. Baul, *2000 years of Christianity in African Church*, Paulines Publications Africa, Nairobi, 2009, p. 16.

³ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, Exhortation apostolique, 14 septembre 1996, n° 30.

inicio del siglo XVI y el final del siglo XVIII; c) la tercera fase es la llamada moderna y que comienza al final del siglo XVIII.

1.1. Primer periodo: la evangelización del África del norte de la Antigüedad al Medioevo

Durante este periodo, la evangelización está limitada a África del norte, Egipto, Nubia, Etiopía. Según el papa Pablo VI, el origen de las Iglesias africanas “remonta a los tiempos apostólicos y está ligado, según la tradición, al nombre y a la enseñanza del evangelista san Marcos”.⁴ Las dos regiones dominarán el conjunto de la Iglesia en el ámbito doctrinal: Egipto para el mundo griego del oriente y África del norte para el mundo occidental cristiano.⁵ Esta edad de oro ofreció grandes figuras tales como san Atanasio, san Cirilo, Orígenes, san Cipriano, Tertuliano, san Agustín,⁶ las santas Felicitas, Perpetua, Mónica y Tecla, por ejemplo.

La llegada del islam en el siglo VII hará desaparecer los gérmenes de este cristianismo floreciente.

1.2. Segundo periodo: la evangelización de los antiguos reinos africanos

Este periodo intermediario, comienza a finales del siglo XVIII y está marcado por la evangelización de los grandes reinos africanos ubicados en la África subsahariana como los reinos de Congo, Angola, Warri, Benin y Zimbabwe. Etiopía tendrá un papel crucial en el lanzamiento de esta nueva fase de la evangelización de África. Los exploradores y misioneros portugueses se encontraron con dos poderosos reyes Mani Kongo en el Oeste y Mwene Mutapa al Este, que se convertirán a la fe cristiana. En 1630 el rey de Etiopía aceptará la fe católica, mientras los reyes del Congo, de Zimbabwe ya lo habían hecho más de 100 años antes, así como los reyes cristianos de Warri y Mombasa junto con aquellos de las posesiones portuguesas en África (Cabo Verde, Sao Tomé, Angola y Mozambique).⁷

⁴ Paul VI, *Message Africae terrarum* (29 octubre 1967), n° 3.

⁵ Cf. J. Baur, *2000 years of Christianity in Africa*, p. 20.

⁶ Cf. Paul VI, *Message Africae terrarum*, n°3; citado por JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 31.

⁷ Cf. J. Baur, *2000 years of Christianity in Africa*, p. 42.

116 Podemos regocijarnos de la creación de las primeras diócesis católicas en África subsahariana e inclusive de la ordenación del primer obispo autóctono del África negra, en la persona de Don Henrique, hijo del rey Alfonso de Congo, ordenado obispo de Utica en Roma en 1518 por el papa León X.⁸ La evangelización de África también tuvo dificultades y lagunas tanto externas como internas.⁹

1.3. Tercer periodo: la misión moderna en la época de la gran epopeya misionera del occidente cristiano

El tercer periodo llamado moderno que John Baur hace iniciar en 1792, año de la fundación de la primera sociedad misionera protestante para trabajar en África, la Baptist Missionary Society, es la mayor época de conversión en toda la historia de la Iglesia.¹⁰ Se divide en cuatro fases:

- a) La evangelización de África durante las exploraciones con los primeros apóstoles de la fe (hacia 1800-1880).
- b) La evangelización de África durante la colonización con la implantación de la Iglesia (1880-1960).
- c) La evangelización de África después de las independencias con la misión post-colonial (1960-1994).
- d) La evangelización de África en el tiempo de los sínodos sobre África con la misión global de la Iglesia (1994- hasta la fecha).

2. Factores que permitieron la rápida evangelización de África entre los siglos XIX y XX

2.1. El contexto histórico eclesial

Este contexto es marcado por: la expansión colonial occidental¹¹, los nacionalismos exacerbados como el de Alemania sostenidos por intelectuales como J.G. Herder que piensa que “una nación se reconocía especialmente en el uso que hacían sus

⁸ Cf. Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, n°32.

⁹ Cf. J. Baur, *2000 years of Christianity in Africa*, pp. 91-92.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 101.

¹¹ Cf. E. Mveng, *Histoire du Cameroun, Présence africaine*, Paris 1963, pp. 83-289.

miembros de una lengua común, fuente de su desarrollo específico a nivel moral y político”¹². Esto tendrá como consecuencia, el despertar y desarrollo de la idea de *Volkstum* en los alemanes y en Bismark, la de *Kulturkampf*.¹³

Para David Bosch, el nacionalismo proviene de la idea de “*el destino evidente*” desarrollada por la filosofía de las luces.¹⁴ Las naciones¹⁵ europeas se sienten investidas de un poder cuasi divino para imponer su “civilización” al resto de la humanidad. Como bien lo dice nuevamente David Bosch: “cada nación blanca o casi llegó a considerarse como habiendo sido elegida en vista de un destino particular, o como poseyendo un carisma único en su género, trátase de las naciones alemanas, francesas, rusas, inglesas, americanas, afrikáner u holandesa. Este espíritu nacionalista no tardó, además a volverse parte integrante de la ideología misionera”.¹⁶

Lo que llevará a los europeos a “presentarse como amos incontestados en prácticamente todos los ámbitos, de cara a todas las demás regiones del globo”.¹⁷

El contexto eclesial, son los protestantes quienes, antes que los católicos, serán los primeros en lanzar el movimiento misionero mundial con el nacimiento de la Baptist Missionary Society (BMS)¹⁸ en 1792. Solo para nombrar algunas sociedades misioneras protestantes de este periodo en relación con la evangelización de Camerún, encontramos: la ya mencionada BMS (1792), la London Missionary Society (LMS) fundada en 1795 y la Société Missionnaire évangélique de Bâle en el mundo alemán fundada en 1799.¹⁹

¹² D. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Haho –Karthala–Labor et Fides, Lomé –Paris – Genève 1995, p. 403.

¹³ Se trata de la lucha por la cultura que opuso en Alemania al canciller Von Otto Bismark, prusiano y protestante, a la Iglesia católica entre 1871 y 1887.

¹⁴ Cf. D. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 402.

¹⁵ La concepción moderna del término “Nación” proviene de la Declaración de los derechos humanos de la revolución francesa donde se afirmó que el principio de soberanía de un pueblo se funda ante todo sobre la nación. Véase D. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, pp. 402-403.

¹⁶ *Ibid.*, 403.

¹⁷ D. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 392.

¹⁸ Cf. S.B. Bevans – R.P. Schroeder, *Teología per la missione oggi*, 331; J. BAUR, *2000 years of Christianity in Africa. An African Church History*, Paulines, Nairobi 2009, p. 101.

¹⁹ Cf. J. Baur, *2000 years of Christianity in Africa*, p. 103.

118 En el mundo católico, el siglo XIX representa el siglo de nacimiento de numerosas congregaciones misioneras católicas que obrarán después en África gracias al impulso dado por “el papa de las misiones” Gregorio XVI (1831-1846). Entre ellas, citamos: los Pallottinos (Roma en 1835), la Congregación del Espíritu Santo (CSSP) (1848), la Sociedad de los Misioneros de África o Padres de Lyon (SMA) (1856) los Misioneros de África o Padres Blancos (1868), la Congregación del Inmaculado Corazón de María (CICM) (1862), la Sociedad del Verbo Divino (SVD) (1887), los Misioneros de Mill Hill (MHM) (1894) y al último el Instituto de los misioneros de la Consolata (IMC) (1901); y no menos importantes, las misioneras Combonianas fundadas por Daniel Comboni.²⁰

A nivel de las autoridades pontificias el final del siglo XIX y el inicio del siglo XX traerán a dos papas que marcarán la actividad misionera de esta época: el papa León XIII (1878-1903) que Joseph Metzeler ha estudiado²¹ el papa de la cuestión social; y el santo padre Pio X (1903-1914).

2.2. La influencia de las teorías y metodologías misioneras

Es también importante reconocer las corrientes del pensamiento misionológico que han influenciado a los misioneros en África. Conviene igual reconocer con Marc Splindler que “los métodos (pastorales o misioneros) no son ni absolutos ni condiciones necesarias; tienen ellos mismos una condición absoluta, la condición misma de discípulo de Jesucristo”.²²

Como lo dice Claude Prudhomme, “el desarrollo relativamente tardío de la misionología católica fue marcado en el primer tercio del siglo XX por el surgimiento de tres teorías concurrentes para fundamentar la actividad misionera”.²³ Se trata de

²⁰ Cf. *Idid.*, pp. 104-105.

²¹ Cf. J. Metzeler (éd.), *Storia della Chiesa*. Vol. XXIV *Dalle missioni alle Chiese locali* (1846-1965), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, pp. 41-42.

²² M. Spindler, “Méthodes missionnaires”, in I. Bria – P. Chanson – J. Gadille – M. Spindler (éd.), *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cents mots pour la mission* (DOM), Cerf – Labor et fides – Clé, Paris – Gévève – Yaoundé 2003, p. 207.

²³ C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903). Centralisation romaine et défis culturels*, École Française de Rome, Rome 1994, p. 339.

la misión vista en términos de propagación de la fe o difusión del reino de Dios, de la salvación de las almas o conversión de paganos y de la implantación de la Iglesia.²⁴

2.2.1. La teoría de la propaganda fide o la dilatatio regni dei

Esta teoría tuvo su concretización histórica con la institución, el 06 de enero de 1622 por el papa Gregorio XV de la Sagrada Congregación de *Propaganda Fide*. Por la bula *Inscrutabili divinae Providentiae*, la erigirá canónicamente el 22 de junio del mismo año. A esta nueva institución eclesial, se le confía la tarea de defender la fe frente a los herejes (protestantes) y cismáticos (ortodoxos), y la difusión de esta misma fe en los territorios recién descubiertos.²⁵

2.2.3. La teoría de la *Conversio Gentium* et de la *salus animarum*

Con esta teoría de la *conversio Gentium* o *salus animarum*²⁶ que desarrollará mucho la escuela misionológica de Munster, el acento está puesto sobre la universalidad

²⁴ Aclaremos que estas tres teorías misioneras han sido sistematizadas al principio del siglo XX aun cuando en la práctica, la Iglesia católica ya las estaba utilizando mucho tiempo atrás. Es el misionólogo católico Joseph Schmidlin, siguiendo los pasos del misionólogo protestante Gustave Warneck, que será el primero en elaborar una teoría misionera fundada sobre la universalidad de la salvación y la conversión de los infieles. Por su lado, Gentrup, especialista del derecho canónico, elaborará una teoría a partir del concepto de la “*dilatatio regni dei*”. El padre Charles y su escuela de Louvain desarrollarán el concepto de la “*Plantatio Ecclesiae*”. Klauspeter Blaser ve de su lado cuatro motivos teológicos o cuatro orientaciones que puedan justificar el movimiento misionero del Occidente cristiano hacia el Sur del mundo: 1) la necesidad de salvar almas por medio de la conversión individual o colectiva; 2) la implantación y el crecimiento de la Iglesia; 3) la colaboración a la obra de Dios por medio de la extensión de su reino; 4) la amelioración y la cristianización de diferentes sociedades. Cf. K. Blaser (éd.), *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspectives oecuméniques*, Cerf-Labor et fides, Paris-Genève 2000, pp. 20-21.

²⁵ Hay que subrayar aquí que el proyecto inicial de la SCPF es el monopolio de la administración de países “herejes, cismáticos o infieles”. En la presentación de esta congregación que hará Mgr Battandier en el primer volumen de *L'Annuaire Pontifical* de 1899, habla con precisión del objetivo de esta institución eclesial. Podemos leer lo siguiente: “La Propaganda, como institución especial, gozando de los derechos de una Congregación, es obre de Gregorio XV por diversas bulas de 1622... su objetivo es la propagación de la fe en todo el universo y todo lo relacionado a este objetivo; da especialmente a los misioneros las reglas prácticas que deben de guiarlos a la evangelización de los pueblos infieles. Su nombre es *Congregatio generalis de Propaganda Fide*”. *Annuaire Pontifical Romain*, Bayard, Paris 1899, 412. Citado por C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, p. 25.

²⁶ Hoy en día, conviene hablar mejor de conversión de aquellos que todavía no creen en Cristo y de su salvación integral. Sin embargo, si tomamos prestadas las ideas de Jean Pirotte podemos decir que la gran empresa misionera tiene como objetivo y estrategia, la salvación de las almas y el renacimiento de la cristiandad. Cf. J. Pirotte, “Les stratégies missionnaires du XIXe au XXe siècle: une mise en perspective générale de l'intérêt pour les missions du grand nord canadien” in *Études d'histoire religieuse*, 62(1996), p. 11.

120 de la salvación y la conversión de los infieles.²⁷ Hay que decir que la gran expansión misionera tiene como primer motivo, “la necesidad de salvar almas por medio de la conversión individual”.²⁸ La teoría de la salvación y de la conversión se desarrollará en Alemania dando a luz a la misionología moderna. Primero fue con el protestante Gustav Warneck (1834-1910)²⁹ que la misionología se impone como un saber científico. Luego vino la escuela de Munster en Westphalie representada por Joseph Schmidlin (1876-1944)³⁰ y Tomás Ohm (1892-1962)³¹ y cuya tesis fundamental es que el objetivo primario de la misión es la conversión de individuos no cristianos.³²

2.2.3. La teoría de la *plantatio ecclesiae*

Es la escuela de Louvain fundada por Pierre Charles (1883-1954)³³ que desarrollará esta tesis, precisando que el objetivo formal de la misión es la constitución de la Iglesia visible e institucional donde todavía no está plenamente establecida.³⁴

²⁷ C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, p. 339.

²⁸ K. Blaser (éd.), *Repères pour la mission chrétienne*, p. 20.

²⁹ Señalamos que G. Warneck tuvo numerosas publicaciones de las cuales destaca *Evangelische Missionslehre*. (tr. fr. *Théologie Protestante de la Mission*) en cinco volúmenes de 1883-1905. Para su pensamiento misionero, podemos leer los artículos de de P. Lefebvre, “La théologie missionnaire de G. Warnek”, in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 11 (1955), 15-29; “L’influence de Warneck sur la théologie missionnaire catholique”, in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 12(1956), pp. 288-294.

³⁰ Escribió numerosos libros y artículos en la revista que él mismo fundó. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*. entre sus obras maestras, citemos: J. Schmidlin, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Ascendorffschen Buchhandlung, Münster 1917, (2e éd. 1925); Id., *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Ascendorffschen Buchhandlung, Münster 1917; 2e éd., Münster Imba-Verlag, Freiburg I. B. 1923.

³¹ Por lo que concierne la obra de T. OHM, señalamos sobre todo su obra maestra *Machet zu Jüngern alle Völker: theorie der mission*, E. Wewel, Freiburg i. Br. 1962 (tr. fr. *Faites des disciples de toutes les nations*, 3 vol., Saint-Paul, Paris 1964).

³² A lo opuesto de Warneck, Schmidlin considera a la Iglesia como el instrumento para la cristianización del mundo. La misión para él es entonces toda actividad que lleva a cabo la Iglesia en medio de los no cristianos. Distingue tres grandes etapas de la obra misionera: 1) la proclamación del evangelio, de la fe cristiana en medio de los paganos; 2) la conversión exterior; 3) la organización de la Iglesia desde la formación de simples comunidades hasta el establecimiento de la jerarquía completa. Cf. J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, 1923, 110ss.

³³ Escribió numerosos artículos sobre diferentes aspectos de la misionología. Entre los cuales sus publicaciones más importantes: P. Charles, *Les Dossiers de l’action missionnaire*, Éd. de l’Aucam, Louvain 1938 ; Id., *Études missionnaires*, Desclée de Brouwer, Paris 1956.

³⁴ Cf. B. Mondin, « Impiantazione della Chiesa (Plantatio Ecclesiae) », in *DM*, 240.

3. Análisis misionológico de la evangelización de África en el siglo XIX y al inicio del siglo XX

Hace unos años, específicamente al alba de la celebración del primer sínodo africano en Roma en 1994, Engelbert Mveng, hacia una pertinente observación: *“en el caso de África, los métodos misioneros propios a cada Instituto religioso todavía no han sido estudiados sistemáticamente”*.³⁵ Tratamos nosotros mismos de responder a este deseo de Engelbert Mveng con nuestra tesis de doctorado en misionología,³⁶ donde presentamos la metodología misionaria de los pallottinos alemanes que evangelizaron a Camerún entre 1890 y 1916.

3.1. Nuevo método misionero para una evangelización en profundidad

Durante el siglo XIX, la evangelización del continente africano pone el acento sobre la necesidad de implantar la Iglesia por medio de la construcción de estructuras eclesiales y menos sobre motivos soteriológicos de la salvación de almas.³⁷ Los misioneros pallottinos alemanes, por ejemplo, elaboraron un plan misionero en tres etapas en Camerún:

- 1) El conocimiento del lugar a evangelizar por medio de encuentros con exploradores, militares y otros compatriotas que estaban establecidos en África.
- 2) La elaboración de un plan pastoral. Según Messina, “los pallottinos, a lo largo de su práctica misionera, se darán objetivos y uno o métodos de apostolado”³⁸. Los pallottinos tienen tres objetivos principales³⁹: 1) ganar las almas de los camerunenses para Cristo, 2) considerar la dignidad del negro, un hermano amado por Dios y que tiene la misma dignidad que el hombre blanco, 3) testimoniar por medio de la propia vida para atraer a los paganos y sobre todo los niños⁴⁰.

³⁵ E. Mveng, « De la mission à l'inculturation », in J. Ndi-Okalla (éd.), *Inculturation. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Karthala, Paris 1994, p. 18.

³⁶ Cf. J. B. Etoundi, *Évangélisation et conversion des Beti du Cameroun. Rôle des missionnaires Pallottins et enjeux missiologiques pour aujourd'hui*, Université Pontificale Urbanienne, Rome 2013.

³⁷ Cf. J. Baur, *2000 years of Christianity in Africa*, p. 105.

³⁸ J.P. Messina, *La mission catholique de Mvolyé de 1901 à nos jours*, Presses de l'UCAC – Karthala, Yaoundé – Paris 2001, 36.

³⁹ Anonyme, « Was wollen wir in Afrika », cité et traduit par P. Laburthe-Tolra, « La mission catholique allemande du Cameroun », 228-229 ; Id., *Vers la lumière ? Ou le désir d'Ariel*, p. 155.

⁴⁰ Por su testimonio de vida marcada por la oración, el sacrificio y el amor, el misionero puede transmitir mejor el mensaje de la Buena Nueva y atraer a los niños por su capacidad de asombrar y su curiosidad.

- 122 3) La implementación efectiva del programa en el campo, mismo que evaluaban regularmente con la celebración de sínodos como fue el caso en septiembre 1906 en Duala.

3.2. Elementos importantes del nuevo método misionero

Los misioneros se movían de un pueblo a otro, creando escuelas o lugares de oración que luego confiaban al cuidado, sea de los catequistas, sea de los evangelistas⁴¹. En efecto, numerosas congregaciones apostaron por el axioma siguiente: “*África tiene que ser convertida por los africanos mismos*”. Es cierto que con el testimonio y la labor misionera de los cristianos africanos, la evangelización ha dado fruto en África.⁴²

En Camerún, por ejemplo, Mgr Henri Vieter y sus compañeros pallottinos utilizaron diversos métodos de evangelización para atraer a las camerunenses a la fe cristiana: la escuela, las giras de instrucción catequética en los pueblos con el objetivo de poder convertir a los adultos⁴³. Se sabe que “más que evangelizar, instruir. La escuela será entonces escogida como el canal humano para introducir el evangelio, sin prejuicio de su utilidad civilizadora”.⁴⁴ Porque para los pallottinos, la escuela es el mejor medio para la preparación al cristianismo;⁴⁵ igual como el papel de los líderes maestros y catequistas es imprescindible. En efecto, “son ellos que organizan las juntas de oración y de catequesis en las capillas que habían construido”. De hecho como lo subraya con fuerza Messina, “el éxito global de la Iglesia católica en Camerún proviene ampliamente del compromiso de los laicos”.⁴⁶

Mgr Vieter y los pallottinos no fallan en dar importancia a otras técnicas misioneras: belleza y fasto de las celebraciones litúrgicas, preparación meticulosa de los

⁴¹ Cf. J. Baur, *2000 years of Christianity in Africa*, p. 105.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 106.

⁴³ Cf. ASCPF, N.S. 73, Pr. 5962, f. 65.

⁴⁴ P. Laburthe-Tolra, “La mission catholique allemande du Cameroun (1890-1916) et la missiologie” in J. Comby, *Diffusion et acculturation du christianisme (XIX^e – XX^e siècle)- Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Karthala, Paris, 2005, p. 236.

⁴⁵ Cf. H. Skolaster, *Die Pallottiner in Kamerun*, p. 258.

⁴⁶ J. P. Messina, *Les témoins camerounais de l'Église*, 101. Señalamos que en su obra escrita con el fin de dar a conocer a tres testigos camerunenses del evangelio durante el periodo pallottino que son : André Kwa Mbangué (1873-1932), Pius Otu (1893-1971) et Joseph Zoa (1895-1971), Messina insiste en que son los camerunenses mismos que fueron al encuentro con el Evangelio.

sacramentos, estudio profundo de la cuestión del matrimonio cristiano, promoción humana y desarrollo socio económico en vista de la autosuficiencia de las misiones.

3.3. *Acercamiento positivo a las culturas africanas*

Durante la gran epopeya misionera en África, también está la valorización de las culturas africanas. Sabemos que las misiones cristianas en África en su conjunto, así como nos lo recuerda el padre Mveng, “adoptaron la tesis de la preparación evangélica del ama africana por medio de las religiones tradicionales, la tesis de las piedras de espera”.⁴⁷ En Camerún, por ejemplo, los misioneros pallottinos van a empezar el trabajo de la traducción de catecismos, de la historia sagrada, de colecciones de oraciones y cánticos en estas mismas lenguas camerunesas (duala, banoho, bakoko, bassa, bakweri, ngumba, ewondo, etc.).

En su esfuerzo de adaptar el cristianismo al contexto camerunés. Mgr Vieter y sus compañeros pallottinos reconocen también los valores de diversas culturas cameruneses. Como Nekes bien lo dijo, se trataba para los misioneros de encontrar puntos de contacto o de aterrizaje entre el cristianismo y las culturas camerunesas; lo que más adelante será la inculturación.

3.4. *Algunos aspectos negativos de la evangelización de África durante la gran epopeya misionera*

El primer problema de este periodo evangelizador de África es su extraña concomitancia entre la empresa colonial del Occidente. Por lo que es de África en lo particular, si “*algunos años bastarán entonces para que África sea repartida entre las naciones europeas*”⁴⁸, esta nueva fase de su historia será también la del comercio triangular. Es lo que se llamó los tres M de la colonización: militar, mercantil, misionero o, los tres C: cristianismo, comercio, civilización. Sin embargo, en este contexto controversial para los africanos, volverse cristiano significa también occidentalizarse, porque “*en adelante los cristianos indígenas serán obligados de llevar nombres europeos, hablar*

⁴⁷ E. Mveng, *L'Afrique dans l'Église. Parles d'un croyant*, L'Harmattan, Paris 1985, p. 71.

⁴⁸ K. Blaser (éd.), *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspectives œcuméniques*, Cerf – Labor et fides, Paris – Genève 2000, p. 16.

124 *inglés (u cualquier otra lengua europea), frecuentar la escuela europea, vestirse como los blancos, practicar la monogamia, la medicina y la higiene europea*".⁴⁹

A nivel de las metodologías misioneras utilizadas, igual hay errores. Por ejemplo, no hesitarán un instante en utilizar cebos materiales para atraer a los africanos a la fe cristiana creación de instituciones controvertidas como el Sixa. De hecho, el célebre novelista camerunés Mongo Beti, critica este Sixa en una de sus obras⁵⁰. También hubo resistencia a la evangelización de parte de los viejos sabios. Por eso el sociólogo y teólogo camerunés Jean-Marc Ela dirá: *"cuando observamos lo que estaba en juego con la actividad misionera en África, todo indica que la Iglesia quería invertir en los jóvenes, precisamente entorno a las escuelas confesionales en la medida misma en que el mundo de los adultos le escapaba en totalidad"*.⁵¹

A nivel del dialogo cultura, se nota, como lo observa Fidel González, actitudes contradictorias en los misioneros.⁵² Hay por un lado un interés antropológico, pero por otro lado una actitud sospechosa.

Se trataba para nosotros en esta ponencia, de analizar un periodo de la evangelización del continente africano. No pudiendo analizar la larga historia cristiana bimilenaria de África, hemos optado por el periodo reciente, rico en frutos pero también sujeto a numerosas controversias. El papa Juan Pablo II reconoció que este periodo nos muestra un crecimiento rápido del cristianismo en el continente africano:

África respondió muy generosamente al llamado de Cristo. En estas últimas décadas, muchos países africanos han celebrado su primer centenario del debut de su evangelización. Verdaderamente, el crecimiento de la Iglesia en África desde hace cien años es una maravilla de la gracia de Dios.⁵³

⁴⁹ E. Mveng, *L'Afrique dans l'Église*, p. 77.

⁵⁰ Cf. Mongo Beti, *Le pauvre Christ de Bomba*, Présence Africaine, Paris 1976.

⁵¹ J. M. Ela, « Mémoire d'insoumission et résistances à l'évangélisation : un défi à la théologie africaine ? », in Pirotte J. (éd.), *Résistances à l'évangélisation. Interprétations historiques et enjeux théologiques*, Karthala, Paris 2004, p. 153.

⁵² Cf. F. González, « La formazione delle Chiese africane », in Joseph Metzeler (éd.), *Storia della Chiesa*. Vol. XXIV *Dalle missioni alle Chiese locali (1846-1965)*, p. 171.

⁵³ Jean Paul II, *Ecclesia in Africa*, n. 35.

Los africanos mismos han jugado un papel determinante en la conversión de sus hermanos. Pensemos aquí en los catequistas y líderes africanos, sin olvidarnos del clero africano. Permítanme concluir con este pensamiento de Engelbert Mveng:

si de hecho, en la historia de la colonización, hubo errores, combinas, y una presión del poder de ocupación para explotar a su beneficio la obra de la evangelización, debemos sin embargo reconocer que el problema de la conversión de África al cristianismo rebasa de muy lejos las disputas de imperialismo. Toca la esencia del hombre como a la de la historia. Esta conversión no fue ni la obra de los tratados, ni la de las conquistas militares o culturales. Ella trasciende hoy la única marea de las independencias y de los nacionalismos.⁵⁴

⁵⁴ E. Mveng. *L'Afrique dans l'Eglise*.

San Judas Tadeo, juventud y ciudad. Una visión de la expresión religiosa popular desde la pastoral

Ernesto Mejía Mejía¹

Resumen

La devoción a San Judas Tadeo ha sido capaz de mantenerse en la Ciudad de México a pesar de varias críticas sociales y eclesíásticas y de rebasar cualquier pronóstico de aceptación y crecimiento, lo cual hace llamar la atención para saber más de ella y atreverse a constatar, que, en el presente, es una manifestación de suma importancia en el mapa de la religiosidad popular vivida y expresada dentro de esta ciudad. Ante esto, surgen varias interrogantes. Pero, una que atrae mucho la atención es: ¿Por qué muchos jóvenes se identifican con San Judas Tadeo?

Hoy día, el joven urbano manifiesta su sentir religioso bajo una imagen que él siente muy familiar, la imagen de San Judas Tadeo y recordemos que detrás de cada imagen existe un joven urbano con una historia propia que ha hecho de esa imagen algo que es parte de su vida.

Palabras clave

San Judas, Ciudad de México, jóvenes, imagen religiosa, santo, devoción, cultura urbana.

Abstract

The devotion to San Judas Tadeo has been able to remain in Mexico City despite various social and ecclesiastical criticisms and to surpass any forecast of acceptance and growth, which makes draw attention to know more about it and dare to note, that at present, it is a manifestation of great importance on the map of popular religiosity lived and expressed within this city. Before this, several ques-

¹ Misionero Claretiano, Universidad Católica *Lumen Gentium* (UCLG).

128 tions arise. But one that attracts a lot of attention is: Why do many young people identify with Saint Judas Tadeo?

Today, the urban youth expresses his religious feeling under an image that he feels very familiar, the image of Saint Judas Tadeo and let us remember that behind each image there is an urban young man with a story of his own who has made that image part of his life.

Keywords

San Judas, Mexico City, young people, religious image, saint, devotion, urban culture.

Introducción

No se puede negar el incremento de la devoción a San Judas Tadeo y que dicha devoción, relativamente nueva, ha tenido su nacimiento en esta singular Ciudad de México, que ha sabido cohabitar en un espacio pluri-religioso y con las tendencias de la posmodernidad vividas y revividas dentro de la pluri-culturalidad de esta megaciudad. Así, a través de ya varias décadas, dicha devoción ha sido capaz de mantenerse a pesar de varias críticas y de rebasar cualquier pronóstico de aceptación y crecimiento, lo cual hace llamar la atención para saber más de ella y atreverse a constatar, que en el presente, es una manifestación de suma importancia en el mapa de la religiosidad popular vivida y expresada dentro de esta ciudad. Ante esto, surgen varias interrogantes. Pero, una que atrae mucho la atención es: ¿Por qué muchos jóvenes se identifican con San Judas Tadeo?

Un acercamiento al nacimiento de esta devoción urbana

Por comentarios del sacerdote Héctor Núñez² (Misionero Claretiano), se puede decir que los misioneros claretianos venidos de España llegan a Chile (última mitad del siglo XIX). Y una vez establecidos en esas tierras, por designios de Dios, la gente de ahí y ellos empiezan con la devoción a San Judas Tadeo (hoy en día, existe en Chile un santuario destinado a este santo). Hacia el año de 1892 otros Misioneros Clare-

² H. Núñez, Misionero Claretiano, entrevistado en el Templo de San Hipólito y San Casiano, febrero 2011.

tianos llegan a México y de ahí algunos de ellos se dirigen a Estados Unidos, donde nuevamente unidos al pueblo de Dios, inician la devoción a dicho santo (primera mitad del siglo pasado). Y de Estados Unidos algunos misioneros regresan a México y uno de ellos el sacerdote español Antonino Bandrés (en la década de 1950), es el gran impulsor de la devoción a este santo en el Templo de San Hipólito y San Casiano en esta ciudad.

Pero, también, es importante remarcar que dicha devoción se fue gestando a través del *devoto anónimo*, es decir, un hombre o una mujer que le pidió con mucha fe a San Judas Tadeo para que intercediera por él o ella y de dicho santo recibieron el milagro o el favor pedido. Y ellos mismos empiezan a propagar los beneficios que de dicho santo fueron partícipes.

La imagen de San Judas Tadeo en los jóvenes

Hoy día, el joven urbano manifiesta su sentir religioso bajo una imagen que él siente muy familiar, la imagen de San Judas Tadeo. Es la imagen que carga con mucho cariño y respeto, sólo o con su novia, con su familia o con sus amigos ... Pero se habrá de recordar que detrás de cada imagen existe un joven urbano con una historia propia que ha hecho de esa imagen algo que es parte de su vida.

Bajo todo este panorama urbano de imágenes de San Judas Tadeo grandes y chicas, en madera o en papel, con rostro de infante o con rostro de adulto..., se ve de una manera muy palpable cómo para algunos jóvenes dicha imagen está siendo un referente muy importante en sus derroteros existenciales y cómo también van dejando su impronta religioso-juvenil en la vida de la ciudad.

¿Jóvenes religiosos, hoy?

Esta devoción urbana es capaz de congrega varias culturas e identidades juveniles³ y dejar al descubierto el rostro de un nuevo ser urbano: el joven religioso. El cual es protagonista y expresa su ser religioso bajo sus propias cosmovisiones juveniles. Es el joven devoto de *San Juditas* que peregrina, que reza (a su manera), que trabaja,

³ Cfr. A. Nateras, *Jóvenes, Identidades y cultura*, UAM-I, México, 2002, p. 36.

130 estudia, se enamora, que tiene problemas, que tiene adicciones... Pero, sobre todo, que cree en alguien superior a sus propias fuerzas, que sabe en quién poner su confianza, sus esperanzas y que expresa su sentido de lo trascendente el 28 de cada mes con la imagen de San Judas Tadeo dentro de su morral o llevada en sus brazos.

De tal manera, en ese epicentro devocional: Templo de San Hipólito y San Casiano (mejor conocido como la iglesia de San Juditas) asisten jóvenes devotos con muy buena preparación catequética; devotos llenos de fe y de respeto y otros poco devotos o nada devotos, que han acudido a San Judas Tadeo, como el último reducto de salvación ante la cruda realidad existencial; que ya no saben qué hacer. Pero eso sí, que esperan algo que ni el hogar, ni la familia, ni la sociedad les han podido brindar. (Cf. Tabla No. 1).

Tabla No. 1.

San Judas Tadeo: tipos de devotos

DEVOTOS CON FORMACIÓN.	Son jóvenes, hombres o mujeres que han tenido una sólida formación cristiana y la siguen cultivando.
DEVOTOS CON POCA FORMACIÓN.	Son jóvenes, hombres y mujeres que tienen los conocimientos básicos de la religión católica.
DEVOTOS DE OCASIÓN.	Son jóvenes, hombres y mujeres que tienen algún sacramento de iniciación. No tienen ningún compromiso con la vida de fe. Pero, eso sí, cumplen plenamente con lo que ellos conciben como su devoción.
NEO-DEVOTOS.	Son jóvenes, hombres y mujeres que no tienen ninguna formación cristiana, pero que se han sentido atraídos por las bondades del Santo o han sido invitados para acercarse a esta devoción.
DEVOTOS ATÍPICOS.	Son jóvenes, hombres y mujeres que con mucha o poca formación cristiana, manifiestan su devoción de formas excéntricas, sobre todo muy creativas y se sienten identificados bajo el fervor devocional.
SEUDO-DEVOTOS.	Son jóvenes, hombres y mujeres que se aprovechan y se mezclan dentro del ambiente de la devoción y de los devotos, pero los fines que persiguen nada tienen que ver con lo religioso.

Se puede creer que esta manifestación juvenil religiosa es una expresión clara que se contrae y expande según el contexto social y cultural, abarcando grupos de edad, sexo, preparación, etcétera. Y potenciando el predominio de la espontaneidad ante la búsqueda del milagro o de la acción de gracias. Así pues, todo esto manifiesta a través

de esta devoción y de una amalgama de elementos una certeza: el joven en busca de un sentido a su vida, el joven con una necesidad de trascendencia. Y una realidad, que existe un nuevo rostro dentro de la urbe: El rostro del joven religioso.

¿San Judas Tadeo en relación con *Malverde* y la *Santa Muerte*?

A sabiendas que un santo, en este caso San Judas Tadeo, es un intercesor que refleja las bondades de Dios y de su Hijo Jesucristo en la historia humana, se debe tener como punto de partida que la persona de Jesús se presentó al género humano en pueblos, caseríos y ciudades y mostrando la imagen y voluntad de su Padre-Dios a través de signos y milagros.⁴ De lo cual se puede deducir que hay signos y señales que manifiestan el Reinado de Dios y otros no, por ende, estos últimos deben de ser erradicados. Entonces, cuando una imagen, signo o un símbolo fractura a la persona humana o rompe la unidad no puede seguir siendo viable. Así pues, los devotos de San Judas Tadeo, a través de cualquier imagen, signo, símbolo (religioso o no religioso) deben seguir invitando a todas las personas a que se acoja a Cristo y su propuesta de Reino.

Jesús camina con los jóvenes en la ciudad

Se puede decir que Jesucristo camina con los jóvenes de esta ciudad. Jesucristo como metaparadigma hace que ante un devenir urbano con muchas propuestas se haga presente la cultura del amor que Él viene a instaurar. Entonces, en el barrio, en la colonia, en la delegación... ahí donde están y caminan los jóvenes, ahí está y camina Jesucristo. De esto nos dan cuenta los relatos evangélicos. Se afirma expresamente que era en las ciudades donde Jesús caminaba en compañía de sus discípulos (con San Judas Tadeo), predicaba el Reino de Dios (Lc 4,43) y hacía milagros (Lc 5,12; 7,11).

Reorientar los días veintiochos

La religiosidad popular brinda la oportunidad de la reorientación del tiempo y del espacio cada día 28 a través de la devoción a San Judas Tadeo.

⁴ Cfr. *Dei Verbum*, p. 4.

132 Que la reorientación de los días 28 tenga un fuerte sentido misionero. «Cada uno de los bautizados, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de ilustración de su fe, es un agente evangelizador».⁵ Que poco a poco se concientice este sentido, para que cada uno de los jóvenes devotos asuma la gran tarea de anunciar a Jesucristo como San Judas Tadeo lo hizo.

Jóvenes forjadores de una ciudad diferente

El joven tiene arrojo, es creativo y su ímpetu juvenil lo lleva a hacer acciones solidarias. El joven es esperanza. Se ha de remarcar que todos los jóvenes devotos de San Judas Tadeo deben de estar comprometidos por crear una manera diferente de habitar ésta ciudad. Se aboga por el joven que critica el status quo de muchas instituciones y personas, por el joven “rebelde” que no está conforme con las desigualdades y que tiene las agallas para transformar y transformarse.

¿Celebrar como siempre?

Se puede considerar que desde la perspectiva de la pastoral urbana y siendo consecuentes con las culturas e identidades juveniles, hoy más que nunca hay que dejarse emparar del vigor y creatividad juveniles en las celebraciones litúrgicas. Los jóvenes celebran y valoran la amistad, ellos son capaces de *morirse en la raya*, de ser fieles a las promesas, de ser valerosos y vivir el presente ... Todos estos aspectos se deben de introducir en dichas celebraciones.

Así pues, en realidad todos los cristianos deben de distinguirse y unirse a los jóvenes a celebrar la Eucaristía y la Esperanza de la Resurrección. Y hoy en día, qué mejor esperanza para la sociedad y la Iglesia que la juventud y qué mejor esperanza para la juventud y para la Iglesia de esta ciudad que el valor de discípulo y misionero de San Judas Tadeo.

⁵ Francisco, *Evangelii Gaudium*, p. 120.

FORO DE DIFUSIÓN

La fiesta de la Santa Cruz. Una aproximación a la cultura maya-tojolabal desde sus ritos y lugares sagrados

Juan Gabriel López Hernández¹

Resumen

La presente aproximación al pueblo maya-tojolabal ha sido elaborada a partir de una experiencia de primera mano en rituales sagrados realizados el día 3 de mayo en la comunidad de La Trinidad, anexo de la comunidad San José La Revancha, del municipio de Las Margaritas, Chiapas. Partio del testimonio de algunas personas originarias de éstas tres comunidades entre los meses de enero a mayo de 2018. Así pues, en las siguientes líneas se pretende resaltar ciertas prácticas rituales y algunos elementos simbólicos del pueblo maya-tojolabal. Teniendo en cuenta que los ritos y los símbolos expresan lo profundo de un pueblo que culturalmente evoluciona en diálogo con otros pueblos en la flecha del tiempo. La comprensión de los ritos y símbolos se hará a partir de las coordenadas culturales en las que fueron creadas.

Palabras clave

Santa Cruz, fiesta religiosa, identidad, cultura indígena, mayas, tojolabal, ritos.

Abstract

This approach to the Maya-Tojolabal people has been developed from a first-hand experience in sacred rituals performed on May 3 in the community of La Trinidad, an annex of the community of San José La Revancha, in the municipality of Las Margaritas, Chiapas. Based on the testimony of some people from these three communities between January and May 2018. Thus, the following lines are intended to highlight certain ritual practices and some symbolic elements of the Maya-Tojolabal people.

¹ Sacerdote de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, estudiante de la Maestría de Filosofía y Crítica de la Cultura, UIC.

- 136 Bearing in mind that rites and symbols express the depth of a people that culturally evolves in dialogue with other peoples on the arrow of time. The understanding of rites and symbols will be made from the cultural coordinates in which they were created.

Keywords

Santa Cruz, Religious Festival, Identity, Indigenous Culture, Mayas, Tojolabal, Rites.

La presente aproximación al pueblo maya-tojolabal —*mujeres y hombres verdaderos*²— ha sido elaborada a partir de una experiencia de primera mano en rituales sagrados realizados el día 3 de mayo en la comunidad de La Trinidad, anexo de la comunidad San José La Revancha, del municipio de Las Margaritas, Chiapas.

Este trabajo ha sido realizado a partir del testimonio de algunas personas³ originarias de las comunidades de La Revancha, San José Zapotal y del anexo La Trinidad, entre los meses de enero a mayo de 2018.

En las siguientes líneas se pretende resaltar ciertas prácticas rituales y algunos elementos simbólicos del pueblo maya-tojolabal. Teniendo en cuenta que los ritos y los símbolos expresan lo profundo de un pueblo que culturalmente evoluciona en diálogo con otros pueblos en la flecha del tiempo.

La comprensión de los ritos y símbolos se hará a partir de las coordenadas culturales —*horizonte de comprensión*— en las que fueron creadas; ya que si no se tiene en cuenta estos principios epistémicos se corre el riesgo de hacer una interpretación exógena de la cultura (sin embargo, el riesgo es latente). Al mismo tiempo, algunas ideas expuestas son fruto de una experiencia de camino de más de seis años en diferentes comunidades tojolabales.⁴

² Cfr., Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo veintiuno editores, México 19992.

³ El testimonio de los informantes son la fuente principal de esta investigación. Se trata de personas poseedoras del conocimiento ancestral; por ello, conocedoras de las tradiciones y costumbres de la cultura tojolabal.

⁴ He caminado aproximadamente en cien comunidades en los cuatro principales municipios de presencia tojolabal: Las Margaritas, Altamirano, La Independencia y La Trinitaria. Esta experiencia directa me ha permitido conocer diferentes prácticas rituales y, al mismo tiempo, como miembro de este pueblo originario me permite

A lo largo de esta labor se procurará responder, en cierta manera, las siguientes cuestiones: ¿Es posible una vivencia religiosa que ignore la conformación cultural del sujeto creyente? ¿Es posible que una cultura asuma una vivencia religiosa desde lo exógeno, sin asumirla desde sus propias coordenadas de sentido?

1. Una mirada histórica en torno al Cerro Bola

Ya no se sabe con precisión cuándo las abuelas y los abuelos tojolabales eligieron y reconocieron que el Cerro Bola⁵ sería su lugar sagrado, y que en él ofrecerían sus oraciones a Dios y los frutos que la Madre Tierra les concedía.

Hace algunas décadas decidieron sembrar la Santa Cruz en el Cerro Bola y los señores Crisanto y Pedro originarios de Zapaluta (hoy La Trinitaria) fueron quienes ayudaron a la siembra y, al mismo tiempo, continuaron las prácticas religiosas en este lugar sagrado.

Sin embargo, en el acontecer de los años la vivencia de esta tradición fue en detrimento de tal manera que desde hace más de seis décadas sólo algunas personas mantuvieron la festividad de la Santa Cruz. Entre las personas que se dedicaron a cuidar del lugar sagrado se encuentran Anastasio y Margarito de la comunidad La Revancha.⁶

Después de la muerte de Anastasio y Margarito, el señor Ignacio y su familia,⁷ desde hace más de 30 años, asumieron la responsabilidad de continuar la festividad

realizar una interpretación *ad intra* de las prácticas culturales. Por eso, estoy convencido de que se trata de comprender e interpretar la cultura desde los horizontes de comprensión que el mismo pueblo ha generado.

⁵ Este cerro se encuentra dentro del territorio de la comunidad La Trinidad, anexo de San José la Revancha, del municipio de Las Margaritas, Chiapas. Actualmente en esta región se encuentran las comunidades de San José La Revancha, Nuevo Monterrey, La Trinidad, San José Zapotal y Saltillo. Las personas de estas comunidades se les ha consultado sobre la importancia del Cerro Bola y han coincidido que efectivamente se trata de un lugar sagrado.

⁶ Estás dos personas ya murieron, pero aún se les recuerda con mucho cariño, pues, ellos se dedicaron a cuidar del Cerro Bola y llevar cada 3 de mayo sus ofrendas y realizar sus peticiones. Se dice que se dedicaron a mantener esta tradición hasta donde sus fuerzas se los permitió.

⁷ El señor Ignacio, su esposa e hij@s son miembros de la comunidad Nuevo Monterrey, anexo de La Revancha (Las Margaritas). Ellos tienen clara conciencia de la importancia de asistir cada 3 de mayo a ofrendar y orar al lugar sagrado de la región. Para la vivencia de esta festividad tan importante, la familia se prepara comprando todo lo necesario para la comida (que también llevan al cerro) y lo que se ha de ofrendar en el lugar sagrado: flores, velas y cohetes.

138 del 3 de mayo en el Cerro Bola.⁸ Gracias al esfuerzo y fe de estas personas se ha podido mantener la memoria de un espacio sagrado que es fuente de vida.

Por otra parte, durante los días 5 y 6 de enero de este año 2018 en la comunidad de San José Zapotal en un encuentro de servidores⁹ surgió la propuesta de retomar la tradición de subir al lugar sagrado de la región, para ofrendar y pedir a Dios por el bien del pueblo en el próximo ciclo de siembras; esta inquietud brotó después de haber dialogado sobre la importancia de rescatar, mantener y defender la cultura, y la espiritualidad como pueblo tojolabal.¹⁰ De esta manera, las comunidades de La Trinidad, Nuevo Monterrey, San José Zapotal y Saltillo acordaron que el día 3 de mayo se realizaría la siembra de la Santa Cruz en el Cerro Bola.¹¹

Dos meses después, el día 11 de marzo en otra reunión de catequistas se recordó el compromiso de subir al lugar sagrado. Las personas asistentes manifestaron su alegría haciendo memoria de lo que antaño se festejaba comunitariamente. En dicho encuentro se tomaron algunos acuerdos como son: la elaboración de la Cruz (Responsable La Trinidad), los donadores de la madera (Nuevo Monterrey) y las personas que harían con anticipación el trabajo de arreglo y limpieza del camino y del lugar sagrado (las cinco comunidades involucradas). Después de esta fecha cada comunidad trabajó en sus tareas asignadas.

⁸ Más adelante se analizará los factores que han intervenido para que se abandonaran estas prácticas rituales en su dimensión comunitaria.

⁹ Esta reunión de servidores se refiere a un encuentro de catequistas en la que participaron encargados de las comunidades ya mencionadas y otras de la región. Cada dos meses los catequistas se reúnen para tomar acuerdos en torno al caminar cristiano de las Iglesias de la zona. Los catequistas son elegidos por los miembros de su comunidad y deben de contar con ciertas características de madurez en la fe en Cristo, para que asuman dicha responsabilidad.

¹⁰ El rescate del lugar sagrado como espacio de oración y ofrenda se asumió en una reunión de servidores (catequistas católicos) en la comunidad de San José Zapotal, en la que se expresó la necesidad de no perder el sentido de la vida. En diversas pláticas se escuchaba de la práctica de ir a orar en el cerro bola, pero sólo quedaba en buenas pláticas hasta que en esos días del 5 y 6 de enero se decidió retomar la visita la Cerro Bola como miembros del pueblo tojolabal.

¹¹ No se sabe con exactitud cuándo la Santa Cruz se pudrió y ya no estuvo más en el Cerro Bola, pero sí se sabe que los señores Crisanto y Pedro de La Trinitaria la sembraron. Por eso, esta inquietud de reconocer el lugar sagrado y de sembrar nuevamente la Santa Cruz, bajo ciertos ritos y símbolos, significaba un acontecimiento trascendente en el caminar histórico del pueblo tojolabal porque significa retomar la memoria, la historia, la cultura, lo sagrado y el saberse pueblo; por eso, vi que era importante ser testigo de este acontecimiento. También inquietaba si realmente se llevaría a cabo la ejecución de esa iniciativa comunitaria.

2. El Cerro Bola como lugar sagrado

¿Qué es un lugar sagrado para el pueblo maya-tojolabal? Para la cultura mayense un lugar sagrado es fuente de vida y en él Dios se comunica a los seres humanos de forma única; al mismo tiempo, en éste espacio las personas se reconocen y se saben familia en el orar y en el compartir los frutos de la tierra; pero también se busca la unión y la armonía con el mundo-universo (la tierra, las aves, los insectos, las semillas, las flores, el agua, el aire, el sol, el rayo, el cielo, etc.) mediante ritos y símbolos sacros.

Bajo esta mirada se puede decir que el día 3 de mayo acontece, entre los tojolabales, bajo una perspectiva sagrada¹² y de fiesta.¹³



En las fotografías se aprecia el Cerro Bola, los peregrinos van ascendiendo. Los *wajabales* (tambores) presiden la romería. Fotografías del autor.

¹² Para el pensamiento cultural tojolabal la vida toda es sagrada. No existe una separación entre las realidades sacras y mundanas, sino que la realidad es única, como por ejemplo en la expresión: *jnantiklu'umk'inal* (nuestra Madre Tierra), queda incluido la tierra-mundo —*lu'um*— y el cielo-universo —*k'inal*—. De esta manera, todo tiene vida y esa vida es sagrada y hay que respetarla porque es alteridad y, al mismo tiempo, está la conciencia de que la persona es criatura y todo tiene su origen en Dios creador. Ciertamente estas ideas se expresan bajo otras categorías desde la comprensión tojolabal.

¹³ La palabra fiesta -*K'in*- en el mundo tojolabal se encuentra profundamente relacionada con el sol -*k'ak'u*- pues, el sol hace posible la vida en el planeta y, al mismo tiempo, la sostiene, pero esta forma de comprensión hay que leerla bajo una perspectiva simbólica, pues, más bien se refiere a Dios como principio y sustento de la vida; por eso, la fiesta es esencial e imprescindible cuando el ser humano se relaciona con Dios en los determinados lugares que han sido reconocidos como sagrados.

Por otra parte, en los ritos sagrados confluyen: tiempo, flor y alegría. Pues, en los lugares sagrados se suplica a Dios *a tiempo* por el buen ciclo agrícola, es decir, por la buena germinación, desarrollo y producción de las semillas del maíz, del frijol, del cacao y del café. Se subraya *a tiempo*, porque en esta expresión se ha encontrado la articulación de las prácticas rituales con el ciclo agrícola; ya que la visita a los manantiales y a los cerros que se realiza el día 3 de mayo se da antes de que inicie la temporada de lluvias en la región. Una vez que las lluvias llegan, inicia las siembras del maíz y del frijol principalmente. Por eso es importante que entre los meses de marzo y abril las tierras se preparan *a tiempo*, pues, sólo así podrá haber *flores* —abundancia de granos— y después alegría cuando llegue el tiempo de la cosecha. La pizca sintetiza el esfuerzo y el trabajo que desde el inicio del ciclo agrícola se empleó para el cuidado del maíz, del frijol, del cacao, etc. Bajo esta misma mirada, en el lugar sagrado se pide *a tiempo* al santo rayo para que temprano llegue la santa lluvia a los campos, y para que así las semillas puedan germinar en el corazón de la santa Madre Tierra.

Ahora bien ¿Por qué el pueblo tojolabal eligió el Cerro Bola como lugar sagrado y no otro? En los relatos escuchados se dice que los ancianos eran muy sabios y no solían equivocarse en la elección de ciertos espacios para reconocerlos como lugares referenciales para el pueblo y en ellos la voz de Dios se hace oír en la historia.¹⁴

En cuanto al Cerro Bola se trata de un lugar sagrado reconocido desde hace mucho tiempo por las abuelas y los abuelos. En este lugar se han encontrado restos humanos (cráneos) y restos de vasijas prehispánicas. Al pie del cerro se encuentran dos ojos de agua.¹⁵ Para los pueblos originarios como para el pueblo tojolabal la realidad-mundo es sagrada: las plantas, los animales, las piedras, el agua, etc. Por eso

¹⁴ Este dato no difiere a la práctica del pueblo hebreo que también a través de sus profetas o libertadores se comunicaban con Yahvé en ciertos espacios sagrados o hasta el mismo Jesús iba a las montañas a orar con su Padre; del mismo modo, en el relato del *Nican Mopohua* la Virgen se manifiesta a Juan Diego en el cerro del Tepeyac.

¹⁵ Las abuelas y abuelos elegían las montañas porque son proveedores de agua y es que el agua hace posible la vida en el mundo, pues en ella surgieron los primeros organismos que hicieron posible la vida hasta sus grados más complejos. Los habitantes de la región afirman que en el Cerro Bola abunda el agua, es un cerro rico en agua, por eso es importante reconocer los beneficios que aporta para el sostenimiento de la vida. También existe la conciencia que si las montañas se destruyen también se destruye la vida, de ahí que defender la tierra y el territorio desde los ritos sagrados se vuelve una necesidad fundamental.

el ser humano no puede ignorar que es naturaleza y en ella se sabe tierra, agua, flor, canto, ave, abeja, estrella, universo...

¿Por qué es tan importante el Cerro Bola para los habitantes de la región? Porque para los ancianos en este lugar sagrado habita el alma del maíz,¹⁶ del frijol, del cacao y del café (entre otras muchas riquezas), y desde él surge y se nutre la vida. Es un lugar referencial porque representa el corazón de la vida comunitaria y entorno a él surgen sus proyectos históricos. Y también porque se trata de un lugar encantado.¹⁷

Aunque se dice que hubo un tiempo en que los hombres rayo se llevaron el alma del maíz a otro lado —no se sabe dónde— y en la región vino una escasez de granos porque el alma del maíz no estaba en su lugar, pero después de un tiempo el alma regresó porque a donde lo llevaron no le gustó y a su llegada florecieron nuevamente las milpas. La preocupación por el cuidado del alma del maíz es lo que permitió mantener las prácticas rituales en la región, hasta que llegó el tiempo en el que se abandonaron debido a varios factores que más adelante se mencionarán algunos de ellos.

El testimonio de algunas personas señala que la señora Florencia¹⁸ es quien atestiguaba que en el Cerro Bola se encuentra el alma del maíz, del frijol, del cacao y del café. Se dice que Florencia nombró a tres personas para el cuidado del Cerro: Israel García Hernández, Germán López García e Ignacio Santis López. El primero vive en La Trinidad, el segundo en San José Zapotal y el último en Nuevo Monterrey. Aunque sólo Germán e Ignacio han mantenido viva la memoria y las visitas al lugar sagrado; ya que Israel hace algunos años abandonó la fe cristiana-católica.

¹⁶ Los habitantes de la región afirman que en el Cerro Bola habita el alma del maíz, porque lo que siembran se da en abundancia. Pero esta bendición original implica responsabilidades, porque el alma se cuida y se mantiene desde el permiso, el perdón, la gratitud y las ofrendas. Estos ritos engendran armonía y equilibrio en el mundo-universo.

¹⁷ Se dice que un lugar está encantado cuando no se puede ingresar más allá de lo permitido por el “dueño”, pues, su tarea es resguardar el espacio como si fuera su hogar. Cuentan que algunas personas fueron a buscar tesoros al Cerro Bola, pero entrada la noche calló una lluvia copiosa, después se escuchó el canto de diferentes animales y la voz de la marimba durante buen rato. La sucesión de estos eventos asustó a las personas y huyeron del lugar. En la región se afirman que el “dueño” del Cerro Bola es una Virgen.

¹⁸ La señora Florencia, era originaria de Guatemala, aunque vivió algunos años en territorio chiapaneco. Ella asumió el cuidado del Cerro Bola hasta el día en que se marchó a otras tierras y el señor Ignacio tomó la tarea de subir al Cerro a orar junto con su familia hasta el día de hoy. Esto pasó mucho después de que los señores Crisanto y Pedro asumieran el cuidado del Cerro Bola.

142 Para el pueblo tojolabal es claro que los abuelos y abuelas son quienes han dejado a sus hijas e hijos dónde y cómo vivir. Pero si las cosas son así, entonces ¿Por qué los habitantes de las comunidades ya mencionadas abandonaron sus ritos y lugar sagrado?



En la fotografía de la izquierda, al fondo aparece el Cerro Bola. Fotografías del autor.

3. Principales factores que han intervenido para el abandono de los ritos y lugares sagrados

En este recorrido es necesario analizar tres factores, aunque no los únicos, que han desanimado a los habitantes católicos en el cuidado de sus ritos y lugar sagrado. Estos factores son: La influencia del pensamiento sectario, la muerte de los ancianos portadores de las tradiciones y de la sabiduría ancestral, y el rechazo de las prácticas rituales o espirituales de los pueblos originarios en lugares sagrados como actos de brujería.

Primer factor, en la región ha influido fuertemente el pensamiento sectario en la vivencia de la espiritualidad del pueblo tojolabal bajo las coordenadas de comprensión que el mismo pueblo ha generado a lo largo de centenares de años. En el municipio de Las Margaritas poco a poco se ha ido dando paso al diálogo intercultural e interreligioso; sin embargo, con la llegada y confluencia de un número importante de religiones y sectas se percibe que han incidido significativamente para que el pueblo niegue de sus raíces espirituales e identidad cultural.¹⁹ Es importante decir que no

¹⁹ En la región hace más de 60 años que ingresaron las primeras religiones y la presencia sectaria hace como 30 años. Por otra parte, las sectas también han sido un factor de desarticulación en el interior de las comunidades,

todas las religiones han abonado a este propósito malinchista, pero sigue siendo una tarea urgente para los líderes religiosos encontrarse en una actitud de diálogo-oyente; y también es necesario el diálogo entre culturas, ya que en la región es evidente el racismo y la proliferación constante de sectas. Lamentablemente hoy en día se puede decir que el pensamiento sectario va en detrimento de las prácticas rituales, las consecuencias en la vida diaria de las comunidades lo confirman.

Segundo factor, cuando fallece algún anciano también muere parte de la sabiduría ancestral. Las personas que antaño acudían a orar al Cerro Bola han muerto y con su muerte ha quedado en el olvido algunas prácticas que caracterizan al pueblo tojolabal.

En las comunidades todavía viven algunos nietos o nietas de esa generación de mujeres y varones que se mantuvieron fieles en la práctica de visitar los lugares sagrados. Ahora estos nietos son los que han contado con gran entusiasmo lo que se hacía cuando sus abuelos y padres vivían, pero se percibe el poco interés de los jóvenes por conocer, rescatar y mantener las costumbres y tradiciones ancestrales.

Sin duda, la influencia de los medios de información (Televisión con cable y celulares con acceso a internet) han jugado un papel importante en la adquisición de nuevas prácticas colectivas y en el rechazo de las propias; sin embargo, a pesar de que otros patronos culturales dominantes han influido en la vida interna de las comunidades aún se mantiene la identidad cultural bajo una perspectiva adaptativa.

Tercer factor, el rechazo de las prácticas espirituales ancestrales en lugares sagrados como actos de brujería. La imposición de que las prácticas rituales de los pueblos originarias eran actos de brujería, y que iban en detrimento de la vida y de la sana doctrina religiosa ha pervivido por generaciones. Las prácticas rituales, vistas como brujerías por parte del pensamiento hegemónico desde la Conquista hasta nuestros días, siguen siendo un factor para abandonar las prácticas espirituales en los lugares sagrados. En este sentido, se cuenta:

ya que, en Las Margaritas se encuentra el EZLN y las estructuras de poder a través del factor religioso han tratado de acabar, entre otras muchas acciones, con el movimiento rebelde.

Solo en la memoria del tiempo permanece una época en la que los hombres respetuosos cuidaban de los manantiales que sustentaban la vida de las comunidades. Pero llegaron días en los que la mayoría de las personas se olvidaron de cuidar de los manantiales, de los lugares sagrados y de cultivar una relación sana con la naturaleza.

Aquellas personas que perdieron su corazón en el camino, cuando veían a alguien —que no había perdido el rumbo de lo sagrado— llevar flores, velas y canto a los manantiales sentían un profundo coraje y rabia en su contra; por eso, los acusaban de practicar la brujería.

Cierto día, los hombres que se habían extraviado vieron a un anciano llevar velas, flores y canto al manantial; con prontitud lo condenaron a muerte, pues, el brujo debía de morir. Sin embargo, era la única persona que sabía cuidar del ojo de agua en nombre de toda la comunidad. Quien pierde el corazón no es capaz de reconocer que el otro es carne de su misma carne y sangre de su misma sangre.

Aquel día el anciano fue asesinado sin piedad y a esa misma hora el manantial se secó y durante 12 años no hubo más agua en aquel lugar. Durante todos esos años, también sucedió que la Madre Tierra dejó de producir los alimentos necesarios para el sustento. Pero algo raro pasaba en el manantial, pues, cuando la esposa del anciano asesinado iba a buscar agua sucedía que había lo suficiente hasta llenar todos sus cántaros; en cambio, cuando las demás mujeres bajaban al pozo sólo encontraban sequedad y desesperadas lloraban su desgracia. De tanto sufrimiento buscaron ayuda.

Entonces nombraron a tres mensajeros para que a través de ellos consultaran el motivo de sus males. En el camino, los elegidos encontraron a un anciano al que le contaron lo que les pasaba y después de escucharlos, éste sin titubeos les dijo:

- ¿Por qué han matado a la única persona que pedía por todos ustedes en el manantial? Él oraba a Dios, para que no les hiciera falta nada para su buena vida. El único remedio —fijando la mirada en el rostro avergonzado de los asesinos— es que pidan perdón al anciano en su tumba, que le pidan perdón a la santa agua en el manantial y que socorran a la viuda en todas sus necesidades a lo largo de sus días. Si hacen lo que les he dicho el agua volverá a ustedes y la santa tierra volverá a dar sus frutos, pero depende de ustedes si recuperan su corazón.

Aquel anciano se incorporó y desapareció por el horizonte. Los enviados retornaron a su comunidad y en cuanto llegaron se apresuraron a comunicar lo que aquel personaje les advirtió. Todos estaban asustados y arrepentidos por

lo que habían hecho y después de escuchar a los mensajeros tomaron el acuerdo de cumplir lo que se les había pedido.

A partir de entonces los colores de la vida invadieron los espacios de la comunidad: el agua retornó al manantial, el maíz y el frijol nacieron fuertes y florecieron como antes, para nutrir a los habitantes de la comunidad. Así fue como la vida volvió.²⁰

4. Cinco valores fundamentales para comprender los ritos sagrados

El rito de la festividad del 3 de mayo se puede estructurar en cinco momentos clave, que son: a). Pedir permiso, b). Pedir perdón, c). Ser agradecido, d). Saber ofrendar y e). Saber festejar. A continuación, se hará una breve reflexión sobre cada uno de estos momentos.

a) Pedir permiso: líneas arriba se ha dicho que para el mundo tojolabal todo tiene vida, por eso es esencial saber pedir permiso antes de ingresar al lugar sagrado porque tiene vida y dueño, si hay permiso todo irá bien durante la visita.²¹ El día 3 de mayo quienes realizaron esta petición antes de subir al Cerro Bola fueron los señores Ignacio y Germán. Conviene resaltar que la autoridad de estas dos personas se encuentra estrechamente vinculada con el servicio que prestan a su comunidad y en el nombramiento que recibieron de la señora Florencia años atrás.

Quien sabe solicitar permiso expresa su capacidad de entablar una relación de respeto con la naturaleza y tiene la responsabilidad de no tomar nada de lo que no le pertenece, ya que sólo es pertenencia del lugar sagrado, pero cuando se olvida este principio surge el desequilibrio; pues emerge una relación violenta en contra de la vida. El permiso ayuda para saber entrar con humildad y sin violencia al lugar sagrado. Esta actitud es semejante al pensamiento hebreo expresado en la zarza ardiente, en donde Moisés se le pide que se quite las sandalias porque la tierra que pisa es lugar sagrado (Cfr. Ex 3, 5).

²⁰ Narrado por Ignacio Sántiz López de la comunidad Nuevo Monterrey, municipio de Las Margaritas, Chiapas; el día 3 de mayo de 2018.

²¹ “Si vas a visitar a una familia no vas a entrar directo a su cocina, sino que primero te presentas y pides permiso para poder entrar. Lo mismo se hace en los lugares sagrados porque tienen su dueño y no hay que perder el respeto”. Comenta uno de los entrevistados. entrevista realizada el día 2 de mayo de 2018 en la comunidad de La Trinidad.



Oración de permiso al pie del Cerro Bola. Este momento ha sido dirigido por los señores Germán (primer plano) e Ignacio (segundo plano). Fotografías del autor.

b) Saber pedir perdón: uno de los ritos más importantes en la cultura tojolabal es el del perdón, porque es el momento en el que se sanan las relaciones que se han fracturado por alguna acción consciente o no de cara a la vida; por eso, resulta fundamental saber pedir perdón a la Madre Tierra, pues, el ser humano en su manera de “trabajar” y estar en el mundo trasgrede esa armonía originaria con el agua, la tierra, los animales, las plantas, el aire, las montañas, el maíz, el frijol, el cacao, etc.



Momento de perdón. El amor a la Madre tierra mueve a pedir perdón por los daños causados en su contra. Fotografías del autor.

c) **Saber ofrendar:** en las romerías los peregrinos presentan a Dios sus ofrendas como flores, velas, semillas y la primera concha del año. Por otro lado, sólo se ofrenda lo que se recibe, y eso mismo que se recibe se concede a quienes lo necesitan. Junto con las ofrendas se pide a Dios por todos los seres vivos, por todos los pueblos y por los elementos que hacen posible la vida en el mundo. Se pide por el agua para que no haga falta durante el año y también se pide por las montañas porque ellas retienen y distribuyen el agua.



Las flores y las velas son parte de las ofrendas que los peregrinos llevan a los lugares sagrados. Fotografías del autor.

d) **Saber agradecer:** es necesario ser agradecidos por los dones recibidos. Esta conciencia mueve a que año tras año se le dé gracias a la Madre Tierra, y es que sólo el ser humano es capaz de reconocer conscientemente los dones recibidos de su parte. Si uno no agradece las bendiciones se retiran. Agradeciendo es como no hará falta nada durante el año y así las personas estarán contentas.



Agradeciendo a la Tierra por sus dones. Fotografías del autor.

148 e) **Saber festejar:** a través de la fiesta el pueblo se une y organiza, comunitariamente se toman acuerdos para celebrar y defender la vida. La fiesta contribuye a mantener el sentido de ser pueblo. La Palabra de Dios es un elemento imprescindible e importante dentro de la vivencia de los ritos religiosos; ya que, los nuevos proyectos para el caminar histórico del pueblo surgen desde los textos bíblicos. La presencia de la cultura judeo-cristiana, sin duda, permea las prácticas rituales y simbólicas del pueblo tojolabal.

En los ritos materializados en oraciones, cantos, danzas y en la comida se festeja la vida de cara a Dios. Festejar significa compartir lo que se ha recibido de la Madre Tierra, se fortalece la vida, se entrelazan historias y se comparten proyectos comunitarios. De esta manera, la vida nace, se fortalece y prevalece desde la vivencia y sentido de la fiesta.²²



Antes de finalizar la visita al lugar sagrado se comparte los dones recibidos de la Madre tierra como: tamales, *pajal matz* (bebida de maíz fermentado durante 3 días, es una bebida sagrada para el pueblo tojolabal y se comparte en días de fiesta), tortillas, frijoles...

Fotografías del autor.

²² *K'in* (en maya-tojolabal) significa fiesta, pero esta misma palabra en maya-yucateco significa sol (símbolo de lo que engendra y conserva la vida); por eso, la fiesta está siempre relacionada con la vida del pueblo, porque en las fiestas se expresa la capacidad organizativa y los deseos de vivir bajo otra perspectiva al modelo impuesto por el pensamiento dominante.

4. La Santa Cruz como símbolo principal que acompaña los ritos sagrados

La Santa Cruz para el pueblo maya-tojolabal es el símbolo del maíz y de la vida. De ahí que la Cruz se pinta de color azul o verde o bien de ambos colores (*ya'ax*). Este símbolo no representa la cruz cristiana, sino la cruz-florida maya.²³



Subiendo la Cruz al cerro (izquierda). Enflorando la Cruz (derecha). Fotografías del autor.

La Santa Cruz es sembrada en los ojos de agua y en los cerros sagrados (como signo de reconocimiento de que el agua es fuente de vida tanto para las personas como para el maíz, los animales y las plantas), pero también en cada rumbo cósmico de las comunidades la cruz es sembrada como signo de protección. Sembrar la Cruz en el manantial es para que el agua tenga su fuerza y no se apague en tiempos de sequía. Es importante destacar el elemento agua, pues la vida es posible gracias al agua que la sostiene y le da continuidad. Por eso, la vida exige visitar los lugares sagrados porque en ellos se reconoce el origen de la vida. Al mismo tiempo es necesario no abandonar los lugares sagrados, pues, cuando se descuidan la vida muere. Por eso, defender la vida exige mantener los ritos y símbolos en los lugares sagrados a nivel pueblo-comunidad.

Los ritos realizados ante la Santa Cruz están cargados de súplicas por la vida de los pueblos, así se crean vínculos a nivel global no solo con la familia humana sino

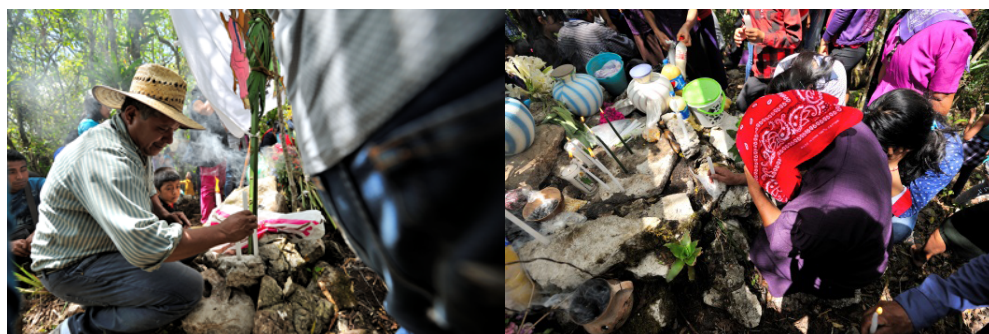
²³ Según el *Popol Vuh*, libro sagrado del pueblo maya, en la cuarta creación la mujer y el varón fueron hechos de maíz blanco y amarillo; por tanto, la cruz-florida en el pueblo maya-tojolabal representa la planta de maíz, que es fuente de vida para la humanidad. Así pues, la Santa-Cruz-florida-maya es el símbolo de la planta de maíz y de la vida.

150 con el universo entero. De este modo se superan las barreras religiosas, culturales, políticas, etc., entre los pueblos.



Momentos de súplica ante la Santa Cruz. Fotografías del autor.

Por otra parte, el señor Ignacio en sus oraciones realizadas en presencia de las velas depositadas al pie de la Cruz, pidió al Dios de Jesucristo por cada familia, por la bendición de la milpa, la huerta, los trabajadores, los potreros y los animales domésticos. Al mismo tiempo suplicó para que en la entrante temporada agrícola los animales depredadores no causen tanto daño en los cultivos. Al mismo tiempo pidió para que el viento no arrase con las milpas y los espacios comunitarios.



Siembra de candelas ante la Santa Cruz. Momento ejecutado después de la oración a nivel comunitaria. Fotografías del autor.

La vivencia religiosa mediante ritos y símbolos en el pueblo tojolabal sobresale el reconocimiento de cada elemento de la naturaleza como alteridad y la persona humana puede dialogar con cada una de las criaturas de forma horizontal pidiendo sus favores en pro de la vida humana. Para el mundo tojolabal todo tiene vida y la vida en todas sus expresiones inter-actúan constantemente para que haya armonía. Para que la vida siga su derrotero es menester que exista una religación profunda entre el hombre con Dios y con el mundo-universo.



En los ritos se emplean ciertas plantas para hacer la purificación (fotografía de la izquierda) y se derrama agua bendita para reconocer que el Cerro es fuente de Vida (fotografía de la derecha). Fotografías del autor.

5. A manera de conclusión

Los ritos y símbolos manifiestan algunos rasgos propios de la cultura tojolabal. El haber retomado el caminar histórico en torno a los símbolos, los ritos y lugares sagrados en los encuentros de servidores ayudó para que las comunidades decidieran sembrar nuevamente la Santa Cruz en el Cerro Bola. A través del cuidado de los lugares sagrados y la vivencia de los ritos sagrados se derrumban algunos muros que fracturan la vida interna de las comunidades. Así mismo el ser humano se puede sentir y saberse uno con la naturaleza -todos somos creación-, a través de una relación de respeto y cuidado ante las diferentes amenazas.

Las decisiones tomadas desviadas del rumbo de la vida ponen en riesgo los lugares y las prácticas sagradas. Lo sagrado se puede perder. Y cuando lo sagrado se pierde, la vida queda amenazada; por ello, es necesario cuidar la vida en su conjunto en

152 proyectos organizativos comunitarios desde la dimensión espiritual. Así pues, existe una relación directa entre vida y los lugares sagrados.

Al mismo tiempo existe una relación directa entre los sueños²⁴ y los lugares sagrados, porque a través de los sueños Dios se manifiesta hablando a los hombres de diferentes maneras. Al respecto, uno de los informantes compartió uno de sus sueños ocurridos en el marco del Cerro Bola:

Pedro muy alegre se encontraba cuidando de su milpa, y mientras trabajaba una hermosa niña se le acercó trayendo entre sus manos un plato que contenía varias bolitas hechas de corazón de granos de maíz. La niña con voz suave le dijo:

-Ya casi nos vamos de este lugar. Pues ya nadie nos visita. Sin embargo, tú y tu familia aún no nos han olvidado, pues vienen a vernos; por eso, te daré una bolita de corazón de maíz, porque aún hay esperanza y si nos quieren es necesario que nos cuiden, porque sólo se cuida lo que se ama.

Pedro sin decir palabra alguna extendió sus manos para recibir lo que la niña le daba. En seguida la infanta se alejó hasta confundirse entre las aguas cristalinas de una laguna cercana²⁵.

Quien soñó afirma que la niña es la protectora del alma del maíz, y que cuando la gente se olvida de cuidar los lugares sagrados a través de ritos y ofrendas, entonces la vida se va porque ya sus hijos no reconocen lo que es importante en la vida.

La vida humana tiene que ser dimensionada de cara a lo sagrado y a la naturaleza; ya que, en el conjunto del cosmos el ser humano reconoce su origen primigenio, pues eso que vemos somos. Por eso no habrá una salvación de la ecología si no hay una salvación de la antropología desde la ecología (*cfr.*, LS 8).

La Madre Tierra nunca olvida a sus hijas e hijos a pesar de que no sepan ser agradecidos. Es necesario mantener el trabajo desde la organización porque sólo así se dejará el camino para las generaciones venideras. Es importante ponerse de acuerdo

²⁴ Los sueños permiten renovar la vida, pero también contribuyen a que las personas encuentren el equilibrio en su relación con todos los seres vivos. Sin sueños no puede haber creación científica, literaria, artística, religiosa, etc. Ser soñadores implica dormir menos y soñar más.

²⁵ La niña del maíz fue narrado el día 2 de enero en la comunidad de La Trinidad.

para que surja la organización y organizados es como se puede cuidar, promover y defender la vida en su conjunto.

Hay una conciencia profunda de que en el mundo impera un sistema estructural de muerte que constantemente amenaza la vida humana y la vida de la Madre Tierra. Celebrar la fiesta de la Santa Cruz es una lucha por la vida, aunque esta lucha es difícil. Por eso, la celebración tiene que prepararse desde la organización comunitaria.

Haber elegido el caso del Cerro Bola ha permitido ver de manera directa que el pueblo tojolabal se puede organizar desde la vivencia de lo religioso y que las prácticas rituales son fuente de vida para los pueblos, porque en ellas se muestra la capacidad organizativa en defensa de la vida, así como su sed de trascendencia. Finalmente, con esperanza se puede afirmar que en la región ha reiniciado un caminar espiritual que incluye lo religioso y cultural después de más de 60 años.

Informantes:

- Genaro Sántiz Morales
- Germán López García
- Ignacio Sántiz López
- Alfredo López García
- Rodolfo Jiménez López
- Maribel Domínguez (La Revancha)
- Alberto López Gómez

Kurhikuaeri K'Uínchekua.

Celebración del Fuego Nuevo P'urhépecha¹

J. Belén Salinas Pérez²

Resumen

En las siguientes líneas me propongo describir la celebración del fuego nuevo P'urhépecha y la manera en que se realizan cada uno de los momentos de dicha celebración, soy consciente del límite de la presente muestra, ya que al hacerlo desde un primer acercamiento a dicha celebración queda un mundo por explorar, conocer y comprender, por lo tanto lo que sigue es a nivel introductorio de tal celebración, haciendo la invitación a los interesados a vivir la experiencia de esta celebración anual.

Palabras clave

Ritualidad indígena, año nuevo, P'urhépecha, identidad, fiesta, comunidad.

Abstract

In the following lines I intend to describe the celebration of the new fire P'urhépecha and the way in which each of the moments of such celebration are performed, I am aware of the limit of this sample, Since doing so from a first approach to such celebration remains a world to explore, know and understand, therefore what follows is at the introductory level of such celebration, making the invitation to those interested to live the experience of this annual celebration.

¹ Celebración del Fuego Nuevo P'urhépecha, que se realiza cada año en una comunidad originaria del pueblo P'urhépecha, en esta ocasión fue realizada en Naranja de Tapia municipio de Zacapu Michoacán, el 1 de febrero de 2018.

² Licenciado en Filosofía y egresado de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la Universidad Intercontinental.

156 **Keywords**

Indigenous ritual, new year, P'urhépecha, identity, party, community.

El pueblo P'urhépecha tiene en gran valía realizar la ceremonia del encendido del Fuego Nuevo, celebración en la que atraen a la memoria a sus ancestros quienes le fueron dando forma a la cultura p'urhépecha.

Tal celebración se realiza el primero de febrero, en una comunidad originaria, donde lo central es el encendido del Fuego Nuevo, con el que se renueva la identidad cultural del pueblo P'urhépecha, fundamentado en el conteo de los antepasados que coincidía con el cambio de ciclo agrícola.³

En este año la celebración se realizó en Naranja de Tapia municipio de Zacapu, sede elegida hace un año en el Pueblo de Huáncito, dicha celebración inicia con la llegada del Fuego Viejo, el cual es trasladado desde Huáncito, saliendo el 30 de enero para llegar a Naranja de Tapia el 31 por la tarde, el Fuego es trasladado a pie, y es acompañado por excargueros además de las personas que deseen participar.

Cabe señalar que la celebración central es precedida por diferentes rituales, además de actividades que enmarcan y preparan a los asistentes para el momento culmen, con lo que da inicio un nuevo año para los p'urhépechas.

En las siguientes líneas me propongo compartir lo que sucede y la manera en que se realizan cada uno de los momentos de dicha celebración, soy consciente del límite de la presente muestra, ya que al hacerlo desde un primer acercamiento a dicha celebración queda un mundo por explorar, conocer y comprender, por lo tanto lo que sigue es a nivel introductorio de tal celebración, haciendo la invitación a los interesados a vivir la experiencia más que a buscar el saber, ya que la experiencia traspasa todo conocimiento, y más cuando al realizarse tal celebración en un pueblo originario cada año, se integrarán elementos que nos dejarán fuera cuando creíamos haberlos anticipado y conocido. Ante lo cual la experiencia de primera mano es mayor que

³ (Radio Juchari Ireta UMSNH, 2018).

estas líneas, con las cuales busco solamente invitarles a darse la oportunidad de ser partícipes de tal celebración.

Llegada del Fuego a Naranja

Se tiene previsto que el Fuego Viejo arribe a la plaza del pueblo de Naranja de Tapia donde se ha preparado una Yácata⁴ al centro de la explanada, además de otros dos altares uno a la derecha y el otro a la izquierda, y frente a la Yácata se encuentra un lugar reservado para los símbolos p'urhépechas. En la parte trasera se encuentra un árbol seco, del cual cuelgan sopladores elaborados con el junco que se encuentra en las lagunas, en los que está escrito el nombre de los pueblos y la fecha en que fueron sede de la celebración del Año Nuevo P'urhépecha.

El estallido de los cohetes anuncia el recorrido del Fuego Viejo por el pueblo de Naranja, al llegar a la plaza el Fuego es precedido por las caracolas, que son tocadas tanto por hombres como por mujeres, detrás de ellos las copaleras es decir las mujeres que llevan sahumerios de los cual exhala el incienso que acompaña la comitiva, seguido van cuatro cargueras que portan el Fuego Viejo, después los que integran el consejo los cuales portan bastones y detrás de ellos el pueblo en general siendo habitantes del pueblo que resguardó el Fuego durante un año y habitantes del pueblo que ahora lo recibe además de personas que se han dado cita para ser testigos y vivir el término de un año p'urhépecha e inicio del otro.

Es importante señalar que las mujeres visten su traje tradicional y los hombres gabán y sombrero, en esta celebración no pueden estar ausentes los niños como testigos y continuadores de lo que se ha estado celebrando año con año desde 1983.

Cerca de la Yácata están en espera un grupo de copaleras del pueblo de Naranja del Fuego, las cuales momentos previos a la llegada de la comitiva que acompaña al Fuego oraron en círculo como preparación al momento por vivirse.

⁴ Yácata son construcciones originarias p'urhépechas, se localizan en Tzintzunzan, se caracterizan por estar edificadas sobre una plataforma y son de cuerpo rectangular y circular. En la ceremonia del Año Nuevo P'urhépecha es la elevación principal en forma piramidal construida de barro sobre una plataforma en la cual se realizan los rituales, es ahí donde el fuego duerme o muere, el ritual del medio día y el principal el del Fuego Nuevo.

158 Al arribar el Fuego, la gente asistente está a la expectativa de lo que ocurre y sucederá, una vez que las cargueras están cerca de la Yácata se procede a arribar a la parte alta de la misma, donde con mucho cuidado es subido el anafre en el que va el Fuego, una vez arriba, las cargueras se encargan de depositarlo sobre la Yácata, para esto es importante señalar que se deposita el Fuego sobre la Yácata, donde acto seguido es elevado un agradecimiento al Fuego por permitirle a los pobladores de Huáncito sede del año 2017 hacer entrega a la nueva sede, el sonido de caracolas invita al recogimiento y el poder vivir de la mejor manera el momento, el cual está marcado por la ausencia de aparatos electrónicos es decir se invita a los asistentes a mostrar respeto y no grabar ni fotografiar en el momento en que se realiza el ritual.

Las guardianas del Fuego lo velan hasta que duerme, para el día siguiente despertar de nuevo. Mientras algunas de las brasas son depositadas en los sahumeros de las copaleras, y el resto permanece en la Yácata. Es momento en que la gente poco a poco se dispersa y da paso a los danzantes y temazcales que estarán hasta entrado el nuevo día. Lo que lleva a los asistentes a degustar la cena preparada por la comunidad a la cual todos son invitados, y para los visitantes que no tienen un lugar donde descansar, se han previsto espacios para dormir, la comunidad ahora sede de la celebración es la encargada de recibir y acoger a los visitantes brindándoles lo que tienen y cabe señalar que no hay distinción de personas, y no importa desde dónde se les visite, ellos los reciben con los brazos abiertos.

Todos se retiran a descansar para el día siguiente asistir a la ceremonia del amanecer que se realizará en la laguna, para realizar la caminata la reunión será a las 5:30 am, el anuncio de las caracolas indicará el momento en que partirá para el lugar elegido.

Ceremonia del amanecer

A la hora acordada la comunidad se reúne para iniciar la procesión hacia el lugar de la ceremonia del amanecer, es de destacar que el fuego duerme y quien preside la procesión son los símbolos p'urhépechas, el recorrido se realiza en silencio, la música es ausente, el único sonido que acompaña es el de las caracolas, la ausencia de fuego es notoria siendo que el fuego duerme, la única luz es la de la luna que ilumina el camino de la procesión y la de las lámparas eléctricas durante el paso por las calles del pueblo.

Llegando la comitiva a la laguna, la cual es formada por manantiales, se agrupan los participantes por regiones, cabe señalar que se divide en cuatro regiones el pueblo P'urhépecha, y de ese modo quedan agrupados los asistentes, los visitantes que no pertenecen a alguna región no quedan aislados sino integrados en alguna de las regiones.

A la orilla de la laguna se depositan los símbolos p'urhépechas entre los que se encuentran la piedra del calendario p'urhépecha, la cual tiene forma triangular, está también la bandera p'urhépecha, hay un pez de cantera, un perro en piedra, una lanza, el bastón de mando, maíz, una fotografía, una calabaza y floreros, los símbolos y los participantes de la ceremonia del amanecer orientados hacia la salida del sol.

Al alba se inicia con los agradecimientos por los nuevos cargueros de Naranja, los cuales se han colocado al frente de los cuatro grupos y por turnos los oradores tanto hombres y mujeres en lengua p'urhépecha elevan agradecimientos los cuales son intercalados por el sonido que producen las caracolas, en el transcurso se van depositando ofrendas de las diferentes regiones, las ofrendas son ofrecidas al sol, y se espera hasta que los rayos del astro toquen las ofrendas para poder entonces entregarlas a los nuevos cargueros y a los participantes de la ceremonia.

El momento culmen de la ceremonia es cuando el sol va surgiendo y sus primeros rayos invaden el nuevo día, es cuando todos los presentes se dirigen hacia el este y con los brazos al frente y las manos abiertas reciben los primeros rayos del sol, tanto ellos como las ofrendas al ser tocadas por el sol, quedan benditas y es cuando se inicia la entrega a los nuevos cargueros, entre las ofrendas que se han depositado se encuentran: pan, banderas, agua, vino, artesanías propias de cada pueblo, semillas, la manera en que los ofrendantes hacen entrega de las mismas a cada nuevo carguero es con profundo respeto y reverencia, haciéndolo en la mano por ejemplo en la entrega de la fruta el que la ofrece la toma y le da un beso haciendo una reverencia y el que la recibe de igual manera y la deposita en su rebozo o gabán, por otro lado el que ofrece agua de manantial -la cual es contenida en guajes- pide a los niños que lo acompañen, el agua es depositada directamente en las manos de los niños los cuales inmediatamente la depositan en las manos de los nuevos cargueros quienes en el acto la beben, una vez que se han entregado ofrendas a los nuevos cargueros,

160 los ofrendantes continúan con los demás presentes, a los cuales en el caso de los que portan agua la depositan en la manos y de las manos es bebida.

Es de destacar la manera en que se realiza la ceremonia del amanecer en la cual está prohibido tomar fotografías y video, e incluso a los medios de comunicación se les restringe la asistencia, lo que hace que el momento desde que se llega al lugar elegido para dicha ceremonia sea para el encuentro entre los asistentes y Curicaueri⁵ deidad p'urhépecha, ¿cuánto tiempo es el que dura la celebración?, todo depende de las condiciones climatológicas, siendo que es hasta que el sol brille por primera vez en este nuevo día. Durante la espera se elevan los agradecimientos a la madre tierra, al agua, al viento, a Curicaueri, la actitud es de silencio y de espera, en el momento en que el sol va brillando por el horizonte y extender los brazos abriendo las manos para ser tocados cada quien en actitud de respeto y veneración desde su interior eleva oraciones, es un momento en que se agradece por lo que se ha recibido reconociendo la asistencia de los cuatro elementos los cuales están siempre presentes.

La ceremonia es un encuentro íntimo en comunidad, todos los asistentes son bienvenidos los cuales al ser partícipes de una ceremonia se les pide respeto y orden, respeto por sus tradiciones y orden al captar las indicaciones de los dirigentes, es una ceremonia que la vive el participante, donde cada uno puede tener la experiencia de este encuentro con la deidad, donde es una experiencia privada y no hay manera de poder transmitirla o compartirla, siendo que las imágenes están ausentes y las palabras llegan a ser imprecisas para hacer sentir lo que se vive, y donde la mejor manera de conocerlo es vivirlo, es experimentarlo.

Desayuno

Una vez que el convivio ha terminado, en el que propios y extraños han compartido y recibido alguna ofrenda se procede a participar de los alimentos que se han preparado para los asistentes, los cuales se dirigen al lugar para el desayuno, durante la or-

⁵ **Curicaueri o Curicaueri** dios principal de los P'urhépechas a quien se relaciona con la guerra siendo el que permitía luchar contra los enemigos de los purépechas y les garantizaba la victoria, se llega además a mencionar como el sol o fuego, al cual se le veneraba con canciones y sacrificios humanos: los sacrificados eran los capturados en las guerras y fogatas las cuales se alimentaban constantemente con leña de manera que no se apagaran.

ganización de la procesión se ven personas dirigiéndose hacia la laguna y de rodillas toman agua con sus manos la bebe y mojan su frente elevando oraciones, que sea la adoración de los elementos es lo relevante y lo que lleva al visitante a replantearse las maneras en que se puede estar en contacto con la naturaleza y no por eso llamarlos actos de idolatría, o simplemente juzgarlos como lo hicieran los conquistadores.

La procesión inicia su camino en el cual van por delante los símbolos p'urhépechas, el camino transcurre en silencio el cual sólo es interrumpido por el sonido de las caracolas, en ciertos intervalos del trayecto. Al llegar al lugar donde se brindará el desayuno, al cual todos los asistentes son invitados, y aunque sea en turnos se distribuye para todos, todos son bienvenidos, los anfitriones no hacen distinción, durante la espera del turno para tomar los alimentos es momento para entablar diálogo con algunas personas, donde se comenta la experiencia de lo que se ha vivido y se puede pedir alguna orientación o explicación sobre lo que sucede, además de poder conocer un poco de lo que se dijo, siendo que los discursos se hacen en p'urhépecha y está de más señalar que para alguien que no habla dicho idioma lo que escucha es desconocido.

Izamiento de la Bandera P'urhépecha

Concluido el desayuno se retoma la procesión para dirigirse rumbo a la plaza del pueblo, para realizar el izamiento de la Bandera P'urhépecha, la cual está dividida en cuatro rectángulos y cada uno de un color diferente, haciendo de esta manera alusión a los cuatro puntos cardinales y las cuatro regiones en que está dividido el pueblo P'urhépecha, los colores que integran la bandera son los siguientes: el color verde que representa a los pueblos que se encuentran en la sierra siendo que el color verde se identifica con la sierra misma, el amarillo representa a los pueblos de la cañada de los 11 pueblos siendo lo característico de la región el cultivo del trigo, mientras que el azul representa a los pueblos que se encuentran en la riera del Lago de Pátzcuaro, muy característico el color por el agua y el morado representa a los pueblos de la Ciénega de Zacapu siendo que el color hace alusión también al maíz que se cultiva siendo del mismo color, al centro de la bandera se encuentra una mano empuñada que simboliza la unidad del pueblo P'urhépecha y un pedernal que significa el gran fuego, la bandera tiene una inscripción en p'urhépecha: *JUCHARI UINAPEKUA*.

162 El izamiento de la bandera se realiza con la participación de alumnos de la primaria bilingüe, siendo ellos los que la trasladan hacia el asta que se encuentra en un costado de la plaza, durante el acto se canta el himno purépecha, el saludo a la bandera se hace levantando el brazo izquierdo y con la mano empuñada, como se encuentra en la bandera, bajo el significado de unidad.

Uarhukua

Concluido el izamiento de bandera se realiza el ritual para pedir permiso al sol para llevar a cabo el juego de pelota, se hace el saludo a los cuatro puntos cardinales y los presentes con la mano izquierda levantada y empuñada, el momento es precedido por el sonar de las caracolas.

Concluido el ritual se procede a realizar el registro de los equipos, las canchas son de 50 metros con una línea en el centro, los equipos son integrados por cinco jugadores, los cuales usan bastones de madera, en esta ocasión la pelota no se enciende por cuestiones de seguridad, para tal juego se ha dispuesto de varias canchas trazadas sobre una calle, en ellas se realizan los encuentros entre los diferentes equipos y categorías, habiendo de niños, mujeres y hombres, se juegan dos tiempos resultando ganador el equipo que haya logrado pasar la pelota por la línea límite del equipo contrario, cada equipo es animado por familiares y compañeros, para que se desempeñen de una manera satisfactoria y obtengan el triunfo, el cual les permita llegar a la final y poder en lo posible obtener el primer lugar del torneo.

Mientras el juego de pelota se desarrolla con los múltiples equipos ha llegado el momento del ritual del medio día, el cual se realiza sobre la Yácata principal.

Ritual del Medio día

El sonido de los caracoles invita a la congregación de los presentes para el ritual del medio día, un sahumerio es colocado por la señora que preside la ceremonia en el centro de la Yácata, la cual coloca copal sobre él, mientras se entonan pirekuas en lengua materna y se realizan discursos en la misma, además de realizarse ofrendas de maíz y frijol sobre platos, una familia de cada región realiza las ofrendas y se coloca en una esquina de la Yácata, al subir cada familia lo hace mientras una canción de su

región se entona, el sonido de las caracolas acompaña el ofrecimiento, cada familia ofrece al sol, el ritual se desarrolla en el momento en que el sol está en el cenit, las familias están formadas por una mujer, un hombre, un niño y una niña, los niños ofrecen leña, las niñas llevan un jarrón con agua, la mujer alimentos y los hombres portan un bastón, los cuatro elementos están presentes.

Quien preside la ceremonia va guiando a cada familia en el ofrecimiento que realiza, el discurso se hace de la misma manera en lengua materna, se agradece a los cuatro elementos y a Curicaueri.

Un coro de niños de la primaria entona 4 de las 9 estrofas del himno p'urhépecha, el juramento es dirigido por un niño el cual termina con el grito *JuchariI Uinapekua* las familias que han estado sobre la Yácata giran alrededor de la misma y bajan, acto seguido habitantes de cada región acompañados de pirekuas pasan a entregar ofrendas a los nuevos cargueros de Naranja, lo que ofrecen es fruto de su trabajo, se realiza dando muestra de la unidad de los pueblos originarios.

Lo característico de la celebración es que se hace en igualdad y democracia P'urhépecha, no hay mesa de honor, no hay un presidium, el alojamiento para los visitantes es gratis, se prohíbe cobrar, los alimentos se brindan a todos los presentes.

Trueque

Finalizado el ritual del medio día se procede al trueque, el intercambio de bienes y productos, en un espacio se han dispuesto los que comercian sus mercancías, además de que se acompaña el espacio con cartelones que describen los usos y costumbres de tal tradición, entre los productos que se intercambian hay táscales,⁶ sombreros, piezas de madera, cerámica, semillas, alimentos, tejidos, hay una gran variedad de productos, los cuales son negociados entre los interesados y si llegan a convenir en lo que uno quiere y el otro pide, el trato se hace.

Para quien no ha venido preparado con algún producto para intercambiar y hay interés por algún producto que se ofrezca, se solicita el precio del mismo y si las

⁶ Táscales son canastas elaboradas con palma o chuspata material que se extrae del Lago de Pátzcuaro el uso que le dan al tascal es para colocar las tortillas, por tal motivo también se conocen como tortilleros.

164 personas lo aceptan se hace el pago con moneda nacional. Es de señalar el uso de semillas para el intercambio, además de que algunos productos acaparan la atención, pero cuando el que los quiere ofrece algo a cambio y si es algo de lo que ya tienen las personas el trueque no se realiza, lo que se espera es llevar algo diferente y en lo posible variado.

Mientras el juego de pelota y el trueque continúan, se hace la invitación para que los asistentes se trasladen a diferentes lugares para la comida, la organización se ha realizado y por regiones se trasladan los lugares que les han indicado, nadie queda excluido, incluso se pueden ver algunas jovencitas preguntando a las personas por la plaza o la calle donde se han colocado puestos, de si han comido, o para que las acompañen y puedan comer en los lugares que han sido destinados para compartir los alimentos.

Este momento permite hacer un alto para reponer fuerzas y descansar un momento, sobre todo para los que han estado de pie desde temprano, ya que continua un recorrido por la comunidad, para este momento ya se han incorporado más pueblos de las diferentes regiones, y al arribar cada uno de ellos lo ha hecho con muestra de alegría en sus trajes característicos, sus danzas tradicionales y algunos acompañados por bandas de viento, los cuales participarán del recorrido por la comunidad.

Recorrido por la comunidad

A la hora acordada se concentran los diferentes pueblos en la plaza para iniciar el recorrido, el cual es encabezado por los habitantes de Naranja sede de la celebración del Fuego Nuevo, al frente van los símbolos P'urhépechas, seguido del pueblo de Naranja van los pueblos que han sido ya sede de dicha celebración y al final los pueblos que aún no han tenido el honor de ser sede, lo que los distingue y diferencia es el cartel con el nombre del pueblo, seguidos de la bandera p'urhépecha luego los danzantes, habitantes del pueblo y al final la banda que acompaña a cada pueblo, el recorrido se hace alrededor del pueblo, lo que hace el momento de fiesta para los propios y visitantes, así como para los habitantes de la comunidad que están en las puertas de sus casas o sobre las calles, admirando lo que sucede y viendo la variedad de manifestaciones de danzas y música.

Quien gusta se puede integrar a algún pueblo, no hay exclusión, el momento es de fiesta, es de celebración, gozo, alegría y a todos se les acepta, los habitantes invitan a formar parte lo que hace que el momento sea vivido en el mismo espíritu que los p'urhépechas, no importa si el recorrido es largo, o qué tan extenso sea el grupo que resulta de la suma de todos los pueblos, incluso el tráfico se paraliza, hay fiesta en el pueblo y no hay manera de que se oculte.

Al llegar de nuevo al lugar de donde inició el recorrido, da inicio el corpus, es decir cada pueblo comparte y reparte lo que lleva, siendo pan, dulces, los cuales son lanzados para que la mayor parte de asistentes pueda tener algo, no falta la harina que es arrojada sobre algunos espectadores, la alegría y la fiesta no ha terminado, siendo que los grupos de danzantes continúan bailando acompañados por la música, y el momento continua al ser invitados los asistentes a incluirse a bailar, a disfrutar el momento.

Lo que da paso al festival cultural, donde participan todos los pueblos, dando una muestra de lo propio de cada uno, sea con pirekuas o danzas originarias de cada pueblo, tal muestra se realiza desde una tarima para que puedan ser admirados por todos los presentes, este momento permite entablar lazos entre los pueblos y muestra que la diferencia de costumbres y tradiciones no impide la unidad bajo los mismos ideales.

El momento que ha reunido a los habitantes es la celebración del fuego nuevo, que será a la media noche, lo cual se precedió por la reunión de consejo, el Consejo P'urhépecha está integrado por representantes de todos los pueblos, dicho consejo se realiza a puerta cerrada, al consejo es ajeno toda persona que no sea integrante del mismo, es en el consejo donde se realiza la deliberación del pueblo que será sede de la celebración del próximo año, lo que causa expectación ya que cada pueblo que pretenda ser sede, deberá presentar sus propuestas para serlo, pero el anuncio del lugar que albergará el siguiente año tal celebración será anunciado una vez concluido el Ritual del Fuego Nuevo.

Ceremonia del Fuego Nuevo, Año Nuevo P'urhépecha

La ceremonia del encendido del Fuego Nuevo con lo que da inicio el año nuevo P'urhépecha se realiza en el momento en que la constelación de Orión está en el

166 cenit, para tal momento sobre la Yácata central se han dispuesto ocotes los cuales son distribuidos entre los presentes y las luces eléctricas se apagan, además de que el momento transcurrirá en intimidad por lo que se solicita y se prohíbe el uso de cámaras de video, así mismo todo aparato para la toma de fotografías. Es el respeto que el pueblo P'urhépecha solicita a los asistentes, es su celebración y una celebración íntima, la invitación es a vivirla, a tener la experiencia de lo que sucederá, y donde la vivencia cada quien la llevará, el momento no podrá ser comunicado más que como experiencia propia, cualquier fotografía, video o escrito, será muy limitado y dirá muy poco del momento y de la preparación que antecede dicho ritual.

Una vez que el lugar está preparado, el silencio profundo es irrumpido por el sonido de las caracolas que anuncian el fin del consejo y el próximo arribo a la plaza principal donde todos esperan el encendido del Fuego Nuevo, el despertar del Fuego, un renacer, el silencio es solemne, una vez que han llegado los del consejo se procede a encender la hoguera que ha sido preparada en el lugar donde duerme el fuego, y con choque de pedernales despertará de nuevo para arder por un año y dormir nuevamente, el tiempo que se tarde en que la suma de cada chispa despierte al Fuego, la asamblea continúa en silencio mientras los oradores elevan plegarias al sol, que aunque no está visible se sabe que existe.

El constante choque de pedernales es acompañado por cantos, además de que el grito de los asistentes es el de *JUCHARI UINAPEKUA* y el sonido de los caracoles que unidos animan a los encargados de encender el Fuego, por una segunda ocasión son entonados cantos por mujeres y hombres, los cantos son en p'urhépecha, mientras los dos hombres continúan golpeando los pedernales, el himno p'urhépecha comienza a escucharse y los dos hombres con soplos avivan las primeras flamas que han emergido de las chispas del pedernal.

La oscuridad rodea a la multitud y será la luz del Fuego Nuevo la que alumbre de nuevo a los presentes, una densa columna de humo emerge y es cuando las llamas comienzan a crecer, crece la expectación y veneración, es el momento en que algunos hombres que están sobre la Yácata toman fuego y lo pasan a los asistentes que tienen ocotes, es la manera en como el fuego se extiende, además que el ocote queda

bendito por lo que se ha pedido que una vez que se apague no se deseche sino que se conserve y se lleve a casa de cada uno.

El absoluto silencio ha creado un clima místico donde las oraciones elevadas y en lengua materna reflejaban el sentir del orante, el respeto del mismo y al agradecimiento por lo que sucedía. Una vez que el fuego está en su esplendor y algunos de los asistentes tienen un ocote encendido, se da el anuncio del pueblo que será sede el próximo año de tal celebración, el anuncio hace mención que la deliberación fue entre cinco pueblos que se habían propuesto para ser sede, de la que resulto ganador el pueblo de Cuanajo, así que sus habitantes que han asistido, al escuchar el nombre irrumpen en alegría y júbilo.

Después del anuncio y la celebración de alegría por ser la próxima sede, copaleras entonaban cantos al Fuego:

Canto al fuego⁷

Abuelito Fuego como tú lo ves,
canto de alegría postrado a tus pies,
por eso te pido Abuelito de mí amor
no echés al olvido a estos: corazones, abuelos, cargueros, niños, etc.

Los habitantes de Cuanajo, sede del próximo año de la celebración, se reúnen portando ofrendas entre las que se encuentran pan, fruta y artesanías, los hombres y mujeres celebran con alegría danzando alrededor del Fuego Nuevo y ya cuando la mayoría de los asistentes se han retirado se acercan a los cargueros de Naranja y les hacen entrega de la ofrendas además de que a los de Cuanajo los de otros pueblos les hacen entrega de obsequios, los excargueros del Fuego entregan sus ofrendas a los habitantes de Cuajano sede 2019 de la Celebración del Fuego Nuevo.

Después de la celebración y ya que casi todos se han retirado se hace entrega simbólica de los símbolos P'urhépechas a los nuevos cargueros de Cuanajo quienes dan

⁷ Canto proporcionado por la copalera Verónica Trujillo Carrillo de Uruapan, Michoacán.

168 una vuelta alrededor de la Yácata, una vez que el Fuego ha disminuido y continúan las brasas una guardiana del Fuego de Naranja deposita brasas en un sahumerio y lo entrega a las guardianas del Fuego de Cuanajo con la invitación a cuidarlo, haciendo hincapié en que se los entrega chiquito, como una chispa, siendo que cuando esté maduro el fuego en Naranja les será llevado y entregado en Cuanajo, además de que los cargueros de Naranja los visitarán durante el año para resolver dudas sobre cómo hacerle para mantenerlo, les señala que son la cuidadoras y guardianas del fuego, además de las costumbres y tradiciones, son las mujeres las que mantienen el linaje y son la fuerza de los hombres. Se les pide que el Fuego que llevan a Cuanajo les de fuerza, les de sabiduría, les de unión además de que les despierte una conciencia grande y les permita oír y escuchar la sabiduría de otros pueblos. La entrega simbólica ha concluido y los símbolos son regresados a su lugar, ya que entre 22 o 25 días serán llevados a Cuanajo.

Mientras la plaza ha quedado ya vacía los cargueros y guardianes del Fuego de Naranja permanecen velando, subir a la Yácata no se permite a personas ajenas, quien necesita hacer alguna ofrenda al fuego la entrega al guardián quien la deposita en el Fuego en nombre del ofrendante.

Vivir la experiencia de una celebración con la que da inicio el Año Nuevo P'urhépecha es una experiencia *tremendum* y no por la opulencia del evento sino por el misticismo que encierra dicha celebración y que tenga unas cuantas décadas que se retomó y con el tiempo se fueron incluyendo algunos elementos, además de la manera de la celebración, queda claro que hay algo que puede y une a varios pueblos distantes por lo geográfico, pero que tienen cosas en común, poder ser testigos de la hermandad que se vive entre propios y visitantes, es un gran paso para valorar lo propio de cada región, y que uno como visitante no puede ni debe mostrarse como solo un espectador, porque no asistimos a un espectáculo, es un rito propio de la comunidad, es en lo posible tener apertura y disposición para vivir cada ritual, lo que tal vez nos toca las fibras más íntimas de nuestra persona y nos hace caer en la realidad de que las maneras en que los pueblos originarios tienen de relacionarse, son muy ricas además de que tienen mucho que enseñarnos al estar presentes desde tiempos remotos y no que lo que hacen sea algo antiguo, sino que es algo presente.

Vivir de esta manera y ser testigos de los cambios que se van gestando, siendo sociales y de unión genera la certidumbre de que las barreras y diferencias pueden ser rotas cuando se traspasan intereses meramente personales, que la celebración es ajena a organizaciones públicas y privadas, es ajena a grupos políticos e incluso religiosos, es una celebración vivida desde el interior del pueblo y para el pueblo lo que se busca es recuperar los valores culturales, educativos y artísticos. Con la celebración se da claridad histórica y fundamentación cosmológica, astronómica y filosófica a los pueblos p'urhépechas.⁸

⁸ Radio Juchari Ireta UMSNH. (14 de Enero de 2018). *Radio Juchari Ireta UMSNH*. Recuperado el 23 de Mayo de 2018, de Radio Juchari Ireta UMSNH: <http://www.facebook.com/Radio-Jucari-Ireta-UMSNH-101037026921836/>

Apéndice de imágenes

Las fotografías aquí condensadas son del autor de este texto y constituyen una secuencia que ilustra lo narrado en el cuerpo del artículo.





172















La escobita del casamiento en Xalatlaco, México. Tradición oral y preservación de la identidad mediante la memoria viva

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes¹

Resumen

El impulso humano por perfeccionarse se encontraba inscrito en los nahuas, tal y como lo evidencian los diferentes documentos a los que haré referencia, no sólo en un pasado remoto, sino también en la sobrevivencia cultural de los pueblos indígenas actuales. Sin ser éste un trabajo de investigación exhaustivo sí es un acercamiento serio a los testimonios de la palabra indígena recogidos por algunos Cronistas de Indias, conocidos como *Huehuetlahtolli*, articulados con algunas poesías indígenas contemporáneas y también con un ejemplo de las palabras transmitidas en contextos rituales recopiladas en trabajo de campo. Todos ellos dan fe de lo que estos grupos culturales entendían, hasta antes del advenimiento de los europeos, por *forjar el rostro y el corazón*. Y también dan fe de lo que esta cultura sigue transmitiendo en época contemporánea como ideal de vida en una identidad propia.

Palabras Clave

Huehuetlahtolli, Poesía, Indígenas, Reformulación simbólica, Educación

Abstract

The human impulse for be perfecting was inscribed in the nahuas, as it is demonstrated by the different documents to which I will refer, not only in a remote past, but also in the cultural survival of the indigenous current peoples. Without being this one an exhaustive work of investigation, it is a serious approximation to the testimonies of the indigenous word gathered by some Chroniclers of The Indies, known as *Huehuetlahtolli*, articulated with some indigenous contemporary poetry also with

¹ IIM, UIC.

180 an example of the words transmitted in ritual contexts compiled in fieldwork. All of them give faith of what these cultural groups understood, up to before the advent of the Europeans, for forging the *face and the heart*. And also they give faith of what this culture continues transmitting today as ideal of life in their own identity.

Keywords

Huehuetlahtolli, Poetry, Indians, Symbolic Reformulation, Education

Xalatlaco es una comunidad de origen náhuatl que se encuentra situada entre la Ciudad de México y la de Toluca, trasladarse a una u otra de estas urbes desde Xalatlaco toma entre 30 y 45 minutos. Se trata de una comunidad que conserva celosamente sus rituales y los mecanismos que los posibilitan en la práctica, tales como mayordomías, fiscalías, danzantes, entre otros. En este sentido mantienen vivas relaciones sociales muy estrechas a través de la vida ritual durante todo el año, transmitiendo mediante cargos, enseñanzas y rituales sus valores tradicionales celosamente resguardados y muy conscientes del peligro que corren frente al advenimiento de novedades provenientes del exterior.

Esto me mueve a considerar que, aunque es del todos conocida la triste suerte que tuvo institucionalmente la educación indígena y todos los valores contenidos en ella, hay que destacar enfáticamente que **no** fue así con la educación en casa, la cual se mantuvo como una forma de resistencia y que aún hoy perdura -claro está que con todas sus mezclas y diluida ya entre tantas influencias- pero lo suficientemente consolidada y diferenciada como para ser notable y distinta.

Los *huehuetlahtolli*, literalmente significan “palabra de los viejos” en náhuatl. Son una expresión literaria llena de belleza poética y de un marcado y profundo carácter ético. Conocemos varios ejemplos de estas expresiones lingüísticas gracias a los cronistas del s. XVI que registraron varios de estos discursos festivos y llenos de una propuesta moral, sentido existencial y valores culturales. Dichos ejemplos provienen directamente de informantes indígenas que los conocieron y vivieron en época prehispánica. Sin embargo, desde la etnografía contemporánea, es posible encontrarnos aún en comunidades indígenas, o bien de origen indígena, con formas de expresión

oral pronunciadas en contextos rituales y expresiones poéticas en lenguas indígenas, que recuerdan mucho a la forma y estilo de los *huehuetlahtolli*, tal es el caso que presentamos en este texto acerca de la escoboita del casamiento en Xalatlaco, Mex.

Así pues, los *huehuetlahtolli* o palabras de los viejos, eran usados en las diferentes circunstancias especiales de la vida y son contenedores de una sabiduría extraordinaria expresada en una bella forma poética, donde se incluían elementos morales y éticos que marcaban los límites de la libertad individual, así como los referentes clave para lo que esta cultura indígena consideraba una “buena vida”, la dignidad y entereza de un ser humano íntegro y pleno. Así pues, los *huehuetlahtolli*, son de suma importancia porque nos permiten ver en ellos la guía en los ideales de educación, cultura y concepción de lo humano que tenían estos pueblos. Veamos algunos ejemplos:

Del Códice Florentino, libro VI, folios 74v.-75r, encontramos las palabras que el padre le dice a su hija aconsejándole cómo debe actuar. Invito al lector a considerar no solamente el contenido del discurso, sino la suave y gentil forma de expresarlo:

Aquí estás, mi hijita, mi collar de piedras finas, mi plumaje
de quetzal, mi hechura humana, la nacida de mí. Tú eres
mi sangre, mi color, en tí está mi imagen.

Ahora recibe, escucha: vives, has nacido, te ha enviado
a la tierra el señor Nuestro, el Dueño del cerca y del
junto, el hacedor de la gente, el inventor de los hombres.

Ahora que ya miras por ti misma, date cuenta. Aquí
es de este modo: no hay alegría, no hay felicidad. Hay angustia,
preocupación, cansancio. Por aquí surge, crece el
sufrimiento, la preocupación.

Aquí en la tierra es lugar de mucho llanto, lugar donde
se rinde el aliento, donde es bien conocida la amargura
y el abatimiento. Un viento como de obsidianas sopla y
se desliza sobre nosotros.

Dicen que en verdad nos molesta el ardor del sol y
del viento. Es éste lugar donde casi parece uno de sed y de
hambre. Así es aquí en la tierra.

Oye bien, hijita mía, niñita mía: no es lugar
de bienestar en la tierra, no hay alegría, no hay felicidad. Se dice
que la tierra es lugar de alegría penosa, de alegría que punza.
Así andan diciendo los viejos: para que no siempre
andemos gimiendo, para que no estemos llenos de tristeza,
el Señor Nuestro nos dió a los hombres la risa, el sueño,
los alimentos, nuestra fuerza y nuestra robustez y
finalmente, el acto sexual, por el cual se hace siembra de gentes.
Todo esto embriaga la vida en la tierra, de modo que
no se ande siempre gimiendo. Pero, aun cuando así fuera,
si saliera verdad que sólo se sufre, si así son las cosas en la
tierra, ¿acaso por esto se ha de estar siempre con miedo? ¿Hay
que estar siempre temiendo? ¿Habrá que vivir llorando?
Porque se vive en la tierra, hay en ella señores, hay mando,
hay nobleza, águilas y tigres. ¿Y quién anda diciendo
siempre que así es en la tierra? ¿Quién anda tratando de darse
muerte? Hay afán, hay vida, hay lucha, hay trabajo.
Se busca mujer, se busca marido.
Pero, ahora, mi muchachita, escucha bien, mira con calma:
he aquí a tu madre, tu señora, de su vientre, de su seno
te desprendiste, brotaste.
Como si fueras una yerbita, una plantita, así brotaste.
Como sale la hoja, así creciste, floreciste. Como si
hubieras estado dormida y hubieras despertado.
Mira, escucha, advierte, así es en la tierra: no seas vana,
no andes como quiera, no andes sin rumbo. ¿Cómo vivirás?
¿Cómo seguirás aquí por poco tiempo? Dicen que es
muy difícil vivir en la tierra, lugar de espantosos conflictos,
mi muchachita, palomita, pequeñita...
Ahora es buen tiempo, todavía es buen tiempo, porque
todavía hay en tu corazón un jade, una turquesa. Todavía
está fresco, no se ha deteriorado, no ha sido aún torcido,
todavía está entero, aún no se ha logrado, no se ha
torcido nada. Todavía estamos aquí nosotros tus padres
que te metimos aquí a sufrir, porque con esto se
conserva el mundo. Acaso así se dice: así lo dejó dicho, así

lo dispuso el Señor Nuestro que debe haber siempre, que
debe haber generación en la tierra...
He aquí otra cosa que quiero inculcarte, que quiero comunicarte
mi hechura humana, mi hijita: sabe bien, no hagas
quedar burlados a nuestros señores por quienes naciste.
No les echés polvo y basura, no rocíes inmundicias sobre su historia:
su tinta negra y roja, su fama...
No como si fuera en un mercado busques al que será
tu compañero, no lo llames, no como en primavera lo
estés ve y ve, no andes con apetito de él. Pero si tal vez tú
desdeñas al que puede ser tu compañero, el escogido del
Señor Nuestro. Si lo desechas, no vaya a ser que de ti se burle,
en verdad se burle de ti y te conviertas en mujer pública...
Que tampoco te conozcan dos o tres rostros que tú hayas visto.
Quienquiera que sea tu compañero, vosotros,
juntos tendréis que acabar la vida. No lo dejes, agárrate de él,
cuélgate de él, aunque sea un pobre hombre, aunque sea sólo
una aguilita, un tigrillo, un infeliz soldado, un pobre noble,
tal vez cansado, falto de bienes, no por eso lo desprecies.
Que a vosotros os vea, os fortalezca el Señor Nuestro,
el conocedor de los hombres, el inventor de la gente,
el hacedor de los seres humanos.
Todo esto te lo entrego con mis labios y mis palabras.
Así, delante del Señor Nuestro cumplo con mi deber.
Y si tal vez por cualquier parte arrojas esto, tú ya lo sabes.
He cumplido mi oficio, muchachita mía, niñita mía.
Que seas feliz, que Nuestro Señor te haga dichosa.²

Concluyendo la amonestación del padre, continuaba la madre diciendo a su
hija lo siguiente, reforzando y complementando lo que ya había dicho su marido:

² León Portilla, Miguel (y Librado Silva Galeana), *Huehuetlahtolli. Testimonios de la Antigua Palabra*. México, SEP-FCE, 1993, pp. 15-19.

Tortolita, hijita, niñita, mi muchachita. Has recibido, has tomado el aliento, el discurso de tu padre, el señor, tu señor. Has recibido algo que no es común, que no se suele dar a la gente; en el corazón de tu padre estaba atesorado, bien guardado. En verdad que no te lo dio prestado, porque tú eres su sangre, tú eres su color, en ti se da a conocer. Aunque eres una mujercita, eres su imagen...

Pero sólo te diré algo, así cumpliré mi oficio. No arrojes por parte alguna el aliento y la palabra de tu señor padre. Porque son cosas preciosas, excelentes, porque sólo cosas preciosas salen del aliento y la palabra de nuestro señor, pues en verdad el suyo es lenguaje de gente principal. Sus palabras valen lo que las piedras preciosas, lo que las turquesas finas, redondas y acanaladas. Consérvalas, haz de ellas un tesoro en tu corazón, haz de ellas una pintura en tu corazón. Si vivieras, con esto educarás a tus hijos, los harás hombres; les entregarás y les dirás todo esto.

Mira, así seguirás el camino de quienes te educaron, de las señoras, de las mujeres nobles, de las ancianas de cabello blanco que nos precedieron.

¿Acaso nos lo dejaron dicho todo?

Tan sólo nos daban unas cuantas palabras, poco era lo que decían. Esto era todo su discurso:

Escucha, es el tiempo de aprender aquí en la tierra, ésta es la palabra: atiende y de aquí tomarás lo que será tu vida, lo que será tu hechura.

Por un lugar difícil caminamos, andamos aquí en la tierra. Por una parte, un abismo, por la otra un barranco. Si no vas por en medio, caerás de un lado o del otro. Sólo en el medio se vive, sólo en el medio se anda.

Hijita mía, tortolita, niñita, pon y guarda este discurso en el interior de tu corazón. No se te olvide; que sea tu tea, tu luz, todo el tiempo que vivas aquí sobre la tierra...

Sólo me queda otra cosa, con la que daré fin a mis palabras. Si vives algún tiempo, si por algún tiempo sigues

la vida de este mundo, no entregues en vano tu cuerpo,
mi hijita, mi niña, mi tortolita, mi muchachita.
No te entregues a cualquiera, porque si nada más así
dejas de ser virgen, si te haces mujer, te pierdes, porque
ya nunca irás bajo el amparo de alguien que de verdad te quiera...
A nuestros antepasados, a los señores a quienes debes
el haber nacido, les crearás mala fama, mal renombre.
Espargarás polvo y estiércol sobre los libros de pinturas
en los que se guarda su historia. Los harás objeto de mofa.
Allí acabó para siempre el libro de pinturas en el que
se iba a conservar tu recuerdo.
Ya no serás ejemplo. De ti se dirá, de ti se hará
hablilla, serás llamada: “la hundida en el polvo”.
Y aunque no te vea nadie, aunque no te vea tu marido, mira,
te ve el Dueño del cerca y del junto...
Así pues, mi niña, mi muchachita, niña, pequeña,
vive en calma y en paz sobre la tierra, el tiempo que
aquí habrás de vivir. No infames, no seas baldón de los señores,
gracias a quienes has venido a esta vida.
Y en cuanto a nosotros, que por tu medio tengamos renombre,
que seamos glorificados. Y tú llega a ser feliz, mi niña,
mi muchachita, pequeña. Acércate al Señor Nuestro, al
Dueño del cerca y del junto.³

Aún hoy se conserva la tradición oral de esos *Huehuetlahtolli*, claro que mezclada con diversos elementos del cristianismo, pero lo sorprendente es que se conserve la forma de transmisión de esos valores morales de padres a hijos de una forma eminentemente indígenas después de tanta violencia, tanto expresa como velada, que durante más de 500 años han experimentado estos pueblos. Se trata de un nuevo sentido educacional, la educación como resistencia y sobrevivencia cultural. Como ejemplo quiero mencionar la experiencia vivida en este pueblo de Xatlaco en el Municipio del mismo nombre. Se trata de la sobrevivencia de un *huehuetlahtolli* que

³ *Ibidem*, pp. 19-22.

186 dirige la madrina a su ahijada un día antes de su boda. En presencia de su madre y abuelas y otras mujeres invitadas de su familia y la familia del esposo (es una ceremonia exclusivamente femenina), la madrina le entrega a la ahijada una pequeña escobita de palma, delicadamente adornada con brillantina y pequeños símbolos tejidos en palma, a saber: palomitas, ratitas, canastos, escobitas, mazorcas, estrella, remolinos, caminos buenos que son rectos y caminos malos que están tejidos en espiral. Entonces le son dirigidas a la novia estas palabras al tiempo que se le da la escoba y se tocan los símbolos correspondientes:

Bueno niña, ya te vas a casar,
tu marido te bajó las estrellas y por eso te vas a casar con él.
Tú debes saber ciertas cosas en tu hogar,
debes barrer la basurita que hay por allí,
y guardar tus cositas en tus chiquihuites,
para que tu casita esté siempre limpia
y no haya ratitas corriendo por allí.

Tú te debes creer sólo de tu marido,
y él se debe creer sólo de tí,
uno al otro nada más se deben de creer,
porque si no, si le andan creyendo a la gente
lo que dice por acá y por allá, a los chismes
entonces van a caer en el remolino
y no saben dónde van a parar,
por eso sólo créele a tu esposo y
que él te crea sólo a ti.⁴

⁴ La fuente fue: Doña Agustina -simplemente así era conocida en Xalatlaco- vivía en la calle principal, sin número, pero era del dominio público pues era la encargada de la comunidad que hacía las *escobas del casamiento* y de las poquísimas que aún conservaba y transmitía el *huehuetlahtolli* en lengua náhuatl. Lo recopilé en marzo de 1996. y se publicó posteriormente en: Gómez Arzapalo 2002: "La educación entre los nahuas: un acercamiento a su pasado y su presente", *Avatares. Cuaderno de filosofía y cultura* (México), no. 19: pp. 9-21.

En otra versión, desde lo que resguardaba en su memoria una mujer casada, habitante también del pueblo de Xalatlaco, lo que se le dijo en esa ceremonia fue lo siguiente:

Todo tiene significado, ve viendo (la escoba) para entender cómo son las cosas.

La **estrella** que el joven te bajó a ti, su novia, para convencerte, para que tú vayas al lado de él. Te bajó las estrellas.

Cuando ya hicieron su compromiso se dan un beso de compromiso los pichoncitos (se toman las **palomas** y se hace que se besen en el pico). Ya tienen su compromiso y entonces que nunca se crean ni el hombre ni la mujer los chismes, porque si lo hacen se meten en el **remolino**, para descomponer.

Nunca se deben de creer de otros.

Que la mujer barra (se toma la **escobita** que cuelga), porque luego anda de aquí para allá basurita y crecen **ratitas**.

El hombre va a arrimar la **mazorca**, porque es necesario que dé lo principal para el sostenimiento de la casa: la **mazorca** para las tortillas.

Cuando uno va por un **buen camino**, entonces forma su hogar. Pero cuando los hombres se creen de los que se les atraviesan en la calle, que nunca faltan, entonces agarran su **camino malo** que descompone el hogar, que engaña, que ya no son perfectos.

Una mujer que busca formar su casa tiene que sembrar una **flor**, tiene que estar limpia su casa (se toma la **escobita** que cuelga), tiene que guardar sus cositas (se toma el **chiquihuite** o cesto) para que todo esté limpiecito.

Es todo.⁵

⁵ Los elementos que cuelgan de la escoba son 23 en total: 1 estrella, 2 palomas, 3 remolinos, 2 ratitas, 3 mazorcas, 3 buenos caminos, 2 caminos malos, 3 flores, 2 escobitas y 2 chiquihuites. En esta transcripción he dejado resaltados en negritas los diferentes elementos que se van tomando con la mano a medida que se pronuncian las palabras a la novia.



Escobita ritual del casamiento. Xalatlaco, Mex. Colección etnográfica Gómez Arzapalo Lozano.
Fotografía del autor.



Escobita ritual del casamiento (lado derecho), a la izquierda de la imagen una escoba ordinaria tradicional aún usada en estos pueblos. Se muestran ambas imágenes para la comparación entre el artefacto utilitario ordinario y la versión festiva ricamente aderezada y adornada con los elementos que se mencionan en el discurso a la novia al hacer entrega de esta escobita antes de su boda. Se barre agachados doblando la espalda a un ángulo de 90° para poder barrer el piso. Xalatlaco, Mex.

Colección etnográfica Gómez Arzapalo Lozano. Fotografía del autor.

Es asombroso, pues, ver esta preservación cultural en un proceso de continuas reformulaciones a lo largo del tiempo. Se trata de la forma de educar indígena transmitida de padres a hijos sin que medie una institución más allá de la familia misma.

Así pues, aunque la educación entre los pueblos indígenas nahuas, sufrió una radical transformación a la par de toda su cultura a raíz del proceso de conquista y colonización, sin embargo, no desapareció su forma original de transmitirla ni los contenidos básicos de la misma —ajustados, claro, a sus nuevas determinantes históricas—, pero subsistiendo su peculiar visión acerca del hombre, lo sagrado, la naturaleza y el cosmos donde integran la interacción de todos.

En la poesía indígena contemporánea encontramos variados y ricos ejemplos de una forma de ver la vida, la muerte, la divinidad, el mundo y la presencia humana en él, que definitivamente resaltan por la extrañeza y diferencia en relación con los parámetros occidentales modernos sobre los cuales hemos asentado la cultura mestiza mexicana.

En estas expresiones literarias, los indígenas contemporáneos, manifiestan sus valores, ideales éticos, anhelos existenciales y su forma concreta de ver al mundo, a la divinidad y al ser humano.

En este sentido, estas poesías, se aproximan mucho a lo expresado en los *huehuetlahtolli*, y no sólo en los contenidos, sino en la forma de usar el lenguaje y transmitir la palabra.

Las siguientes son palabras de una madre tzotzil dirigidas a su hijo muerto, que en su dulzura y emotividad, nos recuerdan lo escrito líneas más arriba al transcribir los *huehuetlahtolli* del padre y la madre a la hija en época prehispánica:

Florecita de mis entrañas, imagen de tu padre
retrato de tu madre
¿Por qué te vas lejos?
¿Por qué me dejas en soledad?
¿Por qué no camina ya tu corazón?
¿Acaso no te di yo la vida
con tantas penalidades y dolor?
Te di mi pecho, te di tu alimento,
te protegí desde que naciste.
¿Dónde está tu santa alma?
¿Por qué te alejaste de mí?

Mi corazón se desgarró en dos,
 mi corazón desfallece,
 mi corazón se abate y está pesado
 por causa de tu muerte.
 Tu partida me mata, hijito mío,
 mi pajarito, ¿dónde te encuentras
 florecita de mis entrañas?,
 mi corazón está en soledad
 y reclama tu compañía.⁶

Rescatando la característica de los *huehuetlahtolli* como discursos morales, y en este esfuerzo por evidenciar la continuidad de esta expresión literaria, recurro nuevamente a León Portilla y Shorris, quienes recopilan un extraordinario poema de Fausto Guadarrama López, escrito desde el mundo cultural mazahua titulado “Marías ¿a dónde van?”, en sus líneas podemos encontrar un profundo sentido moral, de pertenencia y dignidad, frente a un contexto social de desprecio, marginación y desigualdad que orilla al desarraigo e incrementa no solamente la pobreza, sino la muerte cultural:

Con su niño más pequeño en la espalda
 otros adelante y otros atrás de ellas
 decidieron ir a conocer mundos nuevos
 cerraron las ventanas y puerta de la casa.
 El huertito de frijoles quedó abandonado.
 Parece que hasta el tecolote enloqueció
 pues cuando más se perdían en el horizonte
 más fuerte se escuchaban sus chillidos lastimeros.
 ¿A dónde van, madres mazahuas?
 ¿A dónde van, muchachas mazahuas?
 ¿Por qué se llevan a sus chiquillos?
 ¿Por qué abandonan su huertito?
 ¿Qué van a buscar a otras tierras?

⁶ León Portilla, Miguel (y Librado Earl Shorris), *Antigua y Nueva Palabra. Antología de la literatura Mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*. México, Aguilar, 2008, pp 700-701.

¿Qué es lo que sueñan encontrar?
¿Cómo se imaginan su nueva vida?
¿Cómo las recibirá otra gente?
¿Cuándo otra vez regresarán?
¿Cuándo las volveremos a ver?

Allá donde ustedes van; ¡no hay nada!
Se perderán entre un mar de gentes
que les negarán hasta el saludo.
Y cuando alguien se atreva a mirarlas
despectivamente las llamarán: “Marías”.
Y tendrán que vender chicles y naranjas
para que puedan ganarse este santo nombre.
Pedirán limosna para dar de comer a sus hijos
y si bien les va, serán sirvientas en una casa.

Es entonces cuando añorarán su pueblito
querrán abrazar a sus papás ya viejitos
querrán comprar un metate para sus tortillas
soñarán con esos campos verdes, muy verdes,
imaginarán sus enaguas, listones y rebozos.
Y aunque se pinten labios y mejillas
no ocultarán que nacieron en un pueblo mazahua
pues sus miradas y risas las traicionarán.
Entonces recordarán su origen y llorarán
irán a las iglesias a suplicar volver,
para que vuelvan a bordar sus servilletas
con pajaritos, venados, flores y vida.

Esperarán ansiosas a que vuelva el tiempo
y se prepararán para el trabajo de la cosecha.
Otra vez llenarán su canasta de comida
ayudarán a sus maridos a limpiar la milpa
hombro con hombro practicarán el niboxte.
Así, lanzaremos cohetones al cielo,
sabrán que regresaron nuestras madres y hermanas

¡Bailaremos el xote! ¡Beberemos pulque!
 La llegada del fuego nuevo se adelantará.
 Los niños serán otra vez niños y sólo jugarán.
 En las plazas oiremos otra vez el bullicio
 vendiendo y comprando elotes, habas y calabacitas.
 El olor a epazote traspasará el alma
 ¡Y reiremos! ¡Reiremos de felicidad!
 ¡Haremos fiesta! ¡Y cantaremos... cantaremos!

¿A dónde van madres mazahuas?
 ¿A dónde van muchachas mazahuas?
 ¿Por qué se llevan a sus chiquillos?
 ¿Por qué abandonan su huertito?
 ¿Qué es lo que buscan en otras tierras?
 ¿Qué es lo que sueñan encontrar?
 “Marías” ¿A dónde van?!⁷

Por su parte, Gilberto Orozco, en *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, registra las palabras dirigidas a los novios en la ceremonia zapoteca de matrimonio, lo cual coincide mucho en lo escrito más arriba, tanto en relación con los *huehuetlah-tolli* registrados por los frailes en época colonial, como con lo de las palabras dirigidas por la madrina a la ahijada en la víspera de la boda en Xalatlaco:

En la obscuridad original. Va a mecarse el aire, y es aquí donde viene la luz. Ella, nuestra madre, ata este matrimonio.
 Entraron, alzaron sus rostros y encontraron la luz del aliento creador. ¡Ja! Hasta entonces la hallaron, la inteligencia los guió en donde contemplaron el cielo y llegaron donde se encuentra Dios.
 Mucho pedí esto y me acerqué a donde dispuso el arcángel san Gabriel, ángel del Apocalipsis.
 Allí mismo me acerqué ante el creador, ante la preciosa luz en el corazón del día. Allí mismo llegué a otra senda.

⁷ *Ibidem*, pp. 817-819.

Cuando entro en el corazón de estas personas, parecería anunciarse un gran presagio, en donde la tierra es lodosa, en donde oscureció la noche, en donde nuestros padres entran en fiesta, en donde se bendice el camino nuevo, entre nuestros parientes, en el templo de nuestra madre.

Cuando me acerqué a este matrimonio, también me aproximé a la palabra sagrada, adonde llegó Dios, vino María Santísima, quienes dan el verdor, la vida y lo dulce.

Por eso pido se les bendiga aquí donde puso su estera esta doncella.

[...] Obedezcan mis palabras: corazón de las flores ellas son, precisamente, corazón de la dulzura: estoy pidiendo la bendición para vuestras cabezas.

¡Ja! Lo que yo ato, lo amarra Dios, como lo dispuso el arcángel San Gabriel; y es aquí donde se abrazarán los cuellos unos y otros; se conocerán comadres y compadres, gente de la casa, vuestros parientes, los ancianos que aprecian la palabra de Dios como forma de parentesco; hasta entonces los bendigo a ellos y a ustedes —los novios—. ⁸

La educación entre los pueblos indígenas nahuas, sufrió una radical transformación a la par de toda su cultura a raíz del proceso de conquista y colonización, sin embargo no desapareció su forma original de transmitirla ni los contenidos básicos de la misma —ajustados, claro, a sus nuevas determinantes históricas—, pero subsistiendo su peculiar visión acerca del hombre. El *arte de formar rostros y corazones* sigue siendo, entre los nahuas actuales, una preocupación vigente, compartida por otros grupos indígenas.

⁸ *Ibidem*, pp. 792-793.

RESEÑAS

Reflexiones interdisciplinarias sobre religiosidad popular. Ecuador y Colombia¹

Luis Fernando Botero Villegas

El libro que presentamos a continuación, que tiene como uno de sus objetivos conmemorar los diez años de la feliz existencia del Observatorio de Religiosidad Popular, posee varios elementos de importancia para los lectores o estudiosos de la religión en general y de la religiosidad popular en particular. Por un lado, es la tarea de investigadores de diversas ciencias sociales desde la cual encontramos un rico campo de interdisciplinariedad en el sentido de que las aproximaciones que se realizan a los diversos temas presentados en este volumen nos acercan de una manera no solo especializada sino también óptima en cuanto a la diversidad que nos presentan los diferentes estudios aquí tratados. Otro aspecto importante para destacar es el espectro geográfico que tiene como fin contextualizar las monografías presentadas; tanto Ecuador como Colombia se presentan como escenarios ricos en experiencias de diversidad y de riqueza histórica y cultural, todo ello con el objeto de seguir planteando la importancia y la necesidad de continuar profundizando en un aspecto que ha querido despertar el interés de estas investigaciones desde muchos ángulos y perspectivas como es el de la llamada religiosidad popular, elemento que bien puede ser debatido cuando se toman en cuenta conceptos como religión popular, catolicismo popular o piedad popular. La comparabilidad que se plantea entre los ensayos sobre religiosidad y religión, que revisten importancia en el sentido de su origen ya sea del pueblo o desde las llamadas élites, nos llevan a pensar que muchas veces la distinción entre ambas realidades no solo es compleja sino, también, muchas veces inútil o, al menos, interesada, por cuanto se observa el ejercicio y uso de dispositivos de poder dentro de un campo en el cual se escenifican y se representan algunas luchas no solo ideológicas sino también teológicas en un afán por encontrar una preeminencia que permita hallar y mantener aspectos diversos de dominación y control. En el esfuerzo permanente de la denominación y de la taxonomía oficial o de su correlativo -lo popular- se van generando propuestas

¹ Texto leído en la presentación del libro: *Reflexiones interdisciplinarias sobre religiosidad popular. Ecuador y Colombia*, México, UIC, 2025, 320 pp.

198 simbólicas que nutren las narrativas de los grupos o colectivos involucrados en estas confrontaciones que llegan a ser, en ocasiones, deslegitimadoras y condenatorias. De todas maneras, el tema de la religiosidad popular siempre se ha entendido como algo que tiene un contexto delimitado dentro de la Iglesia católica, pero también podemos hallar últimamente experiencias religiosas en el pueblo -y no solo dentro de él- que tienen características muy por fuera del catolicismo: son lo que se ha dado en llamar propuestas o alternativas ya sean Neopaganas, de la *New Age*, pero además ciertos comportamientos religiosos que tienen su origen en la diversidad de propuestas religiosas de Oriente como el budismo y el hinduismo, y otras expresiones que guardan relación con una espiritualidad entendida, interpretada y experimentada localmente. El volumen que reseñamos tiene que ver con reflexiones propias de la historia, la sociología, la musicología y la antropología. Sus autores, profesionales en cada una de estas disciplinas, nos presentan aspectos que de una manera u otra ponen de manifiesto la riqueza y la diversidad de las expresiones religiosas en los dos países que componen el área geográfica tomada en cuenta. De la parte ecuatoriana, tenemos tres experiencias de las múltiples que se viven y se sienten en este país. Una de ellas tiene que ver con una fiesta religiosa en una localidad de la provincia ecuatoriana de Chimborazo: la comunidad de Gueseche en la parroquia de Licto y su fiesta anual del “Padre eterno”. El autor, un historiador de la religión, nos trae la manera como esta festividad anual presenta diferentes aspectos de la vida social, cultural y religiosa de la población encargada de celebrar este acontecimiento.

Por su parte, un antropólogo ecuatoriano nos presenta la importancia de la religión dentro de la estructuración de los campos político y organizativo, y en este sentido, la influencia insoslayable de la figura del “obispo de los indios” monseñor Leonidas Proaño.

Otro antropólogo, en esta ocasión de Colombia, toma en consideración el aspecto ritual en los indígenas andinos de la provincia de Chimborazo en Ecuador y del hecho religioso entre los indígenas Awá del suroccidente colombiano. De igual modo, el mismo investigador, nos presenta, con su labor etnográfica en la misma región, la riqueza de los cantos y la música de los colectivos afrocolombianos en el municipio de Tumaco, departamento de Nariño.

A su vez, un profesional de la sociología nos trae un importante trabajo en cuanto a su metodología e interpretación que pueden darse a partir de una obra literaria y de los aspectos religiosos que allí se encuentran. La metodología utilizada, propia de la disciplina sociológica, es algo relevante para tener en cuenta, con respecto a las metodologías propias de la historia y de la antropología.

Así mismo, un especialista en las investigaciones musicales nos trae una reseña de lo que es la religiosidad popular en Colombia profundizando en aquellos aspectos religiosos del país suramericano y, de igual modo, las manifestaciones religiosas en las letras de un ritmo muy propio de los valles o planicies del departamento del Cesar, en los temas musicales conocidos genéricamente como vallenatos.²

En este sentido, todos los autores con sus monografías y sus etnografías de los grupos considerados en este estudio nos manifiestan la que es una pequeña muestra de lo que hemos estado aludiendo como rica diversidad de las manifestaciones religiosas culturales, históricas y sociológicas de nuestros pueblos latinoamericanos centrados en Ecuador y Colombia. Vemos como el tema en cuestión puede dar, y de hecho da, para una gran discusión a nivel epistemológico y metodológico. El tema de la religiosidad popular no es, o no debería considerarse, algo al margen de otras discusiones, sino que necesariamente tiene que ver con la forma en que ha sido tratado anteriormente con respecto a la creación de identidades y de estructuraciones organizativas y políticas. De hecho, podemos encontrar allí también algunas caracterizaciones ideológicas que pueden llevar a la conformación de grupos y sociedades que tienen de alguna forma propuestas societales, algunas afines al *statu quo*, pero otras alternativas a éste. Se establece, cuando hilamos delgado, un escenario que nos permite entrever un lenguaje y una manera de nombrar el mundo y las cosas de un modo que nos puede ayudar a advertir que algo nuevo se está dando pero que también algo se está queriendo no solo conservar sino, de alguna forma, anquilosar.

Con respecto al trabajo del historiador africano de las religiones, Mauricio Awiti, sobre “El culto al ‘Padre Eterno’ en la comunidad de Gueseche, Chimborazo, Ecu-

² En realidad, son varios ritmos los que se cobijan con el término común de vallenato: paseo, son, merengue puya, tambora y romanza. De estos ritmos el más utilizado comercialmente es el paseo.

200 dor”, podemos ver que, como en el pasado, las fiestas en las comunidades indígenas, y aún en las mestizas, tienen el fin de reintegrar las familias que, por efecto de la migración, han estado alejadas. Más allá de la simple expresión religiosa, señala Awiti, las festividades también tienen esa capacidad de vincular además de a la divinidad, a la comunidad, a la Iglesia y a la sociedad.

Para Arcila (1987: 17)³

En el caso de que nos ocupamos, una manifestación de religiosidad popular (...) puede ser una vía expedita para el conocimiento de los fenómenos de la identidad cultural de una región, si se tiene en cuenta que a través de ella se manifiestan todos los aspectos de la vida social (histórico, económico, político, cultural).

Es también importante señalar la construcción de un imaginario alrededor, no solo de la imagen del Padre Eterno, sino en la sierra ecuatoriana, y en muchos países, acerca de los poderes que pueden tener las imágenes que han llegado a conformar y a constituir sujetos religiosos y piadosos, cuyas manifestaciones religiosas se dan, en concreto, a través de las fiestas. Estas fiestas todas tienen un patrón en cuanto a su celebración. Y la celebrada en la comunidad de Gueseche en Licto no es una excepción. Están las hermandades o cofradías, las personas que realizan diversos roles, pero, también, quienes se benefician económicamente de estas celebraciones y, por supuesto, quienes adquieren, con ellas, capitales simbólico y social, los cuales, sabemos, son posibles de desplegar durante el año para así obtener una mayor capacidad o un mejor ejercicio en cuanto al poder y cierto control en la población, como bien lo hace la práctica simbólica que se extiende durante esta fiesta y durante otras fiestas además de la del Padre Eterno. Es una batalla de símbolos, es decir, es un conflicto que se genera en el seno de la sociedad donde, durante los días de la celebración festiva, se ejercen roles en diversos espacios y momentos, y que, como consecuencia, implica la imposición de unos signos, de unos símbolos sobre otros, y, de esta manera, cuando han terminado las fiestas y se regresa a la cotidianidad, esos roles

³ Arcila, María Patricia. “Semana Santa en Mompox, *Revista Colombiana de Folclor*, N° 3, Bogotá, Patronato Colombiano de Artes y Ciencias, 1987, pp. 16-32.

serán ejercidos de otra manera. A veces la fiesta, como bien lo señala Awiti, sirve para fortalecer esos roles y esos actos que, si bien no fueron muy acentuados durante la festividad del Padre Eterno, sí estuvieron presentes para poder continuar desarrollándose durante el resto del año.

Un elemento por destacar de esta fiesta es su realización en el mes de agosto que es el mes de las cosechas, el mes de dar gracias por los frutos recibidos. Y es en ese sentido que se le agradece al Padre Eterno representado en la imagen que se conserva en la comunidad. Recordemos que este mes de agosto tiene una referencia especial a festividades que se relacionan con algunas divinidades agrícolas durante las épocas clásicas de Grecia y Roma, pero también de otros pueblos como los celtas y los sajones y, para el caso de América, entre los incas. Representaciones de la naturaleza que se reflejaban en los cultos, que después la Iglesia católica quiso enfrentar y combatir cristianizando tales prácticas, y sustituyendo una serie de símbolos considerados como paganos e idolátricos por símbolos propios de la religión católica. En no pocas ocasiones, las deidades llamadas paganas fueron sustituidas por los santos y santas del catolicismo, pero también por las imágenes de Cristo y de la Virgen. Sin embargo, es bien sabido que muchas prácticas, sobre todo las lúdicas, pero también las religiosas, se conservan en un especial y complejo amalgamamiento de creencias, prácticas, ideas y ritos que se operan de una manera inconsciente, es decir, quienes los protagonizan no son conscientes de aquellos referentes que se dieron en el pasado remoto.

El aspecto de la identidad cultural o de la identidad étnica es también resaltado en este trabajo de Mauricio Awiti. Ya lo decíamos anteriormente: hay una serie de momentos, espacios y esferas que he denominado en otros momentos como “medios de producción simbólica” o “medios de producción de identidad”, y las fiestas es uno de ellos. Otros son las luchas o conflictos interétnicos o interculturales, los mercados, inclusive la relación permanente y cotidiana en las ciudades, en los colegios, en los templos, en las universidades... Pero es aquí, en las fiestas, donde también se construye la identidad por parte de quienes escenifican este tipo de actividades. Sabemos, por ejemplo, que en esta fiesta del Padre Eterno en Gueseche, Licto, están presentes indígenas y mestizos. Cada cual con sus intereses, objetivos e imaginario muy particulares debido a la diferencia de culturas, establecida a causa de los procesos históricos y sociales vividos por estos colectivos.

Quisiera insistir, sobre todo, en el aspecto de que la fiesta estacional en Gueseche, es un momento privilegiado para mantener las lealtades y las relaciones intrafamiliares e intraétnicas, a pesar de que muchos de quienes participan en estas celebraciones son migrantes que viven ya sea en la ciudad de Riobamba, en otras ciudades del Ecuador, o incluso en el extranjero. En algún momento de la historia de la antropología hubo autores, como el caso de Eric Wolf, quienes planteaban que estas festividades servían para la redistribución de la riqueza, de los bienes que obtenían personas que vivían dentro de la comunidad o fuera de ella evitando así la acumulación. A muchos miembros de la comunidad se les pedía, inclusive se les exigía y obligaba, a que fueran los encargados de la fiesta, los llamados priostes, quienes asumían los gastos de determinadas celebraciones en tiempos festivos, para que así pudieran redistribuir aquello que habían estado obteniendo a nivel económico durante el año para impedir la acumulación. Los migrantes pueden ver en su regreso al lugar de origen, aunque sea temporalmente, una oportunidad para mantener sus relaciones no solo con sus familiares o gente de la comunidad, sino también con sus ancestros al entrar en contacto con la tierra, con los seres primordiales, pero también con los “muertos familiares”, aquellos que se encuentran en los cementerios de su comunidad, manteniendo con ellos esa relación, esa vida que no termina, que de alguna manera se mantiene en una relación continua. Son espacios, entonces, momentos muy privilegiados para replantearse la pertenencia a un lugar, a una sociedad, a una cultura y a una identidad. Mantener esas lealtades es muy importante para las comunidades y los habitantes andinos de la provincia de Chimborazo, concretamente en este caso, la comunidad de Gueseche en la parroquia de Licto.

Otro aspecto importante que quisiera mencionar así sea de paso, son los cambios que se han dado en la comunidad de Gueseche y en general en toda la geografía de los Andes ecuatorianos, cambios que pueden ser también advertidos en otros países de América Latina; es el cambio que se dio de un régimen de Hacienda a un régimen de propiedad comunitaria -y en ocasiones privada- de la tierra. Durante la época de la Hacienda, los indígenas estaban supeditados al hacendado y al mayordomo cumpliendo labores subalternas eminentemente agrícolas, pecuarias, de mantenimiento o de servicio. Allí la celebración de las fiestas estaba, si bien permitidas por el hacendado, muy restringidas en cuanto a su realización ya que los indios, ya fueran conciertos o peones, no contaban con los elementos fundamentales para dicha celebración. En concreto,

con la imagen del santo patrono o con una economía que les permitiera llevar a cabo los ritos y las ceremonias comunitarias. Se veían entonces obligados a pedirle prestado al hacendado, ya fuera una res, una oveja, un cerdo, algunas gallinas o lo que fuera, para celebrar estas festividades. Se acudía entonces a lo que se llamaba comúnmente los socorros y suplidos, es decir, un adelanto en cuanto a la manera como el hacendado les pagaba a los indígenas, muy escasamente en dinero, la mayoría de las veces en especie. Por eso los indígenas tenían que pedir prestado algo para la celebración de estas fiestas, quedando prácticamente endeudados de por vida. Sin embargo, con la desaparición de las Haciendas en virtud de las reformas agrarias de 1964 y 1973, los indígenas asumieron el control de las fiestas, de los lugares sagrados, de las imágenes y de los gastos necesarios para la celebración festiva. Es un elemento que Awiti trata de mostrar acerca de cómo, para el caso de la fiesta, dice él, se prolonga durante horas y su protagonista es un cuerpo colectivo. En este sentido, la religión marca la pauta que ordena los comportamientos en la sociedad. Hay una ritualidad que acompaña casi toda la vida. Las creencias religiosas son formulaciones, entre otras cosas, acerca del mal y del bien. Entonces, estas ideas, las mantienen los indígenas tanto en el pasado como en el presente. Por eso, aunque se hayan advertido cambios oportunos y necesarios en la celebración de la fiesta, todavía se mantienen estos legados tan importantes para su celebración y para promover los procesos de construcción de identidad y de preservación de la mayoría de sus creencias ancestrales.

En cuanto al capítulo del antropólogo colombiano Luis Fernando Botero Villegas: “Entre décimas, arrullos y alabaos. Una aproximación a los cantos religiosos populares del Pacífico colombiano”, nos trasladamos a un espacio completamente distinto y a una cultura también totalmente diferente a la del mundo andino, con sus características geográficas, históricas, culturales, sociales y religiosas propias. Nos desplazamos a otro lugar completamente diferente: el litoral pacífico colombiano, donde todavía subsisten culturas con ricas y diversas maneras de vivir. Si en el mundo andino la religión y las expresiones particulares provienen de historias y tradiciones centenarias que todavía se reflejan en sus dioses, creencias y ritos y demás manifestaciones particulares, también aquí nos encontramos con una ritualidad que tiene su base en la historia y tradiciones provenientes, en su mayoría, de las costas occidentales africanas, de donde son originarios los habitantes, en este caso concreto, del municipio de Tumaco y de otros lugares

204 de la costa pacífica colombiana. De manera específica, el autor del capítulo toma como base, como bien dice el subtítulo, las décimas, los arrullos y los “alabaos”, que son los cantos más característicos de las culturas afrocolombianas o negras que se encuentran presentes en la región. Las décimas son construcciones poéticas que tratan de mantener una cierta estructura, una especie de ritmo y de particularidades para diferenciarlas de otras formas de componer y de expresar sentimientos del hombre en su relación con la naturaleza, con la divinidad o divinidades, y también con otras personas. Expresan sentimientos, emociones y un conjunto de maneras de entender su relación con los demás, con el mundo y con lo sobrenatural. Los arrullos, así mismo, son cantos que el autor del capítulo trae de fuentes diversas y analiza, sobre los lugares y los tiempos donde son cantados por hombres y mujeres en diversas ocasiones y manifestaciones religiosas durante las fiestas patronales, Navidad, Semana Santa, o para la muerte de una persona mayor o de un niño. Como bien se expresa y desarrolla en este capítulo del libro. Los “alabaos”, a su vez, son referencias, muy propias, que se realizan en diferentes momentos, a diferentes santos, santas, a la Virgen o a Dios y, en algunos momentos, al nacimiento del Niño Dios durante los días de Navidad, con ocasión de funerales, pero siempre con esa connotación religiosa que los caracteriza. Existen asimismo formas de componer letras y música dedicadas a otros temas ya sean lúdicos, humorísticos, amorosos, burlescos, e inclusive eróticos. Sin embargo, en esta ocasión, el autor se dedica preferentemente a aquellos cantos y manifestaciones que tienen que ver con lo religioso.

El antropólogo Botero Villegas nos habla ahora sobre “La religión de los Awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones”. El autor plantea la posibilidad de hablar de una teología Awá alejándose del concepto arbitrario y comúnmente utilizado de religiosidad popular. Para Botero Villegas, el término teología evidencia la necesidad de colocar al hecho religioso de los indígenas en general y también de los Awá en un contexto posible para una relación o diálogo interreligioso sin llegar a considerar su religión como algo inferior y, consecuentemente, para ser tratada como algo que debe ser intervenido para ser “purificado” o evadido. El autor desarrolla varios temas comenzando por el de la cruz y la importancia que ha llegado a tener en los indígenas del suroccidente colombiano. Allí la cruz, si bien no es un elemento religioso propio, ha llegado a convertirse en algo supremamente significativo para la vida cotidiana de

estos indígenas de la selva pluviosa del departamento de Nariño en Colombia. Así mismo, habla de los espacios sagrados como lugares donde los indígenas han establecido, tradicionalmente dentro de la selva, una serie de áreas o sitios como pueden ser las cumbres, los ríos, las quebradas, y la misma selva, dotándola de una característica propia y la reverencia con que son caracterizados estos lugares. Igualmente, el autor se aproxima a un conjunto de creencias, por ejemplo, en personajes como la Ambarengua, llamada también La vieja, y el Astarón, que cumplen una función social importante en la cultura Awá. En un segundo momento, Botero Villegas se refiere a las diferentes fiestas que tienen lugar durante el año en las comunidades y resguardos de los Inkal Awá,⁴ como son la fiesta de Ramos, que se celebra propiamente en los días de la Semana Santa cristiana católica en varias comunidades de todo el territorio Awá; la fiesta de “El pendón”, que ha llegado a considerarse como la celebración más importante de los indígenas. Esta es una fiesta que viene desarrollándose desde hace muchos años desde la llegada de los españoles al lugar. Estas fiestas, si bien han recibido algunas influencias, puede decirse que mantienen de alguna manera una gran autenticidad refiriéndose al pendón que, si bien ha trasladado su significado de una bandera o pendón de España a una vara de donde penden o cuelgan alimentos como carne, plantas y frutos propios de la montaña, ha conservado el sentido de ofrenda a la divinidad. También son características las celebraciones en toda la región como la Semana Santa con la fiesta que comentábamos de Ramos, las “honras”, celebradas un año después de la muerte de alguien, y la Navidad, esta, sobre todo, en las comunidades del municipio de Ricaurte. Está también un aspecto que trae el autor, muy importante para los indígenas Awá, y es el de los relatos. Estas narrativas pueden ser definidas o tipificadas como mitos, leyendas y cuentos. El investigador establece las diferencias entre los diversos relatos que, al ser explicados o interpretados por ellos mismos, tienen funciones importantes en cuanto a prohibiciones, como la del incesto, por ejemplo, o caminar de noche por la selva para evitar la influencia de espíritus malignos que pueden dar ocasión a enfermedades graves, como el chutún o Walpura.

En el capítulo podemos ver la vitalidad que en los actuales momentos nos muestra una religión que, si bien ha sido considerada de categoría inferior por el prejuicio

⁴ Engal Awá = Gente de la montaña.

206 y desconocimiento de muchos especialistas, de hecho, tiene un aspecto sobresaliente en cuanto a la vida no solo religiosa sino organizativa y política del colectivo. Esta religión, si bien no se establece sociológicamente como otras religiones, es decir, que carece de una organicidad que se refleje en una iglesia o con unos especialistas sagrados, sí posee una manifestación que beneficia a la sociedad y es una expresión que se refleja en un comportamiento ético muy importante con un elenco de prescripciones e, inclusive, de prohibiciones para evitar la falta de armonía dentro del mismo grupo y en sus relaciones con la naturaleza; tales vínculos podemos definirlos como respetuosos y constructivos precisamente a partir de pensamientos, conocimientos y reflexiones que han ido elaborando los indígenas a través del tiempo. Es así como, repetimos lo que decíamos al comienzo de esta reseña, debe establecerse una relación simétrica que pueda llevar a un verdadero y fecundo diálogo interreligioso que propicie un acercamiento promoviendo una producción de conocimiento más justa y más adecuada con respecto a esta expresión valiosa del colectivo Awá.

En el capítulo siguiente, el mismo autor nos habla de “La vida ritual de los kichwas de Chimborazo, Ecuador”. En esta ocasión, Botero Villegas nos trae, por medio de una abundante labor etnográfica producto tanto de la observación participante como de numerosas entrevistas, lo que considera una vida rica en expresiones religiosas. El autor llega también a considerar que aquello que se vive en este lugar de la región interandina del Ecuador es una verdadera expresión religiosa con aspectos que sociológicamente identifican esa expresión como religión por poseer especialistas sagrados, creencias que conforman una teología, poseyendo, igualmente, una organización, una ética y un número respetable de ritos propios de la religión andina en general, de todo lo que constituyen los Andes en América Latina, pero también aquellos propios de los kichwas de la provincia de Chimborazo. El investigador, entonces, cuando se refiere a la vida ritual, señala aquellos ritos como expresiones concretas de lo que son, por ejemplo, las prácticas que se realizan alrededor del nacimiento, de los bautizos, y, además, de los llamados “ritos de intensificación”: agrarios, pecuarios y los del día de “finados” o difuntos.

Más adelante nos habla igualmente de los ritos de purificación mediante los cuales los kichwas buscan liberarse de alguna contaminación o de algo que hayan hecho para transgredir una norma contra la comunidad, la naturaleza o la divinidad. En este

capítulo Botero Villegas trata de realizar una síntesis de algunos de sus trabajos realizados anteriormente. Hay una bibliografía abundante en este sentido, sobre lo que han sido diferentes aspectos de la vida de los indígenas kichwas de Chimborazo y, en este trabajo, concretamente, sobre los aspectos religiosos, recoge algunos apartados y textos de publicaciones anteriores, pero colocándolos bajo una luz nueva para su análisis e interpretación.

El capítulo siguiente es del antropólogo ecuatoriano Juan Illicachi Guznay, quien trata, de muy buena manera y con mejor fortuna, de implementar una reflexión acerca de lo religioso en su capítulo “Religión y movimiento indígena en la diócesis de Riobamba, Ecuador”. La reflexión en este texto la establece el autor alrededor de figuras importantes dentro de la iglesia de la diócesis de Riobamba, y también de algunos actores políticos desde la mitad del siglo pasado hasta la primera década del actual. Las figuras religiosas tomadas en cuenta por Illicachi Guznay son los obispos Leonidas Proaño Villalba desde el momento en que asume su posesión como obispo la diócesis de Riobamba en el año 1954, hasta el año 1985 cuando renuncia por la disposición canónica al haber cumplido 75 años, y Víctor Corral Mantilla, quien en 1985, después de haber estado varios años como obispo Auxiliar de monseñor Proaño y como Administrador apostólico, asume la diócesis de Riobamba hasta el año 2011, cuando, también al haber cumplido la edad canónica de 75 años, debe presentar su renuncia la cual le fue aceptada inmediatamente. De esta manera, el periodo estudiado por el antropólogo Illicachi, es precisamente desde 1954 hasta el año 2011. El investigador va a hablar acerca de la constitución del Movimiento Indígena de Chimborazo por parte de monseñor Leonidas Proaño que fue, según el autor, un acierto en el sentido de haber dotado a los indígenas de una columna vertebral que después encausará un movimiento mucho más amplio de toda la región central del Ecuador con ECUARUNARI -Ecuador Runacunapac Riccharimui- y, más adelante, con la conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del ECUADOR -CONAIE. El autor nos habla también de cómo entre el Movimiento Indígena de Chimborazo y la iglesia de Riobamba se va tejiendo un entramado de relaciones que fortalecen tanto la labor pastoral de la Diócesis como también el trabajo organizativo del Movimiento. Es de anotar que estas relaciones en un principio pudieron considerarse armónicas, pero después, con el paso del tiempo, empezaron a mostrar

208 ciertas dificultades, roces y tensiones, que muchas veces no lograron resolverse y, que se considera, fue una especie de lastre tanto para las actividades pastorales de la Diócesis como para el desarrollo organizativo de los indígenas en esta región del país. Asimismo, el autor habla de las convivencias católicas como algo muy importante que se ha desarrollado desde hace algunos años en la Provincia. Estas actividades designadas “convivencias” por ellos mismos, han posibilitado una recuperación de lo católico enfrentando a las organizaciones evangélicas que en la provincia de Chimborazo han tenido históricamente connotaciones muy agresivas y destructivas con respecto a la misma organización. Las convivencias se han erigido, entonces, como una forma de establecer no solamente lo católico sino también la identidad como indígenas debido a que los evangélicos y, sobre todo, en las manifestaciones más belicosas que combaten todo lo que es propio de la cultura indígena considerándola como algo idolátrico, algo propio del diablo, de Satanás, impidiendo, por poner un caso, que las mujeres lleven argollas, anillos, aretes, collares o cualquier adorno, estimando esas cosas como mundanas. De este modo, las convivencias han posibilitado, junto con otras actividades, la incoación de un proceso valioso de afianzamiento de la identidad no solo como católicos sino también como indígenas.

Un componente significativo en la exposición de Illicachi es el de la Teología de la Liberación, distintivo propio de una iglesia latinoamericana posconciliar y que en Riobamba, bajo el episcopado de monseñor Proaño, tuvo una relevancia especial, lo cual se puso de manifiesto en la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (mestizos) y las llamadas Iglesias Vivas (Indígenas), en la formación de servidores y servidoras mestizos e indígenas de la Iglesia así como, también, en la formación para sacerdotes, religiosas y otros agentes de pastoral, por un lado, y para la capacitación y educación de líderes de las organizaciones por otro.

El sociólogo colombiano José Gabriel Cataño Rojas, lamentablemente fallecido antes de que saliera a la luz esta publicación, en su capítulo “Religiosidad popular y diatriba poética sobre el cristianismo católico en la novela *La Virgen de los sicarios* del escritor, colombiano Fernando Vallejo”, nos trae en su interesante trabajo algunas ideas que, desde la perspectiva y el análisis sociológico, puede mostrarnos esta obra literaria, esta novela llevada al cine con el mismo nombre: “La Virgen de los sicarios”. Comienza con los temas de la religión, la religiosidad popular, y la anomia, utilizan-

do los conceptos propios de la sociología tradicional de Durkheim, pero, asimismo, de autores contemporáneos analizando a profundidad lo que es la religión, la magia y la religiosidad para la sociología, introduciendo también el tema de la anomia muy propio de Durkheim para hablar de cómo la religión permite precisamente la elaboración o el establecimiento de una serie de normas que conserven la regularidad de las prácticas sociales, religiosas, organizativas, y políticas de las sociedades. Posteriormente, apoyándose en la disciplina sociológica, establece las diferentes visiones que constituyen la religiosidad popular: naturalista-cósmica, ritualista y transformante.

Más adelante analiza e interpreta la novela desde una perspectiva de la sociología religiosa. Es sugestiva en esta parte de su capítulo la metodología que utiliza, propia de un sociólogo; las preguntas que él se plantea son propias de la sociología y las resuelve también de una manera sociológica recurriendo, en este caso, a las estadísticas. Son de resaltar los gráficos que elabora, gráficos que toman en cuenta palabras para establecer la frecuencia o recurrencia con que algunos de los términos, considerados como religiosos, aparecen en la novela. Estos gráficos son realmente muy ilustrativos ayudando así a entender lo que el autor se propone al estudiar, analizar e interpretar este grupo de conceptos y de términos utilizados por el novelista Fernando Vallejo. Del mismo modo, elabora unas tablas para mostrar un repertorio de palabras, repertorio que después será graficado teniendo en cuenta el número de apariciones que se dan durante el transcurso de la novela.

En el último capítulo del libro encontramos un interesante trabajo del profesor e investigador musicólogo Carlos Arturo Estrada Ardila con su trabajo “Una aproximación a la religiosidad Popular en Colombia. Diversidad continuidades y rupturas”. En su primera parte, el autor nos habla de las fiestas religiosas, las músicas y los cantos. Se refiere, asimismo, a los orígenes, la evolución y las permanencias de, por ejemplo, las fiestas religiosas en la ciudad de Popayán, de origen colonial, en el departamento colombiano del Cauca, sus continuidades y rupturas, describiendo y analizando festividades como Navidad, Carnaval, Semana Santa y Reyes. Igualmente, nos dice de los arrullos, arrorróes y nanas, cantos infantiles que se mantienen en algunas regiones de Colombia. En un tercer momento, Estrada Ardila nos habla de la Virgen María y la piedad del pueblo alrededor de ella. En esta forma de catolicismo popular resaltan las advocaciones marianas importantes para Colombia como son la

210 Virgen del Carmen y la Virgen del Rosario. Después, refiriéndose a este mismo tema mariano, nos hace conocer las imágenes y santuarios que existen sobre la Virgen María y las prácticas populares de la piedad mariana que se llevan a cabo en algunas de las regiones del país. De igual modo, las instituciones, asociaciones y movimientos que se crean alrededor de una determinada advocación a la Virgen - “Hijas de María”, “Legión de María”, “Esclavitud mariana”, “Mariápolis”, “Lazos de amor mariano” ... - nos advierten acerca de la diversidad y complejidad de cultos, y las competencias y recelos que se establecen entre esas organizaciones para demostrar su legitimidad y estructurar su proselitismo.

En una segunda parte del capítulo, el autor discute acerca de la ritualidad, la piedad popular y la música vallenata. Esta es una parte muy importante que recupera lo religioso y lo piadoso de la gran devoción que puede llegar a expresarse a través del canto y, en este caso concreto, de la música vallenata que, en Colombia, ha tenido un resurgimiento si bien es cierto que demasiado comercial y, por eso mismo, a veces en cuanto a la música y la letra, muy deficiente y monotemático, privilegiando el ritmo de “paseo”. Estrada Ardila se basa en las canciones ofrecidas por los cultores y cantores de este tipo de música para describir y analizar la religiosidad popular, las creencias y concepciones que se encuentran contenidas en sus letras. Vale la pena decir que es un tema que se ve enriquecido por la labor de este investigador, musicólogo y profesor, debido a que la sistematización que hace con respecto a la manifestación de una religiosidad popular sobre Dios, la Virgen, los santos y otros temas, es un aporte que consideramos valioso para la reflexión de un asunto que, como hemos visto, se presta para una gran diversidad de ideas subordinadas, y para una interdisciplinaridad muy rica a través de la antropología, la historia, la sociología, el folclor y, también, de la musicología.

Solo nos resta agradecer y felicitar a los autores que han tenido la disponibilidad y amabilidad de colaborar con en este esfuerzo editorial mostrando no solo la vastedad y complejidad de los temas de estudio sino, asimismo, la importancia que tales elementos revisten para ser tratados con seriedad y respeto no solo académico sino humano.

Miradas historiográficas sobre religiosidad popular en México¹

Patsy Sarahi De la Cruz Clemente²

Uno de los elementos culturales más atractivos para la historiografía mexicana ha sido el tema de la religiosidad popular, concepto que engloba un abanico amplio de expresiones culturales como fiestas, peregrinaciones, devociones y cultos que han dado forma a la sociedad a través del tiempo. Cada uno de ellos inmersos dentro de la liturgia religiosa, nos ayudan a comprender una multiplicidad de símbolos, acciones y motivaciones colectivas que han conformado a un pueblo para forjar su identidad y mantener una cohesión social.

Miradas historiográficas sobre la religiosidad popular en México, es el resultado de un diálogo profundo realizado por diversos expertos en temas religiosos dentro del marco del “Observatorio de Religiosidad Popular” (ORP), de la Universidad Intercontinental. Publicada en 2025, esta obra representa un reto, pues ante una secularización social cada día más expresada (no así realista), los temas religiosos exigen en nuestra generación estudios que nos ayuden a comprender los procesos históricos y contextos sociales en donde las expresiones de fe, la piedad popular y las devociones se han transformado de manera significativa por los procesos de globalización, diversificación religiosa y también el poco interés de las nuevas generaciones en torno a la vida espiritual.

El eje rector del libro busca identificar diversas perspectivas académicas de cómo estudiar el fenómeno religioso, desde un punto de vista multidisciplinario e interdisciplinario que permita el intercambio de ideas en diversas ramas del conocimiento de las Ciencias Sociales y Humanidades. Escritores, teólogos, historiadores, antropólogos y etnohistoriadores ofrecen en cada uno de sus textos una propuesta particular, producto de un examen profundo conceptual de lo que se comprende por

¹ Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Regules (Coords.), *Miradas historiográficas sobre religiosidad popular en México*, México, UIC, 2025, 549 pp.

² Facultad de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México.

212 “religiosidad popular”, y presentan distintas expresiones culturales que obligan al gremio académico a estar en una constante renovación y reformulación de esta categoría que día a día se ve enriquecida por enfoques teóricos novedosos que nutren la temática en cuestión.

Una de las virtudes de la obra es la diversidad de espacios que aborda. En su mayoría se concentra en el centro de México, pero podemos ver casos del Bajío, Occidente y sureste del país, que a pesar de ser un espacio relativamente reducido tiene realidades socioculturales parecidas y paradójicamente distantes. Así mismo, las temáticas y temporalidades nos permiten no solo ver casos aislados, sino el resultado de procesos culturales complejos que van desde estudios del periodo novohispano hasta el siglo XX, lo que permite realizar análisis comparativos y contrastantes que nos obliga a generar y mantener este tipo de espacios de diálogo tan necesarios en el ámbito académico.

Si bien la temática religiosa es abordada en diversos seminarios interinstitucionales como los realizados por El Colegio Mexiquense A.C., a través del seminario “Santos, devociones e identidades”, y la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Religiones (ALER), congresos como el de “Religión, sociedad y política” o la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso (RIFREM), esta obra del Observatorio de Religiosidad Popular vuelve a poner sobre la mesa el tema para seguir nutriendo este vasto campo de investigación. Particularmente nos presentan una propuesta enfocada al análisis de la religiosidad de la historia de la Iglesia Católica en México.

En las primeras páginas, Javier González y Ramiro Gómez Arzapalo, plantean los logros que se han alcanzado durante una década quienes, a partir de 2014, han conjuntado especialistas nacionales y extranjeros logrando juntar sus voces para dar vida a una propuesta que no solo buscaba la reflexión, sino también la divulgación de los avances obtenidos en actividades como exposiciones fotográficas, revistas especializadas, conferencias y charlas virtuales.

Uno de los grandes aportes que se realizan dentro de las obras del ORP, es que en cada una de sus entregas se han presentado propuestas teóricas que se dan a la tarea expresa de reflexionar la categoría conceptual que es eje rector del observatorio.

En esta ocasión, el texto estuvo a cargo de Gerardo González Reyes Y Magdalena Pacheco Régules, coordinadores del mismo, presentan una selección de análisis historiográfico de obras dedicadas a la temática de la religiosidad popular en México, y cómo a pesar de haber sido una temática cooptada por el sector religioso, el posterior interés de ciencias como la antropología y sociología, la ciencia histórica ha visto en ella una veta rica de investigaciones que son resultado de corrientes teóricas como la historia social, cultural y de las mentalidades. Esto ha obligado a los hijos de Clío a mantener un contacto directo con las ciencias sociales, no sólo a través de una temática, también de una metodología que permite ver al fenómeno religioso de la Iglesia Católica dentro del ámbito académico para explicar los procesos del acontecer cotidiano.

Algo que salta a la vista, es el interés por abordar el periodo novohispano en donde, a través de la historia institucional eclesiástica, las expresiones de devoción popular y la cultura material, los autores ofrecen un abanico de dinámicas empleadas por la Iglesia para interactuar con su feligresía durante este periodo. En primera instancia, se puede identificar la labor de los clérigos y su influencia social a partir de su labor que va desde actividades pedagógicas novedosas para la época y sustentadas desde un pensamiento humanista que pueden aplicarse hasta la actualidad, hasta la buena administración de los recursos para la realización de obras piadosas como la construcción de escuelas, hospitales, capillas, santuarios que lograron consolidar al clero en la cultura popular. Es el caso de diversas corporaciones retomadas en esta obra como la tercera orden franciscana en la ciudad de México, la tercera orden carmelitana en la Villa de Toluca o los agustinos en Chalma.

Pero la acción religiosa no solo estuvo enfocada a cuestiones de carácter material. Así se aborda el ámbito intelectual como la educación, o la dirección y el auxilio espiritual de la feligresía quienes buscaban en la fe una guía de conducta humana para lograr un buen morir, el descanso eterno y la salvación de sus almas. Actividades que, como se deja ver en diversos artículos, fueron sumamente cuidadas por el sector institucional, el cual buscó tener el control para el establecimiento de un orden social que enfrentaba retos como mantener el prestigio institucional de las órdenes religiosas y erradicar antiguas prácticas religiosas de la feligresía recién conquistada en la Nueva España o la consolidación del nuevo orden social.

214 Por otra parte, encontramos la búsqueda de la participación popular a través de corporaciones quienes tenían actividades específicas para la difusión de la fe, o expresiones masivas en donde el pueblo, a través de peregrinaciones, fiestas y rituales, deja entrever la consolidación o rechazo a algún recinto de culto o la propia identidad local, quienes acudían a sus santos patronos como figuras de auxilio ante epidemias o necesidades de la comunidad, mismos que se convirtieron en ejes rectores de la vitalidad, consolidación de la relación entre las figuras cristológicas, marianas y los santos con su feligresía. Dos de las propuestas planteadas en este libro abordan cómo actores de los grupos subalternos, como los pueblos de indios, presentan procesos de defensa territorial en el Valle de Toluca o juicios inquisitoriales en el Bajío, en una lucha por el poder o la defensa territorial, en donde la fe juega un papel predominante no solo desde la supraestructura, sino a partir de las clases populares, las cuales se consolidan como agentes activos de este tipo de procesos sociales que no fueron uniformes, más bien estuvieron repletos de resistencias, diálogos, y luchas que hicieron de la fe un arma de defensa popular que obligaron a negociar algunas aristas con la Iglesia católica.

Sin duda uno de los elementos más interesantes es el abordaje del siglo XIX, un siglo que en comparación con otros, ha sido relegado de la historiografía mexicana en materia religiosa por la complejidad de la explicación de la separación Iglesia-Estado y el reto que representa encontrar en las fuentes documentales aquellos datos que nos ayuden a comprender los caminos seguidos en materia de fe, por ello hay un interés por abordar la influencia de proceso de Reforma en México, particularmente la legislación de 1855-1875.

Los artículos presentados nos dejan ver los estragos desde diferentes aristas: las afectaciones las funciones del clero, la propiedad de religiosos, pueblos y particulares y, finalmente, la reacción popular de quienes no solo se vieron afectados en sus prácticas religiosas en donde se nos ofrece una descripción muy amena e interesante de los mecanismos de reacción, resistencia, que van desde actos de manifestación, desobediencia o bien el uso de recursos discrecionales en donde la ley se acataba pero en pro de mantener sus costumbres y tradiciones, el cumplimiento de la misma era muy escaso.

A pesar de las ideales liberales del periodo decimonónico, el siglo XX presenta una sociedad con una realidad distinta, ante los procesos de modernización es interesante como la sociedad mantiene vivos rituales colectivos y familiares en donde se sigue reproduciendo este fervor religioso que buscó ser erradicado no solo en el XIX, también ante un Estado que buscaba secularizar, regular y disminuir la influencia religiosa en la vida cotidiana de la sociedad. Fiestas patronales, practicas funerarias y la consolidación de los escenarios religiosos son tres temas presentados en el ultimo apartado en donde se puede sostener que nuevamente el tema de la religión la religiosidad y las manifestaciones entono a ellos es muy difícil de desarraigar.

La lectura del texto es amena pues pareciera que, aunque los autores nos manejan diferentes temporalidades, en ocasiones pensaríamos que los problemas y escenarios que nos plantean los podemos ver en nuestra parroquia mas cercana o en el cotidiano se siguen reproduciendo rituales para satisfacer esta necesidad espiritual a nivel individual, familiar y colectivo. Así mismo nos deja entrever que a pesar de que la sociedad contemporánea no aborda de forma tan abierta en tema religioso, en la práctica estos procesos forman parte de lo que vemos cotidianamente en las calles, la comunidad y en los escenarios más inesperados.

Al ser la religiosidad popular un tema inmerso dentro de la ideología, en el que el lector puede sentirse identificado con alguno de los casos presentados en la obra, y visualizar que siguen vigentes algunos aspectos, corrobora las propuestas de los autores, el tema debe ser abordados desde una perspectiva, multidisciplinaria e interdisciplinaria, no como una opción si no casi como una obligación, pues si el investigador no logra conectar el estudio con una realidad que nos ayude a reflexionar sobre el actuar humano pasado y presente, solo quedará en el plano de historia como relato.

Finalmente, hago dos señalamientos que invitan a la reflexión. La propuesta de incluir un análisis de obra literaria para comprender la religiosidad popular es interesante, pero considero deja con un sabor de boca de la necesidad de acompañar el texto con más estudios de este corte para que al igual que en los periodos previos se pueda hacer un estudio futuro pare del observatorio exprofeso para esta temática. Así mismo, queda una duda: ¿Cómo se ha abordado la religiosidad en otros sistemas

- 216 religiosos? La obra se limita al catolicismo, pero deja abierta la posibilidad de realizar estudios comparativos con otros credos religiosos alternos al siempre privilegiado catolicismo y más ante una sociedad cada día con más apertura religiosa.

uic
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL