Urdimbre y Trama

Revista Mexicana de Religiosidad Popular

Año 4, núm. 8, julio-diciembre 2026



UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Rector
Mtro. Hugo A. Avendaño Contreras

Vicerrectora
Dra. Gabriela Martínez Iturribarría

Dirección General de Administración y Finanzas
Mtro. Marco A. Velázquez Holguín

Dirección General de Formación Integral
P. Miguel Ángel Ramírez Flores

Dirección 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

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. 8, julio-diciembre 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

Urdimbre y Trama

Revista Mexicana de Religiosidad Popular

Año 4, núm. 8, julio-diciembre 2026

ÍNDICE

Presentación 3
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Foro Académico

Cassirer y el recorrido del símbolo a través del misterio salvífico de Ratzinger y la humanidad de Chomsky 15
Ian Ricardo Carrillo Jiménez

El hombre creador de cultura como agente de diálogo intercultural delante de la globalización 27
Luis Antonio García Gómez

La manifestación de lo divino en la historia 43
Leopoldo Pérez Álvarez

El dogma del Estado y la religión en el simbolismo del sujeto universal 55
Miroslava Santos Pane

La Religiosidad Popular Indígena como un Problema Intercultural de resolución sintética operativa 65
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Pueblos Originarios y Pueblo Sordo: Lenguas y Resistencias compartidas 95
Edwin G. Alvarado

Foro Litúrgico y Pastoral

La inculturación de la liturgia de los sacramentos y otras celebraciones en las diócesis de Riobamba (provincia de Chimborazo, Ecuador), y de Tumaco (Departamento de Nariño, Colombia) 107
Luis Fernando Botero Villegas

Educación y evangelización como caminos de fraternidad en contextos de alteridad 141
Martha Silvia Luy Sierra

Foro de Difusión de Religiosidad Popular

Devoción y religiosidad popular en Tenancingo 155
Maricela Dorantes Soria

El Señor de la Coronación: la configuración de una devoción cristológica en Temascalcingo, Estado de México (1833-1933) 163
Antonio de Jesús Enríquez Sánchez

Relación intercultural e interreligiosa en Sonora: respeto, empatía y amor a Dios 187
Martha Sandra Romero Bernal

La Negrita de los Ángeles: una relación intercultural e interreligiosa constructiva 205
Lisandra Chaves Leiva

Estimados lectores, para el Observatorio de la Religiosidad Popular de la UIC es una gran alegría poder presentar este octavo número de nuestra Revista Mexicana de Religiosidad Popular: Urdimbre y Trama.

Al llegar a esta octava entrega semestral celebramos el cuarto aniversario de nuestra publicación que da cobijo a las investigaciones de campo y disertaciones teóricas que los miembros, amigos y seguidores del ORP socializan por este medio con la comunidad académica e investigativa, laica o religiosa, así como también con el público general interesado en estos temas religiosos e interculturales.

Desde la fundación de este Observatorio, cuyo órgano de difusión periódica escrita es esta revista, partimos de una postura positiva que valora la religiosidad popular en relación (más no exclusividad) con la instancia oficial, es decir: consideramos la religiosidad popular como un hecho social valioso en sí mismo, dotado de sentido cultural, independientemente de que la religión oficial -en momentos y lugares específicos- no vea sentido en ella porque se aleja de principios universales custodiados por el canon. Aún así, sin poder universalizar esta afirmación, me parece evidente que en época contemporánea hay una revaloración eclesiástica de la religiosidad popular. Si hubo una época en que se denostaron las manifestaciones religiosas populares por parte de la jerarquía eclesiástica, por considerarlas tendientes a la superstición y ancladas en cierto paganismo primitivo, la situación actual ha cambiado. En este sentido podríamos intercalar aquí lo expresado por Ramos Guerreira:

> Haber señalado la conexión que une la religiosidad popular con los misterios fundamentales de la Iglesia equivale a decir que el fenómeno de la religiosidad popular es en sí mismo riqueza pastoral, es más, es afirmar que, sin su presencia, algo fundamental faltaría en la tarea de la Iglesia que es la Evangelización.[1]

[1] Julio Agustín Ramos Guerreira, en: J. A. Ramos, M. A. Peña, F. Rodríguez (eds.), *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. Univ. Pontificia de Salamanca, Col.: Bibliotheca Salmanticensis, 268, p. 158.

Y en este mismo sentido, Nicolás López dice por su parte lo siguiente en mucha consonancia con lo que apuntaba Ramos:

> La Iglesia, desde su experiencia multisecular, sabe que la piedad popular es un don del Espíritu que debe no solamente custodiar, preservándolo de los riesgos que pueden afectar a sus manifestaciones, sino fomentar también juntamente con la vida litúrgica de los fieles.[2]

Es obvio, entonces, que estaríamos más bien propugnando y defendiendo una suerte de cristianismo hasta cierto punto desintitucionalizado, que busca fluir por otros itinerarios (distintos a los de la normatividad institucional) que resulten más significativos para la vida real y concreta de quienes cobijan ese cristianismo en la historia (no universal, sino real, concreta y específica). Es decir, una expresión religiosa de la experiencia cotidiana. En este sentido, el filósofo Emmanuel Levinas apuntaba:

> El poder es la manera en que se produce un origen, un principio en la anarquía de los elementos que por sí mismos van de ninguna parte a ninguna parte: este cielo, este mar, este viento, esta luz, esta noche. Sus revuelos, su trajín, su cabeceo o sus balanceos, sus oleajes repiten el caos del hay. El origen y el sentido se producen bajo las especies de un ente. El ente como tal se recupera del ser anónimo en que está sumergido, o se ahoga. Se recupera o rehace pudiendo sobre esos elementos anónimos, asumiéndolos, y por consiguiente, empezando siempre de nuevo, resurgiendo en el origen de lo que sucede.[3]

En medio de ese caos anónimo y sin sentido de la interminable sucesión de acontecimientos en el mundo, el sujeto religioso requiere imperiosamente de significar su estadía en medio de ese caos que escapa a sus manos y control, así, asigna sentido, da sentido a lo que le rodea, a su propia situación en medio de ese caos, el cual deja de serlo para convertirse en un cosmos, y si ese proceso lo lleva lejos de los linderos de la ortodoxia, ¿es por eso culturalmente menos válido? Para no ahogarse en el agitado mar de una vida material adversa, debe asignarles sentido, y eso es rehacerse

---

[2] Nicolás López, en: J. A. Ramos, M. A. Peña, F. Rodríguez (eds.), *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. Univ. Pontificia de Salamanca, Col.: Bibliotheca Salmanticensis, 268, p.190.

[3] Emmanuel Levinas, "Más allá de lo posible" en *Escritos inéditos 2*, Trotta, Madrid, 2015, p. 195.

asumiendo el anonimato de lo que pasa, en la fuerza personificadora del sentido implícito en el "pasa porque…" En ese proceso, la noción de lo sagrado juega un papel decisivo dada su calidad extrahistórica y trascendente (me puede ayudar precisamente porque está afuera y es más fuerte), tal vez demasiado trascendente desde la oficialidad, y por ello la religiosidad popular sea ese estadio intermedio entre un más allá demasiado lejano, y un acá duro y riguroso donde la ayuda de orden divino es más que bienvenida, pero de forma asequible, cercana, materialmente efectiva y de una eficacia rápida. Es en este lugar experiencial y de urgencia de sentido donde debemos ubicar las expresiones religiosas populares y al sujeto religioso que las insufla de sentido y vitalidad desde su ser en el mundo.

En este sentido, y con un mismo trasfondo de esa condición humana, Etty Hillesum, joven judía holandesa muerta en Auschwitz en 1943 escribía lo siguiente en su diario:

> Si Dios deja de ayudarme, entonces yo tendré que ayudar a Dios […] Yo te ayudaré Dios mío para que no te extingas en mí […] No eres tú quien puede ayudarnos, sino nosotros somos los que podemos ayudarte y haciéndolo, nos ayudamos a nosotros mismos. Es lo único que podemos salvar en esta época y es lo único que importa: un poco de ti en nosotros. Sí, Dios mío, **pareces poco capaz de modificar una situación finalmente indisociable de esta vida.**[4] No te pido cuentas de nada; al contrario, eres tú el que, un día nos pedirás cuentas. Y casi con cada latido de mi corazón se me hace más claro que no puedes ayudarnos, pero que nosotros tenemos que ayudarte y defender hasta el final tu morada en nosotros.[5]

Me pregunto si la religiosidad popular no sea precisamente esa forma de ayudar a que la llama divina no se extinga en el creyente concreto en medio de los momentos de tormenta en medio de la sobrevivencia en un mundo hostil e implacable.

El sentido cobra particular importancia para el ser humano, y en los momentos de crisis existencial ese sentido no siempre está tan claro y lúcido. Ese es el terreno de la Religiosidad Popular, asirse a la esperanza y la asignación de un sentido aún en

[4] Las negritas son mías y lo destaco, porque me parece muy afín a lo que en este texto llamo: Rescoldos trágicos del destino y es frente a lo cual se consolida la apuesta anti-trágica humana.

[5] Etty Hillesum, *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943*, París, Seuil, 1985, pp. 160-161; 166.

los momentos límite de la vida más que ahogarse pasivamente en la desilusión y el absurdo. En la religiosidad popular se revela nuestra naturaleza rebelde, un elemento anti-trágico que se yergue contra la idea de un destino inamovible y aplastante, el ser humano cree a pesar de las evidencias en su contra, sonríe y reemprende la lucha aún con las probabilidades a contrapelo... eso es lo que expresan muchas de las prácticas religiosas populares, la esperanza de no sucumbir y el testimonio fehaciente que la conciencia del sujeto creyente ha encontrado en su existencia particular el paso extraordinario de lo sagrado en su vida cambiando su desventura en gozo.

Se trata de una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma, es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido. El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vida en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos.

La riqueza de la religiosidad popular viene —en gran medida— de la capacidad de englobar diversos aspectos de la vida social local, revalorando la situación particular del grupo íntimo que se cobija en esta expresión. Dicho en otros términos: frente a la avasalladora muralla de anonimato de la masa sin rostro que pareciera guiar contra-voluntad la vida del hombre citadino contemporáneo, existe la posibilidad de que el rostro vuelva a definirse, al menos en el pequeño círculo del barrio, la colonia, la banda, la calle, la unidad a través de la religiosidad popular, preferentemente mediante las imágenes de los santos protectores, pero también desde otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto: representaciones, peregrinaciones, ferias, etc. Por ello insisto en que es necesario hacer patente que en la lógica cultural que subyace en la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

La asignación de sentido a los episodios turbios de la vida, ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien embonan aquí —nuevamente— las palabras de Emmanuel Levinas: "Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad".[6]

Sin embargo, no somos ingenuos, y reconocemos que hay ciertos problemas implícitos en esta vivencia religiosa, inserta en las características culturales propias del hombre posmoderno, su apatía social y su afán de individualización aislante que disuelve toda posibilidad de interacción social. En este sentido, me gustaría traer a colación el texto de Pablo Tirado Marro que se titula: ¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?,[7] el cual es un texto crítico que llamó fuertemente mi atención, pues ese "neopaganismo" al que hace referencia Tirado se acerca con mucho a lo que yo mismo he llamado "Religión posmoderna" en otros trabajos previos.[8]

En este escrito, el referido autor previene de ciertos elementos de riesgo o revisión que habrá que tomar en cuenta en el análisis de estos fenómenos religiosos populares en contextos urbanos posmodernos:

---

[6] Emmanuel Levinas, "La experiencia judía del prisionero" en: *Escritos inéditos 1*, Trotta, Madrid, pp. 131-135. 2013: p. 134.

[7] Pablo Tirado Marro, ¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 59-69.

[8] *Cfr*. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Presentación" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (Coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, 2014, pp. 35-68; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, Introducción: "Religiosidad popular en México y sus transformaciones de lo rural a lo urbano (contextualización ideológica de los exvotos)", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 7-15; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Análisis interpretativo desde la filosofía y la psicología de la religión". *Entre el cobijo y el abandono en las encrucijadas de la existencia* en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 45- 89.

> […] Podemos acentuar el peligro de desvirtuar lo trascendente, permaneciendo en el nivel de la **inmanencia y ausencia simbólica**. El ser humano orientado exclusivamente por lo inmediato, pragmático y empírico suele acabar buscando/siendo un horizonte finito y superficial.
>
> La apelación a las relaciones interpersonales y la solidaridad pueden ser un refugio en el grupo inmediato que me satisface (recurso neopagano), encerrando detrás de sí, una **antropología individualista** que sólo reconoce lo otro en cuanto beneficioso para sí mismo. Así mismo puede ser un coladero de justificación de injusticias y no reconocer las interpelaciones del otro para mí.
>
> Es cierto que el cristianismo helenizado, precisamente ha helenizado, y en consecuencia transmitido, una religión del Logos, del concepto, de la doctrina, moral heterónoma y del ritualismo vacío y mágico, pero la religiosidad actual necesita de un **logos interno**, es decir, algo razonable, que garantice escapar de la superstición, del fideísmo, del fanatismo o de la credulidad.
>
> La **emoción** y otras dimensiones afectivas son muy necesarias para la vivencia cristiana, pero por otra parte, y junto con la ausencia de ese logos interno, pueden derivar en una experiencia fácilmente manipulable y por supuesto alejada de una implicación socio-política. **La privatización de la religión, el relativismo y la falta del logos razonable** puede generar una religiosidad-humanidad-sociedad babilónica que lejos de ser tolerante e integradora, acabe en la división, exclusión y conflicto.[9]

La religiosidad popular, entonces, es totalmente permeable y se da en contextos sociales de diversidad y fecundidad de matrices culturales. En suma, la religiosidad popular es una propuesta activa desde la marginalidad, con aceptación solapada desde la centralidad institucional. Es negociación, hasta llegar a una vida ritual que satisfaga las expectativas del creyente pero que también cuente con la aceptación (o al menos tolerancia) de las autoridades religiosas oficiales. Como bien señalara Luis Álvarez:

> Al margen de las cuestiones de tipo metafísico e incluso teológico, en todas las culturas ha estado presente y muy extendida en las capas populares una forma de religión que pone su centro en el culto y vive y expresa la relación con lo sagrado a través de múltiples manifestaciones. Se trata de una religiosidad predominantemente ritual, devocional y sobre todo festiva. Una manera de

[9] Pablo Tirado Marro, *op. cit.*, pp. 68-69.

> entender y vivir la religión que los antropólogos han denominado religiosidad popular. Se expresa a través de una rica variedad de ritos, ceremonias, cultos, dramaturgias, representaciones, escenificaciones, danzas, mimos, sacrificios, devociones, peregrinaciones a lugares sagrados en días señalados, etc.
>
> En los últimos decenios los antropólogos han investigado estas fiestas bajo el término de "religiosidad popular" porque abre un camino de investigación que permite contemplar la religión desde detrás del espejo.
>
> La atención a "lo popular" supone la preocupación por la gran mayoría de la población… la atención al punto de vista del "pueblo" parece esencial… No es negar la validez de otros análisis, es la constatación de la imperiosa necesidad de verlos de forma distinta, de manera que la religión resplandezca con nuevo relieve de realidad contextualizada en la vida cultural y social concreta. La clave pasa, desde luego, por tratar de ver la religión desde el punto de vista de los nativos, desde las maneras como ellos lo perciben y lo practican, desde su cotidianidad y localidad concreta, por tanto desde una realidad más histórica.[10]

Así pues, obsérvese que en las prácticas religiosas populares —empíricamente observadas— (no consideradas desde un "debiera"), intervienen aspectos institucionales provenientes desde la oficialidad (y un modelo universal propuesto en general) así como también otros provenientes desde el ámbito individual (o local: sea barrio, pueblo, colonia, tugurio). Al interaccionar estas procedencias doctrinales, reformuladas desde la frescura espontánea de la intimidad del grupo, barrio o colonia, el espacio central del cuadro se convierte en el campo de batalla por el control del espacio, tiempo y elementos sagrados.

Sabemos que las corrientes protestantes en su quehacer proselitista, son muy poco dialógicas con los antecedentes culturales de los pueblos donde se insertan. Desde esta perspectiva, es justo considerar, que el tesoro social que se resguarda en los complejos rituales populares en México, no hubiera sido posible si la praxis eclesiástica no hubiera permitido de una u otra forma esas negociaciones, cesiones y reinterpretaciones.

[10] Luis Álvarez Munárriz, *op. cit.*, p. 95.

La iglesia es un elemento clave en estos fenómenos y que no se puede simplemente desechar. Antes bien, creo que hay que reconocer que la práctica pastoral en estas tierras americanas provocó, incentivó, impulsó y en los peores casos al menos solapó la nueva amalgama de un cristianismo que no cuajó como los frailes pioneros deseaban, pero que al fin y al cabo el resultado fue, después de todo, un cristianismo. En este sentido vienen a colación las palabras de Félix Báez-Jorge y me identifico plenamente con su postura:

> […] he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada[11].

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente. Como bien señala Ma. Cristna Di Sarli:

> Las festividades y ceremonias populares ponen de manifiesto por un lado, la fe y la convicción de los participantes, pero además evidencian un mundo religioso donde se desarrolla un *drama social* según el punto de vista de Víctor Turner[12], que pone en juego, más que la conservación de las tradiciones, el conflicto latente, el papel de cada actor en la trama de las relaciones sociales y la reafirmación de la identidad del grupo en su totalidad.[13]

---

[11] Báez-Jorge, Félix, (2011), *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, p. 289.

[12] Victor Tuner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, New York, Cornell University Press, 1974.

[13] María Cristina Di Sarli, "Semana Santa en Tilcara. Transformación, resignificación y sincretismo en Latinoamérica" en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 115-124. Pag. 115.

Así pues, la religiosidad popular pareciera ser un patrimonio cultural compartido, tanto por la iglesia como por el pueblo, barrio o colonia que sustenta sus prácticas rituales "como dicta el costumbre", "como debe ser". La relación se mantiene, no importa ni implica que sea ésta una relación amable o cordial, pero al fin y al cabo se mantiene el vínculo.

Termino esta presentación con la siguiente referencia de Nireibi Herrera con respecto a la vivencia religiosa popular en Venezuela, pues ilustra y condensa lo expresado hasta el momento por lo que cierra perfectamente esta parte:

> […] al analizar la estructura religiosa venezolana contemporánea, surgen espontáneamente los valores ético-espirituales transculturados mediante el proceso de penetración de la élite conquistadora-colonizadora y de la misión evangelizadora del catolicismo, y la posterior llegada del complejo cuadro mágico-religioso del africano esclavizado. Lo cual se conjugó con las creencias de los amerindios, quienes aportaron un también complejo panteón animista; produciéndose de esta manera el sincretismo religioso que caracteriza la cotidianidad de la mayoría de los venezolanos […] el hecho de creer en Dios no imposibilita las creencias en mundos de misterios, de encantamientos o de fantasmas encuadrados en un sistema de supersticiones diversas. Entre ellas, las creencias en la reencarnación, la buena o mala suerte, las malas influencias, las almas de los muertos, los santos, prácticas adivinatorias (lectura de tabacos, cartas, caracoles, etc). Practicantes o no, los fieles creen en un Dios, que está lejos del mundo, los ritos se dirigen hacia los Santos, las vírgenes y las Ánimas. La religión brinda al pueblo humilde la solución a muchos problemas, tiene también fines recreacionales (bailes, fiestas), psicológicos (gratificación del ego, cuando la persona tiene un cargo importante en la organización festiva), sociales (compadrazgo) y medicinales (curas milagrosas).[14] La religión popular amalgama espíritus de la naturaleza y otras entidades sobrenaturales, ánimas milagrosas y duendes al sistema considerado católico, sin daño a la estructura básica. Los ritos privados son ritos de crisis y son esencialmente sincréticos, mientras que los ritos públicos son más bien ligados al catolicismo oficial.

[14] *Cfr.* Polak-Eltz, Angelina, *La Religiosidad Popular en Venezuela. Un Estudio Fenomenológico de la Religiosidad en Venezuela*, Caracas: San Pablo, 1994.

> El catolicismo popular se caracteriza por su pluralidad. Los ritos y símbolos de la religión católica, a menudo tienen un significado distinto para miembros de la clase educada y para los campesinos humildes. Los católicos van a la iglesia, pero al mismo tiempo practican ritos espiritistas en centros de santería, visitan curanderos espirituales y las tumbas de "santos populares". El bautizo es considerado un rito que protege al neonato contra todas las malas influencias, la cruz contiene poderes para ahuyentar a malos espíritus. A pesar de la cristianización de los indígenas y negros esclavos durante la época colonial se conservaron muchos conceptos y prácticas religiosas más antiguas, que podían florecer al margen del cristianismo oficial.[15]

Queda claro que la religiosidad popular es hibridación cultural, proceso intencional de mezcla de dos o más lenguajes sociales, mundos simbólicos, estructuras lógicas, anudadas en el sujeto religioso que posibilita la vivencia concreta de esa particular expresión religiosa. En ella, el sentimiento desplaza a la razón, las prioridades de este mundo desbancan a las del otro mundo, porque la urgencia es aquí y ahora.

No me queda más que agradecer sinceramente la disposición entusiasta de los colegas que escriben en este octavo número de *Urdimbre y Trama*, es un honor contar con sus contribuciones que finalmente se entrelazaron para conformar el presente volumen. Igualmente es extensivo este agradecimiento a los compañeros del Dpto. de publicaciones UIC que consolidan estos proyectos emanados desde el Instituto Intercontinental de Misionología y por supuesto también a la UIC por el espacio institucional que nos permite realizarnos profesionalmente con el desarrollo de esta iniciativa editorial, nos unimos con este aporte a la celebración del cincuentenario de la Universidad Intercontinental.

Ducit et Docet
Santa Úrsula Xitla, 9 de marzo de 2026
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

[15] Nieibi Herrera, "La Semana Santa en Venezuela", en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 133-142. Pags. 133-134.

FORO ACADÉMICO

Cassirer y el recorrido del símbolo a través del misterio salvífico de Ratzinger y la humanidad de Chomsky

Cassirer and the journey of the symbol through the salvific mystery of Ratzinger and the humanity of Chomsky

Ian Ricardo Carrillo Jiménez[1]

Resumen

El propósito de este ensayo es explorar el papel del lenguaje como forma simbólica fundamental en la configuración de la cultura, la experiencia y las relaciones de poder, tomando como eje el pensamiento de Ernst Cassirer y contrastándolo con aportes contemporáneos de Chomsky y Ortiz. Se busca mostrar cómo, desde el simbolismo lingüístico, es posible comprender tanto la diversidad cultural como los mecanismos de homogeneización y dominación que se manifiestan en la globalización actual, no solo explicando la función simbólica del lenguaje (como mediador de la experiencia y creador de cultura), sino que también reflexionando críticamente sobre su uso político y su papel en la construcción o limitación de los imaginarios culturales contemporáneos.

Palabras clave

lenguaje, símbolo, cultura, poder, interculturalidad

Abstract

The purpose of this essay is to explore the role of language as a fundamental symbolic form in shaping culture, experience, and power relations, taking Ernst Cassirer's

[1] Maestría de Filosofía y Crítica de la Cultura, UIC.

thinking as a starting point and contrasting it with contemporary contributions from Chomsky and Ortiz. It seeks to show how, from linguistic symbolism, it is possible to understand both cultural diversity and the mechanisms of homogenization and domination that manifest themselves in today's globalization, not only by explaining the symbolic function of language (as a mediator of experience and creator of culture), but also by critically reflecting on its political use and its role in the construction or limitation of contemporary cultural imaginaries.

Keywords

language, symbol, culture, power, interculturality

Introducción

Cassirer considera al lenguaje como uno de los sistemas simbólicos fundamentales en el ser humano. A través de él, los seres humanos pueden comunicar no solo los hechos inmediatos, sino también las ideas abstractas, emociones y experiencias, que permiten la construcción de significados y la transmisión de cultura de una generación a otra.

Dicha transmisión implica, a su vez, la creación de culturas complejas, que no sólo tienen un *círculo* de valores, creencias y estructuras sociales definidas, sino que comparten una *red* de múltiples simbolizaciones, producto de otras culturas dominadas, que reflejan esos esquemas de significación a través de la totalidad de expresión. La diversidad cultural se manifiesta, así, en los diferentes modos en que la particularidad establece una modalidad lógico-geométrica con el fin de interpretar el mundo, y la relación entre sí, como un sistema total.

Lo que se describe a continuación en este ensayo es un reencuentro lingüístico entre el fundamento antropológico y la constitución significativa que Cassirer le brinda al lenguaje para llegar a totalidades religiosas en tanto representación del carácter de lo dado, de la totalidad de la conciencia donde "toda aprehensión de un «todo» espacial presupone la creación de series temporales".[2]

[2] Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*; prólogo: Mauricio Beuchot, FCE, 2016.

1. Del lenguaje al símbolo

Cassirer argumenta, en diálogo con el discurso biológico sobre la comunicación, que el lenguaje no puede ser solo sensorial, es decir, no sólo se compone de elementos sensibles, sino también de aspectos conceptuales, de signos sensoriales que adquieren significado a través de contenidos eidéticos generales. El ritmo, la simetría o el equilibrio son predicables del ser que se constituyen de un simple contenedor a priori, de un sistema de funciones ideales que se interrelacionan, destacando la distinción entre lo constante y lo variable, lo intuíble y lo cognoscible. Los procesos de designación y demostración están interconectados y son esenciales para la construcción de significado. La designación proporciona el vocabulario y los conceptos necesarios para la demostración, mientras que esta última valida y estructura las designaciones, estableciendo un marco coherente para la interpretación del conocimiento.

Esta arquitectura se manifiesta en la integración de lo dado con lo inteligible, o bien, de la ciencia y la filosofía. La ciencia, por su parte, que comienza con la designación de fenómenos naturales, pero su avance depende de la capacidad de demostrar leyes y teorías, o como diría Cassirer, como una realidad física que "parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica", la cual, "en lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo". Esta necesidad de demostrar es lo que da solidez al conocimiento científico, diferenciándolo de la mera experiencia sensible. A diferencia de la capacidad filosófica, o meramente vivencial, de lo figurables, "en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños".[3]

1.1. El animal symbolicum

Cassirer explica que la teoría interjectiva no alcanzó su desarrollo completo hasta que la biología, a través de la teoría evolutiva, brindó una base científica que explicara la relación entre el lenguaje y los procesos biológicos. Aunque se planteaba una

[3] Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*; traducción al español: Eugenio Imaz, FCE, 1968. pp. 26-27.

conexión directa entre las interjecciones y el lenguaje, esto no resolvía el problema principal: *comprender la estructura del lenguaje humano.*

Aquí, se puede ver una diferencia clara entre el lenguaje emotivo, que refleja emociones, y el lenguaje proposicional, que describe realidades. Además, el lenguaje animal es esencialmente subjetivo y no señala objetos, y no hay pruebas de que los seres humanos, ni siquiera en sus etapas más primitivas, hayan utilizado un lenguaje exclusivamente emotivo o mímico. Por lo tanto, desde un enfoque empírico, esta idea debe considerarse más una hipótesis que una certeza.

La representación psicológica (psicobiológica) es para Cassirer una interpretación mítica para la satisfacción intelectual. El espíritu organizador del ser humano lo ha guiado por vías erróneas del pensamiento simbólico (otorgado en la definición del lenguaje como carácter simbólico). No obstante, a lo largo de su fundación las nuevas formas del simbolismo moderno hicieron evolucionar la significación de la naturaleza con movimientos míticos a la concepción del tiempo como una consecuencia sistemática.

La configuración de hechos en procesos tiene como fin organizarlos, sintetizarlos y recordarlos, es decir, la memoria se vuelve el centro significante de interiorización para el ser humano. Por medio de la memoria simbólica, el ser humano reconstruye la vida (y este proceso puede manifestarse en la poesía y el drama como medios introspectivos de la reflexión histórica del ser humano). No obstante, el lenguaje (sea preposicional o emotivo) se contempla empíricamente desde la hipótesis, es decir, de la reducción de sus objetos designados a expresiones denominadas. La transformación de estas expresiones pasa a través de nombres y metáforas, o bien, de la determinación conceptual y del juego (en primera instancia fonético para luego comprenderse proposicionalmente).[4]

Lo que supone que el lenguaje sea inherentemente metafórico, sin la posibilidad de poder describir las cosas de manera directa, sino de modo indirectas y ambiguo. Las ideas abstractas solo pueden transmitirse a través de metáforas, y el léxico de la religión antigua se compone completamente de ellas. A pesar de su limitación física,

[4] Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, pp. 27-29.

el lenguaje alcanza un nivel lógico más elevado, convirtiéndose en un principio fundamental del universo y del conocimiento humano.

1.2. El significado del lenguaje

La evolución del grito hacia el habla se presenta como un proceso progresivo de objetivación. Las cualidades emocionales primarias, que inicialmente se integran en conjunto con la situación, se diversifican y, a la vez, se separan de los aspectos percibidos de la misma. Esta transformación y organización representan la tarea fundamental y más relevante del lenguaje humano, pero no logro entender cómo una teoría puramente interjectiva podría proporcionar una explicación para este cambio crucial.

En el estudio científico del lenguaje, el enfoque se centra en fenómenos sociales que siguen reglas generales, en lugar de diferencias individuales. Los lingüistas sincrónicos analizan las relaciones estructurales que permanecen constantes, mientras que los diacrónicos exploran cómo estos fenómenos evolucionan con el tiempo. El método empírico del lenguaje proyecta sus signos y sonido como un mecanismo terminológico. A diferencia de otras teorías, el lenguaje es un proyecto inacabado y continuo para la expresión del pensamiento. Con esto, se acepta que los problemas estructurales del lenguaje no se pueden resolver únicamente con métodos históricos. Aunque la lingüística histórica es fundamental, necesita sustentarse en la lingüística descriptiva, que estudia las etapas del lenguaje que están directamente disponibles.

De este modo, la unidad estructural del lenguaje se considera desde dos perspectivas: su dimensión material y formal, abarcando tanto la gramática como la fonética. La lingüística histórica moderna comenzó con la investigación de correspondencias fonéticas consistentes, y los neogramáticos se esforzaron por descubrir leyes lingüísticas exactas comparables a las leyes de la naturaleza, descartando la noción de cambios fonéticos aleatorios.[5]

El lenguaje, en suma, es un sistema dinámico. Sus cambios radican en su estructura dependiendo de su localidad frente a diversos fenómenos. Las reglas generales

[5] *Vid. ibidem*, pp. 104-107.

sólo muestran la coherencia interna de esos datos. Por lo que es en el lenguaje donde se unifica la forma y la materia en una función semántica, bajo factores históricos e imaginativos.

2. Símbolo, lenguaje y significado

Ante la clara división del mundo, la indiferencia orgánica del lenguaje (*indixis*) con sus intenciones muestra su significación, la constitución de su ser, con base en su contenido y su expresión, esto es, la síntesis fundamental (*deíctica*) de lo que se muestra por medio de una designación (*apodeixis*).

> A través de la particularidad de la función lingüística, la función simbólica universal parece desplegarse nuevamente en el lenguaje y en el conocimiento, al igual que en la legalidad inmanente del arte y de la conciencia mítico-religiosa […] el sentido de toda forma no puede buscarse en lo que expresa, sino sólo en la especie y modo, en la modalidad y legalidad interna de la expresión misma. En esta legalidad de conformación reside el valor y lo peculiar de la configuración lingüística, así como el valor y la peculiaridad de la configuración artística.[6]

No se trata de una universalización para que el lenguaje se reduzca a fórmulas gramaticales (por el contrario, esta postura guía a Cassirer a estudiar la gramática general en los signos sonoros). El pilar fundamental de la unidad y la diversidad del espíritu simbólico lleva al ser humano a la pluralidad de arquetipos, que moldean y caracterizan la autonomía de la verdad (reposando, siempre, en la multiplicidad).[7]

Por el contrario, se postula la búsqueda por un sentido de construcciones simbólicas capaces de traducir la simbología más compleja (es decir, alegórica o mística), en la medida en que dichas exclamaciones designan y significan la historia (los límites biológicos con los que trataba Cassirer, así, se ven superados por la significación espiritual). Las regresiones de las estructuras lingüísticas muestran una madurez en la evolución de las significaciones, respectivamente las expresiones mímicas y analó-

[6] Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, p. 127-129.

[7] Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, pp. 35-36.

gicas. Lo que devela la manifestación de la cultura como esa consistencia y satisfacción autónoma por la construcción e interpretación del mundo.

Por ejemplo, en *La nueva guerra contra el terror*, Chomsky subraya cómo el lenguaje no solo describe la realidad, sino que la fabrica y la normaliza. La denominación misma de "guerra contra el terror" es un ejemplo paradigmático, ya que el término mismo instala un marco discursivo donde la violencia ejercida por los Estados queda legitimada como defensa propia, mientras que la violencia de los otros es deshumanizada y criminalizada sin matices. Así, el lenguaje se convierte en un instrumento de dominación simbólica que condiciona la percepción social y política del conflicto.[8]

2.1. Humanismo y simbolismo

Para Cassirer, el origen del lenguaje es análogo al pensamiento mítico, el cual surge de la tendencia por explicar el presente a través de un pasado remoto. En filosofía, no basta con observar los hechos o su evolución temporal, sino que, más bien, se debe aspirar a un conocimiento del ser; aunque el lenguaje no trasciende el tiempo ni pertenece a las ideas eternas.[9]

Aquí nos distanciamos del eslabón lingüístico para trazar un pequeño recorrido hacia la estructura cultural, con los respectivos caracteres organizacionales y sistemáticas, naturales y políticas, las cuales, a su vez, se hallan contenidas en el lenguaje (extendiéndolo ahora a la concepción al mito, la religión y el arte) del ser humano.

Siguiendo a Ratzinger, las palabras, las obras y la totalidad del evento histórico de Jesús, aun siendo limitados en cuanto realidades humanas, sin embargo, tienen como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, «verdadero Dios y verdadero hombre». Esto no implica reducir, necesariamente cual redundancia, el lenguaje humano a una mera interpretación, es decir pasar de lo divino a lo humano, sino manifestar la expresión simbólica de lo humano a la concepción de Dios en sí mismo a través del Verbo y éste, a su vez, mostrar la "humanidad" de sí:

---

8 Chomsky, Noam, "La nueva guerra contra el terror" en *Injusticia infinita*; traducción: Germán Leyens, 2001.

9 Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, pp. 200-201.

> La verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano. Ella, en cambio, sigue siendo única, plena y completa porque quien habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado. Por esto la fe exige que se profese que el Verbo hecho carne, en todo su misterio, que va desde la encarnación a la glorificación, es la fuente, participada más real, y el cumplimiento de toda la revelación salvífica de Dios a la humanidad.[10]

Siguiendo a Heráclito, se da a entender el sentido del cosmos en lo humano y en la capacidad de la palabra, conceptualizándolo como tal, sin un vínculo natural entre el símbolo y su significado. Lo que, con Platón, por su parte, se desarrolla la onomatopeya como argumento para el origen del lenguaje desde la caricaturización de la mímesis.

Cassirer critica que, al examinar el lenguaje cotidiano, es difícil encontrar similitudes entre sonidos y objetos. Esta dificultad podría resolverse reconociendo que el lenguaje ha evolucionado y degenerado con el tiempo, por lo que no debemos confiar solo en su forma actual. No obstante, para los heracliteano, el lenguaje carecía de "originalidad", ya que su teoría se basa en el cambio, considerando al logos como un principio metafísico universal con validez objetiva.[11]

El desarrollo teórico de Cassirer si bien concede comprobar y diferenciar los marcos unilaterales de los métodos descriptivos que componen, precisamente, este esquema de particularidades, se encapsula el mismo procedimiento que en la gramática en tanto que se comparan, es decir, se proponen "también la hipótesis acerca del valor inspirado de los textos sagrados de otras religiones".[12]

En este sentido, en la humanidad se busca unidad en la acción, a pesar de sus diferencias, colaborando hacia un objetivo común, a saber, diversidad de mitos, religiones, lenguajes, artes. En suma, la revelación de dicha función unificadora (la filosofía explicaría esta conexión) en la cultura. No obstante, el mito y la religión son

---

[10] "I. Plenitud y definitividad de la revelación de Jesucristo", §6 en Declaración *dominus iesus*. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y la iglesia; Congregación para la doctrina de la fe.

[11] Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, p. 192.

[12] "I. Plenitud y definitividad de la revelación de Jesucristo", §8.

fenómenos complejos que acontecen de manera caótica y contradictora, como lo resalta Cassirer, a pesar de sus promesas de conexión con lo sobrenatural.

2.2. De lo humano universal al misterio salvífico

Cassirer menciona que, al cambiar nuestra perspectiva, podemos abordar la filosofía de la cultura sin las limitaciones de los enfoques metafísicos o teológicos. Las escuelas de mitología comparada, sin embargo, fracasan en clasificar las ideas míticas en tipos uniformes, aunque la función mitificadora, por otra parte, muestra una homogeneidad concreta: los símbolos cambian, pero la actividad simbólica es constante.[13]

"Teniendo en cuenta la voluntad salvífica universal de Dios Uno, y meditando sobre la presencia de otras experiencias religiosas no cristianas y sobre su significado en el plan salvífico de Dios",[14] el "crear" una teoría del mito desde la postura de Ratzinger retrata la complejidad de la antropología y filosofía de las formas simbólicas en Cassirer, ya que se desafían las mismas categorías del pensamiento que se describen para plantear su cuestionamiento, creyendo que las creaciones mitopoiéticas tienen una significación trascendental, que la filosofía debe revelar mediante interpretaciones alegóricas.

Empero, a pesar de la conexión entre la mente mitopoiética y la del poeta, hay diferencias claras entre el mito y el arte. El mito tiene una estructura tanto "conceptual" como "perceptual", reflejando un modo específico de percepción que permite interpretar el mundo. Comprender el pensamiento mítico requiere explorar esta capa más profunda de la percepción. Esto desde Cassirer, cosa que puede traducirse, paralelamente, en Ratzinger desde la institucionalización de la fe: "la plenitud del misterio salvífico de Cristo pertenece también a la Iglesia, inseparablemente unida a su Señor […] en conexión con la unicidad y la universalidad de la mediación salvífica de Jesucristo, debe ser *firmemente creída* como verdad de fe católica la unicidad de la Iglesia por él fundada".[15]

---

13 Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica*, pp. 124-126, *vid*. p. 135.

14 "III. Unicidad y universalidad del misterio salvífico de Jesucristo" §14 en Declaración *dominus iesus*.

15 "IV. Unicidad y unidad de la iglesia" §16, *ibidem*.

3. Hacia la interculturalidad simbólica

Retomando el enfoque de Chomsky, es imprescindible lograr identificar los orígenes del lenguaje, desde aquellos elementos que puedan considerarse signos hasta e la transformación de sus sonidos. Esto, ya que la operación lingüística no es inocente, al enmarcar la intervención de un concepto, como "guerra contra el terror", se elimina la posibilidad de discutir sus causas estructurales, se oculta la violencia sistemática ejercida por las potencias y se produce un consenso artificial. Chomsky denuncia que este tipo de estrategias discursivas reproducen un doble estándar moral dentro de la misma semiosis estructural, donde "los crímenes de los poderosos quedan invisibilizados bajo un manto de legitimidad".[16]

En ese sentido, el lenguaje funciona como un campo de batalla en sí mismo, donde se disputa la posibilidad de nombrar y comprender la realidad. En diálogo con Chomsky, Cassirer ofrece una perspectiva complementaria. Desde su filosofía de las formas simbólicas, el lenguaje no es un simple instrumento neutral, sino una forma mediadora de la experiencia. Para Cassirer, cada cultura construye su mundo a través de símbolos, mitos, narrativas y estructuras lingüísticas propias. Esto significa que el discurso político no solo refleja intereses de poder, sino que se inserta en un entramado simbólico que condiciona cómo una comunidad comprende lo real.

La comparación ilumina un punto clave: mientras Chomsky denuncia el uso estratégico del lenguaje por parte de los poderosos, Cassirer nos ayuda a comprender que toda cultura interpreta el mundo desde su propio horizonte simbólico. De ahí surge la importancia de la interculturalidad como categoría, al reconocer que no existe un único marco legítimo para comprender la realidad, sino múltiples formas simbólicas de interpretarla. De modo que, la interculturalidad no se limita al contacto entre culturas, sino que implica una crítica a la imposición de un único lenguaje de poder, abriendo la posibilidad de un diálogo entre diferentes modos de simbolizar y narrar el mundo.

[16] Chomsky, Noam, "La nueva guerra contra el terror".

El planteamiento de Ortiz sobre la cultura global muestra cómo la homogeneización cultural se sostiene tanto en objetos de consumo como en la difusión de visiones compartidas del mundo.[17] En este punto, el análisis de Chomsky ofrece una doble crítica: del mismo modo en que los bienes y estéticas circulan globalmente, también lo hacen los discursos políticos que legitiman el poder, de forma en que la globalización no solo uniforma prácticas de consumo, sino también marcos simbólicos que moldean la percepción colectiva de fenómenos como la violencia o la seguridad. De esta manera, el lenguaje, en su dimensión política, se convierte en otro vehículo de homogeneización cultural, reforzando la hegemonía de ciertos relatos por encima de otros.

Conclusión

El lenguaje constituye un eje central para comprender las dinámicas de poder y de cultura en la contemporaneidad. Como advierte Chomsky, su uso estratégico en expresiones como "la guerra contra el terror" permite legitimar la violencia de los poderosos y silenciar otras narrativas.

Desde Cassirer, este fenómeno se esclarece al reconocer que el lenguaje es una forma simbólica que media la experiencia del mundo y que cada cultura produce significados propios a través de sus símbolos. Ortiz, por su parte, muestra cómo la globalización ha impulsado una cultura homogeneizada, donde tanto los objetos de consumo como los discursos circulan y se consolidan como marcos globales compartidos.

Frente a este panorama, la noción de interculturalidad adquiere relevancia: se trata de cuestionar la imposición de una única visión hegemónica y abrir el espacio para un diálogo entre diversas formas simbólicas de comprender la realidad. Solo en ese reconocimiento de la pluralidad de lenguajes y culturas se vuelve posible contrarrestar la homogeneización y construir horizontes más equitativos de convivencia global.

---

[17] Díaz, Raúl y Rodríguez de Anca, Alejandra, "La interculturalidad en debate apropiaciones teóricas y políticas para una educación desafiante"; Centro de Educación Popular e Intercultural, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue.

La relación entre la unidad y la diversidad en el pensamiento simbólico permite que los seres humanos accedan a múltiples arquetipos, lo que caracteriza la autonomía de la verdad en un contexto de multiplicidad. En última instancia, la cultura se manifiesta como una construcción autónoma que se sostiene a través del simbolismo, facilitando la conexión entre conceptos y la interpretación continua del mundo.

Bibliografía

Cassirer, Ernst, *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*; traducción: Eugenio Imaz, FCE, 1968.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*; prólogo: Mauricio Beuchot, FCE, 2016.

Chomsky, Noam, "La nueva guerra contra el terror" en *Injusticia infinita*; traducción: Germán Leyens, 2001.

Declaración *dominus iesus*. Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y la iglesia; Congregación para la doctrina de la fe.

Díaz, Raúl y Rodríguez de Anca, Alejandra, "La interculturalidad en debate apropiaciones teóricas y políticas para una educación desafiante"; Centro de Educación Popular e Intercultural, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue.

Leonardo Boff, *Joseph Card. Ratzinger, ¿Exterminador del futuro? Sobre la* dominus iesus; traducción de José María Vigil.

Rosas Mantecón, Ana, "Globalización cultural y antropología"; *Alteridades*, vol. 3, núm. 5, 1993, pp. 79-91.

El hombre creador de cultura como agente de diálogo intercultural delante de la globalización

The man creator of culture as an agent of intercultural dialogue in front of globalization

Luis Antonio García Gómez[1]

Resumen

La cultura se presenta como un producto distintivo de la humanidad, por su carácter racional. Sin embargo, Ernest Cassirer sostiene que definir a los humanos como animales racionales es insuficiente. Afirma que los humanos son creadores de significados, animales simbólicos. Cassirer hace de su definición una propuesta con matices universales. Cuando se defiende la universalidad, esto puede conducir a la imposición. Esto es lo que le sucede a la Iglesia católica, que afirma poseer sólo la verdad, cerrando así cualquier oportunidad de diálogo intercultural. Si tal diálogo ocurre, es sólo bajo las condiciones de la Iglesia y disminuye la fe de los demás. Leonardo Boff critica severamente las afirmaciones de verdad de la Iglesia católica, específicamente en la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Dominus Iesus. Boff afirma que la Iglesia católica olvida el corazón del Evangelio y pasa por alto el amor y a los pobres. Estas pretensiones de universalidad no distinguen a la Iglesia católica de otros países que intentan imponerse a los demás. Por ejemplo, Estados Unidos, en su afán por castigar a los responsables de los ataques del 11 de septiembre de 2001, ha infundido terror entre los afganos y ahora lidera el mismo terrorismo que alguna vez persiguió. La pregunta aquí es: ¿por qué el terrorismo afgano cuenta mientras que el terrorismo estadounidense no? Este universalismo inquisitorial pisotea los derechos y la dignidad de las minorías. Por ello, es necesaria una educación integral, donde todos participen y se puedan reconocer las diferencias de cada cultura. Así, la educación debe fomentar

[1] Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura, UIC.

una pedagogía de las diferencias, que reconozca un universo simbólico compartido, producto de la globalización que ha llevado a una hibridación a través de la interacción cultural, resultando en una pérdida de identidad. Por tanto, dejemos de lado nuestro terrorismo con sus pretensiones de universalidad; la única universalidad verdadera es la dignidad, la apertura, el diálogo y una pedagogía de las diferencias.

Palabras clave

animal simbólico, universo simbólico común, pedagogía de las diferencias, diálogo, globalización, hibridación y educación.

Abstract

Culture is presented as a distinctive product of humankind, due to its rational nature. However, Ernest Cassirer argues that defining humans as rational animals is insufficient. He asserts that humans are meaning-makers, *symbolic animals*. Cassirer makes his definition a proposal with universal undertones. When universality is upheld, it can lead to imposition. This is what happens the Catholic Church, which claim to possess only the truth, thus closing off any opportunity for intercultural dialogue. If such dialogue does occur, it is only under the Church's conditions and diminishes the faith of others. Leonardo Boff severely criticizes the Catholic Church's claims to truth, specifically in the Congregation for the Doctrine of the Faith's declaration, *Dominus Iesus*. Boff states that the Catholic Church forgets the heart of the Gospel and overlooks love and the poor. These claims to universality do not distinguish the Catholic Church from other countries that attempt to impose themselves on others. For example, the U.S., in its zeal to punish those responsible for the September 11, 2001 attacks, has instilled terror in Afghans, and now it is leading the very terrorism it once pursued. The question here is, why does Afghan terrorism count while U.S. terrorism doesn't? This inquisitorial universalism tramples on the rights and dignity of minorities. Therefore, a comprehensive education is necessary, one where everyone participates and the differences of each culture can be recognized. Thus, education must foster a *pedagogy of differences*, one that acknowledges a *shared symbolic universe*, a product of globalization that has led to a *hybridization* through cultural interaction, resulting in a loss of identity. Therefore, let us set aside our terrorism

with its pretensions of universality; the only true universality is dignity, openness, dialogue, and a pedagogy of differences.

Keywords

symbolic animal, common symbolic universe, pedagogy of differences, dialogue, globalization, hybridization and education.

Introducción

Es importante reflexionar sobre el hombre y lo que produce y, ya que el hombre es el único ser que es capaz de estudiarse a sí mismo, el pensar sobre él agudiza el problema. Por eso esta monografía filosófica intenta hablar de la cultura y sus desafíos, para lograrlo se asume el concepto filosófico de hombre que Cassirer propone: animal simbólico, pues cuando el hombre simboliza crea cultura. Sigue la propuesta universalista de la Iglesia Católica en virtud de la Salvación revelada por Cristo, cerrando toda posibilidad de diálogo intercultural, bajo el argumento de no poseer la revelación de Cristo, por tanto, las demás religiones y culturas no tienen la Verdad, solo intentos de ella. Ante esto, Leonardo Boff critica la postura cerrada y lacerante de la Iglesia Católica, calificándola de olvidar el centro del Evangelio, que es el amor a los pobres. Luego, como ejemplo de una universalidad impuesta se habla del terror que Estado Unidos de América ha infundido a Nicaragua, Haití y Guatemala, provocando guerras e infundiendo terror por la fuerza, violando la soberanía y *status* cultural de las minorías. Le sigue, una propuesta de deconstrucción en el modelo educativo, que respete las diferencias culturales y ayude a los docentes y alumnos al diálogo intercultural. Finalmente, se plantea el problema globalizante y las consecuencias en la identidad de las culturas, para preparar al filósofo y responder a los nuevos desafíos.

Hombre, Cultura, Interculturalidad y Globalización

El fenómeno cultural es muy complicado, por lo que hay muchas definiciones y explicaciones de lo que se puede entender por cultura, más, en la mayoría de esos intentos hay un acuerdo, que la cultura es un producto humano, por lo que, repercute en la sociedad, ya que es un conjunto de individuos. Por tanto, cultura es un conjun-

to de signos y símbolos inherentes a la vida social. Por eso, tómese en cuenta lo que firma M. Amilburu sobre el sistema de Cassirer y su propuesta de *animal simbólico*, pues, dicho sistema de pensamiento indudablemente repercute en la filosofía de la cultura: «La "crítica de la cultura" le lleva a definir una capacidad específicamente humana: la función simbólica».[2] De ahí que, Cassirer cree que al afirmar que el hombre es un "animal racional" es insuficiente para contener todo lo que el hombre es.

La propuesta de considerar al hombre como un *animal simbólico* no niega el sustrato biológico y natural que posee el ser humano, pero no solo vive en un entorno físico, también vive en un *universo simbólico*. El *universo simbólico* está dotado de sentido, y éste, no llega de manera repentina y arrebatada, sino que posee un proceso largo, donde la primera impresión es afectiva y se origina en los sentimientos y emociones. A lo anterior, se le agrega que los animales inferiores tienen la capacidad de *percepción afectiva*, por eso se puede hablar de un *lenguaje afectivo*, sin embargo, no podemos encontrar en los animales inferiores signos con una referencia objetiva, o bien, con sentido, porque se necesita de *símbolos* bien concatenados dentro de una preposición, así que al hombre lo distingue como animal superior el *lenguaje preposicional* dotado de sentido. El animal ínfimo posee una imaginación e inteligencia práctica, «mientras que el hombre desarrolla inteligencia e imaginación simbólica». [3]

Ahora bien, no es lo mismo una señal que un símbolo, ya que la señal es a manera de Pávlov, un simple adiestramiento, mientras que el símbolo conlleva un todo orgánico dotador de sentido, que da paso a la constitución de un universo específico e intuitivo. Esto conduce a postular que el conocimiento es representación, y solo así llega a ser conocimiento teórico, sin olvidar que el conocimiento se da dentro de un proceso y, aunque se argumente que el hombre tuvo un estado primitivo, él mismo descubrió ese universo, dotado de sentido, primero como presentaciones afectivas y después dio el salto a repre-

---

[2] M. G. Amilburo, "Ernest Cassirer", *Philosophica. Enciplopedia Filosófica* [en línea], 2019, http://www.philosophica.info/voces/cassirer/Cassirer.html#Cassirer1974b

[3] Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 3.

sentaciones simbólicas. Cassirer, con el afán de comprobar su propuesta, pone como ejemplos a Helen y Laura que, al ser personas ciegas y sordomudas, el mundo llegó a cobrar sentido, en un proceso, desde lo fonético hasta simbolizar su alrededor, nombrando lo que experimentaban. Al haber sentido se comprende el simbolismo del lenguaje[4] humano. Así que el mundo simbólico es más que lo material, cuando hay sentido, hay lenguaje y, en consecuencia, hay cultura. «La cultura deriva de su carácter específico y su valor intelectual y moral no del material que la compone».[5] Entonces, impresión y expresión confluyen creando así el universo cultural en que nos movemos.[6]

Es cierto que el símbolo tiene un carácter universal, mas, no solo es ello, sino que tiene un carácter variable, es decir, no es rígido e inmóvil. El símbolo le pertenece al hombre por su constitución primigenia, pues posee inteligencia. Súmesele, que la cultura viene por la especificidad del valor intelectual y no por lo material. La cultura no tiene limitaciones específicas, pues se va dando en el devenir del hombre. La cultura está dotada de sentido en cuanto que parte del símbolo y éste se manifiesta en el lenguaje. El lenguaje simbólico y su construcción no es la cosa en sí, sino la idea afectiva de lo que se ha experimentado para construir un mundo dotado de sentido. Recuperando a Herder, se afirma que el lenguaje no es algo físico que tengamos que buscar en una causa natural o sobrenatural, es un proceso configurado en el espacio y tiempo, que está en la constitución humana, pues posee reflexión, donde los fenómenos sensibles tienen elementos fijos, que pueden ser aislados y concentrar su atención sobre ellos. Entiéndase que con el lenguaje del alma se crea el lenguaje humano.

Bien es cierto que el lenguaje no limita la realidad simbólica, sino que se ve expresada también, en el mito, el arte y la ciencia; por ende, la cultura puede ser considerada como un sistema de formas simbólicas. No obstante, la crítica que se puede hacer a Cassirer es que, a pesar de ser contempladas varias formas

---

[4] El lenguaje no se toma aquí en sentido reduccionista, pues, el lenguaje no se puede reducir a simples palabras, aunque es parte de él, pues, hay diversidad de lenguajes que lo expresan como dotador de sentido, uno de ellos es el lenguaje de señas.

[5] Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, p. 35.

[6] *Cfr*. M. G. Amilburo, "Ernest Cassirer".

simbólicas no se incluye la costumbre, las normas y leyes que evidentemente pertenecen al desarrollo de la cultura. También, es inseparable la influencia de Kant con su sistema *a priori* del sujeto, donde no importa conocer la cosa en sí, sino la idea que estructura el sentido de mi universo. Dando como resultado la confusión entre el ser y el ser conocido, como si lo que se conoce no sea lo verdadero, empero, sí lo adecuado para el sentido que necesita el hombre; esto origina inseguridad por la falta de sistematicidad.

Ciertamente las pretensiones de Cassirer es dar una conceptualización universal del hombre, cuyo fundamento es la misma conceptualización, ya que, al conceptualizar el mundo que le rodea, éste cobra sentido, de ahí la universalidad unificadora. Empero, ¿esto bastará? si revisamos la historia, entonces, sale a relucir que todo aquel que quiere someter o imponerse pretende una universalidad, y se ve sustentada desde la tradición. Ciertamente, la Iglesia Católica ha tenido un gran poderío de carácter universal, que al pasar los siglos se ha ido debilitando, pero, ello no ha impedido que sigan defendiendo su universalidad en Cristo. Según la Iglesia Católica, en Cristo se ha revelado todo misterio de salvación, por lo que todo aquel que crea y tenga fe en él tiene la posibilidad de la vida eterna. «Debe ser, en efecto, *firmemente creída* la afirmación de que el misterio de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, el cual es el "camino, la verdad y la vida" (cf. Jn 14,16)».[7] Luego, todo aquel que acoge a Cristo obedece a la fe, la cual es una adhesión personal a Dios. Estás fórmulas de carácter universal y totalizantes orillan a plantearse las siguientes preguntas: ¿Los que no conoce a Cristo están condenados? ¿Las demás profesiones de fe no tiene ningún valor delante de la Iglesia Católica? La doctrina de la fe Católica es muy contundente y clara «la creencia en las otras religiones, que es una experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta y carente todavía del asentimiento a Dios que se revela».[8] Con lo enunciado, se puede deducir que las demás iglesias tienen algo de verdad, pero no la Verdad absoluta, por lo tanto, están fuera de la universalidad eclesial y peligra su salvación. Tales

[7] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*, 6 de agosto de 2000, n. 5.

[8] *Ibidem*, n. 7.

aseveraciones, cierran de manera contundente las posibilidades de un diálogo intercultural, pues el punto de partida ya es excluyente. Todo se centra en Cristo, puesto que, se afirma la unicidad de la economía de la salvación querida por Dios uno y Trino y, Jesucristo es su mediador y redentor universal.[9]

Dominus Iesus abre la posibilidad de que las demás religiones y culturas puedan unirse al misterio de salvación, a saber, solo en virtud del misterio de Cristo y de su Espíritu, quien esparce las semillas de la Palabra presentes en los ritos y culturas, y las preparan para su madurez en Cristo. Indudablemente, la Iglesia Católica y las demás profesiones de fe y culturas no son iguales «queda claro que sería contrario a la fe católica considerar la Iglesia como un camino de salvación al lado de aquellos constituidos por las religiones».[10] Lo único que puede sustentar la paridad con las otras profesiones de fe sería el diálogo y la igualdad de dignidad entre personas, no a los contenidos doctrinales, pues, Jesucristo es Dios hecho hombre, mientras que los fundadores de otras religiones son solo hombres.[11]

Ahora bien, delante de la pretendida universalidad de la Iglesia Católica y su imposibilidad de igualdad con los demás, en virtud de su posesión del misterio de Cristo, las demás religiones y culturas forzosamente tienen que unirse a la fe católica si quieren poseer la Verdad. "Nadie recorrerá el camino sin antes pasar por ese peaje. Dicho de otra manera, ´Cristo es el teléfono pero solo la Iglesia es la telefonista. Todas las llamadas de corta y larga distancia necesariamente pasan por ella´".[12] La respuesta que la Iglesia da todas las demás religiones es de carácter lacerante, pues las acusa de no tener fe teologal, solo tienen creencia, sus doctrinas son solo meras invenciones del hombre en búsqueda de la verdad. Esta respuesta retadora, cierra toda posibilidad de trascendencia y solo les queda a ellas la conversión, de otro modo, unirse a la fe católica si se quiere la salvación y la posesión de la Verdad; "sobre el respecto

---

9 *Cfr*. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*, n. 11.

10 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*, n. 21.

11 *Cfr*. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*, n. 22.

12 Leonardo Boff, "Joseph Card. Ratzinger: ¿exterminador del future? Sobre la *Dominus Iesus*" (trad. José María Vigil), *Portal Kpinonía*.

a las personas, iguales en dignidad, pero absolutamente desiguales en términos de las condiciones objetivas de salvación".[13]

Lo criticable que tiene la Iglesia Católica y su pretendida "universalidad", es que se ha vuelto hegemonizante, centralista y jerárquicamente concentrada en su capitalismo, escudada bajo la bandera: "Nosotros tenemos a Cristo". No obstante, se han olvidado de promover el centro del Evangelio, que sin duda es el amor, de manera más propia, en los pobres. ¿No será que la Iglesia Católica al defender la fe, ella misma entra en contradicción? Pues, poco importa la particularidad de un pueblo, si no te unes a nuestro "partido" no puedes poseer la Verdad. Sin duda el acercamiento cultural de la Iglesia Católica es un obstáculo, pues, aunque se reconozcan las múltiples culturas, no significa que ellas posean Verdad. De tal modo que, la Iglesia Católica está cerrada a un verdadero diálogo intercultural, pues ella misma es un obstáculo para que este se pueda fraguar de manera adecuada.[14]

De nuevo se observa la disputa entre lo universal y lo particular, lo abstracto y lo empírico, lo bueno y lo malo. Siempre estás características son relevantes para poder dar un verdadero concepto de cultura que pueda responder a la totalidad de la realidad del ser humano. No obstante, el carácter universal que impone la iglesia Católica es demasiado aventurado y desproporcionado, porque pasa por alto la particularidad de un pueblo e incluso se pueden llegar a violar sus derechos bajo la estructura de pensamiento: "nosotros somos los buenos". Un claro ejemplo que puede llevar a la reflexión, ante de lo que está proponiendo la Iglesia Católica, es Estados Unidos de América, que ha propagado guerras violando la libertad de otros países, y éste mismo se acusa de sufrir terrorismo. ¿Cómo es posible que la conciencia de una nación pueda pervertirse, de tal modo que, piense que su intención es la mejor y la única? ¿Cómo puede que los dirigentes de esta nación dominante hagan en otros países lo que él no puede soportar? ¿Por qué Estados Unidos de América siente el derecho de intervenir y no está dispuesto a asumir las consecuencias? Estas preguntas provocan la

[13] *Ibidem.*

[14] *Cfr.* Leonardo Boff, "Joseph Card. Ratzinger: ¿exterminador del future? Sobre la Dominus Iesus".

reflexión acerca de la universalidad, ya que, su instauración puede pasar por encima de la legitimidad de las demás culturas, de su dignidad y de su soberanía.

Se encuentra en los manuales del ejército estadunidense que el «terror es el uso calculado de la violencia o de la amenaza de violencia para lograr los objetivos políticos o religiosos a través de la intimidación, la coerción o la provocación del miedo».[15] Si esto está muy claro en los códigos y manuales del ejército estadounidense. ¿Por qué fraguó una guerra contra Nicaragua que causó decenas de miles de muertos y arruinó al país? Nicaragua no respondió con bombas, sino que fue llevado el caso a la Corte Penal Internacional. Las evidencias fueron muchas en contra de Estados Unidos por lo que la Corte Penal Internacional falló en favor de Nicaragua y condenó el uso ilegal de la fuerza por parte de Estados Unidos. La Corte Penal Internacional ordenó a Washington que detuviera el crimen y pagara las reparaciones de Nicaragua. La respuesta de Estados Unidos. fue el rechazo total a la Corte Penal Internacional y su veredicto, por lo que, Nicaragua acudió a la O. N. U., la cual llamó a Estados Unidos a respetar el derecho internacional, cosa que a él no le importó. En Honduras pasó algo atroz, Estados Unidos nombró a John Negroponte como embajador de Honduras y supervisaba la guerra terrorista que Estados Unidos dirigía en ese país, por lo que la Corte Penal Internacional condenó ese gobierno. También Haití fue víctima de muchas intervenciones estadounidenses en el siglo XX y lo repitió con Guatemala. Entonces, ¿por qué el terror que infunde Estado Unidos no cuenta como terror? Esto habla de poder hegemónico en todos los sentidos, pues lo que importa es establecer lo que una nación piensa a fin de adiestrarlos a un sistema global, bajo el pretexto de que no es terrorismo, sino una guerra de baja intensidad, ello trata de justificar la atrocidad que una nación intenta hacer con fines de universalidad, siendo en el fondo una imposición y conquista ideológica a fin de que las ganancias y el *status* permanezca en unos cuantos. Tales acontecimientos no ayudan para nada al reconocimiento del otro, a un diálogo verdaderamente intercultural. Si el diálogo entre culturas se quiere realizar y

[15] Noam Chomsky, "Injusticia infinita. La nueva guerra contra el terror", *Suplemento de La Jornada, Massachusetts Institute of Technology*, 7 de noviembre de 2001.

concretizar se debe de aceptar las diferencias y no imponer lo que algunos creen que debe de ser así, pues los mismos actos de violencia implican una contradicción profunda en las exigencias de una nación que demanda paz, pues, al demandar la paz, es porque éste es agente de la misma, mas, sino esto no es así, eso para nada traerá la uniformidad y mucho menos la paz.

Es evidente que las minorías siempre son menospreciadas y sobajadas, bajo el pretexto de no estar civilizadas y, por querer "ayudarles" a desarrollarse, se desprecia su cultura e incluso se valen de la fuerza para que ellas se "actualicen". Con esto se pierde de vista el valor cosmológico que poseen, pues su estructura y percepción del mundo cuenta como cualquier otra estructura, ya lo decía Cassirer, cuando hay sentido hay lenguaje. Se sigue, si hay lenguaje es porque hay intelecto y ello equipara en dignidad a cualquier ser humano.

Para valorar a las minorías, es necesario reestructurar el sistema político de la modernidad-contemporánea, pues, muchas veces con el afán de ayudar a las comunidades indígenas se opta por sistemas de interculturalidad que no responden a las necesidades de dichas comunidades. A veces, el sistema educativo propone estructuras como si fueran un agregado a la educación, cuando toda una cosmovisión de carácter nativo implica una manera de ver el mundo, por eso Raúl Díaz y Alejandra Rodríguez proponen toda una estructuración que beneficie a las minorías, para que realmente se les dé el lugar que tienen dentro de una nación. A saber, no basta con promover un bilingüismo, porque se deja al idioma toda la responsabilidad de una cultura y, aunque el idioma expresa cultura, no basta para realmente respetar, fomentar y valorar las culturas indígenas que se distinguen de la cultura mayoritaria, por tanto, son necesarios «programas y prácticas educativos diseñados e implementados para mejorar el rendimientos de las poblaciones étnicas y culturales minoritarias y, a la vez para preparar a los alumnos del grupo mayoritario para aceptar y aprender de las culturas».[16] Sin embargo, el Estado, bajo el supuesto de la

[16] Raúl Díaz, Alejandra Rodríguez de Anca, "La interculturalidad en debate. Apropiaciones teóricas y políticas para una educación desafiante", Centro de Educación Popular e Intercultural, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

igualdad, quiere educar de manera monocultural, desde una visión homogenizada, donde las personas indígenas son un agregado de folclor que adorna una nación. Mientras el Estado no acepte las diferencias de cosmovisiones que conviven en una nación, la igualdad no responderá a las necesidades de las minorías. "La política de la diferencia disputa con la política de la igualdad si no se quiere renunciar a ninguna. Para el Estado actual esto es más sencillo, construye la diferencia como desigualdad".[17]

Reconocer la diferencia de los pueblos indígenas es el punto de partida para hacer valer a las minorías, solo así se podrá estructurar un modelo educativo que no adiestre a responder a una monocultura, ya que, hasta ahora, la educación ha funcionado de puente homogenizante que, en su trasfondo, no hace más que mitigar la libertad, justicia y democracia. Un camino puede ser la formación honesta y libre de segundas intenciones del docente, pues, la educación muchas veces es influenciada por el docente, bajo una perspectiva hegemónica y monocultural, si hay una correcta comprensión de las diferencias que muchos nativos poseen, entonces, será más fácil su desenvolvimiento y participación. Se sigue que, para hacer realidad la política de las diferencias es urgente y necesaria una deconstrucción de la enseñanza de la utilidad, del progreso y la eficiencia, que el Estado-nación ha implementado para crear un vínculo cultural de manera imperante y hegemónica. Por consiguiente, se debe de implementar una *pedagogía de las diferencias*, solo así se puede respetar y dar voz a las minorías. Cabe mencionar, que el problema no queda resuelto, porque surgen más cuestiones, por ejemplo: ¿qué contenidos se proporcionarán a los docentes para comprender las culturas? Ya que son muchas y diversas, ¿será mejor reconocer la educación indígena como educación formal del Estado? Lo cual ratifica, que la educación de hoy no da respuesta a estas necesidades. A pesar de que las respuestas pueden ser variadas, la realidad es que las minorías siguen siendo menospreciadas y el Estado solo ha promovido la bandera de respeto y tolerancia, que erosionan la identidad de aquellos que

[17] *Ibidem.*

tiene que "civilizarse" bajo las condiciones antidemocráticas e injustas, que no hacen más que cerrar la multiculturalidad y el diálogo intercultural.

Es un hecho que por la colonización y el intento de un Estado-nación, ha provocado una falta de reconocimiento de las diferentes culturas y ellas mismas se ven afectadas en su participación e identidad. A saber, un Estado-nación era fácil de ubicarse porque había una clara identidad territorial, aunque con diversas culturas. Hoy en día, por la globalización y todos los problemas que acarrea, ha creado una identidad que no corresponde solo a una región demográfica, sino que ahora hay una identidad basada en un *universo simbólico común*. ¿Esto a qué se debe? Gracias al capitalismo y al imperialismo occidental el *universo simbólico común* ha sido adoptado en todo el globo terráqueo, ha rebasado las fronteras territoriales, pues, con los avances tecnológicos el lugar y el tiempo no son un impedimento para que un mensaje o noticia llegue en un instante a todo el mundo. La migración también ha formado nuevos canales de democratización y multiplicidad de culturas que se manifiestan y realizan lejos del lugar de origen. Tales manifestaciones multiculturales han reforzado la identidad del Estado-nación, por la necesidad de autoafirmarse, haciendo florecer las identidades negadas o dando paso a nuevas identidades. La identidad implica una organización específica, por lo que la globalización, ante un contexto multicultural, que rebasa las fronteras territoriales, hace que se asuma una nueva identidad global, un principio de orden, empero, que puede ser nocivo, ya que se obedece a principios hegemónicos que conducen a un consumo que solo adiestra en un sistema capitalista. Luego, en un mundo globalizado, es necesario el reconocimiento de la diversidad de culturas, hay un pluriculturalismo, que a su vez, responde a una monocultura globalizante, de otro modo, hay un influjo muto entre culturas que se influyen de manera radical, que en la mutua asimilación algunas se diluyen, trayendo como consecuencia la pérdida de su identidad, a este fenómeno se le llama *hibridación*, "las producciones culturales locales, se producen mutuas influencias y luego de un tiempo se vuelven irreconocibles, esto es, se han *hibridizado*".[18] La

[18] Ana Rosas Mantecón, "Globalización y antropología", *Alteridades*, 3 (5), p. 84.

interacción entre culturas y la aparición de nuevas identidades dan a notar que el proceso de la globalización es un proceso inconcluso, pues éste está en continuo movimiento. Ahora no son suficientes las categorías que intentaban dar identidad por la territorialidad, es necesaria una nueva metodología que responda a este complicado proceso de globalización que manifiesta una pluralidad de culturas híbridas, irreconocibles y carentes de identidad. Así que, aunque hay un *universo simbólico común*, éste es *híbrido*, y los intentos por rescatar la identidad cultural es urgente, para que, desde el reconocimiento cultural se pueda dar un diálogo intercultural.

La desterritorialización ayuda a la descentralización, en el sentido de que ya no hay fronteras, hay un policentrismo, las organizaciones multinacionales ya no pueden tomar decisiones centralizadas, tienen que ser flexibles, tomando en cuenta las demás realidades culturales. Sin embargo, aunque la producción y su beneficio se ha descentralizado, sigue habiendo algunos privilegiados, punteando una diferencia profunda, una desigualdad que hace que la hegemonía no deje de existir, solo se replantea o se expresa de manera distinta, "la hegemonía adquiere por tanto, otra expresión, confiriendo a los países centrales una posición privilegiada en un mundo punteado por las diferencias-desigualdades profundas".[19] La globalización en su continuo devenir, provoca interacción entre diversas culturas, esto es, un pluriculturalismo, tal interacción hace que algunas culturas se diluyan y surjan nuevas identidades, así que se puede decir que la globalización sustituye un sistema por otro, ello no se puede negar, pero también, la modernidad no siempre remplaza las tradiciones, sino que son reformuladas mediante procesos complejos de coexistencia. Este proceso inacabado, prepara el terreno para que el hombre sea capaz de asumir los nuevos retos que trae la globalización, pues, si hoy por hoy hay desigualdades, entonces, lo más seguro es que surjan nuevas desigualdades y se tengan que replantear los métodos y los discursos antropológicos.

[19] *Ibidem*, p. 87.

Conclusiones

El hombre es un ser complejo y esto lo debe a su doble "nacionalidad", es decir, tiene una parte biológica y otra intelectiva, una realidad empírica y otra abstracta, posee universalidad y particularidad, hay algo que permanece y algo que está en continuo movimiento, por lo tanto, si el hombre es difícil de definirse, entonces, también lo será lo que produce. La cultura es difícil de definirse, ya que, para llegar a lo que llamamos cultura se necesitó de un proceso, que hoy en día no ha terminado, siguen apareciendo nuevos desafíos respecto a lo que es la cultura, todavía más, aceptar las diferentes culturas y darles su valor, marcar las diferencias y a partir de ellas dialogar, es posible por el mero hecho de poseer una peculiaridad que le distingue de todos los demás animales, tiene intelecto, leguaje y por ende cultura.

Así que, el hombre sin renunciar a su parte biológica fue asumiendo todo lo que le afectaba sensiblemente de la realidad, hasta que pudo simbolizar, dotando de sentido el mundo que conoce, de ahí que su manera de estructurar el mundo es lo que llamamos cultura. Cuando el mundo tiene sentido se simboliza, se expresa en el lenguaje y por tanto hay cultural, por consiguiente, el hombre es un *animal simbólico*, de otro modo, es un animal que produce cultura.

Tal conceptualización simbolizante habla de un carácter unificador y universal, pero en la cultura no se puede negar la particularidad de aquellos pueblos indígenas llamados minorías. Las particularidades de cada cultura deben reconocerse con sus diferencias, que no tienen nada de contradictorio respecto al concepto de igualdad, si esta se aplica cuando se debe aplicar, ya que cada ser humano es igual en dignidad, pero diferentes en tanto que hay diversas maneras de estructurar el mundo. Por tanto, es mejor el concepto de equidad, porque, éste acepta las diferencias de cada cultura, sin poner en detrimento la igualdad en dignidad de la persona.

Se sigue, que el sistema educativo exige una deconstrucción, para que los docentes y alumnos puedan aceptar las diferentes culturas y dialogar con ellas, sin embargo, se tiene que reclamar una educación equitativa, pues al tratar de ayudar a las minorías, puede ser que, de algún modo, afecten también los derechos de las mayorías, pues el hecho de ser mayoría no es causa para sobajar su valor cultural.

Por último, la cultura de hoy es desafiante por la evidente globalización, así que el filósofo debe de estar preparado para asumir los nuevos desafíos que la tecnología, la migración, la *hibridación* y la desterritorialización puedan causar, pues, si hoy hay problemas de desigualdad, entonces, en el futuro los habrá en un grado mayor.

Bibliografía

Amilburo, M. G., "Ernest Cassirer", *Philosophica. Enciplopedia Filosófica* [en línea], 2019, http://www.philosophica.info/voces/cassirer/Cassirer.html#Cassirer1974b

Boff, Leonardo, "Joseph Card. Ratzinger: ¿exterminador del future? Sobre la *Dominus Iesus*" (trad. José María Vigil), *Portal Kpinonía*.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968

Chomsky, Noam, "Injusticia infinita. La nueva guerra contra el terror", *Suplemento de La Jornada*, *Massachusetts Institute of Technology*, 7 de noviembre de 2001.

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*, 6 de agosto de 2000.

Díaz, Raúl, Alejandra Rodríguez de Anca, "La interculturalidad en debate. Apropiaciones teóricas y políticas para una educación desafiante", Centro de Educación Popular e Intercultural, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

Rosas Mantecón, Ana, "Globalización y antropología", *Alteridades*, 3 (5).

The manifestation of the divine in history

Leopoldo Pérez Álvarez[1]

Resumen

En este trabajo propongo la hipótesis de que el sentimiento religioso nace y permanece a través de la historia porque tiene un sustento biológico, en lo que llamamos instinto de conservación, el cual es parte de nuestra naturaleza animal, pero por influencia de nuestra razón, que también tiene un sustento biológico en la corteza cerebral, este sentimiento se manifiesta de manera semejante en las diferentes sociedades y culturas, y a pesar del avance de la ciencia y de la tecnología, en lugar de disminuir o desaparecer, va en aumento, transformándose en una espiritualidad difusa, posmoderna, sin fronteras ni definiciones precisas.

Palabras clave:

Espiritual, instinto de conservación, premoderno, moderno, posmoderno, infinito, trascendencia.

Abstract

In this paper, I propose the hypothesis that religious sentiment arises and endures throughout history because it has a biological foundation in what we call the instinct for self-preservation, which is part of our animal nature. Under the influence of our reason—which also has a biological basis in the cerebral cortex—this sentiment is expressed in similar ways across different societies and cultures. Despite advances in science and technology, instead of diminishing or disappearing, it is increasing, transforming into a diffuse, postmodern spirituality without borders or precise definitions.

[1] Jefe del Sector 14 de Telesecundaria, Acayucan, Veracruz; Posgrado en Teología, Universidad Católica Lumen Gentium, México.

Keywords

Spiritual, instinct for self-preservation, premodern, modern, postmodern, infinite, transcendence.

¿Por qué creemos en Dios? Al parecer existe una necesidad "espiritual" de creer en lo di vino desde tiempos remotos, un anhelo profundo de vivir felices para siempre, reunidos con todos nuestros seres queridos, en la eternidad. Quizá esta necesidad tiene un sustento biológico, en el instinto de supervivencia, en la pasión por lo infinito, en las ganas de vivir. Esta es mi hipótesis en el presente ensayo. Y de ser cierta, esto explicaría que a pesar del tiempo y de las modas materialistas, neopositivistas y ateas en determinadas sociedades y culturas, sobrevive y se fortalece la búsqueda de lo espiritual, y probablemente siga siendo así, mientras exista la humanidad. Esta búsqueda de la felicidad en lo espiritual seguramente se transforma y se adapta a las diferentes culturas, en los más variados contextos, siendo más común creer y esperar en lo divino, en la trascendencia, que no creer ni esperar nada, aferrados al mundo, como se agarra un náufrago a un trozo de madera, en medio del océano inmenso.

Esta reflexión parte de un hecho que se repite en todas partes: que a causa de la conservación de la memoria de sus muertos, las diferentes sociedades se forman ideas y prácticas sobre lo divino. Con toda intención hablo de lo divino, en general y no de Dios, para dejar el significado tan amplio que contenga lo religioso, lo espiritual, lo místico y lo sobrenatural, para poder abarcar las creencias y actitudes de las diferentes sociedades ante este fenómeno cultural en las sociedades premodernas, mayoritariamente politeístas, en las sociedades modernas, mayoritariamente monoteístas, y en las sociedades posmodernas, que presentan una síntesis de las anteriores posturas y una invención de formas nuevas de lo divino; por lo demás, aún en la época actual, es una actitud común asumir que nuestro paso por este mundo es pasajero, temporal, no definitivo, y aunque lo divino es muy difuso en la posmodernidad, el tema de la muerte preocupa siempre, y con ella, el sentido trascendente de la vida. Es una paradoja, un verdadero conflicto interior, tener que enfrentar la muerte de nuestros seres queridos o de uno mismo, en una enfermedad terminal, para tomar conciencia de lo trascendente en esta vida transitoria, fugaz, ilusoria. Es como despertar de un profundo sueño, en un

lugar desconocido, absolutamente solo, en medio de la nada. En el fondo de nuestra alma queremos vivir, amar, estar en familia, en la seguridad del hogar, siempre, como hijos pródigos. Esto es el sentimiento religioso.

Lo divino en las sociedades premodernas

Rastreando en el pasado más lejano, y siguiendo la línea de este discurso agustiniano, podemos preguntarnos legítimamente: ¿cuál fue la primera manifestación religiosa de la humanidad?



Göbekli Tepe, Turquía, el templo más antiguo del mundo. (1)

De acuerdo con investigaciones arqueológicas, Göbekli Tepe es el templo más antiguo del mundo. Por su estructura y significado es una sorpresa para los científicos y también un gran misterio para todos. Nos preguntamos perplejos ¿cómo una sociedad neolítica pudo construir algo así?

Esta admirable construcción fue descubierta por el profesor alemán Klaus Schmidt en 1994, su construcción se atribuye a poblaciones de cazadores de hace 11,500 años, es decir, esta obra monumental fue realizada 6,500 años antes que las pirámides de Egipto.

Y de acuerdo con nuestra hipótesis, de que lo espiritual en el hombre tiene un sustento biológico, instintivo, podemos suponer como una idea complementaria que el sentimiento religioso se origina cuando el hombre prehistórico experimenta la muerte de sus familiares y se asombra ante el poder sobrehumano, imponente, de la naturaleza. Probablemente de esta vivencia, repetida muchas veces, nace la idea de un ser todopoderoso, al que debemos agradar, con el cual tenemos que llevar una buena relación, para sobrevivir, y recibir sus bendiciones (una vida próspera, feliz, en paz). Y de esta manera los primeros humanos personificaron en espíritus o dioses las fuerzas de la naturaleza y del destino.

Continuando con la búsqueda del origen de lo divino en la historia, seguramente a lo largo del mundo, aparecieron otros templos también muy antiguos. Tenemos por ejemplo en América, el sitio arqueológico de Cerro Ventarrón, que es un complejo ceremonial precerámico ubicado en la costa norte de Perú, en el valle del rio Reque, en la región de Lambayeque, que data de hace unos 4,000 años, también anterior a las pirámides de Egipto. Se ubica al sureste de la ciudad de Chiclayo, se encuentra conformado por varios sectores de los cuales uno se emplaza contiguo al centro del poblado del mismo nombre.



Sitio arqueológico de Cerro Ventarrón, Perú (2).

Se caracteriza por presentar pinturas murales, conservadas en buen estado, entre las que destaca una representación polícroma de un venado probablemente atrapado

en una red. Por los datos obtenidos del radio carbono, es uno de los primeros templos construidos en el área Andina, y sus pinturas murales serían las más antiguas descubiertas en el hemisferio occidental. Ventarrón es un lugar clave para comprender el rol del ritual en espacios públicos en el desarrollo de la civilización.

A partir de estas dos muestras arqueológicas, Göbekli Tepe y Cerro Ventarrón, nos planteamos la siguiente cuestión: ¿cómo podemos definir la idea de lo divino que tenían estos pueblos antiguos? Probablemente, el **instinto de sobrevivencia,** que compartimos con los animales, llevó a nuestros antepasados a hacer una serie de monumentos para conservar vivo el recuerdo de sus muertos, especialmente si se trataba de personajes notables en la comunidad. Dichas construcciones pudieron tener otras funciones, además de las propiamente cultuales. Y con el paso del tiempo, esos monolitos, esculturas, imágenes y tallados en piedra, posiblemente llegaron a convertirse en símbolos de lo que significa vivir en el mundo del más allá, el mundo verdadero, lo que llegaría a llamarse lo espiritual y lo divino, el cielo. Es lo que en las primeras sociedades agrícolas nombraron como dualidades cielo-tierra, luz-obscuridad, vida-muerte, que se repiten en forma periódica, repetitiva, cíclica en muchas civilizaciones, a lo largo de nuestra historia humana. Pero algo es claro, para aquellos antepasados nuestros: en este mundo nos podemos relacionar y comunicar con los espíritus que viven en el otro mundo a través de ritos, ceremonias y prácticas cultuales. Para ellos, esta realidad mundana, no es la única, no es la mejor, y no es la realidad definitiva. Podemos decir, a manera de hipótesis de trabajo, que el "instinto de vivir" sustenta biológicamente la necesidad y el deseo de creer en lo divino, en la vida ultraterrena y en el más allá, para alcanzar a nuestros seres queridos en el trasmundo, y tener una vida perfecta en familia y en comunidad (sin injusticias, sin envejecer, sin enfermar y sin morir). Una característica que compartimos con los animales es que luchamos con todas nuestras fuerzas, para permanecer con vida, siempre, y ante las circunstancias más adversas. Contrariamente a lo que piensan algunos existencialistas, lo normal y lo natural es querer vivir en todo momento, y no el suicidio. Esto se confirma, incluso en las primeras civilizaciones, y es una constante en toda nuestra historia, y en todos los pueblos.

Sin embargo, debemos reconocer que hay una especie de evolución en lo que se refiere a las creencias sobre lo divino, de tal forma que la religión cambia de formas

violentas, con sacrificios de humanos y de animales, a formas pacíficas, y del politeísmo, con sus múltiples divinidades, al monoteísmo, con un solo Dios.

Otra relación que encuentro para explicar el origen del sentimiento religioso, además del instinto de conservación, es "el asombro" ante las fuerzas de la naturaleza (lluvias para la cosecha, terremotos, erupciones volcánicas, el sol, huracanes, tormentas, eclipses, etc.) y los misterios de la existencia humana (la enfermedad, el sufrimiento, el amor, el paso del tiempo, la vida y la muerte misma), que superan infinitamente nuestras capacidades, nuestras posibilidades existenciales. Nadie puede contra la naturaleza, contra el tiempo ni contra el destino. Por lo anterior, reiteramos que lo divino representa, como en el caso de la religión maya, fuerzas de la naturaleza, energías, dioses y otros mundos, con los cuales podemos relacionarnos, como se puede leer en la siguiente cita:

> Los paisajes rituales en el área maya, como en el mundo entero, son lugares que impactan los sentidos humanos, como la vista, olfato, sonido, y el tacto (Broda *et al*., 2001; Chávez y Peniche y Cabrera Aguirre, 2011; Morinis, 1992; Stoddard y Morinis, 1997; Tilley, 2008). Estos sitios incluyen las cuevas, riscos, montañas, ruinas, lagos, piedras grandes, y otros rasgos geográficos impresionantes. El paisaje ritual se encuentra fuera de los asentamientos humanos porque pueden ser peligrosos para la gente, especialmente para las personas que no están ritualmente purificadas, porque existen energías espirituales y se puede entrar en otros mundos. También estos lugares son sitios exclusivamente para las ceremonias y aquí sólo viven los dioses y los ancestros. Además, estos sitios son los "lugares de comunicación" donde la gente interacciona con las energías espirituales (Astor-Aguilera, 2009, 2010), o los dioses y ancestros. El paisaje ritual impresionante tiene bastante "magnetismo espiritual" (Preston, 1992), o abundante energía espiritual, especialmente si muestra arte rupestre, esculturas de los dioses y ancestros, y construcciones como altares y templos. También el paisaje ritual está asociado con la creación de la gente del pueblo y su mundo. Asimismo, este paisaje ritual está asociado con el mantenimiento del cosmos y la comunidad (Broda *et al*., 2001; Staller, 2008; Palka, 2013: 111-112).

Ancestros, energías espirituales o dioses, vienen a representar manifestaciones de lo divino, en la naturaleza y en las sociedades humanas, en la historia, que tienen comunicación con los hombres en determinados lugares, elegidos especialmente para ello.

Después de este recorrido por algunas sociedades premodernas, en donde pudimos constatar que lo divino es algo cercano a los hombres, pasamos en seguida a realizar un breve análisis de las características de lo trascendente en las sociedades modernas, en donde esa cercanía va desapareciendo, se va diluyendo, se hace impersonal.

Lo divino en las sociedades modernas

Las grandes religiones monoteístas que tienen como origen la Biblia nos van a servir de ejemplo para caracterizar la espiritualidad o religiosidad de nuestras sociedades actuales. Estamos hablando de judaísmo, cristianismo e islam. Como no desaparecen nuestros instintos y nuestras creencias más antiguas y elementales permanecen de alguna forma, podemos decir que somos la misma humanidad en lo esencial: buscamos sobrevivir, huimos de la muerte. Buscamos el placer y huimos del dolor. Buscamos la verdad y la justicia, rechazamos la mentira y la injusticia. De alguna manera aceptamos que no podemos ser, hacer o tener todo lo que quisiéramos en esta vida, y nos consideramos como seres dependientes, imperfectos, subordinados y necesitados de un Ser Supremo, que es infinitamente perfecto, poderoso y bueno con toda la humanidad. Pensamos que Dios premia al hombre justo y castiga a hombre injusto en esta vida y en la otra. Hay una relación necesaria entre un "comportamiento religioso" y un "comportamiento ético". En este sentido, el hombre religioso logra una vida dichosa y plena, en todos los ámbitos de la vida. Este es el ideal de la vida religiosa, que no siempre se cumple.



Catedral de San Pedro de Beauvais, Francia. (3)

¿En qué momento de nuestra historia abandonamos nuestro deseo de ser infinitos (que se fundamenta biológicamente en el instinto de conservación) de nuestro deseo de conocer la verdad (que se fundamente biológicamente en el desarrollo de nuestra corteza cerebral)? En un periodo de la historia europea llamado Ilustración, en el cual Kant la define como la mayoría de edad de la humanidad, en donde el lema es: "atrévete a pensar por ti mismo", y como consecuencia tendríamos que someter todas nuestras creencias aprendidas desde la tierna infancia para aceptar como Descartes, solamente aquellas ideas claras, distintas y fundamentadas con argumentos, pruebas y evidencias empíricas. Se pretende aplicar el criterio de la pura razón a todas las creencias, pidiendo evidencia empírica a lo que no tiene un modo de ser fáctico. Se recorta todo lo real y todo lo posible con la filosa navaja de Occam, quedándonos con la cáscara vacía, con la envoltura, sin contenido, sin sustento.

Es así como el cristianismo, que nace como una religión del pueblo y para el pueblo, con un lenguaje rústico y provinciano, como los primeros cristianos, se transforma gracias a la influencia de la filosofía helénica, en religión de alta cultura, se transforma en teología y en dogma. Se logra la síntesis entre fe y razón con la teología patrística y medieval. Síntesis que será progresivamente desarticulada al aplicar la filosofía moderna (racionalista, empirista, idealista y positivista) a la propia religión,

transformando a la sociedad europea cristiana (católica y protestante) en una sociedad mayoritariamente materialista, nihilista y atea.

Estos filósofos empezaron diciendo que Dios era la naturaleza, y terminando diciendo que Dios era un invento humano, una fantasía, un mito, una especie de proyección psicológica de todo aquello que anhelamos profundamente pero que nunca podremos llegar a ser: perfectos e inmortales.

Lo divino en las sociedades posmodernas

La posmodernidad es, en pocas palabras, la negación de las aspiraciones modernas, y de ahora en adelante, no hay más verdades universales, no hay valores universales, ni progreso infinito, ni orden ni estructura. El individualismo extremo lo disuelve todo, y lo pasajero, lo efímero, invade nuestro universo mental, emocional y cultural. Sin embargo, desde mi opinión, también cabe dentro del concepto de la posmodernidad, un sentido positivo, de afirmación, en donde se recupera lo mejor del pasado y de las tradiciones, la modernidad se ve como un proyecto inconcluso, y la propia posmodernidad es pensada con esperanza hacia un futuro. Desde luego, es una visión personal, pero la idea común y que prevalece, es la de una posmodernidad que todo lo relativiza, y con nada se compromete, dando la impresión más que de pesimismo y negación, de una actitud mayoritaria de indiferencia y cansancio.

Si en la pre-modernidad y en la modernidad se buscan razones para creer o para no creer, respectivamente, en la posmodernidad las razones están de más, salen sobrando. Se cree una cosa u otra, y por lo mismo, hay una gratuidad, una superficialidad y una ligereza en el creer. Se torna incómodo elaborar grandes discursos cuyo valor de verdad se torna solamente estético. Si me gusta algo, las razones resultan superfluas. Más aún, puedo cambiar de opinión, y no pasa nada, porque no hay compromiso con nada.

Como dice Mardones, en la postmodernidad: "se trata de cancelar la concepción de la razón, la historia, la sociedad, el hombre y el arte que llevaba consigo la modernidad. Toda una revolución cultural, epocal, que tiene que sacudir los cimientos de las instituciones modernas, también de la religión". (s/f: 16).

Pero lejos de haber una ausencia de creencia en torno a lo divino, como pudiera pensarse, hay una superabundancia de propuestas "espirituales": masonería, budismo, zen, taoísmo, new age, cienciología, esoterismo, gnosticismo, etc. Entonces, cabría preguntar: ¿Y cuál es la verdadera religión, el verdadero camino que nos lleve a Dios? Y es legítimo preguntarlo, porque si todos los caminos son iguales, nada nos garantiza llegar a nuestra meta final: la vida eterna. No hay posibilidad de una síntesis o equilibrio entre fe y razón, como en la edad media y en la modernidad, porque hay muchas creencias sobre lo divino, y ya no hay una razón que valga más que otra, porque todas valen lo mismo.



El sacramento de la última cena, Salvador Dalí. (4)

A manera de conclusión, resulta viable la idea de que lo espiritual en el hombre tenga una base biológica instintiva, y emocional en el instinto de conservación y en el asombro ante lo que supera nuestras fuerzas y nuestras posibilidades. Y la cultura tendría la función de dar un cauce y una "materialidad" a eso que anhelamos profundamente, con todas las fuerzas de nuestro espíritu: ser felices y vivir siempre. Parece que la historia hace plausible nuestra idea. Parafraseando a San Agustín, podemos afirmar que en nuestro ser temporal hay hambre de infinito, de eternidad, de ser.

Referencias

Duch, Lluis. (2001). *Antropología de la religión*. Herder. Barcelona. España.

Mardones, José María. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. (S/F). Colección Presencia Teológica. Sal terrae. 3ª edición. Santander, España.

Palka, Joel W. (2013). Peregrinaciones al paisaje ritual en la religión y cosmovisión maya en Lacandonia en Sheseña, Alejandro. (Coor.). *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*. Colección Selva Negra. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Créditos de imágenes

Polo, Susana Soler. (2024). Gobekli Tepe, el primer templo de la historia. El nacimiento de la religión. Historia. National Geographic. Recuperado de: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/gobekli-tepe-primer-templo-historia_6363

Heidelberger OJS-Journals. Perú. Sitio arqueológico Cerro Ventarrón Antecedentes del incendio 2017 y Medidas adoptadas por las Instancias correspondientes. Pp. 104-106. Recuperado de: https://www.google.com/search?q=ventarron%2C+lambayeque%2C+per%C3%BA&oq=ventarron%2C+lambayeque%2C+per%C3%BA&aqs=chrome..69i57j0i22i30j0i546i649j0i512i546l2.9796j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8

Cathédrale de Beauvais-ABC-Association Beauvais Cathédrale. Recuperado de: https://cathedrale-beauvais.fr/es/la-catedral-de-san-pedro-de-beauvais/

Salvador Dalí. (1955). *El sacramento de la última cena*. Nationl Gallery of Art.

Recuperado de: https://www.nga.gov/artworks/46590-sacrament-last-supper

El dogma del Estado y la religión en el simbolismo del sujeto universal

The dogma of the State and religion in the symbolism of the universal subject

Miroslava Santos Pane[1]

Para conoceros a vosotros mismos, conoced la historia
Auguste Comte

Resumen

Este ensayo analiza la consolidación simbólica del Estado y la religión como dogmas contemporáneos, a partir de la teoría de hombre como animal simbólico y del mito del Estado de Ernst Cassirer. Se explora cómo el simbolismo se transforma en narrativas que legitiman estructuras de poder, naturalizando la autoridad estatal y religiosa mediante símbolos y rituales. Asimismo, se examina la relación histórica entre Iglesia y Estado, y se reflexiona sobre las implicaciones éticas y políticas del dogma estatal en contextos de guerra, terrorismo y dominación global.

Palabras clave:

Cassirer; simbolismo; mito político; dogma del Estado; religión; poder; ética

Abstract

This essay analyzes the symbolic consolidation of the State and religion as contemporary dogmas, based on the theory of man as a symbolic animal and Ernst Cassirer's myth of the State. It explores how symbolism is transformed into narratives that legitimize power structures, naturalizing state and religious authority through

[1] Maestría de filosofía y crítica de la cultura, UIC.

symbols and rituals. Likewise, the historical relationship between Church and State is examined, and the ethical and political implications of state dogma in contexts of war, terrorism and global domination are reflected on.

Keywords

Cassirer; symbolism; political myth; State dogma; religion; can; ethics

Introducción

La humanidad vive en un universo simbólico, donde el lenguaje, el mito, el arte y la religión median nuestra relación con la realidad. Ernst Cassirer sostiene que estas formas simbólicas no solo configuran la cultura, sino que también determinan las estructuras políticas y sociales. En este contexto, el Estado y la religión se han consolidado como dogmas contemporáneos, revestidos de autoridad incuestionable. Este ensayo examina cómo el mito político y religioso transforman la racionalidad en obediencia emocional, legitimando prácticas que, bajo la apariencia de legalidad, pueden derivar en violencia y dominación. A partir de la teoría de Cassirer, se analiza la dimensión simbólica del poder estatal y religioso, sus implicaciones históricas y su vigencia cultural.

El dogma del Estado y la religión en el simbolismo del sujeto universal

La tesis del hombre simbólico que traza Cassirer, surgió de la tesis vitalista del biólogo Johannes Von Uexkül, cuando a partir de un minucioso estudio de la estructura del cuerpo animal, la distribución de sus órganos y las condiciones del sistema nervioso, concluye que cada organismo, a tenor de su estructura atómica, posee un sistema receptor y un sistema efector, siendo el receptor por el cual la especie biológica recibe estímulos externos y el efector por el cual reacciona ante los mismos, encontrándose ambos estrechamente entrelazados en lo que llama un "circulo funcional". Cassirer se 'plantea emplear el sistema propuesto por Uexkül para comprender el mundo humano, y determina que el circulo funcional en la humanidad ha descubierto un método para adaptarse a su ambiente, más allá de las leyes orgánicas que lo gobiernan, dicho eslabón intermedio será su sistema simbólico (Cassirer, 1987)

> El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo (Cassirer, 1987 p. 26)

Aunque Según Cassirer el mundo simbólico comienza en el lenguaje, dicho simbolismo se manifiesta también en las formas del mito, el arte y la religión, conformando las formas lingüísticas, las imágenes artísticas, los símbolos míticos y los ritos religiosos, el medio de interposición entre la esfera de lo real, de lo tangible, de lo físico y la esfera de lo simbólico; "Lo que perturba y alarma al hombre —dice Epicteto—, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas." (Cassirer, 1987 p. 27)

El sistema simbólico es lo que separa al mundo animal del mundo humano, ya que el simbolismo, o por decirlo de otra manera la inteligencia e imaginación simbólicas aparecen solo en *el homo sapiens*. El pensamiento mítico obedece a algunas de las primeras manifestaciones en el hombre primitivo, y con su evolución esta red simbólico-cultural se van complejizando. Aunque históricamente asociamos el mito con un pensamiento primigenio, es posible que en el pensamiento mítico hayan surgido y hayan evolucionado los rasgos simbólicos en la historia de la humanidad[2]. El mito abre las posibilidades de un mundo imaginario, en este, los rituales tienen el poder de cambiar las cosas, no obstante, las formas simbólicas concebidas por la humanidad han alcanzado un grado de complejidad tal que ha llevado al hombre a ser presa de ese sistema que ha creado, y que le ha rebasado, transformándose en estructuras culturales objetivadas y naturalizadas de manera que el sistema simbólico que primigeniamente, según Cassirer, le condujo a comprender su entorno y a sí mismo, a sus sentimientos, deseos y pensamientos, ha culminado en una base social que funciona y se mueve bajo el dominio de la religión y del Estado.

Nuestra sociedad, definida actualmente por funcionar en la lógica del capitalismo, del consumismo, de la inmediatez y que esta penetrada mentalmente por las

[2] [...]cuando iniciamos el estudio del desenvolvimiento del pensamiento mítico en la historia humana, se nos presenta una dificultad importante. Históricamente, no hallamos ninguna gran cultura que no esté dominada por elementos míticos y penetrada de ellos (Cassirer, 1987 p. 9)

fuerzas tecnológicas; no obstante, sigue dominada por dos entes supra estructurales que gobiernan en sentido estricto la vida cultural, social y económica de la humanidad. El Estado gobierna nuestra forma de vida; la religión en su sentido más amplio dirige nuestras acciones y creencias; y ambas instituciones representan para la humanidad una autoridad incuestionable e inquebrantable, y están tan incorporadas y objetivados en nuestro sistema simbólico que muchas veces nos negamos a ver que nosotros mismos hemos creado dos aparatos de poder bajo los cuales hemos sido subsumidos.

El Estado y la religión constituyen quizá los dogmas contemporáneos con mayor peso simbólico e influencia en el *statu quo* del mundo actual. Desde estas instituciones se han impulsado fundamentos económicos y sociales que, en ocasiones, han derivado en formas de extremismo que atentan contra nuestra propia humanidad. Si bien también establecen valores morales, en la práctica son los intereses económicos los que suelen determinar su actuación.

La religión como universo simbólico

En cuanto al pensamiento religioso, éste ha sido considerado desde la filosofía como opuesto al pensamiento racional, no obstante, ha trascendido y ha sido de gran influencia histórica y sociocultural situándolo como un sistema simbólico significativo. El pensamiento religioso es el dogma de fe que ha logrado trascender estructuras sociales en el tiempo, y en este sentido tiene serias implicaciones de tipo cultural, social y ético,

> Kierkegaard describe la vida religiosa como la gran "paradoja". Según él, todo intento por atenuar esta paradoja significa la negación y la destrucción de la vida religiosa. La religión sigue siendo un enigma no sólo en un sentido teórico sino también ético; se halla cargada de antinomias teóricas y de contradicciones éticas. Nos promete una comunión con la naturaleza, con los hombres, con los poderes sobrenaturales y con los dioses mismos y, sin embargo, su efecto es todo lo contrario. En su presencia concreta se convierte en la fuente de las más profundas disensiones y de luchas fanáticas; pretende hallarse en posesión de la verdad absoluta, pero su historia es la historia de los errores y de las herejías. Nos trae la promesa y la perspectiva de un mundo trascendental,

> situado muy lejos de los límites de nuestra experiencia humana, y permanece siendo humana, demasiado humana (Cassirer, 1847 p. 64).

Si profundizamos en lo que a religión se refiere, sabemos que hay diversas prácticas religiosas, que van desde las más antiguas hasta las más estructuradas, sin embargo, si pensamos en la religión hegemónica y cuasi universal, debemos voltear hacia occidente, cuna de la religión cristiana y de la iglesia católica, apostólica y romana. Aunque el objeto de este trabajo no es ahondar en el origen, la historia, la implantación y la expansión del cristianismo, veremos *grosso modo* que la historia del cristianismo se remonta al siglo I d. C en que tuvo lugar el Concilio de Jerusalén, fecha del primer acto político en la historia del cristianismo (historia del cristianismo: 10). Sin embargo, es importante mencionar que hacia el siglo I, la religión judeocristiana no era hegemónica, ni se había expandido territorialmente. En el imperio Romano había libertad de culto, e incluso había manifestaciones religiosas politeístas. La expansión del cristianismo comenzó con fecha posterior al concilio ecuménico de Nicea convocado por el emperador Constantino celebrado en el año 325, en el cual además de definir una serie de acuerdos que disolvieron las disputas internas del cristianismo, unificando la cristiandad, lo más significativo es que este evento es la consolidación en la relación Iglesia-Estado.[3]

A partir de entonces hablaremos en términos de Iglesia, porque el cristianismo se consolidó como la religión hegemónica y se institucionalizó en la figura de la iglesia católica, apostólica y romana. Luego entonces, de la relación Estado-Iglesia surgieron y se suscitaron algunos de los acontecimientos que marcaron el rumbo de la historia: las guerras de conquistas y la posterior evangelización causa de destrucción de culturas enteras, las guerras cristeras y los tribunales de la santa inquisición, son eventos inhumanos que funcionaron con la potestad y el respaldo del Estado, Estos hechos históricos innegables han marcado la vida factual, no solo de la iglesia como institución, sino de la autoridad que maniobra a partir de una creencia religio-

[3] Constantino se habría basado para llevar a cabo su política en lo que denomina *trois relais* diferentes: la alta administración, el ejército y el episcopado y opina que estos, según Eusebio "constituyen por sí mismos otro ejército que combate *autre guerre* contra el enemigo invisible que perturba a la Iglesia", lo que Eusebio denomina "la segunda victoria contra el enemigo de la Iglesia" (Eusebio de Cesarea en Acerbi, S. 2023).

sa. Incluso las denuncias masivas por abuso sexual en contra de sacerdotes, que se hicieron públicas en la década de 1980, demuestran la impunidad de este aparato de poder y la complicidad estatal.

Desde la iglesia, el discurso de poder político y su sesgo intolerante se reafirman desde el vaticano con el *Dominus Iesus,* declaración para la congregación de la fe, firmada por Joseph Ratzinger, más tarde papa Benedicto XVI.

> Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación. El que crea y se bautice, se salvará; el que se resista a creer, será condenado…
>
> …entre el Reino de Dios, el Reino de Cristo y la Iglesia, la subsistencia en la Iglesia católica de la única Iglesia de Cristo…
>
> …La respuesta adecuada a la revelación de Dios es: la obediencia de la fe, por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios, prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad…
>
> …Debe ser, por lo tanto, firmemente creída como verdad de fe católica que la voluntad salvífica universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios… (Ratzinger, 2000),

Ratzinger cierra afirmando "La verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal". La autoridad de la fe, el dogma de la fe y lo que simboliza como tradición milenaria es lo que culturalmente determina al creyente en las palabras de Ratzinger como verdad, en su fe hacia Jesucristo no hay un juicio de valor hacia la iglesia y tampoco un cuestionamiento ético sobre su acción. Este sistema simbólico incorporado en el imaginario de la tradición cultural de la sociedad impide el cuestionamiento lógico a los atroces acontecimientos que acabamos de mencionar, no obstante, las preguntas están latentes. Kierkegaard bien describe a la religión como una paradoja, por sus errores y herejías, sus luchas fanáticas y su pretensión de ostentar la verdad absoluta, una "verdad" cada vez más débil para quien con apertura critica investiga, analiza, reflexiona y cuestiona; no obstante, dicha "verdad" paralelamente se sostiene en una tradición cultural y simbólica que, aunque pende de un hilo, se auto sustenta en contra de la razón.

Quizás lo más genuino de este sistema simbólico es el creyente fiel a la tradición que obra con moralidad siguiendo los preceptos de su credo, sin embargo, tampoco podemos negar el totalitarismo y el absolutismo que define la historia de esta institución religiosa. Boff compara el discurso totalitario de la iglesia con el fascismo nazi, el estalinismo, el fundamentalismo del mercado y el pensamiento único neoliberal, un sistema totalitario y cerrado, *la realidad comienza y termina allí donde comienza y termina la ideología totalitaria*, el documento de Ratzinger, señala Boff, demanda *"obediencia, sumisión plena de la inteligencia y de la voluntad, dando voluntariamente asentimiento"*.

Esta estructura de poder y el totalitarismo son también un sino de los Estados con regímenes totalitarios que han llegado al casi exterminio de comunidades completas. El nazismo es quizás la referencia más concreta, no obstante, en la actualidad la figura del "Estado" ejerce su poder desde una supuesta legalidad.

El carácter dogmático del Estado

Para Cassirer, el Estado, lejos de ser una mera estructura jurídica, se inscribe en este entramado simbólico como una institución que adquiere carácter dogmático. Su legitimidad no descansa únicamente en la racionalidad normativa, sino en la fuerza de símbolos y narrativas que lo presentan como incuestionable. Cassirer explica que el pensamiento mítico, lejos de desaparecer con la modernidad, se transforma y persiste en la esfera política. El mito político surge cuando el Estado se reviste de atributos sacralizados: la nación se concibe como destino histórico, el líder como figura providencial, y la ley como expresión de una voluntad superior. Estos elementos configuran un sistema de creencias que sustituye la crítica racional por obediencia emocional, generando cohesión social a través de símbolos —banderas, himnos, rituales cívicos— que operan como instrumentos de legitimación.

Este dogma estatal se refuerza en contextos de crisis, donde la necesidad de orden y seguridad convierte al Estado en depositario de una autoridad absoluta. Bajo esta lógica, la legalidad deja de ser sinónimo de justicia y se convierte en un instrumento de dominación, capaz de justificar actos que atentan contra la dignidad humana. Cassirer advierte que los regímenes totalitarios del siglo XX son ejemplos

paradigmáticos: el mito del Estado permitió legitimar la violencia, el genocidio y la supresión de libertades bajo la apariencia de una misión histórica.

El dogma del Estado, según Cassirer, no es una simple construcción jurídica, sino una estructura simbólica que opera como mito político, naturalizando relaciones de poder y anulando la crítica. Reconocer esta dimensión mítica es indispensable para cuestionar la aparente neutralidad del Estado y abrir la posibilidad de una ética política que no se sustente en la sacralización del poder, sino en la defensa de la dignidad humana.

Es la consolidación dogmática del Estado lo que permite que naciones desarrolladas que ostentan poder bélico justifiquen: intervenciones militares en países emergentes, sanciones económicas y alianzas estratégicas, justificándolos como actos de defensa, libertad y justicia, no obstante, Noam Chomsky devela desde una dimensión más oscura la sistematización del terrorismo de Estado y el genocidio como herramientas de política exterior.

Fueron los hechos del 11 de septiembre de 2001 los que marcaron una campaña global en contra del terrorismo, dicha campaña constituyó la justificación de acciones que violentan flagrantemente el derecho internacional: principalmente invasiones y bombardeos contra civiles, masacres de las que han sido y siguen siendo víctimas: niños, mujeres y ancianos, en un genocidio encubierto que está eliminando poblaciones enteras y que se justifica como una estrategia militar legitima (Chomsky, 2001).

El Estado como forma simbólica de organización social, estructurado en un marco de significación universal mediante elementos como el territorio, la población y las leyes en una súper estructura que constituye la realidad socioeconómica y cultural humana, es lo que en parte sostiene y justifica los actos de guerra, esto nos hace reflexionar y cuestionar la legitimidad de un sistema simbólico universal llamado Estado que convierte el terror en norma y el genocidio en estrategia. La legalidad, en este contexto, no es sinónimo de justicia, sino un instrumento de dominación. Reconocer esta paradoja es el primer paso para construir una memoria crítica y una ética internacional que no dependa del poder, sino de la dignidad humana.

Conclusión

El análisis revela que el Estado y la religión no son meras instituciones funcionales, sino construcciones simbólicas que operan como dogmas. El simbolismo en el Estado y la religión sustituyen la razón por la emoción, sacralizando la autoridad y anulando la crítica. Esta lógica ha permitido justificar guerras, genocidios y políticas de dominación bajo el discurso de la legalidad y la fe. Reconocer la dimensión mítica del poder es fundamental para cuestionar su aparente neutralidad y abrir la posibilidad de una ética intercultural que priorice la dignidad humana sobre la sacralización del Estado y la religión. Solo mediante una memoria crítica y una reflexión filosófica profunda podremos desarticular los mecanismos simbólicos que sostienen la violencia estructural en la cultura contemporánea.

Referencias

Acerbi, S. (2023). El Concilio de Nicea y los inicios de una nueva relación entre el poder imperial y la jerarquía eclesiástica. *Anuario de Historia de la Iglesia*.

Cassirer, *Antropología filosófica*, FCE (Versión en línea), México, 1987. pp. 25-40.

Cassirer, El mito del Estado, FCE (Versión en línea), México, 2004.

Ratzinger, J. (2000). *Dominus Iesus. Salamanca*, Arvo Net.

Boff, L. (s/f). Joseph Card. Ratzinger: exterminador del futuro? Sobre la Dominus Iesus, recuperado de: http://www.servicioskoinonia.org/relat/233.htm

Chomsky, N. (2001) Injusticia Infinita. La nueva guerra contra el terror, Suplemento de *La Jornada*, miércoles 7 de noviembre de 2001, en: http://www.jornada.unam.mx/2001/11/07/per-nota.html

La religiosidad popular indígena como un problema intercultural de resolución sintética operativa

Popular Indigenous Religiosity as an Intercultural Problem of Synthetic Operational Resolution

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes[1]

Resumen

El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo con el horizonte de sentido propio de las culturas indígenas las cuales se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico, logrando integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Así pues, vislumbramos los fenómenos de la religiosidad popular en México como la visión de un tejido social que se entreteje de forma armónica en la diversidad de colores, texturas y disposición de los hilos, pero una vez que conforma un todo, ese tejido no puede privarse de uno de sus hilos sin desgarrar el conjunto. Las expresiones de religiosidad popular en las comunidades locales que la practican son fundamento crucial de identidad local y lazos sociales que mantienen viva, sana y vigorosa la cultura local.

[1] Universidad Intercontinental

Palabras clave

cultura, identidad, religiosidad popular, interculturalidad, diversidad, alteridad.

Abstract

The analysis of popular religious phenomena necessarily involves questions of interculturality. The peculiarity of the evangelizing process implied cultural processes in the native societies that led to a local integration of the Christian message, reformulated from the autochthonous symbols, in an integration of that message in the historical process of the receiving cultures. If you like, it could be said that the Christian message was reformulated by being translated into an understandable, coherent and significant language in accordance with the horizon of meaning proper to indigenous cultures, which appropriated Christianity from their own selective and dynamic process, managing to integrate it into his symbolic world from his own religious language and ancestral understanding of the sacred.

Thus, we envision the phenomena of popular religiosity in Mexico as the vision of a social fabric that is harmoniously interwoven in the diversity of colors, textures, and arrangement of threads, but once it forms a whole, that fabric cannot be deprived of one of its threads without tearing the whole. The expressions of popular religiosity in the local communities that practice it are a crucial foundation of local identity and social ties that keep the local culture alive, healthy and vigorous.

Keywords

culture, identity, popular religiosity, interculturality, diversity, otherness.

Introducción

Para hacer una valoración —con cierto grado de objetividad- de alguna práctica religiosa popular se requiere de un mínimo ejercicio de descentramiento cultural respecto a los propios valores y principios. Ese descentramiento no implica la disolución de los propios valores culturales, sino la toma de conciencia de ellos y la posibilidad de reconocimiento de otras configuraciones de sentido de aquél con quien se da el encuentro. Añado también que para analizar el fenómeno religioso po-

pular será necesario considerar a éste como una realidad factual valiosa en sí misma y depurarla de connotaciones etnocéntricas.

El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

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

Me parece que el proyecto unilateral monológico de la *tabula rasa* que se pretendía por parte de los frailes mendicantes en la primera fase de evangelización en Nueva España no funcionó, se intentó, en la falta completa de consideración del interlocutor, se trató de echar a andar, pero el otro estaba allí, los indígenas no dejaron de tener presencia (aunque sometida y limitada por el nuevo poder colonial) pero hicieron valer su presencia en estas fusiones interculturales, donde la síntesis opera-

tiva de las diferentes tradiciones religiosas indígenas particulares con el cristianismo fructificó en las innumerables expresiones de religiosidad popular que aún hoy son evidenciadas por la labor etnográfica.

Estamos pues frente a un complejo proceso cultural de traducción local del cristianismo y por ende, es necesario considerar que las reformulaciones simbólicas, resemantización cultural e hibridación operativa en el terreno ritual más que una excepción, son la norma en cuanto a las herramientas históricas de que las culturas locales echaron mano para apropiarse del mensaje evangélico que migró de un mensaje de extranjeros y foráneos, a un mensaje propio, culturalmente validado desde la tradición local y operativamente integrado a la cosmovisión y la expresión ritual de los pueblos indígenas.

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

Ante esto algunos dirán respecto al inicio de la evangelización en territorios indígenas americanos que la titánica obra recién iniciada, la escasez de recursos humanos y materiales, las tremendas distancias y vastedad del territorio, las limitaciones de los misioneros en las lenguas autóctonas y la falta de comprensión cabal del universo cultural indígena, etc. fueron decisivas para que no se lograra la meta de implantación de ese cristianismo puro, y en su lugar quedara esta versión sucia, impura, "cu-

cha", torcida, medio rara, exótica, definitivamente considerada como contaminada culturalmente (desde la visión ortodoxa), de cristianismo entre los indígenas.

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

Lo que para algunos es un elemento accidental (una mala versión cristiana fruto de una mala evangelización, o en todo caso, una mala disposición y entendimiento del mensaje por parte de los evangelizados), me parece que es —con mucho- el elemento esencial en la conformación cultural de la religión: la apropiación simbólica-cosmovisional y su consecuente integración en la ritualidad. Aquí radica la importancia del análisis de los fenómenos religiosos populares en contextos indígenas mexicanos, pues constituye una invaluable fuente de información acerca de la experiencia humana en cuanto al sentido de lo sagrado y su integración en la vida social así como en la concepción, significación y convivencia con el entorno natural.

La interculturalidad

Teóricamente, me parece que podemos iniciar señalando que hoy queda más claro que nunca que ya no nos referimos al término de "cultura" como "La única", ya no hablamos de *La Cultura* como sinónimo de la cultura occidental, tal y como se suponía en el s. XIX, donde la distinción entre un nosotros occidental y un ellos no-occidental, equivalía a las denominaciones culto y salvaje. La diversidad existe,

hay culturas (destacando el plural), por lo tanto, la pregunta crucial en el ámbito de la problematización teórica acerca de la cultura me parece que debe apuntar hacia la maraña de problemas que se anudan en torno a la interculturalidad. Dentro de estos problemas, destaca el de la instalación cultural donde se posiciona cada ser humano en el mundo… en realidad ¿quién construye a quién, el hombre a la cultura o la cultura al hombre? En el momento de la toma de conciencia personal, hemos ingerido incuestionadamente durante más de una década de nuestra vida, lo que nuestro entorno cultural nos enseñó que era lo bueno y lo malo, lo decente y lo indecente, lo bello y lo grotesco, lo valioso y lo efímero. Una vez instalados en este mundo enfrentamos otras formas de ser humano, configuradas desde su propia instalación cultural. ¿Quién es poseedor de lo bueno, lo bello, lo decente? Este problema se ha acuñado bajo el término *etnocentrismo*, que evidencia el problema epistemológico y ético de la imposibilidad de abstraerse de la propia subjetividad (con todas sus condicionantes) en el momento de enfrentar al otro. ¿Desde dónde situarse, si no desde el Sí Mismo, en la relación? Ontológicamente es imposible quitarse esta piel y esta historia para encontrar al otro como "desollado" de todo previo. El problema de fondo en esta cuestión intercultural es la toma de postura frente a una realidad cultural diferente a la propia que puede ser minusvalorada por enfoques etnocéntricos posicionados de manera férrea, innegociable e incuestionada en un "nosotros" del cual no forman parte aquellos sujetos sociales pertenecientes al ámbito de los "otros", que desde el "nosotros" pudieran ser rechazados a priori como salvajes, bárbaros, brutos o cualquier otra designación despectiva que indique la relación. Las consecuencias previsibles de no integrar los aportes hechos desde la filosofía de la cultura a este problema son graves por implicar mecanismos de imposición de parámetros culturales totalmente ajenos a los de los pueblos receptores de la cultura occidental, lo que conlleva violencia ideológica y un paulatino menoscabo de los diferentes sustentos culturales autóctonos que a la larga llevaría a una irreparable pérdida con todas sus consecuencias sociales. Ahora bien, en lo que corresponde a la cuestión sobre la religión, tratamos de ver esta realidad religiosa con nuevos ojos en medio de un complejo panorama mexicano eminentemente intercultural, pero donde esa diversidad básica, no suele ser reconocida o verse con buenos ojos desde las hegemonías, ya sea estatal o eclesiástica, y que se destila en su inmensa pluralidad en el problemático

concepto de "Religiosidad Popular". La propuesta de esa "religiosidad popular" sirve como pretexto para echar un ojo a todo el entramado social de esas comunidades no globalizadas, muy locales y en constante lucha por preservar una identidad cada vez más amenazada en medio del todo nacional. Es una cuestión de enfoque, si vemos la religión exclusivamente como parte de una devoción exclusivamente personal, entonces no hay nada que decir, pues cada subjetividad lo resolverá *ad libitum* y en singular. Pero si ajustamos el enfoque para ver una realidad social, resulta riquísimo, pues en las expresiones rituales (que son empíricamente observables) podremos ver elementos cosmovisionales abstractos que de otra forma solo se narran en el mito y quedan desvinculadas de la vida real. Pero mito y rito en conjunto abre un horizonte de comprensión de lo humano muy vasto y enriquecedor de lo que somos como humanos, no solo en nuestras glorias, sino en nuestras miserias y cómo las solventamos para poder seguir a pesar de ellas.

La división imposible entre razón y materialidad en el ámbito de la realidad humana, es dramático vivencial y se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso. Por ello, es indispensable considerar la relación intercultural en clave intersubjetiva, lo cual salva un poco la distancia entre lo inmaterial de la idea y la corporeidad encarnada de lo humano concreto en un contexto particular. El rostro del otro abre el horizonte de la relación cifrada no desde la abstracción anónima, sino particular, contextualizada y temporalmente ubicada. Este es el campo real y concreto de la experiencia humana en relación con lo sagrado cifreada en la Religiosidad Popular en sus multiformes y variopintas manifestaciones fenomenológicas concretas a lo largo y ancho del México contemporáneo.

Históricamente el cristianismo, en su devenir en Occidente, ha acompañado procesos coloniales expansionistas que comprometieron hasta la médula su propio espíritu. La necesidad de coherencia interna con el sistema político-militar de la cultura europea colonial desplazó la coherencia básica de vida de un mensaje cristiano impuesto en América y África, logrando la convivencia social de contradicciones tan profundas como el amor de Dios y la fraternidad humana en medio de la cacería humana y el saqueo de esclavos del continente africano. La Cruz se presenta junto con la espada, el miedo se asume como parte del proyecto evangelizador y el atropello del

otro (que se consideró inferior por no ser partícipe de la "nosotridad" legitimadora europea, blanca y cristiana) se vuelve algo sistemático, no un elemento accidental en el proceso, sino completamente esencial. La conversión exigida en un principio a los pueblos sometidos no es solamente en un sentido espiritual, sino cultural, bajo el sentimiento común y generalizado de que las culturas de estos pueblos eran impedimento para su cristianización y por ende, ese proyecto evangelizador colonial implicaba los previos de humanización y civilización para entonces poder instaurar el cristianismo. La Religiosidad Popular en este sentido es el tiro que salió por la culata, una respuesta inesperada desde la resistencia y espíritu de preservación de los pueblos indígenas sometidos que protagónicamente discrimaron selectivamente de entre los elementos impuestos y recrearon una version propia de operatividad local del cristianismo.

Religiosidad Popular en clave intercultural

Al tratar acerca de la religión popular no podemos dejar de hacer una apología de la materialidad como base de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es una subjetividad frágil: de polvo y cenizas, como dijera Sylvana Rabinovich (2002: 48-63). La dureza de la realidad material se impone al espíritu, que para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, carentes permanentemente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro *ser* humano.

Bien apunta en este sentido Félix Báez-Jorge: "En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales" (2011: 45), por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico. Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico depende directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

La realidad humana está metida en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. Esto se vive dramáticamente en la existencia real-concreta y se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso y frívolo.

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

Ante tal diferencia en los intereses y fines perseguidos, se hace necesario señalar que —a pesar de su distancia- la religiosidad popular no cuenta con autonomía fenoménica, sino que está siempre en relación con la iglesia oficial, pues en su condición subalterna recibe la imposición del grupo hegemónico, pero aquí lo interesante no es la imposición como tal, sino la forma peculiar como se incorporan algunos de los elementos impuestos al repertorio tradicional local, a través de procesos de discernimiento y resignificación que parten desde la cultura "receptora" de la imposición, cambiando con esto el esquema de una cultura que impone y otra que pasivamente se atiene a lo impuesto, por otra forma de explicar estos fenómenos que implica una relación dialéctica dinámica y participativa desde ambas partes involucradas. La historia tiene más de una voz, por eso no es posible la comprensión unilateral de la historia.

Subyace en estas ideas la apuesta de la heterogeneidad del mundo social real más que su homogeneidad, una apuesta más por lo diverso que por lo uno.

En este sentido, Rostas y Droogers señalan que en la religiosidad popular se negocian las redefiniciones y reinterpretaciones del sentido práctico de la religión:

> Los usuarios de religiones (populares) están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas y sí en cambio, por la eficacia de su versión de la religión. Ellos se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan

> en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos (a resolver sus situaciones financieras o a curarse de alguna enfermedad). Los usuarios de la religión popular no tienen escrúpulos acerca de mezclar e incorporar elementos a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o materiales. (Rostas y Droogers, 1995: 87).

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente).

Como pionero que encauza estos estudios en el área de las Ciencias Sociales retomamos a Gilberto Giménez y las ideas que vertiera en *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (1978). Allí encontramos la primera aproximación teórica que intentaba explicar este fenómeno partiendo de un contexto ritual concreto y —sobre todo- buscando la lógica inherente al mismo, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De aquí se desprende el intento de comprender la religiosidad popular como un proceso paralelo a la religión oficial, en el sentido de que no es una escisión o escoriación que se desprende patológicamente de un organismo sano, sino que es un fenómeno que se diferencía mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy diferente a la que viven los grupos hegemónicos.

En seguida los aportes de Félix Báez-Jorge en su vasta bibliografía (*Cfr.* Báez-Jorge 1992, 1994, 1998, 2000 a y b, 2003, 2006, 2009 a y b, 2010, 2011, 2013 a y b, 2014) resultan medulares e indispensables, constituyéndose en referencia obligada en los estudios contemporáneos sobre religión popular en México. Este autor aporta en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia —para el caso concreto de México -. No se trata ni del 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, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reela-

boración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Esta aportación resulta determinante para el estudio de este fenómeno, 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 refuncionalización 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. Además de esta sugerencia de interpretación histórica, aporta la necesidad de desglosar las "claves estructurales" de la religiosidad popular, es decir, aquellos elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, tales como: imágenes de santos y sus parentescos, mayordomías, santuarios, peregrinaciones, etc. Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez, es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos.

En ese mismo nivel están los aportes al respecto de Johanna Broda (2001, 2007 a y b, 2009, 2013, 2018 a y b), especialmente en su insistencia por entender el ritual como la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad, la insistencia en el aspecto histórico y la importancia del ritual, como elemento materialmente observable, son uno de los aportes fundamentales de Broda al respecto. Además, invita a considerar la dialéctica devoción-imagen que opera en las prácticas religiosas populares en México, en la cual la devoción consagra la imagen y la imagen da contenido a la devoción. Insiste en que no podemos olvidar que en el caso de la peculiaridad de la religión popular indígena, la religión institucionalizada prehispánica fue desestructurada al desmantelarse el estado en la conquista, y a partir de las imposiciones coloniales, se abre un camino de resignifica-

ción que lleva los cultos indígenas (decapitados de un control estatal) a adherirse a la vida íntima del pueblo transformándose en cultos campesinos que llevarán al sincretismo —término polémico- pero que puede ser entendido como un proceso de reformulación simbólica en un contexto social de dominación por la fuerza donde se fusionan elementos culturales de ambas procedencias. Así pues, en la actualidad, este tipo de manifestaciones religiosas cifradas desde la religiosidad popular acogen elementos de identidad, pertenencia y abrigo social.

Luis Millones —desde Los Andes— (*Cfr.* Millones 1997, 2003, 2005, 2010, 2015), analiza estos fenómenos religiosos ante un contexto histórico semejante al de México y propone considerar lo que llama "la violencia de las imágenes" (Millones 1997), que hace referencia directa a la interpretación india de las imágenes de los santos, releídas desde un horizonte de significado totalmente diferente al de los evangelizadores.

En cuanto a la cuestión del poder, importante elemento en la discusión sobre religiosidad popular, Noemí Quezada en su introducción a *Religiosidad popular México-Cuba* (2004), ubica la pertinencia de este tópico dentro del análisis del fenómeno religioso popular. Con referencia a este tema, también son decisivos los planteamientos de Eric Wolf en *Figurar el poder* (2001).

En este mismo sentido, Jorge Ramírez Calzadilla (2004) al tratar acerca de la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, asevera que la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en tanto a la espontaneidad de la primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos que los aprobados por la oficialidad, creando una expresión religiosa más acorde a la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas.

Concebir a la Religiosidad Popular como un concepto teórico, nos posibilita acuñar en él varios elementos constitutivos que al entrecruzarse permiten una mejor comprensión del fenómeno social observado, de tal manera que es posible utilizarlo como categoría de análisis. La religiosidad popular, entendida como lo hemos propuesto en este trabajo, es un concepto que sirve en el análisis de los fenómenos reli-

giosos populares pues da una explicación que busca la coherencia social e histórica de un proceso ritual desarrollado al interior de sectores sociales particulares. Ayuda a interpretar un fenómeno sumamente complejo, debido a la cantidad de factores que en él convergen. No se trata de una explicación desde el ámbito meramente piadoso-devocional, sino que ofrece una posibilidad de interpretación de este abigarrado proceso social que requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes. La religiosidad popular acuñada como un término específico que nos ayuda a describir y explicar los rituales que se desarrollan en el contexto de la religiosidad popular, permite abrir un horizonte interpretativo de esta complicada vida ritual integrada en su contexto social, político y económico particular, al interior de comunidades que —a su vez— están integradas en un todo más amplio y hegemónico. Las relaciones que contextualizan esta vida ritual se integran de una u otra manera de forma no sólo endógena, sino también exógena.

Así pues, el concepto de religiosidad popular, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, trata de rescatar el proceso de la religiosidad popular desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan, y no verla como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y "mala copia" local de una organización cultual sistematizada en la religión hegemónica. En este sentido, las prácticas religiosas populares son una opción social, pues implican el posicionamiento frente a un grupo hegemónico que impone ciertos parámetros, que no necesariamente responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un grupo local, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular de los elementos religiosos propuestos desde la oficialidad.

Al analizar los fenómenos religiosos populares, se hace indispensable considerar —como ya habíamos señalado repetidamente- la lógica interna que articula los componentes que integran dichos fenómenos, de lo contrario, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas. Se requiere, pues, de un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado, tal es la cualidad que se quiere acuñar en el concepto de "religiosidad popular", el cual intenta amalgamar conceptos relacionados tales como: sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, relación dialéctica,

etc. Si se quiere, el concepto de "religiosidad popular" puede verse como un concepto que "amarra" otros que de mantenerse separados no darían una explicación satisfactoria para el caso de los fenómenos religiosos populares, los cuales implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, etc., mismas que desde su particularidad no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero que articuladas, bajo un concepto que de lógica y coherencia al conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión.

Notas definitorias de la religiosidad popular

Podemos presentar las siguientes notas constitutivas de la religiosidad popular que ayudan a definir su especificidad:

- Es un proceso sincrético, siguiendo en este concepto a Broda, quien propone definir el sincretismo "como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza, sobre todo en un contexto multiétnico" (Broda 2007b: 73).
- Es una expresión religiosa permeable, y que se caracteriza por cierto grado de espontaneidad —cosa que no ocurre en la oficialidad, cuyos dogmas y normas, hacen rígidas sus expresiones litúrgicas, sin mucho espacio para el cambio y la espontaneidad—. Esto no quiere decir que no haya lineamientos establecidos dentro de los pueblos, barrios o colonias para los rituales populares, de hecho, hay formas de institucionalización de los mismos, a través de los mayordomos y otros cargos, así como los especialistas rituales, "los viejos" que no se ven, no aparecen protagónicamente, pero están siempre presentes detrás de los organizadores, discretamente indicando lo necesario para que las cosas se hagan "como deben ser", "como siempre han sido".
- Mantiene relación con la religión oficial. La requiere, pero ella decide en qué y cómo. A su vez, la religión oficial la desprecia en muchos aspectos, pero cuando puede usarla para sus fines, lo hace. Se trata de una relación tensa, dialéctica.
- Es un proceso paralelo, pero siempre unido a la religión oficial, con una lógica propia, que se entiende por sí misma y no es una simple escisión de la religión oficial. Más bien se trata de un proceso social autóctono —y en muchos sentidos autónomo-, desde esta óptica, paralelo al de la oficialidad, pero nunca independiente, pues la conexión se mantiene, por más tensa que llegue a ser la

relación. En este sentido, hay que destacar que es una relación subalterna frente a los grupos hegemónicos, donde la imposibilidad de romper totalmente el nexo viene por las imposiciones que de ellos recibe y la imposibilidad de sustraerse de ese contexto más amplio.

- La religiosidad popular implica un proyecto que compite con el proyecto de la religión oficial. Este proyecto popular tiene que ver —en cada caso particular- con la cosmovisión, identidad y resistencia locales, frente a un proyecto hegemónico como el del Estado, donde las particularidades culturales locales quedan desarticuladas y acaban por diluirse.
- La gestión laica de su ritualidad es una de sus características básicas, así como uno de los principales puntos de conflicto con las instancias oficiales.
- Los beneficios esperados de los entes divinos, pertenecen a esta realidad inmanente, para satisfacer necesidades en esta vida.
- Es un verdadero refugio de la identidad cultural de grupos subalternos ya sea con adscripción territorial (comunidades rurales de ascendencia indígena, barrios, colonias, suburbios, etc.) o bien como aglutinante de grupos identificados por alguna actividad específica (comerciantes, obreros, prostitutas, ladrones).
- Para los casos rurales de ascendencia indígena: la concepción misma de estos entes divinos, marca una particularidad digna de explicitarse, pues Dios Padre, Cristo, La Virgen, La Cruz y los Santos, son concebidos de una forma tan peculiar y tan distante de la ortodoxia católica, que su culto se acerca más al politeísmo, que a lo prescrito por el monoteísmo. (Broda, 2007 a: 9).
- Para los casos urbanos: la integración a la dinámica de mercado y corrientes ideológicas posmodernas articula las expresiones religiosas populares con factores mágico-cósmicos, de corte místico-ecléctico, que lleva a la sobrevaloración de fórmulas mágicas en el que el éxito de la relación con lo sagrado depende de tener la "pócima" correcta, el número adecuado, las fechas y colores propicios, en una dinámica asocial y solipsista de "religión a la carta". Sin embargo, el hecho de que en el mismo sujeto religioso confluyan tendencias de corte posmoderno que puede sin ningún malestar combinar con partes de la expresión religiosa oficial, nos hace ver que subyace en este fenómeno mucho más de lo que se podría juzgar superficialmente. Un ejemplo icónico de esto es el culto a San Judas Tadeo en la CDMX. Otro, el de la Santa Muerte.

Además de este punteo arriba señalado, cabe destacar —en este mismo orden de ideas— lo que Báez-Jorge llama "factores inherentes a la configuración de la religiosidad popular", refiriéndose a los elementos que están presentes en el fenómeno religioso popular:

1. sustratos tradicionales de creencias
2. componentes mágicos
3. asimetrías sociales
4. devociones festivas
5. procesos de sincretismo (y reinterpretación simbólica)
6. autogestión ceremonial laica
7. predominio de actitudes subjetivas orientadas a la búsqueda de protección por parte de los seres sagrados, o de los que operan como intercesores ante éstos. (*Cfr.* Báez-Jorge, 2006: 48 y ss).

Consecuencias de la religiosidad popular en la forma particular de existencia social en comunidades locales (vs. Global)

La religiosidad popular en su complicada constitución incorpora elementos de la religión oficial seleccionados por los habitantes de un pueblo determinado, de acuerdo a su propia experiencia y necesidades históricamente concretas, las cuales corresponden a su realidad económica, política y de organización social.

Este fenómeno implica una red de relaciones sociales que posibilita en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. En las comunidades indígenas, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas —tanto políticas, como económicas y religiosas— en una creativa selección de seres sobrenaturales, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas. La coordinación entre estos elementos sólo es posible gracias a la intervención de sujetos concretos que actúan con el apoyo comunitario en una lógica operativa que resulta fuera de toda lógica para la iglesia oficial.

Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios —como la figura del santo patrono del barrio— que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo. Este proce-

so tiene que ver más con las dinámicas sociales concretas, que con una abstracción ajena al mundo material.

La estructura organizativa que conlleva el culto a los santos en las comunidades tradicionales que los celebran bajo las formas tradicionales, implica no solamente los elementos abstractos contenidos en su cosmovisión —los cuales establecen la posibilidad de un lenguaje común que posibilita la vida ritual comunitaria— sino que más bien, y en mayor medida, ponen en juego las relaciones sociales y económicas que se convierten en norma de conducta social no escrita pero por todos entendida, aún cuando no la acaten. Esto se puede observar con la irrupción de sectas protestantes en la zona y el rechazo comunitario, no a la profesión de tal o cual denominación, sino a la no-participación de los conversos en los eventos colectivos; pudiéndose dar el caso de la exclusión de un católico que niega su aportación al esfuerzo comunitario, o bien, por el contrario, la inclusión y aceptación de un protestante que asume su responsabilidad en la participación comunitaria.

La organización social y económica que implica la religiosidad popular posibilita el desarrollo de actividades comunitarias que ayudan a la cohesión social en el interior del pueblo, y su interrelación con los pueblos vecinos participantes. El ánimo de celebrar debidamente a los santos es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo, a su forma de ser, diferentes a sus vecinos.

Los procesos sociales que se entrecruzan en la dinámica de la religiosidad popular, posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior, como al exterior del mismo.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte, el caso más inmediato es la fiesta misma, pero recordemos —según lo expuesto en los capítulos anteriores—, la integración en la fiesta del trabajo comunitario en obras públicas. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente co-

mún en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo.

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

Así pues, obsérvese que en las prácticas religiosas populares —empíricamente observadas— (no consideradas desde un "debiera"), intervienen aspectos institucionales provenientes desde la oficialidad (y un modelo universal propuesto en general) así como también otros provenientes desde el ámbito individual (o local: sea barrio, pueblo, colonia, tugurio). Al interaccionar estas procedencias doctrinales, reformuladas desde la frescura espontánea de la intimidad del grupo, barrio o colonia, el espacio central del cuadro se convierte en el campo de batalla por el control del espacio, tiempo y elementos sagrados. En este sentido, coincidimos y seguimos plenamente a Báez-Jorge cuando señala las "claves estructurales de la religiosidad popular" como aquellos espacios materiales donde atestiguamos estas expresiones que están revelando algo de la estructura social de los pueblos que le dan vida y vigor a estas expresiones.

Expresiones que, aunque estén fuera de toda lógica para la Iglesia Católica, no quiere decir que sean actividades de suyo in-significantes. Antes bien están revestidas de un significado y cuentan con una lógica inherente pero que evidentemente son diferentes. A pesar de la dificultad propia de entender este tipo de cultos dada su diversidad, volatilidad, desestructura inherente y falta de homogeneidad, hay que señalar que, en una visión pastoral, no pueden ser simplemente negados y descartados como si no existieran. Podremos no estar de acuerdo, pero su presencia fenoménica en la sociedad es creciente e impulsa con fuerza a sectores numerosos de la sociedad contemporánea. En todo caso cabría reflexionar que, si no se entiende el fenómeno, es tal vez porque no hay un enfoque adecuado para entenderlo. Me parece que es muy sintomático que sean los sectores social y económicamente vulnerables, los que

preferentemente se inclinen por estas tendencias de culto. Debe considerarse entonces que dichos sectores, al estar en condiciones reales de desprotección no encuentran refugio en esquemas formales, tendiendo a la marginalidad religiosa, igual que su condición social real es marginal. Como grupos, los individuos pertenecientes a estos sectores buscarán identidad, cohesión y reconocimiento social en estos "refugios marginales" frente a una sociedad establecida que no los acepta socialmente.

Así pues, es importante considerar esta característica en las devociones religiosas populares que se encuentra a una distancia abismal de las directrices ortodoxas católicas que ven a los santos como vehículos para llegar a Dios en un sentido espiritual. Al parecer los devotos en las manifestaciones religiosas populares no pueden prescindir tan fácilmente de esta realidad material tangible que les hace requerir cierta presencia física en el aquí y el ahora en el momento del consuelo divino, además de esperar también en este orden mundano la respuesta necesaria a sus necesidades tangibles. Recordemos pues que la religiosidad popular es una expresión religiosa de la ordinariedad y de la vida consuetudinaria, lo que se cree y espera no es en un más allá, sino en la buena vida desde el más acá.

Conclusiones

1. Valorar la religiosidad popular como patrimonio cultural compartido/provocado por la Iglesia

Sabemos que las corrientes protestantes en su quehacer proselitista, son muy poco dialógicas con los antecedentes culturales de los pueblos donde se insertan. Desde esta perspectiva, es justo considerar, que el tesoro social que se resguarda en los complejos rituales populares en México, no hubiera sido posible si la praxis eclesiástica no hubiera permitido de una u otra forma esas negociaciones, cesiones y reinterpretaciones. Este asunto es complicado, pues como ya había señalado al inicio de este texto, la riqueza de la religiosidad popular viene —en gran medida— de la capacidad de englobar diversos aspectos de la vida social local, revalorando la situación particular del grupo íntimo que se cobija en esta expresión. Dicho en otros términos: frente a la avasalladora muralla de anonimato de la masa sin rostro que pareciera guiar contra-voluntad la vida del hombre citadino contemporáneo, existe la posibilidad de

que el rostro vuelva a definirse, al menos en el pequeño círculo del barrio, la colonia, la banda, la calle, la unidad a través de la religiosidad popular, preferentemente mediante las imágenes de los santos protectores, pero también desde otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto: representaciones, peregrinaciones, ferias, etc. Por ello insisto en que es necesario hacer patente que en la lógica cultural que subyace en la religion popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

Recordemos lo apuntado en el cuerpo de este texto en relación a los planteamientos de Gilberto Giménez y Báez-Jorge, como pioneros en arrancar del ámbito meramente eclesiástico (litúrgico, pastoral, normativo) la religiosidad popular, problematizándola desde la antropología (y sociología), para que como objeto de estudio independiente al modelo universal eclesiástico, sea analizada, comprendida y valorada desde la particularidad de su singularidad tratando de descubrir su propia lógica cultural en toda la dignidad de su diferencia. Sin embargo, a pesar de estos señalamientos, es importante a la par enfatizar que también la iglesia es un elemento clave en estos fenómenos y que no se puede simplemente desechar. Antes bien, creo que hay que reconocer que la práctica pastoral en estas tierras americanas provocó, incentivó, impulsó y en los peores casos al menos solapó la nueva amalgama de un cristianismo que no cuajó como los frailes pioneros deseaban, pero que al fin y al cabo el resultado fue, después de todo, un cristianismo. En este sentido vienen a colación las palabras de Félix Báez-Jorge y me identifico plenamente con su postura:

> […] he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada (Báez-Jorge 2011: 289).

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para aso-

marnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente.

Así pues, la religiosidad popular pareciera ser un patrimonio cultural compartido, tanto por la iglesia como por el pueblo, barrio o colonia que sustenta sus prácticas rituales "como dicta el costumbre", "como debe ser". La relación se mantiene, no importa ni implica que sea ésta una relación amable o cordial, pero al fin y al cabo se mantiene el vínculo. Es cierto que los fenómenos observados desde el ámbito de la religiosidad popular denotan —desde la óptica de lajerarquía eclesiástica- un valor dogmático débil, lo cual origina que ésta sienta desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, delo que se quisiera, generalmente a una distancia abismal de la razón teológica, por lo que se da ensituar la vida religiosa del pueblo muy cerca del diablo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al Dios verdadero cuya custodia se considera confiada única y exclusivamente a la Iglesia. Frente a esto, señalamos que la religiosidad popular no es un residuode la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso socio-cultural autónomo aesta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Nos alejamos entonces de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxiaoficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido.

Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religiosidad popular. Pero también es cierto que el devenir de la historia nos muestra que en el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. A pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, y viceversa, la relación se mantiene, a veces cordial, otras tensa, con rupturas ocasionales, pero reestableciéndose en un incesante proceso de negociación e intercambio cultural. Como bien apunta en este sentido Sanchis:

> Una fe en forma de religión. Y es por eso que, cuando se implanta en un espacio dominado por anteriores instituciones religiosas, ella tiende a operar por medio de transmutaciones de lo que parece posible asimilar y resemantizar en su propia síntesis. Su autoconcepción como una totalidad, la católica, lo predispone a esa estrategia, pues ella tiene más vocación para fagocitar que para excluir (Sanchis 2008: 82).

Sería pertinente considerar, pues, que la religiosidad popular tiene una vocación incluyente que ha acompañado a la iglesia en su conformación desde tiempos remotísimos. En este sentido, tal vez el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares sea un conflicto operativo entre el ejercicio de inculturación eclesiástico en un contexto específico y las negociaciones propias de la cultura receptora que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser "lo mismo" e "igual" en la universalidad de la iglesia global.

El problema es perenne y es intercultural, no es falla del modelo evangelizador asumido, es consecuencia de la vida cultural de un pueblo que no puede menos que adaptar, traducir y decidir qué y cómo del mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del nosotros profundo. Así somos los seres humanos, somos entes simbólicos y de sentido, y en ese ámbito no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural. En este sentido, insisto que la religiosidad popular es un problema intercultural, y así, no es monológica, porque para que exista se han articulado ya dos o más expresiones religiosas de procedencias culturales diversas, en la religiosidad popular se da la fusión de sentidos lo cual permite la síntesis operante a nivel social mediante los rituales populares comprendidos cabalmente en la intimidad del grupo social que los genera. Las prácticas y tendencias pastorales correctivas frente a la religiosidad popular, ignoran plenamente el proceso de conformación de la misma, niegan rotundamente al interlocutor, y en su monólogo generan agresión cultural, violencia simbólica y una descarada pretensión de dominación ideológica.

2. Reconocer la Religiosidad Popular como problema intercultural

Considerar la religiosidad popular como un problema de relaciones interculturales redituaría en un acercamiento entre partes menos ríspido que si se pretende iniciar el diálogo empezando por enfatizar las diferencias. Muchos de los conflictos más amargos entre las instancias jerárquicas oficiales y los agentes de la religiosidad popular vienen no por cuestiones dogmáticas, reglamentarias o litúrgicas, sino por diferencias de interpretación simbólica, adecuación local de la propuesta cristiana y —evidentemente— por la cuestión del poder y el control sobre espacios y tiempos sagrados. En este sentido, reconocer la diferencia cultural del interlocutor sería un primer paso hacia un diálogo intercultural que resulte provechoso en la convivencia social que de facto ya se da desde hace mucho tiempo.

Obviar que todo significa lo mismo en todo lugar, en todo momento y para toda persona es el principio de la aridez en las relaciones frustradas entre la oficialidad eclesiástica y la parte religiosa popular. Así, cabe destacar que la religiosidad popular, al ser permeable, dinámica y adaptativa, es increíblemente más proclive al diálogo y la negociación que la parte eclesial. Además, pastoralmente hablando, la obligación de inculturación es de la parte que ofrece el mensaje y llega como foráneo a la intimidad de un pueblo, barrio o colonia acostumbrada a su ordinariedad social y que no tiene por qué abandonar sus cimientos culturales para dar gusto a un extraño que va de paso, que ni entiende ni se esfuerza por entender.

Considerar la diversidad cultural, aún en un espacio que por inercia pretendemos totalmente unitario y domesticado como la ciudad, es prioritario para definir al menos en principio a los interlocutores con los que se encuentra el agente de pastoral. Una actitud soberbia y sobrada de posesión de la única forma posible de expresión religiosa es garantía segura del cierre de toda puerta y ventana a la alteridad.

3. Comprender a la religiosidad popular como un refugio de identidad que se defiende de los ataques externos

La identidad se ha definido como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás, dentro de un espacio histórica-

mente específico y socialmente estructurado (Cfr. Gilberto Giménez, 2000). Es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y orientan sus representaciones y acciones. La identidad se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales (Cfr. Miguel Bartolomé, 1997; Gilberto Giménez, 2000). Desde esta perspectiva la adscripción social aparece como un recurso identitario crucial que se refiere a la adhesion al pueblo, el barrio, la colonia, la unidad habitacional, la banda, el grupo, etc., así, las redes sociales en juego en la religiosidad popular, llegan a cubrir esta función social para el individuo en la construcción de la colectividad.

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal:

> [...] la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material. (Aguado y Portal, 1992: 46).

También el mismo Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que "la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso active y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas", (Giménez, 1993: 72).

Por su parte, Félix Báez considera que "la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto", (Báez-Jorge, 1998: 85).

En este sentido, el peso que la identidad tiene en estos procesos religiosos populares es un elemento que no puede pasar desapercibido, como bien apunta Báez-Jorge: "Las complejas y diversas manifestaciones de la religión popular indígena se

dinamizan en la memoria colectiva, proceso que se traduce en fortaleza identitaria" (Báez-Jorge 2011: 289), para finalmente concluir en los siguientes términos:

> La memoria colectiva acumula y actualiza sucesos, pautas y valores al tiempo que conduce al ejercicio de la conciencia, es decir, al acto del conocimiento que se concreta en los planos conscientes e inconscientes del aparato psíquico. En este depósito activo se articulan y reelaboran las formas simbólicas que las tradiciones culturales cohesionan para convertirlas en partes sustantivas de los procesos sociales. En su concreción factual, memoria colectiva y cotidianidad dialogan en singular comunidad creativa. Más allá de los cielos y de los infiernos, esta es la fuerza que construye y dinamiza los cultos populares. (Báez-Jorge 2011: 292-293).

Después de haber asentado los principios anteriores, podemos decir que la religiosidad popular se perfila desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia. Una vez apropiado, deja de ser exógeno y se convierte en endógeno. Tratar de intervenir directamente cuando esa internalización ya se ha dado en un grupo social, es considerado un ataque a los principios de sobrevivencia cultural de ese grupo y por ende la reacción es generalmente violenta.

En la apropiación que los individuos hacen de elementos cristianos como los santos, la virgen, Cristo, la cruz, etc., se percibe una integración de éstos a su práctica social global (económica, política, religiosa, identitaria, etc.) atribuyéndoles ciertas características y poderes que solo se valoran en ese contexto específico: comercio, obreros, transportistas, agrícolas, etc. La memoria que el pueblo, barrio o colonia guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad. Dejar de celebrar como se celebra equivale a dejar de ser lo que se es aquí y ahora. Por ello tantos pastores han tenido innumerables encontronazos con estos grupos dentro de sus jurisdicciones parroquiales, donde generalmente gana "el costumbre". Tratar de entender el proceso desde esta perspectiva garantizaría al menos el reconocimiento del interlocutor y su diferencia

que lo distingue —en este sentido que lo identifica- y le garantiza su lugar en el mundo. No es cuestión pueril de una "desviación" que hay que corregir, es una opción social que implica su permanencia en este mundo al modo en que su entorno cultural lo ubicó en este mundo. La burda inocencia insultante a la inteligencia de pretender vertical y mecánicamente "arreglar" lo desviado en una comunidad, rural o urbana, sigue operativa en muchos pastores y agentes de pastoral (que pueden llegar a ser más violentos que los pastores) que atropellan las devociones populares cegados por los lineamientos oficiales.

Referencias

Aguado, José Carlos y Portal, María Ana (1992). *Identidad, ideología y ritual*. México: UAM.

Báez-Jorge, Félix. (1992). *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Xalapa: Universidad veracruzana.

Báez-Jorge, Félix. (1994). *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, Félix. (1995), "Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad": *La Palabra y el Hombre*. Octubre-diciembre, no. 96, p. 45-56, Xalapa: Universidad Veracruzana.

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

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

Báez-Jorge, Félix. (2000b). "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)": *La Palabra y el Hombre*. Julio-septiembre, no. 115, Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 7-23

Báez-Jorge, Félix. (2003). *Los disfraces del diablo*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, Félix. (2006). *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

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

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

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

Báez-Jorge, Félix. (2011). *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, Féli. (2013a.) *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, Félix (**2**013b). Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas, en: Gómez Arzapalo, Ramiro (Comp.): *Los Divinos entre los Humanos.* México: Artificio Editores, pp. 23- 40.

Báez-Jorge, Félix y Millones, Luis (2014). *Avatares del demonio en Mesoamérica y los Andes*, libro electrónico, Amazon.

Bartolomé, Miguel Alberto (1997). *Gente de costumbre y gente de razón*. México: Siglo Veintiuno Editores-INI.

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

Broda, Johanna (2007a.) "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México": *Ponencia presentada en la XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto.

Broda, Johanna (2007b.) "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días": *Diario de Campo*. México: Coordinación Nacional de Antropología, INAH, Julio-agosto, num. 93: pp.68-77.

Broda, Johanna (2009). Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México, en Broda, Johanna (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México.* México: INAH/ENAH. pp 7-19.

Broda, Johanna (2013). Presentación, en Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso: *Los Divinos entre los humanos*. México: Artificio Editores, pp. 7-10.

Broda, Johanna (2018a). La fiesta de la Santa Cruz y su transformación en el mundo indígena Americano, *Voces.* a*ño* 25, num. 49, julio-diciembre. UIC, México.

Broda, Johanna (2018b). Las cosmovisiones indígenas de México y la religiosidad popular: poder, resistencia e identidad, en *Voces.*, año 25, num. 49, julio-diciembre.: UIC, México.

Giménez, Gilberto (1978). *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.

Giménez, Gilberto (1993). Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa, en Bonfil Batalla, Guillermo (coordinador): *Nuevas identidades culturales en* México. México: CNCA.

Giménez, Gilberto (2000). "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural": *Globalización y regions en* México, México: UNAM/ Porrúa, pp. 19-50.

Millones, Luis (1997) *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Sevilla: Universidad "Pablo de Olavide"-Fundación El Monte.

Millones, Luis (2003). *Calendario tradicional peruano*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de Perú.

Millones, Luis (2005). Los sueños y milagros de San Sebastián, en Garrido Aranda, Antonio (comp.): *El mundo festivo en España y América*, Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, pp. 309-335.

Millones, Luis (2010). Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino, en Báez Jorge, Félix y Lupo, Alessandro (Coords.): *San Juan Diego y la Pachamama*. Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, pp.19-58.

Millones, Luis (2015). El Cristo de la Cruz de Pañalá, en Juárez Becerril, Alicia Ma. y Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro A. (coords.): *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*. México: Artificio Editores, pp. 353-364.

Quezada, Noemí (2004). Introducción, en Quezada, Noemí (editora): *Religiosidad popular México- Cuba,* México: UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, pp. 9-24.

Rabinovich, Silvana (2002). Espiritualidad de polvo y cenizas, en Shulamit Goldsmit (Coord.): *Memorias del 1° y 2° coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*. México: Universidad Iberoamerican, pp. 48-63.

Ramírez Calzadilla, Jorge (2004). La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña": Quezada, Noemí (editora): *Religiosidad popular México- Cuba,* México: UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, pp.25-46.

Rostas, Susanna y Droogers, André (1995) "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción": *Revista Alteridades*, México: UAM-Iztapalapa, vol. 5, num. 9, pp. 81-91.

Sanchis, Pierre (2008). *Cultura brasileira e religiao… pasado e atualidade. Cuadernos Ceru,* serie 2, vol. 19, pp. 71-92.

Wolf, Eric (2001). *Figurar el poder*, México: CIESAS.

Pueblos originarios y pueblo sordo: lenguas y resistencias compartidas

Original Peoples and Deaf People: Shared Languages And Resistance

Edwin G. Alvarado[1]

Resumen

El texto analiza los paralelismos históricos entre los Pueblos Originarios y el Pueblo Sordo en México, destacando cómo ambos han enfrentado procesos de subordinación lingüística y cultural. Explora la imposición de modelos hegemónicos —el castellano y el audismo— que han deslegitimado sus lenguas, identidades y cosmovisiones. Se argumenta que tanto las lenguas originarias como la Lengua de Señas Mexicana y la Lengua de Señas Maya son territorios de identidad, memoria y pensamiento comunitario. Concluye que la dignidad lingüística es una lucha compartida que exige reconocimiento pleno, no como concesión, sino como derecho fundamental para sostener la vida comunitaria y la justicia social en un país verdaderamente plural.

Abstract

The text analyzes the historical parallels between Indigenous Peoples and the Deaf community in Mexico, highlighting how both have faced processes of linguistic and

[1] Edwin García Alvarado es doctorante en Filosofía en El Colegio de Morelos, licenciado en Filosofía por la Universidad Vasco de Quiroga (UVAQ) y licenciado en Teología por el Instituto Sapientia. Cuenta además con una Maestría en Pensamiento Social Cristiano por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG). Su trayectoria articula el rigor filosófico con un profundo compromiso social orientado a la inclusión y la dignificación de las personas Sordas en México. Fundador del Centro Incluyente Fray Pedro Ponce de León A.C., del cual es Director General, consolidando un espacio dedicado a la accesibilidad lingüística, la investigación y el acompañamiento comunitario. Sus líneas de investigación se centran en el Pueblo Sordo, desde perspectivas filosóficas, teológicas y sociales. Actualmente es Coordinador del Centro de Vinculación Intercontinental Misioneros de los Misioneros de Guadalupe (CEVIM-MG) del Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental (UIC).

cultural subordination. It examines the imposition of hegemonic models—Spanish and audism—that have delegitimized their languages, identities, and worldviews. The text argues that Indigenous languages, Mexican Sign Language, and Maya Sign Language function as territories of identity, memory, and community-based thought. It concludes that linguistic dignity is a shared struggle that demands full recognition not as a concession, but as a fundamental right to sustain community life and social justice in a truly plural nation.

Palabras clave

dignidad lingüística, audismo, autonomía cultural, cosmovisión, identidad, lengua de señas mexicana, lengua de señas maya, pluralidad lingüística.

Keywords

linguistic dignity, audism, cultural autonomy, worldview, identity, Mexican Sign Language, Maya Sign Language, linguistic plurality.

Introducción

México es un país que vibra en muchas lenguas, pero no todas vibran con la misma intensidad. La historia de nuestro país, social y culturalmente, ha estado atravesada por una desigualdad no sólo económica o social, sino también lingüística. Desde la llegada de los españoles a las nuevas tierras, el mosaico de idiomas originarios fue visto como un obstáculo a superar; los conquistadores, en su afán de conocer más sobre las tierras descubiertas, los frailes, en su interés de evangelizar a los nativos, se esforzaron en comprenderlas, pero en muchos de los casos, este obstáculo no fue superado, quedó como un intento y, quizá, como solución a ello surgió la idea de universalizar la lengua, ello ocasionó que durante siglos, los idiomas nativos, fueran vistos, como lenguas inferiores.

Por medio de estas letras pretendo leer los procesos de los Pueblos Originarios y del *Pueblo Sordo*[2] bajo un mismo lente crítico. Si la colonización buscó poner el cas-

[2] La categoría *Pueblo Sordo* constituye una propuesta conceptual en desarrollo dentro de mi investigación doctoral. Su uso en este ensayo responde a la necesidad de profundizar y problematizar el tránsito desde la no-

tellano como una lengua dominante, en el siglo XX se fue consolidando el *audismo*[3], es decir, este modelo hegemónico define como único canal válido de comunicación lo oral, sólo quienes se comunican mediante sonidos son reconocidos como interlocutores plenos.

Estos elementos en las lenguas, orales y gesto-visuales, producen exclusiones profundas, es necesario reconocer que bajo ambos modelos del lenguaje sé es capaz de comprender, dialogar y significar el mundo. Cuando sólo el pensamiento mestizo u oyente se coloca como norma, otras lenguas y cosmovisiones son confinadas a lo deficiente y subordinado.

Por ello, el acto de nombrarse y autonombrarse es esencial para contrarrestar las concepciones que colocan unas lenguas por encima de otras. Para los pueblos, no es lo mismo ser llamado *indios*, ser clasificados como *indígenas* o ser reconocidos como *pueblos originarios*: no es un simple tema de conceptos o adjetivos, sino la forma de autodeterminarse desde la memoria histórica. Como recuerda Yasnaya Aguilar, *indígena* fue un término nacido en el Estado y no en las identidades propias de los pueblos (Aguilar, 2019).

De este mismo modo, para el Pueblo Sordo, ser llamados *sordomudos* no sólo patologiza el cuerpo[4], sino que silencia la existencia misma de su lengua y con ello su

---

ción tradicional de Comunidad Sorda hacia una categoría de mayor densidad filosófica, política y epistémica. Nombrarlo como pueblo permite reconocer a este grupo social como sujeto histórico y colectivo, portador de memoria, territorio simbólico y lengua propia. Esta formulación sigue desarrollándose y su inclusión en este trabajo tiene el propósito de socializar el concepto y seguir avanzando en la reflexión sobre su construcción, alcance y pertinencia.

[3] Término aplicado a la experiencia de la comunidad Sorda; también llamado capacitismo. "El capacitismo es el conjunto de creencias, valores representaciones, discursos y explicaciones que determinan el valor de una persona con base en la posesión de funcionalidades para moverse, escuchar, ver, comunicarse, comprender e interactuar que corresponden con las de la mayoría de la población. [...] El capacitismo construye una idea de normalidad que, a partir de un hecho social y ciertas características que las personas no pueden modificar, deriva de un orden normativo, [...] así, desde el capacitismo, lo normal sería la ausencia de discapacidad y lo anormal sería la presencia de esta característica" en: Mario Alfredo Hernández Sánchez, *Conceptos básicos sobre discapacidad para sensibilizar a las comunidades educativas*. Ciudad de México: ANUIES, Dirección Ejecutiva de Publicaciones y Fomento Editorial, 2025, 19.

[4] "El modelo médico identifica a la discacidad con la enfermedad y afirma que las personas no deben ser excluidas sino confinadas en espacios médicos y terapéuticos para erradicar esa condición y devolverlos a una supuesta normalidad. [...] Supone que la relación entre personas con y sin discapacidad es la que separa a quienes son normales de quienes son anormales; señala que si, la persona con discapacidad quiere vivir en comunidad,

identidad. Como afirma Miroslava Cruz, usar Sordo, -con mayúscula-, es un gesto mínimo que implica un acto enorme: separar la descripción clínica de la identidad cultural y lingüística basada en una lengua gestovisual y la experiencia comunitaria (Cruz Aldrete 2008). En ambos casos no es un capricho ni una lucha por conceptos, es un acto de resistencia y supervivencia simbólica, ya que nombrar no es un acto descriptico, es un acto de poder (Aguilar 2018).

Responder a la pregunta, urgente y profundamente humana, sobre de qué manera las luchas por el reconocimiento de los Pueblos Originarios y del Pueblo Sordo en México comparten raíces históricas, supone un desafío que nos obliga a repensar el país desde este mosaico cultural.

Lengua, identidad y comunidad

La lengua, la identidad y la comunidad son elementos esenciales, aunque no únicos, que sostienen las experiencias humanas más profundas, y aunque Barthes sostiene que la "identidad no pasa por la lengua" (Barthes 1978), las historias de los Pueblos Originarios y del Pueblo Sordo muestran una verdad distinta, la lengua no es el origen exclusivo de la identidad, pero sí es el lugar donde la identidad encuentra hogar, es decir, en este espacio se recrea.

La lengua es eje de vida, es el escenario perfecto donde la identidad puede construirse y la memoria histórica conservarse, no es únicamente un vehículo de comunicación, que traslada y articula palabras vacías, es el lugar donde el universo de la percepción y cosmovisión se regocijan; ellas dan forma a la identidad de sus usuarios.

La exclusión hacia las lenguas originarias y la lengua de señas, durante muchos años, mantuvo una narrativa que asociaba hablar distinto con una forma de comunicación inferior. Era, y sigue siendo necesaria, una democracia real que incluya de manera integral a todas las lenguas e identidades; como planteaba Habermas, reconocer que todas las lenguas pueden producir sentido complejo y que sus hablantes

---

debe antes someterse a tratamientos médicos para desprenderse de esta condición; asimismo, reduce todos los derechos a uno sólo, es decir, la salud." en: Mario Alfredo Hernández Sánchez, *Conceptos básicos sobre discapacidad para sensibilizar a las comunidades educativas*. Ciudad de México: ANUIES, Dirección Ejecutiva de Publicaciones y Fomento Editorial, 2025, 26.

deben ser reconocidos como interlocutores legítimos sin renunciar a su capacidad de dar significado al mundo (Habermas 1984).

Hoy en día no es posible seguir validando modelos desde la hegemonía, es necesario trabajar espacios de coproducción de la realidad desde las diferentes ópticas. De allí la importancia de descubrir la riqueza que posee cada lengua. Detrás de ellas hay múltiples formas de ver el mundo. Si a los pueblos les quitaron sus lenguas y les impusieron sólo una para "civilizarlos", a los Sordos también les quitaron su lengua para "rehabilitarlos". Y aunque los argumentos y formas históricas fueron distintos, la raíz fue la misma: la diversidad, en muchos momentos, era vista como obstáculo, como error, no como un mundo digno de ser conocido.

El reconocimiento de estas lenguas implica tener conciencia que no son adornos culturales ni variantes reducidas; son sistemas tan válidos como cualquier otro que ofrecen percepciones, emociones y razonamientos según sus cosmovisiones. La identidad originaria y Sorda se afirma en la experiencia compartida de hablar o signar, debatir y crear pensamiento dentro del abanico de posibilidades lingüísticas donde todo ser humano, usuario de una lengua, es legítimo interlocutor desde su mirada que tiene del mundo.

Para los Pueblos Originarios, la identidad está estrechamente relacionada con su territorio, su cosmovisión, sus símbolos y sus lenguas; desde estos elementos comprenden la vida y su relación con los otros. La experiencia del Pueblo Sordo es muy similar, su identidad no se construye sobre la ausencia de sonido, sino desde la riqueza de una experiencia visual, donde la Lengua de Señas Mexicana actúa como puerta al pensamiento. Ambas identidades se han enfrentado a narrativas que las deslegitiman y contribuyen al debilitamiento de sus enseñanzas de manera intergeneracional.

Para ambas comunidades perder la lengua es sinónimo de perder una parte esencial de su ser, con ello se van erosionando rituales, vínculos sociales y familiares, y se diluye poco a poco su cosmovisión que enriquece al mundo. Cabe mencionar que negar la lengua de señas o retrasar su adquisición en la infancia implica un daño considerable: la privación lingüística impacta en el desarrollo del pensamiento, autoestima, pertenencia y comunicación.

Valorar las lenguas, las culturas y las comunidades contribuye a construir una sociedad más inclusiva y respetuosa con la diversidad. Reconocer y celebrar la diversidad aporta a nuestra sociedad riqueza y sabiduría que nos hace una sociedad más justa e incluyente. Aún hay mucho por hacer, pero sigue viva la esperanza de seguir asimilando la diversidad humana, no como un obstáculo para el encuentro, sino como un lugar común de identidades donde nos reconocemos unos con otros por nuestra dignidad humana, y desde este valor se denuncia aquello que atenta contra cualquier persona.

Movimientos de escritura: autores y autoras originarios y sordos

Hablar de reconocimiento lingüístico en México obliga a mirar a quienes han hecho de las letras herramientas poderosas de denuncia y promoción de la cultura. Autores como Yásnaya Aguilar, Mikel Ruiz, Susi Betzulul, entre otros, desde la crítica y el activismo comunitario, han señalado que las lenguas originarias no son vestigios culturales, sino territorios vivos donde las personas se desarrollan, pero también donde se disputan derechos, libertades y poderes políticos.

Desde sus escritos, los autores de los distintos Pueblos Originarios nos muestran el interior de sus pueblos y culturas, desafiando los cánones literarios y las formas occidentales de pensamiento. Sus obras son una ventana a sus realidades, a sus mundos que rompen los esquemas tradicionales, es decir, escribir desde una lengua originaria es escribir pensamiento contemporáneo y crítico.

Por su parte, el Pueblo Sordo también ha desarrollado producción literaria que va más allá de los modelos tradicionales de lo "escrito" para expresarse en gesto y movimiento. La Lengua de Señas Mexicana es también custodia de experiencias que han ido marcando su caminar comunitario. Existen creadores y autores Sordos[5], como Rubí Gudiño, Andrea Sarai, Alejandro Palma, César Ernesto Escobedo, Graciela Rascón, entre otros, que construyen narrativa visual de gran profundidad emocional y cultural. Cada gesto funciona como imagen, y cada movimiento corporal revela

[5] Se puede visitar el siguiente perfil: *Slam LSM* donde se puede apreciar la poesía visual en lengua de señas como forma de resistencia, con temáticas sociales, raciales, políticas y culturales. https://www.facebook.com/profile.php?id=61579251900824

la fuerza poética de la cultura Sorda, y aunque estas obras no siempre circulan en formatos escritos, cumplen la misma función que la tradición escrita, pues en ellas se produce memoria histórica.

Así, tanto los autores originarios como Sordos, convergen en un punto esencial: la resistencia lingüística que proyecta el crecimiento de estas comunidades y su producción de pensamiento en lenguas que se hablan o signan, pero sobre todo desde la experiencia comunitaria profunda plasmada en luces y sobras de su realidad pasada y presente.

La experiencia en México de la Lengua de Señas Maya (LSMy)[6]

Es importante mencionar que la lengua de señas no es universal, que cada país tiene la suya, aunque México tiene una característica especial, cuenta con la Lengua de Señas Mexicana (LSM) y la Lengua de Señas Maya (LSMy). Cada lengua de señas es un idioma autónomo, en este caso, es independiente del español y del maya. Su estructura gramatical las convierte en auténticas lenguas.

En 2023, se realizaron investigaciones importantes sobre la diversidad lingüística de la lengua señas originara dentro de una comunidad mayoritariamente hablante de maya en Chicán, Yucatán, México. Los testimonios señalan que las señas locales emergieron de las relaciones familiares y comunitarias, y no son traducidas del español, son sistemas visuales desarrollados dentro de marcos epistémicos mayas (Le Guen 2018).

La Lengua de Señas Maya, conocida por sus siglas LSM y, en Chicán muestra una lección clave: la diversidad lingüística en México es visual y comunitaria, en esta lengua la comunicación no sólo transmite información, sino que activa rituales y genera identidad y pertenencia. Identidad con su raíz maya y con su comunidad Sorda. En el entrelazado de señas se teje también la cosmovisión maya, donde el bienestar no se separa del tejido familiar, social y espiritual (Le Guen, 2018).

[6] Video ilustrativo de la interpretación en Lengua de Señas Maya y Lengua de Señas Mexicana en el marco de la conmemoración del Día Nacional del Sordo 2025: https://www.facebook.com/reel/814762244769859

Se puede afirmar que esta experiencia es un desafío a dos grandes paradigmas: la hegemonía del español oral y la hegemonía de la Lengua de Señas Mexicana, lengua hablada por la mayoría de Sordos mexicanos. Ello es muestra de la pluralidad de lengua de señas muy cercanas a los pueblos originarios mexicanos, muchas veces invisibilizada incluso dentro de los estudios de la comunidad Sorda de nuestro país.

La Lengua de Señas Maya es muestra de esta resistencia cultural y lingüística que ha permanecido oculta, que la identidad de las personas Sordas no proviene de una carencia sensorial, sino de una potencia comunitaria que produce modelos de organización social diferentes. México no sólo es plural y diverso en idiomas orales, también se hace mundo en lenguas no verbales; comunidades originarias y comunidades Sordas no son entes sociales lejanos, son realidades que convergen en sus raíces.

Conclusiones

De todo lo anterior se puede concluir que las luchas por la dignidad lingüística comparten una raíz en común: sus historias son cercanas, tanto los Pueblos Originarios como el Pueblo Sordo han cargado con nombres o etiquetas puestas desde fuera, que quisieron describir su realidad, pero terminaron reduciéndolos y subordinándolos. Estos procesos de nomenclaturas se convirtieron en mordazas simbólicas que acallaron sus formas de ver el mundo, llegando incluso a categorizarlos, ética o discapacitadamente, en una pirámide donde quedaban en lo más bajo del orden social.

Otra raíz compartida es la vida comunitaria, expresada en idiomas propios. Las lenguas originarias, como el náhuatl, zapoteco, totonaco, rarámurí, maya, tsotsil, entre otras, no sólo son formas de comunicación, en ellas se van perpetuando las historias de vida de la comunidad, lo sagrado, lo cotidiano y lo político. Por su parte, el Pueblo Sordo ha hecho lo mismo desde lo no verbal, donde las historias se cuentan entre manos que se mueven y rostros que expresan.

Defender la lengua es la forma de defender el derecho a mostrar la propia identidad, cuando se pone en tela de juicio, no se cuestiona el idioma, se cuestiona la comunidad entera. Por este motivo esta lucha no es exclusivamente lingüística, es luchar por la continuidad de la vida comunitaria, por sostener, por medio de la escritura, espacios políticos de reivindicación social.

Finalmente, lo que unifica estas posturas es la exigencia de un reconocimiento que no sea una concesión del Estado, sino un derecho fundamental; no sólo es aplaudir que existen estas obras en estas lenguas, sino comprender que son fuente legítima de pensamiento y espacio público de difusión.

La pregunta permanece abierta: ¿estamos preparados como sociedad para reconocer la diversidad lingüística, originaria y gestovisual, como fundamento legítimo de ciudadanía? Es decir, no se trata de aceptar que en México se hablan muchas lenguas, sino de comprender que también se piensa, se narra y se denuncia desde formas no tradicionales, reconociendo que esta pluralidad implica aceptar que la escritura no es un espacio neutro, sino un territorio donde se expresa identidad, memoria y crítica social que reclaman justicia.

¡Que en México vibren todas las lenguas con la misma intensidad!

Referencias

Aguilar, Yásnaya Elena (2019). *El territorio de las palabras: ensayos sobre lenguas y política*. Ciudad de México: Almadía.

Aguilar, Yásnaya Elena (2018). *Nosotros in México: naciones indígenas y autonomía*. Nexos https://cultura.nexos.com.mx/nosotros-sin-mexico-naciones-indigenas-y-autonomia/

Barthes, Roland. 1978. *Lección inaugural*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Cruz Aldrete, Miroslava (2008). *Gramática de la lengua de señas mexicana* (Tesis doctoral, El Colegio de México).

Habermas, Jürgen (1984). *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1 Madrid: Taurus.

Hernández Sánchez, Mario Alfredo (2025). *Conceptos básicos sobre discapacidad para sensibilizar a las comunidades educativas.* Ciudad de México: ANUIES, Dirección Ejecutiva de Publicaciones y Fomento Editorial.

Le Guen, Oliver (2018). *El habla de la mano: la lengua de señas maya yucateca y sus señantes.* México: Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.

Sacks, Oliver (1989). *Seeing Voices: A Journey into the World of the Deaf*. Berckeley: University of California Press.

FORO LITÚRGICO Y PASTORAL

La inculturación de la liturgia de los santos sacramentos y otras celebraciones en las Diócesis de Riobamba (Provincia de Chimborazo, Ecuador) y de Tumaco (Departamento de Nariño, Colombia)

The inculturation of the liturgy of th sacraments and other celebrations in the Dioceses of Riobamba (province of Chimborazo, Ecuador) and Tumaco (department of Nariño, Colombia)

Luis Fernando Botero Villegas[1]

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo mostrar, a partir de datos empíricos y de las experiencias realizadas en ambas diócesis, acerca de cómo, aunque de forma lenta pero progresiva, se han ido introduciendo algunos componentes de las culturas kichwa y afrocolombiana en la liturgia en un intento por acoger las disposiciones del magisterio de la Iglesia durante tantos años. El trabajo es una reflexión histórica y antropológica a partir de una labor etnográfica realizada durante muchos años de práctica en estos lugares como investigador social y, asimismo, en calidad de agente de pastoral de ambas diócesis. Se plantea también que, pese al tiempo transcurrido desde las primeras propuestas del Concilio Vaticano II, y, concretamente, en el documento sobre la liturgia,[2] son más bien escasos los adelantos logrados pese a los llamados que el magisterio eclesiástico universal ha realizado al respecto.

[1] Medellín (Colombia) 1951. Estudios de Antropología Universidad de Antioquia (Medellín), Licenciatura en Ciencias Humanas y Religiosas con especialidad en Antropología Aplicada (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Maestría en Antropología (FLACSO-Sede Quito, Ecuador), Doctorado en Antropología Social (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS Occidente, Guadalajara, México). Estancia de posdoctorado en CIESAS, 1990-2000. Investigador independiente. E-mail: luis1951bv@gmail.com

[2] *Sacrosanctum Concillium*.

Se intenta recuperar algunas de las maneras como se han podido inculturar la liturgia y la Eucaristía en las diócesis de Riobamba en la provincia ecuatoriana de Chimborazo, y en la de Tumaco, departamento de Nariño en Colombia. Son algunos indicios, tal vez muy leves, muy incipientes, pero que, ubicados en cierta perspectiva, pueden ser importantes porque han logrado establecerse dentro de algunas de las aperturas que en ambas diócesis se han estado dando al respecto.

Palabras clave

Inculturación. Cultura. Ritos. Magisterio eclesiástico.

Abstract

This article aims to show, based on empirical data and experiences in both dioceses, how, albeit slowly but progressively, some components of Kichwa and Afro-Colombian cultures have been introduced into the liturgy in an attempt to embrace the provisions of the Church's Magisterium over the years. The work is a historical and anthropological reflection based on ethnographic work carried out over many years of practice in these places as a social researcher and, also, as a pastoral agent for both dioceses. It also suggests that, despite the time that has passed since the first proposals of the Second Vatican Council, and specifically in the document on the liturgy, little progress has been made despite the calls made by the universal ecclesiastical Magisterium in this regard. This attempt is to recover some of the ways in which the liturgy and the Eucharist have been inculturated in the dioceses of Riobamba in the Ecuadorian province of Chimborazo, and in Tumaco, department of Nariño in Colombia.

These are some indications, perhaps very slight, very incipient, but which, viewed in a certain perspective, may be important because they have managed to establish themselves within some of the openings that have been taking place in both dioceses in this regard.

Keywords

Inculturation. Culture. Rites. Ecclesiastical Magisterium.

I. Diócesis de San Pedro de Riobamba

Altar andino[3]

Para comenzar, estoy seguro de que uno de los aspectos que hay que tomar en cuenta en el sentido enunciado es el llamado "altar andino" que, por lo general, se constata su elaboración durante celebraciones litúrgicas y reuniones de la pastoral indígena tanto en las comunidades rurales como en los centros poblacionales parroquiales[4] de la provincia de Chimborazo.

De manera habitual se coloca frente al altar de la capilla donde se va a celebrar la Eucaristía o, en otros casos en un lugar estratégico cuando se realiza una reunión de servidores y servidoras de la Iglesia. Está, entonces, el altar donde se celebra la misa o algún sacramento y también, a su lado o al frente, de acuerdo con la manera como se disponga, el altar andino que se hace habitualmente en el suelo y muy rara vez encima de una mesa o plataforma.



Altar andino en la catedral de Riobamba

[3] Para profundizar en el tema véase mi trabajo en https://www.academia.edu/144399647/Altares_andinos. Todas las fotografías aquí incluidas son de mi autoría, salvo aquellas en que se indican otros autores.

[4] En Ecuador la parroquia forma parte de la división política y administrativa que, en ocasiones, coincide con la territorialidad de la parroquia eclesiástica.

Estos altares andinos tienen unas características ya establecidas, si bien cada uno es totalmente distinto de otro, aunque se haga en el mismo lugar, por ejemplo, en la catedral, donde son muy comunes cuando hay una celebración especial, por poner un caso, para la fiesta de la Pascua de monseñor Proaño cada año, el 31 de agosto, o, igualmente, en el momento de la celebración para la institución de algún ministerio indígena: los diáconos permanentes o los *Llaktamichik*, es decir, "los pastores de la tierra.[5]



Detalle del altar andino en la catedral

Para cualquier otra celebración importante de los indígenas se hace el altar andino que tiene unas características muy determinadas. Primero que todo, siempre están los cuatro elementos que, aunque hayan sido tomados, a mi modo de ver, de la filosofía griega -aire, fuego, tierra y agua-, para los indígenas siempre están asociados a su cultura. También hay elementos de la tierra: frutos y flores que se consideran un ofrecimiento a la *Pachamama* —madre naturaleza—, a la *Allpamama* —madre tierra—, y a Dios, a quien se reconoce como el creador y origen de todo bien. En toda ocasión, igualmente, hay un elemento que evidencia la presencia del cristia-

[5] Los *Llaktamichik* reciben un ministerio que les asemeja a un diácono permanente, pero con la diferencia que su periodo de ejercicio del ministerio es de tres años -después de una evaluación-, los cuales pueden ser renovados sin importar el número de veces hasta cuando se encuentre en disposición de hacerlo.

nismo: la Biblia, la cruz, la imagen de algún santo o de la Virgen. De forma habitual se encuentra presente uno de estos elementos o varios a la vez. De igual modo, en algunos altares hay distintivos indígenas: una faja, un poncho, un sombrero, o algún otro elemento propio de la cultura kichwa de Chimborazo.



Celebración de la misa con altar andino

Este es, entonces, un elemento que estimo de suma importancia para las celebraciones de la misa que se ha introducido ya desde hace bastantes años, y es una manera, para mí modo de ver, de cómo estos componentes indígenas propios de la cultura kichwa de la provincia de Chimborazo, se han logrado introducir y establecer dentro de la celebración de la Eucaristía y de otros sacramentos.



Altar andino durante la misa en la capilla de una comunidad indígena

Asimismo, este altar andino, como señalaba, puede ser elaborado para una reunión de la pastoral indígena, para algún encuentro importante de los indígenas ya sea a nivel provincial o nacional. En este sentido, veo de una manera clara la inculturación desde hace ya un tiempo apreciable, lo cual aún no se había dado antes de mi llegada a la Provincia en julio del año 1982. Parece ser, quizás esto habría que investigarlo más, que comenzó a darse con la coyuntura de la celebración de los 500 años de la llegada de los españoles a América.

Profundizando este aspecto, sin tener seguridad de cuál puede ser el origen, sí creo que podría pensarse su inicio en los momentos en que los indígenas del Centro de Formación Indígena "Monseñor Leonidas Proaño", quienes, en los eventos previos a la celebración de los llamados "500 años", tuvieron oportunidad de visitar países como Bolivia, Perú y México, lugares y pueblos ricos en celebraciones, símbolos, prácticas y ritos ancestrales.



Detalle del altar andino en la catedral.

Convivencias

Un segundo aspecto que me parece muy importante es el de las convivencias indígenas. Estas fueron el resultado de una manera de enfrentar y de tratar de evitar la influencia grande que habían estado teniendo a causa de la presencia de los evangélicos en la provincia de Chimborazo. Históricamente, desde los años 40 o 50 del siglo pasado, los evangélicos han sido muy agresivos, proselitistas y violentos en la Provincia en su intento por sofocar la pastoral indígena liderada en ese entonces por el obispo de Riobamba monseñor Leonidas Proaño (desde 1954 hasta1985).

Los genéricamente llamados "evangélicos", realizan periódicamente las llamadas las "misiones" estableciéndose con una enorme carpa en alguna población, en algún lugar de las comunidades, y ahí, durante varios días, hacen las llamadas misiones o "campañas".



Rito alrededor del altar andino dentro de la celebración de la misa en una convivencia.

No sé a ciencia cierta si los indígenas católicos tomaron esa idea que provenía de estos evangélicos, porque comenzaron igualmente a utilizar unas carpas, en ese entonces, de muy mala calidad, muy pequeñas y en mal estado. Pero, de todos modos, así empezaron a hacer lo que ellos llaman las convivencias. Se reunían durante un día, después empezaron a ampliar los encuentros a dos o tres días, los fines de semana.

Habitualmente eso es lo que se hace en este momento. En esas convivencias, que tienen un conjunto de normas, de protocolos, de acuerdos explícitos o implícitos con la parroquia, con los párrocos y con la Diócesis, ellos hacen sus cantos; hay concursos de cantos que ellos mismos componen; todos son cantos católicos, en lengua y música indígenas, con las notas, digamos así, y los ritmos propios de ellos. En la convivencia se tratan temas sobre la Iglesia, los sacramentos, la Biblia, la vida del cristiano, el compromiso para fortalecer las Iglesias Vivas, nombre que se le ha dado en la Diócesis a las Comunidades Eclesiales de Base que están en las comunidades indígenas. Allí, con mucha frecuencia, se celebra la Eucaristía presentándose un cúmulo de ritos, pudiéramos decir, propiamente indígenas dentro de esa misa.

Esta Eucaristía se programa junto con los catequistas, los servidores y servidoras, y es algo muy importante para la comunidad que, por medio de la misa, de esa celebración, como ellos mismos dicen, es para para compartir la fe, fortalecerla, y celebrarla. Entonces, por supuesto, está el altar andino, pero, asimismo, hay un conjunto de ritos, procesiones, actos, posturas y gestos dentro de la Eucaristía que le dan ese carácter propiamente indígena.

En diversas ocasiones, además del párroco, o del encargado de la pastoral indígena, también está el obispo. La Diócesis contó con un Obispo que prácticamente estuvo en todas las convivencias a donde lo invitaron. Es muy importante, entonces, lo la de las convivencias visto como un espacio para la inculturación.



Celebración con la presencia del obispo, sacerdote indígena —estola roja— y *Llaktamichik* —estola verde— en una comunidad indígena de la provincia de Chimborazo
(Foto cortesía de Luis Fernández)

Otro aspecto que quisiera resaltar, son algunos elementos que han sido introducidos y aceptados en la mayoría de las parroquias y, evidentemente, con la aceptación del obispo, y son unos ritos propios que tienen los kichwas de Chimborazo para la celebración de sacramentos como el del Bautismo y el Matrimonio, y las exequias.

Bautismo

Para este sacramento manifiestan una serie de comportamientos que tienen que ver con unos ritos que hacen antes de la celebración del sacramento del Bautismo. Hay que poner en claro que, si bien los indígenas de Chimborazo son católicos, también la mayoría de ellos han conservado y siguen practicando un conjunto de ritos y de comportamientos ancestrales que practican antes y después del Sacramento; algunos de esos ingredientes han ido introduciéndose en las celebraciones propias de la Iglesia como el Bautismo y el Matrimonio.



Rito de coser la boca, en este caso, a una niña[6]

En el Bautismo, por ejemplo, en varias comunidades, de acuerdo con la manera como se han relacionado con catequistas, religiosas o misioneros, se ha incorporado el signo de "coserle" con hilo y aguja la boca al niño; es un gesto que se hace simulando que se le cose la boca al niño, para significar o expresar el deseo de que ese niño no pronuncie palabras ofensivas, no diga mentiras, que hable cuando tenga que hablar, que cumpla los compromisos adquiridos y que no sea imprudente o impertinente. Esto se hace, entonces, durante el Bautismo católico realizado dentro de la Eucaristía cuando el celebrante lo permite o fuera de ella cuando es un diácono indígena o un *Llaktamichik* el que lo celebra.

Matrimonio

En el matrimonio también existen algunos ritos que son propios de los indígenas y se han introducido en las misas o cuando, como en el caso anterior, fuera de ella, el celebrante es un diácono o un *Llaktamichik*, Por ejemplo, la llamada velación a los novios: se les entrega unas velas encendidas y se les pone el manto y la cadena, siendo esta una forma de manifestar el símbolo de la indisolubilidad del matrimonio, de que quieren estar unidos de por vida por medio del matrimonio eclesiástico. Es un manto que cubre la cabeza de la novia y pasa a cubrir los hombros del novio; después se les coloca un lazo, por lo general es un

[6] https://www.tiktok.com/discover/las-tradiciones-indígenas-en-bautizo-coser-la-boca

cíngulo del sacerdote que se les presta para ese momento, o, a veces, es una faja o una cuerda la que se les coloca en la cabeza de ella y en el cuello del novio para para expresar y simbolizar que deben permanecer unidos desde ese momento. Hay también, dentro de la ceremonia del Matrimonio, la celebración de un rito que es propio de su cultura: los novios se arrodillan delante del padre y de la madre del novio, quienes por lo general son los padrinos, y rezan el "Alabado" o "Bendito".[7] Luego vienen los consejos para ambos de parte de sus respectivos padres quienes terminan bendiciéndolos. Después, los novios se levantan y continúa la celebración propia según el ritual de la Iglesia.

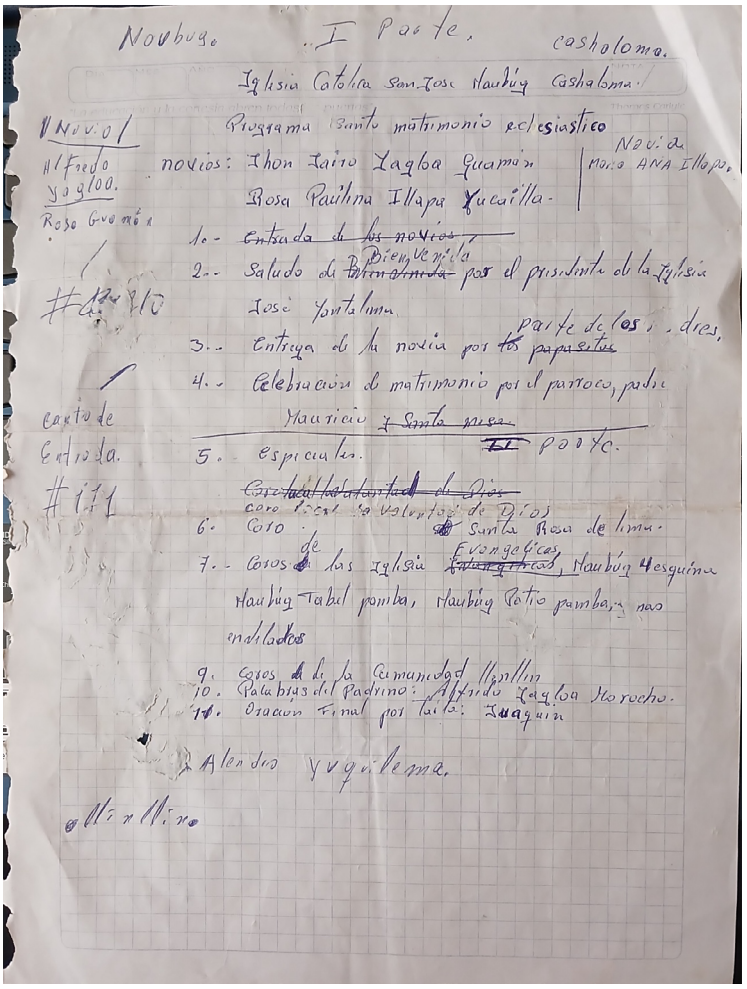


Novios con el manto y la cadena
(Foto cortesía de Luis Fernández)



Celebración del matrimonio indígena. Los novios "atados" con el manto y la cadena

[7] "Bendito Dios alabado en el santísimo sacramento del altar y la Virgen concebida sin mancha de pecado desde el primer instante de su ser natural. Amén". Hay otras versiones, pero esta es la más utilizada por los indígenas católicos. El Alabado o Bendito se ha convertido en la oración más importante para ellos, utilizada en innumerables ocasiones.


Naubug. I Parte. Cashaloma.
Iglisia Catolica San Jose Naubug Cashaloma.
Programa Santo matrimonio eclesiastico
novios: Ihon Jairo Yagloa Guamán
Rosa Paulina Illapa Yucailla.
Novia Maria ANA Illapa.
1.- Entrada de los novios,
2.- Saludo de Bienvenida por el presidente de la Iglesia Jose Yantalima.
3.- Entriga de la novia por parte de los padres, papaseitos
4.- Celebracion de matrimonio por el parroco, padre Mauricio y Santa misa.
5.- especiales. El Padre.
6.- Coro. coro local la voluntad de Dios Santa Rosa de lima.
7.- Coros de las Iglisia Evangelicas, Naubug Yesquina Naubug Tabul pamba, Naubug Patio pamba, y nos endiladas
9.- Coros de la Comunidad Uzhillin
10.- Palabras del Padrino: Alfredo Yagloa Morocho.
11.- Oracion Final por Taita: Joaquin
Alfredo Yagloa
Rosa Guamán
#12
Canto de Entrada.
#11
Alendos Yuyailema.

Hoja de cuaderno que contiene la programación de un matrimonio indígena en la "Iglesia católica San José Naubúg Cashaloma"

Exequias

En las exequias también puede verse un elemento propio de ellos que consiste en colocar los vestidos que eran del difunto o de la difunta a la manera de un altar andino, también delante del altar donde se va a celebrar la Eucaristía. Esta celebración se realiza al llamado "cabo de año" o al primer mes del fallecimiento de acuerdo con la forma



entonces, un



Altar andino para una misa de honras por una mujer difunta

Ministerios. *Llaktamichik* y diáconos

Otro asunto muy importante que veo acerca de la inculturación es que ahora hay unos ministros, lo dije antes, llamados *Llaktamichik*; quienes han recibido ese ministerio por parte del obispo o, en su ausencia, por el Vicario general de la Diócesis, para celebrar bautizos, matrimonios y exequias en las comunidades indígenas de la jurisdicción eclesiástica. Vale decir que es la única diócesis ecuatoriana que cuenta con este ministerio.

Hay también diáconos indígenas, en menor cantidad que los *Llaktamichik*, por cuanto algunos ya están muy ancianos, otros ya murieron, y en este momento quedan dos en actividad que tienen a su cargo sectores pastorales bastante grandes dentro de las parroquias, colaborando con sus párrocos y celebrando estos sacramentos con sus propios ritos y algunas de sus propias prácticas ancestrales. Se ha logrado establecer un cierto equilibrio entre lo propio y lo perteneciente a la Iglesia universal.

Materiales de apoyo (celebraciones, ritos, cantos)

Se ha logrado igualmente elaborar e implementar varios materiales con esos rituales propios para los indígenas, en su idioma, para el Bautismo, el Matrimonio y los funerales.

De igual modo, la Pastoral Indígena de la diócesis de Riobamba elaboró catecismos inculturados para el Bautismo, la Primera Comunión, la Confirmación, con sus respectivos rituales en lengua kichwa donde sea preciso celebrar en su propio idioma tomando en cuenta la diversidad cultural de la Provincia.

De igual forma, otro aspecto que es preciso resaltar, es que hay un buen número de libros que recogen los cantos compuestos por ellos desde hace mucho tiempo, con ritmos propios de los Andes para la celebración. Uno de esos cantos importante para el tema que estoy desarrollando es el *jaway*, del cual hay una versión nueva del tradicional que se utilizaba exclusivamente para las cosechas en la época de las haciendas; esta versión nueva es el *Jawaylla* que se interpreta dentro de la misa, por lo general remplazando al Aleluya antes de la lectura del evangelio, y que ahora forma parte del elenco de cantos católicos de los indígenas de Chimborazo.

> Viene música, la que tocan en los pueblos y la que tenemos los indígenas que tocamos guitarra, flautas, pingullos, cornetas. Así vienen las comunidades. Sí se canta el Jawaylla[8] en quichua, en el rato de misa, en la celebración. (Entrevista a B. L.; Naranjo Silva 2015: 95, en Botero Villegas 2017: 10).

Trajes y tejidos litúrgicos



Sacerdote con poncho indígena *utilizado* como casulla (Foto en posesión mía)

En algunas partes, en algunos lugares de la Diócesis algunos sacerdotes se colocan, como casulla para la celebración de la misa, el poncho indígena tejido por ellos con motivos propios, como, por ejemplo, la chakana o cruz escalonada andina. Algunos celebrantes, también, como estola, se colocan una faja tejida por hombres o mujeres kichwas. Todo esto es, para algunos, una mane-

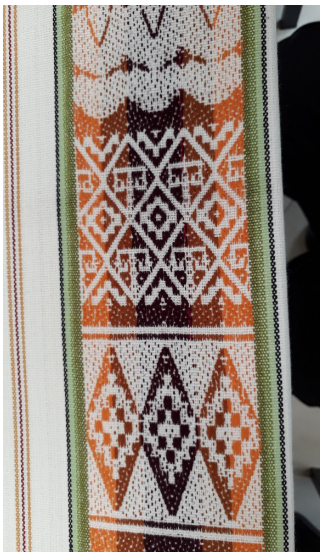
[8] ¡Ay! Jawaylla, Jawaylla; ¡ay! Jawaylla, Jawaylla; ¡ay! Jawaylla, Jawaylla; ¡ay! Jawaylla, Jawaylla. ¡Ay! arriba, arribita, o en el cielito, en el cielito. Jawa=arriba, cielo; lla es el diminutivo. Como dije, el jaway era un canto que entonaban los indígenas en las haciendas durante la cosecha de la cebada, la avena y el trigo, ahora se incluye una versión religiosa para introducirlo en la celebración de la misa.

ra de introducir elementos nativos o propios de los indígenas. Durante la celebración, los manteles que se colocan en los altares en las parroquias de indígenas o en las capillas que tienen los indígenas en sus comunidades, es una pieza tejida con motivos propios, con sus propias representaciones artísticas.



Tambor y cununo

Mantel





Capilla católica indígena con cruz andina o chakana

El idioma kichwa en las celebraciones

También puedo decir que, en las misas, por lo general, si el sacerdote es indígena, realiza, cuando puede hacerse, todas las celebraciones en kichwa pues es el idioma propio de esta Provincia. Cuando el sacerdote es mestizo, entonces se suele celebrar la misa parte en kichwa y parte en castellano, porque se ha dado el caso, cada vez más frecuente, de que ya muchos indígenas no hablan ni entienden el kichwa. En algunos momentos, entonces, la misa se hace en castellano y otros en su idioma; asimismo, hay cantos en castellano y en kichwa, pero el Padrenuestro se acostumbra a cantarlo en kichwa y, en algunas celebraciones, cuando se incluye el Ave María, este canto es también interpretado en su propia lengua.

En tal sentido, esto de los cantos es un elemento muy importante puesto que han sido introducidos en la Eucaristía y en los sacramentos y en otras celebraciones que se realizan dentro de la Diócesis.

Un aspecto que valdría la pena considerar en este momento y ya para finalizar esta primera parte, es la participación de los niños en los diferentes eventos religiosos y la capacidad que tales eventos poseen como elementos pedagógicos y de enseñanza-aprendizaje. En general, cualquiera de los eventos que he estado considerando hasta ahora, se convierten en una oportunidad especial de aprendizaje para los niños y las niñas de acuerdo con los roles de las personas mayores, tanto hombres como mujeres. Son espacios de socialización y de inculturación, en el sentido de que allí, niños y niñas, aprenden a ver "cómo se hacen las cosas".



Coros indígenas

Estos son algunos de los aspectos que he deseado compartir como propios de una inculturación de la liturgia de la Eucaristía y los sacramentos en los indígenas kichwa de Chimborazo, Ecuador.

II. Diócesis de San Andrés de Tumaco



Acompañando con el tambor durante una misa

En la diócesis de Tumaco, cuyos pobladores son cultural, histórica y geográficamente distintos a quienes en el apartado anterior me he referido, la manera como se ha llevado el proceso de inculturación ha sido también muy diversa. En cuanto a los procesos que se han emprendido y a los resultados que se han obtenido hasta hace algún tiempo, han dependido en buena parte de la historia tanto colonial como republicana de la región. Los negros en Colombia habían estado sometidos al régimen de la esclavitud, un régimen que les marcó tanto social como cultural y religiosamente.





Acompañando con cununos los cantos en la misa

Lo que encontramos en estos momentos es, por un lado, un remanente, en algunos casos más evidente y más pronunciado que en otros, de religiones africanas que con ellos vinieron a la actual Colombia y que se ubicaron, sobre todo, mediante diversos casos de cimarronaje y creación de palenques, en la costa pacífica de Colombia, en los departamentos de Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño; y, por el otro, la incorporación de ideas y dogmas de los contenidos propios del catolicismo

a través de la catequización realizada durante varios siglos, incluido el actual. Advertimos que, poco a poco, algunas de las manifestaciones culturales asociadas a la religión —principalmente recitados o décimas, arrullos y alabaos, así como algunas danzas-, han ido ingresando de una forma más bien lenta y tímida a la liturgia católica oficial, la cual ha visto, no sin cierto recelo y sospecha, las manifestaciones de los afrocolombianos en cuanto a la música y el baile, y, sobre todo, en las letras que tienen los diversos cantos religiosos, principalmente en los llamados "arrullos" y "alabaos", que forman parte del repertorio religioso católico de estos habitantes en diversas expresiones religiosas, ya sean, de las que se realizan oficialmente en las misas o en los sacramentos, o en las celebraciones propias de ellos, como son los chigualos[9] y los funerales, manifestándose esta rica variedad de letras compuestas por ellos, o, también, en aquellas recibidas de la tradición. Aunque, no está de más decirlo, la música y las melodías utilizadas no ponen de manifiesto una grande o rica diversidad. Estos arrullos y alabaos van acompañados, generalmente, por sus tambores, guasás, cununos y marimba.

Recogido por Germán de Granda de la tradición oral en el departamento de Nariño, pongo el siguiente alabao sobre el tema de la Pasión. [10]

El sol se vistió de luto/la tierra se estremeció,
las piedras se dividieron/cuando Jesús expiró.
Desde el jueves a la cena/Cristo se manifestó,
veinticuatro pies lavó / por una voluntad plena.
Explica la Magdalena/quién hizo el Verbo absoluto,
quién hizo al Cristo más justo/bajo de esta santa cruz
que cuando expiró Jesús/el sol se vistió de luto.

[9] Celebraciones en las casas cuando muere un niño sin bautizar al cual consideran un "angelito".

[10] de Granda (1976: 301-302), en Maximiano Trapero, *Religiosidad Popular en verso …*

Yo vi a mi Dios chiquito dándole el pecho su madre
y San José como padre le decía callad niñito.
Yo miré cuando María viajaba con San José,
huyendo del Rey Herodes de Egipto para Belén;
y yo vi salir también, una luz del infinito,
y en el camino de Egipto, antes de rayar el día,
en los brazos de María, Yo vi a mi Dios chiquito.[11]
Chingualito chingualeando/abano abaniqueando.
Chingualito, chingualón/quiero amar un corazón.
Chingualito, chingualón/qué dolor de corazón.



Representación folclórica de canto y danza en la celebración del chigualo o gualí[12]

La celebración del chigualo dura hasta el amanecer, cuando se prepara el cadáver del niño para el entierro. Como despedida se le cantan coplas como la siguiente:

[11] Salas Viteri, *Interpretación*… pp. 55-56.

[12] Foto recuperada de https://pacificotaskforce.com/que-significan-los-alabaos-y-los-gualies-para-las-comunidades-afrodescendientes-del-pacifico/

Buen viaje, buen viaje/a la gloria se va,
se va el angelito/a la gloria se va.

El velorio de angelito es, entonces, la ceremonia que se le hace durante una noche a un niño menor de edad que ha fallecido sin haber sido bautizado, pero que, pese a esto, es considerado como un angelito. La denominación que tradicionalmente se le ha dado a este rito es común en América del sur.[13]

En la diócesis de Tumaco, en las celebraciones eucarísticas de las parroquias y en la misma catedral, puede verse también, aunque de una manera muy incipiente, en la medida en que no se ha cultivado mucho, una cierta presencia de danza ritual propia de los habitantes nativos de la región.[14] Se dan algunos movimientos corporales, muy controlados, cuando permanecen en las bancas de la iglesia, o, asimismo, una especie de baile ritual en el momento del ofertorio del pan y del vino como también de la dedicación de frutos propios de la tierra.



Grupo folclórico de Tumaco son instrumentos locales: maracas, tambor, cununos y marimba[15]

[13] Trapero (2011: 361).

[14] Aunque estén presentes, los mestizos no participan de la misma manera.

[15] Foto recuperada de https://www.radionacional.co/actualidad/paz/radio-nacional-de-colombia-inclusion-social-tumaco

Pero hasta el momento, y en un número muy menor al que indicábamos en la parte primera de este artículo, con respecto a los indígenas kichwa de Ecuador, realmente la inculturación es bastante pobre si hacemos un sincero balance. Si bien es cierto que hay un clero y religiosas de la región, oriundos de esta costa pacífica del departamento de Nariño, no se ha podido, más allá de esto, obtener una verdadera inculturación del Evangelio, de la liturgia o de los sacramentos. Es todavía algo muy tangencial y, de acuerdo con la experiencia que he tenido en estos lugares, esa inculturación está todavía muy lejos de darse plenamente por cuanto existe una gran prevención y desconfianza por parte de un vasto sector de la Iglesia con respecto a estas manifestaciones a las que consideran simplemente folclóricas negándoles el estatus de religiosas.

No puedo hablar de lo que se haya logrado en otras regiones afrocolombianas, por ejemplo, en la costa atlántica o en la misma costa pacífica en las diócesis de Buenaventura y Quibdó o en el Vicariato Apostólico de Guapi, pero lo que es propiamente en Tumaco, no se han visto hasta ahora manifestaciones que pongan en evidencia una verdadera inculturación, ya sea en los sacramentos del Bautismo y del Matrimonio, o en las exequias. No hay rituales ni oraciones que puedan reflejar un mínimo interés por inculturar, es decir, por introducir elementos propios de la cultura negra en los materiales utilizados para los eventos litúrgicos cotidianos o para casos especiales, lo cual es legítimo de hacer ya que los principios litúrgicos a nivel universal la Iglesia oficial los ha permitido bajo la supervisión de las conferencias episcopales. Pero, si no existe una verdadera pastoral negra o afro, tampoco hay un verdadero interés por realizar estos acercamientos. Lo que se emplea entonces es, de forma genérica, lo que se hace para cualquier habitante de Colombia sin importar la cultura o la etnia a la que pertenece. Debemos tener en cuenta que según la Ley 70 de 1993, o "Ley de negritudes", en Colombia se aceptó y se reconoció a los negros o afros como una etnia (Véase Botero Villegas 2005) y, en consecuencia, debe haber un reconocimiento de la diversidad cultural y un esfuerzo por inculturar, o sea, introducir los valores procedentes de esa cultura en el culto o liturgia del catolicismo constituido y vivido en la localidad.



Mujeres del Pacífico colombiano acompañando el canto con sus respectivos guasás[16]

Algo muy distinto es la manera como ellos llevan a cabo los novenarios de un difunto en sus propias casas, la novena de Navidad u otras celebraciones; allí sí, con las décimas, arrullos y alabaos, los negros, como ellos mismos desean que se les denomine (Botero Villegas 2008), manifiestan su sentir y su profundo deseo de mantener ese contacto con los ancestros y con los difuntos mediante estas manifestaciones de los cantos y, en ocasiones, de alguna danza o baile.

Veamos la siguiente décima

El que viene a los velorios/a andar en grosería
mejor mándese a cambiar/deje la sala vacía.
Salga el que quiera ver/comienzo por San Gregorio
y la Virgen del Socorro/qué es la madre de la risa
se viene como una misa/el que viene a los velorios.[17]

[16] Foto recuperada de https://verdadabierta.com/petronio-alvarez-le-cantara-la-memoria-la-reconciliacion/
[17] Salas Viteri (2015: 51-52).

O esta décima con ocasión de la visita del papa Juan Pablo II a Tumaco el 4 de julio de 1986:

Gloria al Padre, Gloria al Hijo, Gloria al Espíritu Santo
que el papa Pablo Segundo ha visitado a Tumaco.
Damos gracias a lo alto por el amor y bondad
que el papa Santo profesa a toda la comunidad.
Gloria a ti Virgen María, madre del Verbo Divino
que al Papa Santo de Roma alumbraste el camino.[18]

De igual modo, durante la novena de Navidad, los arrullos se cantan hasta altas horas de la noche y, en ocasiones, hasta la madrugada.

Niño Dios Bendito/¿en dónde tú estás?
Aparece pronto/no me hagas llorar.
María está triste/se empieza a angustiá,
se ha perdido el niño/el niño dónde está.[19]

La flor de caña/es de color tierno
cantemos al Niño/todito el invierno.
Duérmete niñito/duérmete nomás,
Que aquí tus guardias/te cuidarán.[20]

En un trabajo anterior profundicé sobre esta práctica tan importante para los católicos afro del Pacífico del suroccidente colombiano (Botero Villegas 2025: 61-100), en donde presenté algunas de las letras de dichos cantos y recitaciones o décimas.

[18] Salas Viteri (2015: 54-55).
[19] https://brainly.lat/tarea/21973127
[20] https://www.ejemplos.co/15-ejemplos-de-chigualos-y-arrullos/

Como ejemplos de los alabaos podemos tomar en cuenta el siguiente canto en aire de bunde:

San Antonio

Mira qué bonito/lo vienen bajando
con ramos de flores/lo van adornando (bis)
Orri, orra / San Antonio ya se va.
Abuela Santa Ana/por que llora el niño
por una manzana/que se le ha perdido.
Yo le daré una/yo le daré dos
una para el niño/y otra para vos.

Ahora bien, estos cantos, esta música asociada muchas veces a bailes y danzas, que en épocas anteriores —Colonia y República- fueron desechados, perseguidos y prohibidos por considerárseles impropios, fuera de toda moral, de todo recato, de todo aspecto civilizado, son ahora los que forman parte en la constitución y construcción del llamado "orgullo étnico" (Glazer & Moynihan, 1975), que tiene acogida en festivales, concursos y competencias a nivel nacional como el famoso *Festival Petronio Álvarez* que se celebra cada año en la Ciudad de Cali y que reúne a los cantantes de estos ritmos -arrullos, alabaos y décimas- y sus bailes respectivos de todo el Occidente colombiano -departamentos de Nariño, Valle del Cauca, Cauca y Chocó. La institución eclesiástica, con personajes de todos conocidos, inclusive de alguno que llegó a ser santo, veían en estos ritmos aspectos idolátricos o asociados con prácticas supersticiosas y diabólicas. No fue fácil para las comunidades afro del Pacífico colombiano y, especialmente del lugar que nos ocupa en este artículo con todas sus comunidades negras, mantener y lograr revelar en nuestros días la riqueza de sus cantos, bailes y danzas. Se convierte este "folclor", como dirían algunos, en un medio de producción de identidad y de "orgullo étnico". Todavía hoy en algunos lugares de esta vasta costa pacífica de Colombia, se le niega toda posibilidad de que pueda llegar a tomarse en cuenta pese a que en los últimos años la Iglesia católica ha proclamado la inculturación de la liturgia, del Evangelio, y en general del cristianismo. Si bien la institución eclesiástica ha dado oportunidad a que algunos bailes y cantos

indígenas entren a formar parte del culto católico, para las comunidades negras, por el contrario, ha sido mucho más difícil que se abra este espacio a sus cantos y bailes. Sí se ha hecho, por ejemplo, en el caso del Chocó, en las fiestas de San Francisco de Asís, pero en lugares como Tumaco, ha sido más penoso y, hasta el momento, no se ha dado ningún caso en que podamos contar con lo que se llama una misa inculturada. Aun así, los cantos y los ritmos de los cuales me he ocupado en la reseña de este capítulo siguen siendo vitales para la cultura y para la religiosidad de los pueblos que he descrito.



Balsada[21] durante una festividad mariana[22]

Con ocasión de su visita a Tumaco el 4 de julio de 1986, el papa Juan Pablo II, en su homilía llevada a cabo en el parque san Judas, pese a ser un abanderado de la

[21] "La Balsada es una celebración tradicional afro-colombiana que combina lo ancestral y lo espiritual, especialmente en la región del Pacífico, donde se recrea una procesión fluvial en honor a la Virgen de la Inmaculada Concepción. La festividad implica el desplazamiento de balsas y lanchas adornadas en el río, con música, cantos y alabaos, representando un legado de resistencia cultural, la memoria de la esclavitud y la conexión con la naturaleza y la fe." Recuperado de Internet.

[22] Foto recuperada de https://diaspora.com.co/travesia-por-tumaco-san-luis-robles-pasacaballo-y-la-vereda-cocalito/

inculturación, se dirigió a los habitantes de Tumaco como si fueran seres pasivos que deben recibir la evangelización por parte de misioneros sacrificados, pero en ningún momento habló de integrar o de tener en cuenta los valores y riqueza de la cultura negra en el aspecto religioso o cristiano. La palabra inculturación no aparece una sola vez en toda su alocución a pesar de que se refiere a una "Iglesia universal unida y apostólica, que va agregando al reino de Cristo a todos los pueblos, con su pluralidad de culturas y de valores humanos". Habla, eso sí, de que "La evangelización de los indígenas enriquece a la Iglesia universal y a toda la humanidad, desde el punto de vista cultural, social y religioso", pero no habla para nada de los negros, negras o afrocolombianos de la región. Es una intervención que en ningún momento dio paso o apretura a una oportunidad de enriquecer la liturgia del entonces Vicariato Apostólico como sí lo hizo en su *Exhortación Apostólica Postsinodal La Iglesia en África*, de 1995, donde utiliza el término "inculturación" 30 veces, y, una de ellas, en este sentido: "los Obispos y a las Conferencias Episcopales que tengan en cuenta que la inculturación engloba todos los ámbitos de la vida de la Iglesia y de la evangelización: teología, liturgia, vida y estructura de la Iglesia" (*Ecclesia in Africa*, 62).

Quizá, para el caso de Tumaco, no era todavía la época cuando Juan Pablo II tuvo en mente el asunto de la inculturación, o pesó en él la perspectiva prejuiciada de la historia de la región que tenían tanto el Estado colombiano como la institución eclesiástica.

En este sentido pueden servirnos las palabras del santo Ezequiel Moreno, canonizado por Juan Pablo II el 11 de octubre de 1992, un día antes de cumplirse los 500 años de la llegada de los españoles a América.

> Vamos [...] a atar y desatar, absolver y condenar, a corregir las malas costumbres, a clamar contra los pecados públicos, a señalar los malos pastos para que no se apacienten en ellos las ovejas que no han sido encomendadas; gritar contra los lobos que quieran devorarlas y a defenderlas de ellos, aún [sic] cuando para eso fuera preciso dar nuestra propia vida, porque el pastor da la vida por sus ovejas, dice nuestro Señor Jesucristo. Habéis estado, hijos míos, sin sacerdotes que os instruyeran en las doctrinas del evangelio, sin apóstoles de la verdad, sin enviados del Señor; pero en cambio no os han faltado, nos consta, apóstoles del error y enviados de Satanás que, exagerando vuestros de-

> rechos, prometiéndoos prosperidades mentidas e imaginarias, sólo buscan que sacudáis el suave yugo del catolicismo; que corráis a todo viento de doctrina y abracéis modernos errores.[23]
>
> Y más adelante
>
> Vamos a recorrer lo largo y ancho de vuestro extenso territorio para administraros los sacramentos; para velar por el esplendor de cultivo divino; para corregir los abusos que pueda haber en ese sentido; para fomentar la piedad y señalar a todos los caminos de salvación eterna, sin que podamos dispensarnos de cumplir con esos deberes ni por lo extremado del calor, ni por los aguaceros torrenciales, ni por lo difícil de los viajes, ni por la distancia de los lugares, ni por otras incomodidades parecidas.[24]
>
> Y luego
>
> A ciertos santos los velan o arrullan en la iglesia toda la noche con monótonos cantos. Cuando le hacen la fiesta a un santo cuya imagen conservan en una de sus casas, levantan un altar en una gran balsa, lo adornan con flores y gallardetes, en él colocan la estatua; y así lo traen al pueblo en compañía de mucha gente que arrulla con cantos, y al son de la música y de los disparos de los pedreros. Estas procesiones fluviales son verdaderamente poéticas. Los negros tienen mucha fe, y al sacerdote, a lo menos en la Costa alta, lo respetan y veneran; en la baja ya es otra cosa.[25]

La difusión de algunos componentes religiosos en las comunidades negras del Pacífico sur colombiano, señala Arboleda Quiñones, como lo hiciera el padre Mera, quien reforzó los mecanismos represivos, utilizó las coplas, décimas y cantos rimados como medio didáctico, haciéndose esto evidente en algunos textos conocidos y que fueron utilizados por mucho tiempo por los misioneros en la región.

Estad alerta cristianos/que les vengo a dar aviso
lo que les ha de pasar/llegándose el día del juicio

[23] Arboleda Quiñones (2004: 197).
[24] Arboleda Quiñones (2004: 199).
[25] Arboleda Quiñones (2004: 212).

Llegándose el día del Juicio/ha de haber siete señales
lloverá copiosamente/fuerte aguacero de sangre.[26]

Como respuesta, los habitantes negros elaboraron este texto cantado en algunos arrullos:

Cuando vino el Padre Mera/de todo nos predicó
que todo pecado perdona/pero que el baile si no
a un hombre lo levantó/hincao en el confesionario
que fue porque le dijo/que había cantao con el diablo.[27]

Conclusiones

Según las reflexiones realizadas con base etnográfica en dos experiencias bastante diversas, se estableció que la inculturación como proceso no solo legítimo sino necesario se está presentando igualmente de modo diverso debido, en parte, a las realidades históricas, geográficas y culturales de los pueblos tomados en cuanta y, en parte también, a las formas en que las iglesias locales perciben estas manifestaciones religiosas con componentes que pueden o no, en su debido momento y de acuerdo a circunstancias concretas y coyunturales, ser incorporados a la religión católica oficial a través, por ejemplo de la liturgia sacramental o en los procesos generales de evangelización a través de la catequesis u otras empresas propias de la cristianización.

Vimos que, en los casos estudiados, mientras en la zona central de los Andes ecuatorianos la inculturación ha podido avanzar, aunque de un amanera tibia todavía, en la región pacífica colombiana esta acción se ha caracterizado por un velado o abierto rechazo a considerar esa posibilidad, quedando de modo muy tangencial e insuficiente el ingreso de componentes religiosos de las culturas negras asentadas en el territorio por creerlos inapropiados.

[26] Arboleda Quiñones (2004: 205).
[27] Arboleda Quiñones (2004: 205).

El magisterio eclesiástico, en los dos casos estudiados, se ha tardado y se sigue tardando en ofrecer mayores criterios o pronunciamientos al respecto, de modo que, a mi modo de ver, para el caso de los kichwas ecuatorianos de Chimborazo, éstos continúan, como lo hicieron desde el principio, introduciendo poco a poco algunos ingredientes culturales propios a la liturgia sacramental católica de alguna forma aceptada, aunque sea en pocos casos, por el clero local y la diócesis en cabeza de algunos obispos desde la época del episcopado de monseñor Proaño (1954-1985).

Cosa distinta ocurre con las poblaciones negras en la localidad del municipio de Tumaco, en donde lo propio de su religión ha sido mirado, recibido y tratado con mucha desconfianza por parte del clero y obispos desde los inicios de la República. En ningún momento o, por lo menos no de manera clara y decidida, la llamada "pastoral afro" ha dado paso a la incorporación de elementos de las religiones negras a su acervo evangelizador y catequístico para hablar propiamente de inculturación. Si ésta se ha dado, aunque no de modo clandestino o subrepticiamente, ha sido no oficialmente, si bien tolerada y de forma muy parcial y a nivel de las paraliturgias[28] realizadas por los habitantes del lugar en sus casas o en una que otra parroquia cuyo sacerdote les permite alguna participación.

Pese, entonces, a que el 4 de diciembre del año 1963, dentro del Concilio Vaticano II, fuera aprobada por una abrumadora mayoría -2147 votos contra 4-, la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, es poco o insuficiente lo que se ha hecho en los lugares tomados en cuenta en este artículo al no haberse asumido de forma consecuente algunos de los objetivos queridos por los padres sinodales:

- Necesidad de promover la educación litúrgica y la participación activa *(14-20)*.
- Reforma de la sagrada liturgia *(21-40)*.
  - Normas derivadas del carácter didáctico y pastoral de la Liturgia *(33-36)*.
  - **Normas para adaptar la Liturgia a la mentalidad y tradiciones de los pueblos** *(37-40)*.[29]

[28] "celebración de la Palabra de Dios que se realiza en lugares que no son la iglesia, como una casa o una escuela, y no incluye la consagración de la Eucaristía. Se caracteriza por la lectura de pasajes bíblicos, oraciones, cantos y reflexiones, permitiendo a los asistentes escuchar la palabra divina y orar juntos en comunidad." (Recuperado de Internet).

[29] Nuestras las **negritas**.

Por su parte, la Comisión Episcopal de Educación y Culturas, de la Conferencia Episcopal de Colombia, ha realizado ciertas actividades y publicado algún material al respecto.

> La Conferencia Episcopal de Colombia (CEC) aborda la inculturación principalmente a través de la Comisión Episcopal para la Educación y Culturas, que coordina criterios para la enseñanza y promueve la formación en un marco cultural propio. Este tema es una de las prioridades de la Iglesia colombiana, que busca que la fe sea vivida y expresada en los contextos culturales de los diferentes pueblos, buscando el desarrollo de la identidad y el futuro específico de cada grupo humano.

Ejes de la inculturación según la CEC:

- La Comisión Episcopal para la Educación y Culturas: Esta comisión es el organismo principal que impulsa y desarrolla las orientaciones y criterios fundamentales en la enseñanza escolar y en la formación cristiana, adaptándose a la realidad cultural del país.
- Misión de la Iglesia: La inculturación busca que la evangelización y la fe sean vividas y expresadas en los diversos contextos culturales de Colombia, fortaleciendo la identidad de cada comunidad y ofreciendo una esperanza para el futuro, según www.inculturacion.net.
- Criterios para la Fe y la Cultura: Se estudian y coordinan temas que permiten desarrollar los criterios para la enseñanza y el desarrollo de la fe, buscando que la misma sea significativa para las diferentes generaciones y grupos humanos.

Seguramente en diversas regiones del país se han implementado algunas de estas propuestas, pero, para el caso concreto de Tumaco, no se ha producido ningún hecho o proceso en este sentido, quedando esa incorporación a los casos referidos.

Para el caso de Ecuador

> La Conferencia Episcopal Ecuatoriana (CEE) promueve la inculturación como un proceso vital para la evangelización y la expresión de la fe en la cultura ecuatoriana, especialmente a través de sus Comisiones de Culturas y Pastoral Indígena y Afroecuatoriana, las cuales buscan integrar los valores, la

> historia y las tradiciones de los pueblos indígenas y afroecuatorianos en la vida de la Iglesia y en la enseñanza de la fe. El objetivo es "hacer puente" entre el Evangelio y las cosmovisiones locales para una salvación integral que fortalezca la identidad de los pueblos.

Sin embargo, etnográficamente vimos que todavía el camino a recorrer no solo es largo sino también muy difícil, entre otras cosas, por el clericalismo tantas veces denunciado por el papa Francisco, y, asimismo, por posturas intolerantes frente a la posibilidad de un diálogo con la religión o religiones andinas a las cuales todavía no se les reconoce tal estatus considerándolas como simple religiosidad popular, o, sencillamente, como puras supersticiones.

Bibliografía

Arboleda Quiñones, Santiago, 2004. "El Pacífico Sur desde la mirada clerical en el siglo XX: apuntes para pensar la religiosidad popular afrocolombiana", *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte,* Memorias del Primer Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos, Universidad del Cauca, Popayán, octubre de 2001, Axel Alejandro Rojas Martínez, Compilador, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 195-224.

Botero Villegas, Luis Fernando, 2005. *De negros a afros: Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*, Medellín, Colombia, Editorial Nuevo Milenio.

Botero Villegas, Luis Fernando, 2008. Los Awá y sus "relaciones religiosas fronterizas", Indiana N° 25, Berlín, pp. 9-25.

Botero Villegas, Luis Fernando, 2017. "El Tayta Alajahuán y sus fiestas"(PDF) El Tayta Alajahuan y sus fiestas. un estudio de caso sobre la religión popular en ecuador 1

Botero Villegas Luis Fernando, 2025. "Entre décimas, arrullos y alabaos. Una aproximación a los cantos religiosos populares del Pacífico colombiano", *Reflexiones interdisciplinarias sobre la religiosidad popular. Ecuador y Colombia*, México,.Universidad Intercontinental.

Glazer, Nathan & Daniel Moynihan, 1975. "Introduction", *Ethnicity. Theory and Experience,* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Naranjo Silva, Shirley Andrea, 2015. *Diseño de productos turísticos culturales para la promoción turística de la parroquia Cacha perteneciente al Cantón Riobamba, provincia de Chimborazo*, Riobamba, Universidad Nacional de Chimborazo.

Salas Viteri, Julio Ernesto, 2015. *Interpretación y contextura simbólica de la décima popular en Tumaco*, California, Windmills International Editions Inc.

Trapero, Maximiano, 2011. *Religiosidad Popular en verso. Últimas manifestaciones o manifestaciones perdidas en España e Hispanoamérica*, México, Frente de Afirmación Hispanista, A.C.

Educación y evangelización como caminos de fraternidad en contextos de alteridad

Education and evangelization as pathways to fraternity in contexts of alterity

Martha Silvia Luy Sierra[1]

Resumen

La globalización y los movimientos migratorios contemporáneos son fenómenos de gran trascendencia para el mundo actual, la rapidez de los intercambios económicos, tecnológicos y comunicativos tienen fuerte impacto social.

El encuentro entre identidades diversas es cada vez más frecuente, las relaciones interculturales e interreligiosas se vuelven complejas pues se desarrollan en escenarios marcados por tensiones económicas, políticas y simbólicas. El fenómeno de la globalización que acerca geográficamente a las personas, también confronta sistemas de valores, tradiciones y cosmovisiones distintas. Los movimientos migratorios evidencian esta diversidad en la vida cotidiana de las sociedades, posibilitando la generación de conflictos derivados del miedo a la pérdida de identidad, la competencia por recursos o la incomprensión cultural. Antes de percibir al otro como un ser humano que comparte la propia dignidad y riqueza personal, se le percibe como una amenaza, dando lugar a fenómenos de exclusión, discriminación y fragmentación social, convirtiendo la alteridad en un punto crítico.

La tradición cristiana afirma la dignidad intrínseca de toda persona humana, creada a imagen de Dios, este es el fundamento último para una ética del reconocimiento y de la acogida fraterna, esta afirmación invita a superar visiones reduccionistas del ser humano basadas en su origen, estatus jurídico o utilidad económica. En este horizonte, la educación y la evangelización tienen un papel crucial para responder

[1] Posgrado en Teología, UCLG.

a este desafío desde el ámbito personal, conscientes de que se trata de un proceso que exige conversión de pensamiento, actitudes y estructuras. La globalización y los movimientos migratorios desafían las relaciones interculturales e interreligiosas constructivas, pero no las hacen inviables, la fraternidad, el diálogo y la alteridad siempre constituirán la posibilidad de una convivencia humana fraterna y solidaria — el Nosotros — que no se limita a tolerar, sino que su objetivo es el encuentro entre hermanos que reconocen en la diversidad una fuente de enriquecimiento mutuo.

Palabras clave

globalización, migración, intercultural, interreligioso, fraternidad, educación, evangelización.

Abstract

Globalization and contemporary migratory movements are phenomena of great significance in today's world. The rapid pace of economic, technological, and communicative exchanges has a profound social impact. Encounters among diverse identities are increasingly frequent, and intercultural and interreligious relations become more complex as they develop within contexts marked by economic, political, and symbolic tensions. The phenomenon of globalization, which brings people closer in geographical terms, also confronts differing systems of values, traditions, and worldviews. Migratory movements make this diversity visible in the everyday life of societies, enabling the emergence of conflicts rooted in fear of the loss of identity, competition for resources, or cultural misunderstanding. Rather than perceiving the other as a human being who shares the same inherent dignity and personal richness, the other is often viewed as a threat, giving rise to processes of exclusion, discrimination, and social fragmentation, thereby turning alterity into a critical issue.

The Christian tradition affirms the intrinsic dignity of every human person, created in the image of God. This conviction constitutes the ultimate foundation for an ethic of recognition and fraternal welcome and invites the overcoming of reductionist views of the human person based on origin, legal status, or economic utility. Within this horizon, education and evangelization play a crucial role in responding to this challenge at the personal level, with the awareness that this is a process

that demands a conversion of thought, attitudes, and structures. Globalization and migratory movements challenge the development of constructive intercultural and interreligious relationships, but they do not render them impossible. Fraternity, dialogue, and alterity always remain viable pathways toward a fraternal and solidaristic human coexistence —a We — that does not merely tolerate difference but seeks genuine encounter among brothers and sisters who recognize diversity as a source of mutual enrichment.

Keywords

globalization, migration, intercultural, interreligious, fraternity, education, evangelization.

Habitamos un mundo cada vez más globalizado en el que la información, los capitales, las personas y sus ideas fluyen constantemente y con gran rapidez. En esta inmediatez las distancias se acortan, las culturas se entrelazan resaltando nuestras diferencias y desigualdades. En las sociedades actuales es evidente la presencia de múltiples culturas y creencias religiosas, consecuencia de una globalización creciente que se extiende a todos los ámbitos de la vida del ser humano y de los movimientos migratorios en constante expansión, que parecen reflejar una humanidad que rechaza al mismo ser humano impidiéndole encontrar un lugar de asentamiento pacífico, respetuoso y solidario donde puede realizar su ser humano.

En este escenario, las relaciones interculturales e interreligiosas constructivas son apremiantes y es posible lograrlas sin perder de vista que ello implica un proceso gradual que requiere la colaboración de gobiernos, organizaciones internacionales, instituciones religiosas e instituciones académicas. En este proceso, la educación y la evangelización tienen un papel crucial.

Es necesario vencer la ignorancia, formar a las personas en el conocimiento y comprensión de la historia, la cultura y las creencias de otros pueblos; este conocimiento nos permitirá apreciar en ellos, sus valores e ideales, sus anhelos y sus luchas. Es esencial promover y educar en el conocimiento y comprensión de los Derechos Humanos, que fundamentados en la dignidad del ser humano, son un lugar propicio

para el encuentro de las diferentes culturas y creencias religiosas, como regla ética universal que define los derechos fundamentales e inalienables, que pertenecen a toda persona por el hecho de ser humano, expresan las condiciones mínimas que todos debemos reconocer, promover y garantizar a cada persona para que pueda realizar su ser humano integral y que no deben ser limitados o condicionados en razón de su origen, su situación social o su cultura, salvo los límites que la legislación aplicable establezca para salvaguardar los derechos de todos y procurar una convivencia justa y pacífica. La educación en los Derechos Humanos ha de extenderse, de manera íntegra, a todos los ambientes sociales.

La instituciones educativas, ya sean gubernamentales, privadas o religiosas, necesitan elaborar de manera conjunta programas académicos encaminados al desarrollo integral de las personas, que respondan no solo a los requerimientos de una economía globalizada sino educar también en la alteridad como fuente de enriquecimiento mutuo, sentando las bases para que cada uno desde su vocación contribuya en la edificación de una sociedad del Nosotros, solidariamente comprometida con el desarrollo integral y digno de las personas, eliminando toda enseñanza que tienda a la intolerancia y al etnocentrismo, partiendo siempre de realidades y no de ideas.

Los programas educativos además de transmitir conocimientos académicos han de desarrollar la capacidad de reflexión, de buscar la verdad para razonar críticamente ante las realidades personales y sociales, han de promover el uso responsable de los medios de información y de comunicación, que en ocasiones presentan realidades distorsionadas, promoviendo la autorreferencia y el rechazo del otro si no cumple los estándares socialmente aceptados.

Aunque la violencia no puede atribuirse a una sola causa, cierto es que la historia de la humanidad es testigo de que el etnocentrismo ha sido causa de violencia, injusticia y sufrimiento entre los pueblos. Educar en la paz, petición constante de nuestra Iglesia como fuente de vida digna, hará posibles relaciones humanas pacíficas y generosas.

La educación y la evangelización, especialmente de niños y jóvenes, son factores determinantes en el camino a una alteridad capaz de entablar un diálogo intercultural e interreligioso que edifique relaciones fraternas y solidarias descubriendo la

riqueza que cada cultura posee y que puede compartirse y recibirse para la construcción del Nosotros.

Ayudando al otro desde nuestra propia vocación a realizar la suya, venciendo la ignorancia y llevando el Evangelio de Cristo, en la libertad de los hijos de Dios, nos comprenderíamos a nosotros mismos y a los demás de manera positiva y se reduciría la violencia en nuestras relaciones personales y sociales.



Comisión española de ayuda al refugiado, Madrid, España. Dos mujeres afganas, un matrimonio iraní, jóvenes de Somalia, Malí y Mauritania aprenden castellano con su maestra española. Fotografía (Autor): Juana Vargas Marqueta.



Asilado de Senegal (senegalés) en Madrid, España. Fotografía (Autor): Juana Vargas Marqueta.

El ser humano es simbólico, en su cultura expresa su relación con lo sagrado y sus creencias de manera ritual y en formas diversas que reflejan la cultura de cada pueblo. Para reconocer lo sagrado en una diversidad de expresiones culturales hay que superar el etnocentrismo con apertura a la alteridad religiosa. Lo sagrado se manifiesta en formas diversas que expresan las coordenadas culturales de cada pueblo, deshacerse de prejuicios y autorreferencias permite aceptar y reconocer la pluralidad de expresiones religiosas. El misterio de Dios no se agota en una cultura o religión

Para lograr una relación intercultural e interreligiosa constructiva, en las relaciones intersubjetivas es indispensable:

1. Superar prejuicios y estereotipos que nos conducen a imaginar al otro negativamente, convivir pacífica y solidariamente, tener un dialogo sincero y respetuoso con otras culturas y creencias religiosas, sin intención de imponerse o dominar.
2. Evitar fanatismos y discursos de intolerancia, reconocer la diversidad cultural y sus creencias religiosas y sin renunciar a las nuestras, estar dispuestos para

descubrir que la coincidencia de varias culturas puede ser fuente de prosperidad recíproca y no una amenaza.

3. Una actitud de diálogo respetuoso, generoso y sincero permite conocer el valor personal de la diversidad cultural, disminuye la desconfianza en las relaciones con personas que no comparten la misma cosmovisión y es el inicio para de una relación intercultural e interreligiosa constructiva.
4. Cultivar una voluntad de entendimiento mutuo evitando el distanciamiento entre culturas y religiones que genera choques, intolerancias, fundamentalismos hasta llegar a enfrentamientos violentos, situaciones pueden ser previsibles y evitables en una alteridad respetuosa y verdadera. Los distanciamientos y enfrentamientos entre grupos sociales provocan sufrimiento, retrasan el progreso, propician conflictos bélicos, desvirtúan la esencia del ser humano e impiden su desarrollo integral, terminan colocando a los seres humanos en soledad y desaliento.
5. Practicar los valores universales comunes entre los cuales es central el respeto a la dignidad humana, reconociendo que desde su propia cosmovisión, las religiones y culturas buscan encontrar el sentido de la existencia, la relación con lo trascendente, la verdad, el bien, definir sus valores éticos y morales, la forma de relacionarse con la naturaleza y con su entorno social.
6. Reconocer y valorar que cada cultura, en su cosmovisión, tiene una riqueza que aportar y que recibir de las demás.
7. Favorecer el dialogo interreligioso sincero. Las religiones no se limitan a expresar un sistema de creencias, son parte de la identidad de los pueblos, configuran prácticas comunitarias y símbolos, reflejan búsquedas comunes de sentido, de lo sagrado y de lo trascendente. Estas expresiones religiosas pueden entrar en un dialogo de enriquecimiento mutuo.
8. Una apertura intercultural e interreligiosa solidaria que busque el bien común, el Nosotros que va más allá de la tolerancia, para encontrar nuevas perspectivas frente a retos actuales que una cultura o religión no puede enfrentar sola como el problema de las migraciones, la violencia, la desigualdad social, los problemas ecológicos, la secularización.





Médicos españoles brindando asistencia médica en Camerún en el hospital católico de Notre Dame de la Santé de las Siervas de María. Fotografía (Autor): Juana Vargas Marqueta





Fotografía (Autor): Juana Vargas Marqueta.

La Iglesia se comprende a sí misma en Cristo, como sacramento «de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (*LG* 1), esta unidad, el Nosotros, no desdibuja las diferencias, sino que las integra en un horizonte de comunión y fraternidad porque «el único Pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra» todos llamados a la salvación por la gracia de Dios (*LG* 13).

El Evangelio no destruye las culturas, «todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, en los propios ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios» (AG 9).

La tolerancia acepta con pasividad lo distinto, la Iglesia propone la fraternidad, el Papa Francisco en su carta encíclica *Fratelli tutti* (271), nos alerta señalando que el diálogo interreligioso no se reduce a diplomacia, sino que establece amistad, paz y armonía: «Las distintas religiones, a partir de la valoración de cada persona humana como criatura llamada a ser hijo o hija de Dios, ofrecen un aporte valioso para la construcción de la fraternidad y para la defensa de la justicia en la sociedad». En 2019 el Papa Francisco firmó con el Gran Imán de Al-Azhar, el Documento de Abu Dabi, comprometiéndose a trabajar juntos por la paz, la justicia y la fraternidad universal.

Para lograr reconocer lo sagrado cifrado desde otras coordenadas culturales, es necesario cultivar valores de:

9. Respeto, para no imponer nuestra forma de concebir y relacionarnos con lo sagrado, sino reconocer que cada cultura posee un sistema simbólico que sustenta el sentido de su existencia, con formas de expresión diversas que han de ser comprendidas en su contexto cultural.
10. Humildad, para reconocer la diversidad como oportunidad de enriquecimiento y crecimiento mutuo, valorando otras formas de expresar y vivir su experiencia espiritual, evitando reducirla a supersticiones. «Es también el Espíritu quien esparce las semillas de la Palabra presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo» (RM 28).
11. Solidaridad y justicia. Reconocer la dignidad y riqueza de otras culturas y formas de vivir lo sagrado, implica la búsqueda del bien común colaborando en proyectos sociales conjuntos y reconociendo sus derechos tradiciones y va-

lores culturales. «Todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos; más aún, debe tener muy en cuenta el bien común de toda la familia humana» (GS 26)

12. Apertura, para no prejuzgar una concepción distinta de lo sagrado, sino que acompañada de un discernimiento cristiano dialogar sin renunciar a nuestros principios.
13. Empatía para hacer nuestra la vivencia espiritual del otro, reconociendo que en su interioridad y su forma de relacionarse con lo trascendente compartimos la búsqueda de bien, de verdad, de justicia y de sentido.
14. La capacidad de asombro dispone el corazón a descubrir que Dios puede obrar en todas las culturas y tradiciones, el misterio divino puede revelarse en símbolos, mitos y ritos distintos de los propios. «Dios, que cuida de todos con paterna solicitud, ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios [...] y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo» (GS 24).



Profesión de votos perpetuos de Siervas de María en Camerún, acompañadas de equipo de médicos españoles que voluntariamente realizan jornadas de salud, vistiendo ropas confeccionadas por los habitantes del lugar. Fotografía (Autor): Juana Vargas Marqueta.

Lo aquí expuesto parte del testimonio real mostrado en imágenes, mismo que personalmente he compartido en el centro de ayuda al refugiado, en Madrid, España. El testimonio de médicos españoles voluntarios brindando asistencia médica en Camerún, lo he recibido directamente de uno de los médicos participantes quien hoy es maestra de castellano de los asilados extranjeros en Madrid, España donde se les ofrece no solo una asistencia temporal sino educación gratuita para que puedan laborar en España en una relación intercultural e interreligiosa de enriquecimiento mutuo, relaciones de fraternidad que van mucho más allá de la tolerancia, para edificar el Nosotros.

FORO DE DIFUSIÓN

Devoción y religiosidad popular en Tenancingo

Devotion and popular religiosity in Tenancingo

Maricela Dorantes Soria[1]

Resumen

La intención de este escrito es contribuir a la historia y a la permanencia de la devoción a Nuestra Señora de los Dolores, en Tenancingo, Estado de México, tomando como base el relato del *Libro del Padre Raymundo Jardón Herrera,* publicado en el boletín *Alborada*, de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana en abril de 1921. Se realizará en el desarrollo del texto una breve exploración de algunos eventos significativos en Tenancingo, Estado de México, desde un enfoque de fe y devoción católica.

Palabras clave

Virgen de los Dolores, Tenancingo, religiosidad popular, devoción, identidad.

Abstract

The intention of this writing is to contribute to the history and permanence of the devotion to Our Lady of Sorrows, in Tenancingo, State of Mexico, based on the story of the Book of Father Raymundo Jardón Herrera, published in the bulletin Alborada, of the Catholic Association of Mexican Youth in April 1921. In the development of the text, a brief exploration of some significant events in Tenancingo, State of Mexico, from a focus on Catholic faith and devotion will be carried out.

Keywords

Virgen de los Dolores, Tenancingo, popular religiosity, devotion, identity.

[1] Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México.

En el *Libro del Padre Raymundo Jardón Herrera,* publicado en el boletín *Alborada*, de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana en abril de 1921, se menciona que, en los primeros años del siglo XVI, Tenancingo era un desierto atravesado por la ruta de Taxco a la Ciudad de México. En este sitio, había una mujer que vendía comida a los viajeros, y un día un hombre de apariencia simple llegó montado a caballo, llevando consigo un rollo envuelto en un tejido rústico, cerrado con costura. Una vez que terminó de comer, se tomó un momento para descansar y antes de irse, le entró el lienzo a la mujer, prometiendo volver. Al tiempo, la vendedora abrió el rollo y observó a la Santísima Virgen María a los pies de la cruz. Decidió tomar la imagen y colocarla en una pequeña estructura que construyó con tejamanil, para que los viajeros la vieran. La pintura rápidamente empezó a atraer la atención, y todo aquel que pasaba frente a la imagen le ofrecía oraciones y dejaba limosnas, ceras o flores. Las donaciones económicas permitieron que se levantara una capilla de adobe que se reedificó en el siglo XVII.[2]

Durante los siglos XVIII y XIX, hubo múltiples expresiones de devoción por parte de los habitantes de Tenancingo, así como de creyentes de otras regiones, que se tradujeron en ofrendas de propiedades o contribuciones monetarias en tributo a Nuestra Señora de los Dolores. Una de las dádivas destacadas fue la donación de un molino a la Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores del Calvario, el 30 de junio de 1763. Agustín Duarte, residente de Tenancingo, cacique y mayordomo de la hermandad, argumentó que ésta había sido establecida por los naturales y solicitó que le devolviera el molino que había sido legado por el Bachiller Francisco Xavier Millán, quien había sido presbítero del Arzobispado, puesto que la cofradía había sido despojada de éste por el Notario eclesiástico del partido (fig. 1).[3]

[2] Libro del Padre Raymundo Jardón Herrera, quien nace en Tenancingo en 1887. En 2017 el Papa Francisco le otorga el nombramiento de "Venerable". Publicado en Monterrey, Sociedad de Amigos del Padre Jardón, 2014. Éste era el texto íntegro del cura Juan Herrera y Cairo, escrito en 1907.

[3] Archivo General de la Nación (AGN), *Instituciones Coloniales*, Indiferente Virreinal, Cofradías y Archicofradías, caja 3537, exp. 35.



1. Exvoto José Popoca en honor a Nuestra Señora de los Dolores, 20 de noviembre de 1889. Fotografía de Maricela Dorantes Soria.

Los habitantes de Tenancingo demostraron su fe y religiosidad frente a las dificultades diarias, evidenciando así su creencia en las entidades cristianas. Una carta del cura local, el Licenciado Juan de Dios Revelo, dirigida a don Manuel Pérez Suárez, secretario del Arzobispo de México, indica que entre el 26 y el 28 de julio de 1816, Tenancingo sufrió una serie de incendios, robos y abusos a manos de los rebeldes, lo que preocupó a los miembros de la comunidad. Revelo destacó que el "infeliz" pueblo había enfrentado sufrimiento, tristeza y desasosiego, algo que no podía describirse adecuadamente por escrito, ya que sólo se podía entender al verlo o al explicarlo

en palabras. El cura y los feligreses llevaron el Santísimo por las calles para mitigar las amenazas.[4] Esto constituyó un verdadero acto de fe.

Respecto al portento de la imagen de Nuestra Señora de los Dolores, esto se haría evidente cuando, debido a la falta de precipitaciones, las cosechas se perdieron. Por ello, el sacerdote Epigmenio de la Piedra, quien estaba a cargo del curato de Tenancingo desde 1850 hasta una década después, decidió caminar por las calles del pueblo llevando a la Virgen. Al concluir el recorrido, el cura se ubicó frente a la imagen y le suplicó con gran devoción que no ignorara las necesidades de sus fieles hijos, dado que ella era la Madre de Dios. La feligresía conmovida elevó plegarias con lágrimas y sollozos. Pronto obtuvieron resultados, y en poco tiempo una nube regó las tierras con lluvia abundante.[5]

Estas manifestaciones de religiosidad popular reflejan la relación entre la institución, en este caso la Iglesia católica, y los creyentes que manifestaron su creencia a través de varias formas religiosas. Estas prácticas constituyen actos simbólicos del pueblo y, al mismo tiempo, son parte integral de la historia comunitaria. Los santos protectores lideran esta religiosidad y asumen roles especiales, como el convertirse en el corazón de la identidad local. Estas expresiones de fe son características de santuarios, ya que son los lugares donde ocurrieron apariciones divinas, milagros y acontecimientos prodigiosos, donde se obtuvo ayuda frente a las enfermedades, desastres o solicitudes de recuperación de la salud. Entre los lazos afectuosos entre los congregantes y los santos, destacan manifestaciones de religiosidad popular conocidas como exvotos o retablitos. Los exvotos son pinturas que se ofrendan a Dios, a la Virgen, a Jesús o a algún santo como signo de agra-

[4] Cartas dirigidas a Manuel Pérez Suárez, 7 y 11 de agosto de 1816. Oficios particulares, AGN, *Instituciones Coloniales*, Indiferente Virreinal, Arzobispos y Obispos, Caja 0630, exp. 34.

[5] *La Voz de México, Diario Político y Religioso, Órgano de los Católicos Mexicanos (Decano de la Prensa Nacional)*, en su edición del viernes 24 de abril de 1908. El Diccionario de Constituyentes Mexicanos, tomo I, refiere que Epigmenio de la Piedra Aureoles (1792-1873) fue un presbítero nacido en Yautepec, Morelos, y en 1850 se haría cargo del curato de Tenancingo. En 1860, esta población fue saqueada e incendiada por rebeldes indígenas. En la Intervención francesa, por órdenes del mariscal François Achille Bazaine, por la enorme influencia que tenía en la población, saldrá de Tenancingo. Piedra se vuelve canónigo de la Catedral de México en 1873, pero sólo estuvo un mes en el cargo, debido a que muere el 13 de junio de 1873, y sus restos fueron trasladados y sepultados en Tenancingo. Información tomada de *Diccionario de Constituyentes Mexicanos, 1812-1917*, México, LXIII Legislatura de la H. Cámara de Diputados, 190-191.

decimiento por los favores recibidos; así, permiten explorar la conexión entre los individuos y las entidades celestiales. Suele incluir una inscripción con el nombre de la persona que expresa gratitud, la fecha y, en ocasiones, una breve descripción del suceso. En la composición se observa a Cristo, a la Virgen o algún santo, junto a los fieles que recibieron el auxilio.

La costumbre de rendir culto a Nuestra Señora de los Dolores del Calvario incluye varios elementos que impulsaron la fama de los milagros que realzaron su reputación. Esta práctica inspiró la creación de exvotos para manifestar las necesidades, preocupaciones y situaciones diarias que enfrentaban los devotos que acudían a ella. De este modo, la confianza en la imagen mariana se hizo evidente a través de historias personales, que se convirtieron en medios para compartir los beneficios obtenidos, lo que llevó a la colocación de las "promesas".

Uno de estos ejemplos de devoción se encuentra en el *Museo Nacional de Arte* (MUNAL), en la capital mexicana. La representación muestra a Miguel Riogel, quien lleva una prenda similar tipo calzonera tipo chinaco, mientras su sombrero se posa en el suelo, en señal de respeto hacia la Virgen, y su cuerpo está cubierto de sangre debido a los ataques sufridos por parte de un contingente del ejército invasor. Es probable que la imagen esté asociada con alguna de las dos intervenciones estadounidenses, ya sea la de 1836 o la de 1846. De acuerdo con Elin Luque Agraz,[6] la vestimenta de Riogel correspondería a los años entre 1830 y 1840 (fig. 2).

[6] Elin Luque Agraz, "Los exvotos pintados. Algunos testimonios milagrosos del siglo XVIII y primera mitad del XIX", en *Pecados y milagros*, México, Museo Nacional de Arte, 2012.



2. Exvoto en 26…, 1848 (cat. 74). Autor desconocido. Museo Nacional de Arte (MUNAL)

Riogel se encuentra junto a militares, que llevan pantalones blancos, chaquetas grises, gorras de forma elevada, cinturones y fundas de cuero blanco. Además, los oficiales dirigen sus bayonetas hacia el donante, mientras ciertos jinetes están equipados con armas. En la cartela se aprecia

> En 26 … 1848 por haber pertenecido á las filas de los defensores de la [nación] fue aprendido Manuel Riojel por una partida de [soldados] del gobierno que [fue herido] por una bala y [recibido] por las bayonetas; se encomendó a esta divina Gracia y quedó sano y sin lesión alguna.

La representación de Nuestra Señora de los Dolores, ubicada en la esquina superior derecha del exvoto, es idéntica a la figura que se honra en la Catedral de Tenancingo. La Virgen está sedente, con la cruz detrás de ella, mientras que en la sección inferior se visualizan los elementos de la pasión y una ciudad.

Este exvoto refleja la devoción y las muestras de fe hacia Nuestra Señora de los Dolores y el Señor del Calvario. Esto indica que esta devoción ha persistido durante más de dos siglos. Actualmente, los festejos de los *Altares de los Viernes de Dolores* en Tenancingo, que se celebran el viernes santo, han impulsado a la población de esta

ciudad a participar en esta expresión de devoción a la Virgen de los Dolores, decorando altares dentro y fuera de sus hogares.

Para finalizar, deseo presentar otro caso que evidencia la significancia de tan extraordinaria representación de Nuestra Señora de los Dolores; se trata de la Suma de Indulgencias que se encuentra en la Catedral, demostración que nos remite a una bendición concedida por la Iglesia católica a la parroquia de Tenancingo.

En la religión católica, las indulgencias representan beneficios otorgados a los creyentes. En esencia, es el perdón de los pecados por parte de Dios, siempre que el creyente esté dispuesto a seguir las condiciones establecidas por la Iglesia. Las indulgencias fomentan la adoración, las devociones o las celebraciones en el catolicismo, lo que alienta a las personas a acudir a los lugares de culto.[7]

En el mencionado cuadro de indulgencias, localizado en el muro derecho del transepto de la Catedral, se dio indulgencia plenaria a las personas que rezaran ante la imagen de Nuestra Señora de los Dolores; indulgencias otorgadas en 1775.[8]

La Suma de indulgencias dice lo siguiente:

Están concedidos 840 días de indulgencias a todas las personas, que rezaren con devoción a esta imagen de Nuestra Señora de los Dolores en la forma siguiente. El Ilustrísimo Señor Doctor Don Manuel Antonio Roxo, Arzobispo de Manila, 40 días rezando una Salve. El Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Fraile Francisco Pallas Obispo de Synopolis. 40 días rezando una Salve. El Ilustrísimo Señor Doctor Don Pedro Ángel Burrueta Arzobispo de Lima y después de Granada. 80 días rezando una Salve. El Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Fraile Santiago Hernández Obispó de Hyerocefsarea 40 días rezando una Salve. El Ilustrísimo Señor Doctor Don Alonzo Núñez de Haro y Peralta Arzobispo de México, del Consejo de Su Ma-

[7] María del Pilar Martínez López-Cano, "Indulgencias, ¿para qué? Las instrucciones para predicar los jubileos romanos y las bulas de cruzadas en el siglo ilustrado", en *Expresiones y estrategias La Iglesia en el orden social novohispano*, María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), 17-44, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", 2017.

[8] En 1775 Alonso Núñez de Haro ordenó realizar un cuidadoso proceso de inspección sobre las cofradías de la arquidiócesis mexicana.

jestad, & 80 días con siete Aves Marías, diciendo en cada una Gloria Patri & 56 días a los que rezaren el Rosario de siete misterios, porque a cada misterio concedió 8 días con advertencia, que al fin de todo se pida por la unión, paz y Concordia entre los príncipes Cristianos, extirpación de las Herejías, victoria contra los infieles y herejes de Nuestra Señora Madre de la Iglesia, estando en la visita de este Pueblo de Tenancingo en 14 de mayo de 1775 años… Diciendo por tus dolores Madre mía favoréceme en mi muerte, se ganan 40 días concedidas por el Ilustrísimo Señor Don Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu Arzobispo y Obispo de Puebla.

Hasta este momento, hemos realizado una breve exploración de algunos eventos significativos en Tenancingo, Estado de México, desde un enfoque de fe y devoción católica. No obstante, hay escasas investigaciones acerca de las expresiones de religiosidad popular en la región, como son la *Feria del Jarro* (Miércoles de Ceniza), los *Altares de Dolores*, la festividad de *Nuestra Señora de los Dolores*, en septiembre y la peregrinación de Iztapalapa que llega entre el 6 y el 8 de diciembre. Sería benéfico llevar a cabo un estudio que evidencie la relevancia de la religiosidad como un factor de construcción de identidad. Confío en que lo expuesto hasta el momento subraye lo significativo de la imagen de la Virgen de los Dolores como componente esencial de la identidad en los siglos XVIII y XIX, el cual todavía forma parte del imaginario religioso de la comunidad en Tenancingo.

El Señor de la Coronación: la configuración de una devoción cristológica en Temascalcingo, Estado de México (1833-1933)[1]

The Lord of the Coronation: the configuration of a Christological devotion in Temascalcingo, State of Mexico (1833-1933)

Antonio de Jesús Enríquez Sánchez[2]

Resumen

En las siguientes líneas explico el surgimiento de la devoción al Señor de la Coronación, imagen cristológica venerada en Temascalcingo (Estado de México), a partir de lo que los indicios documentales disponibles revelan sobre este asunto, enfocándome sobre todo en los años 1833-1933, que son los mejor documentados, aunque sin soslayar algunos antecedentes novohispanos. El caso local enunciado, que conviene conocer inicialmente por lo que la población cuenta en torno a la imagen, sirve como un ejemplo para explorar la constitución de devociones a imágenes, como las cristológicas, en espacios donde inicialmente no fueron consideradas como titulares, pero que ganaron fuerza entre la población para configurarse como tales.

Mi interés se centra en revisar los factores y agentes que posibilitaron el ascenso y permanencia de una devoción, así como la forma en que la población devota ha explicado el origen y portentos de esta imagen, lo que nos conduce a un escenario marcado por las expresiones religiosas emanadas del pueblo. Asimismo, al explorar

[1] Una primera versión de este trabajo se presentó el 11 de septiembre de 2025 en el seminario permanente "Historia, cultura y patrimonio de la región lacustre del Alto Lerma", realizado por la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, gracias a la generosa invitación de su organizadora, la maestra María Isabel Hernández González. La ampliación en el conocimiento de la devoción que se explora aquí se ha beneficiado notablemente gracias a la invitación realizada por Aldo González y Miroslava López, oriundos de Temascalcingo, para asistir a la fiesta del Señor de la Coronación. A ambos los conocí en el seminario aludido.

[2] El Colegio de Michoacán A.C.

esta devoción me adentro a un aspecto que no ha sido debidamente atendido en la historiografía dedicada a Temascalcingo.

Palabras clave

configuración devocional, devoción cristológica, Temascalcingo, Señor de la coronación

Abstract

In this paper, I explain the emergence of devotion to Lord of the Coronation, a Christological image venerated in Temascalcingo (State of Mexico), based on documentary evidence and focusing especially on the years 1833-1933, which are the best documented, although not ignoring some colonial antecedents. The local case presented, which is useful to know initially through what the population recounts about the image, serves as an example to explore the formation of devotions to images, such as Christological ones, in spaces where they were initially not considered as patron images, but which gained strength among the population to be established as such.

My interest focuses on examining the factors and agents that made possible the rise and persistence of a devotion, as well as the way in which the devoted population has explained the origin and miracles of this image, which leads us to a scenario marked by the religious expressions emanating from the people. In exploring this devotion, I delve into an aspect that has not been properly addressed in the historiography dedicated to Temascalcingo.

Keywords

devotional structure, christological devotion, Temascalcingo, Lord of the Coronation

La imagen: un *Ecce Homo*

El Señor de la Coronación, iconográficamente hablando, corresponde a una escultura de un *Ecce Homo*:[3] un Cristo sedente en una peana y con los atributos de su pasión (una capa roja, un cetro que empuña con la mano izquierda y una corona con tres potencias que ciñe en su cabeza, en alusión a la de espinas que los romanos le colocaron luego de azotarlo). La escultura personifica a Cristo en actitud reflexiva, pues con la mano derecha, que apoya sobre su pierna, sostiene la cabeza inclinada. La escultura representa a un Cristo golpeado y en extremo sangrante que evoca a las imágenes cristológicas del siglo XVII y principios del XVIII que circularon en Nueva España, antes de que la imagen de Cristo sufriera una transformación al representarlo de forma menos sangrienta en aras de cambiar el temor que inspiraba y su apariencia fuera más dulce, propuesta que iba en consonancia con la idea formulada por la Ilustración de una religiosidad más moderada y racionalizada (Taylor, 1999: 431-432) (véase imagen 1).

En cuanto al nombre dado a la imagen, la documentación del siglo XVIII apunta a la existencia de una cofradía puesta bajo la tutela de la "Coronación de Nuestro Señor Jesucristo" (Romero Flores, 2023: 147). En el siglo XIX los informes y comunicaciones disponibles se refieren a la imagen solamente como el Señor de la Coronación y es el nombre que subsiste hasta hoy.[4] Empero, el nombre debe llamar la atención, pues corresponde a una variante local para nombrar a Cristo en su advocación como *Ecce Homo.* En otras poblaciones la imagen recibe nombres alternos, a partir de sus atributos o la historia que acompaña a la pasión de Cristo. A veces se le identifica como el Señor de la Caña (o de la Cañita), en alusión al cetro que porta, o como el Señor del Huerto, en referencia a la oración de Cristo en el huerto de Getse-

3 Esta advocación de Cristo tiene su fundamento bíblico en el pasaje que remite a su aprehendido y suplicio a manos de los romanos, por orden de Poncio Pilatos para atender las demandas de los judíos. Una vez que fue despojado de su túnica y flagelado, Pilatos lo mostró a los demandantes y les expresó *Ecce Homo*, es decir, "He aquí el hombre".

4 APSMT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 62, Libro Cofradía del Santísimo Sacramento; AHMT, Presidencia, caja 4, Presidencia 1861, s/f; AHMT, Presidencia, caja 5, Presidencia 1868, Oficios de agosto de 1868, s/f.

maní, antes de ser aprehendido por los judíos. Con este nombre se le identifica por ejemplo en Atlacomulco, población aledaña a Temascalcingo.



Imagen 1. El Señor de la Coronación.
Estampa de consumo popular, Temascalcingo

En Temascalcingo, la imagen del *Ecce Homo* es denominada como el Señor de la Coronación, seguramente por la corona que ciñe en la cabeza y que fue el atributo que marcó la nomenclatura de la imagen, más que el cetro que empuña. Los nombres diversos revelan una realidad: el margen de las poblaciones para nombrar a las imágenes veneradas, quizá como consecuencia de su ingenio para identificarlas o acaso como producto de la dirección de los párrocos para asignarles un nombre que es replicado por las feligresías.

Por otro lado, el fenómeno devocional contemporáneo registra una mayor notabilidad y arraigo en torno a la veneración al Señor de la Coronación que al patrón de Temascalcingo: san Miguel arcángel, titular de la parroquia desde la época novohispana. Esto es patente en la duración de la fiesta del Señor de la Coronación (del 31 de diciembre al 6 de enero) y en la cohesión que logra al involucrar a la mayoría de los barrios y pueblos de Temascalcingo que acuden con sus imágenes a la fiesta.[5] Asimismo, acuden grupos de danzas de la jurisdicción de Temascalcingo y de otras poblaciones (San Felipe del Progreso, El Oro, en el Estado de México) y estados (Amealco, Querétaro) (Garduño, 1999: 51), lo cual indica la configuración de una devoción que rebasa el plano local. Entre la propia población existe la percepción de que el Señor de la Coronación es más venerado que san Miguel y se le puede considerar como una suerte de patrón de Temascalcingo.

Lo anterior no quiere decir que el santo titular oficial haya sido desplazado por el que alternativamente la población identifica como el tutelar. Podemos decir que ambas imágenes tienen su respectivo tiempo para sus fiestas (la de san Miguel tiene lugar el 29 de septiembre) y que no se han registrado iniciativas para cambiar al santo patrón anterior por el que ha ganado arraigo entre la población. Como ambas imágenes forman parte del entramado devocional de Temascalcingo conviene hablar, más que de un desplazamiento o sustitución de una imagen por otra, de una cohabitación de devociones, aunque la cristológica ha adquirido un mayor arraigo popular que la patronal propiamente dicha.[6]

La situación no es privativa de Temascalcingo y para muestra lo que sucede entre las poblaciones circunvecinas: en Atlacomulco la fiesta del Señor del Huerto (realizada el tercer domingo de septiembre) es notable y la imagen cuenta con su propio santua-

5 Los preparativos de la fiesta comienzan desde el 1º de diciembre. Algunas alusiones escritas de esta fiesta para el siglo XX pueden encontrarse en el trabajo de Julio Garduño Cervantes (1999: 51-52; 95) y en el periódico local *El Temascalli* (1998: 4). Este último se enfoca en las caballerías que acuden de San Francisco Tepeolulco (población de Temascalcingo) a la fiesta del Señor de la Coronación.

6 Un ejemplo donde sí ocurrió un desplazamiento de una imagen por otra se reporta en Jocotitlán. Según Peter Gerhard (1986: 181) en el siglo XVI la parroquia de Xocotitlán tenía por titular a san Lucas. Más tarde, la imagen titular fue Jesús Nazareno, patrón de Jocotitlán hasta el día de hoy.

rio que la disocia espacialmente de Nuestra Señora de Guadalupe, patrona de la parroquia; en San Felipe del Progreso, donde los santos patrones son los apóstoles Felipe y Santiago, la imagen de Nuestro Padre Jesús se ha convertido en móvil de la fiesta más relevante de San Felipe, realizada el tercer miércoles de enero.

Coincidentemente en los tres casos, las imágenes que cohabitan con las titulares de las poblaciones corresponden a advocaciones cristológicas. Se sabe que el Señor del Huerto, antes de contar con un santuario edificado entre 1810 y 1811, abundantes exvotos, una fiesta propia y tierras para sustentar su culto (magueyeras), era empleado originalmente en las representaciones de la Semana Santa (pues se trata de un *Ecce Homo*) hasta que en 1810 se "renovó" milagrosamente (Basurto, 1977: 44; Enríquez, 2022: 237-260). Por su parte, Nuestro Padre Jesús es, como la anterior, una escultura novohispana, "enteramente policromada de 150 cm, con cabellera postiza y goznes en los brazos para que pudiera tomar la cruz en las procesiones del viernes santo" (Yhmoff, 1979: 132), lo cual revela también su uso inicial en los pasos de la Semana Santa, antes de constituirse en una devoción singularizada por la población. Para 1856 la imagen ya contaba con misas en su honor (Ruiz y Gómez, 1987: 151).

Es conocido que las representaciones de la pasión y muerte de Jesucristo se desarrollaban en diversas poblaciones mediante el uso de imágenes de tamaño natural, como son las de Atlacomulco, San Felipe y Temascalcingo.[7] Es probable que, a semejanza de lo ocurrido en las dos primeras poblaciones, en Temascalcingo, el Señor de la Coronación fuera empleado en las funciones de Semana Santa antes de que por iniciativa de algún párroco, o de la propia feligresía, la imagen fuera venerada de forma independiente, gracias precisamente a la devoción que se había enraizado como consecuencia de su uso en la Semana Santa.[8] Quizá este fue el origen de la cofradía que se formó en su honor, o bien de la recuperación que se hizo de su devoción cuando ésta se extinguió y la devoción a la imagen, traducida en su fiesta, se revitalizó en el siglo XIX,

[7] Un ejemplo pictórico es el cuadro de Primitivo Miranda, *Semana Santa en Cuautitlán* (1858) en el cual se representó la escenificación del viacrucis del viernes santo con imágenes de tamaño natural.

[8] En Atlacomulco precisamente la devoción al Señor del Huerto fue instigada por el cura párroco y a través de un milagro (su renovación) se impulsó el culto. En Temascalcingo la existencia de una cofradía puesta bajo la tutela del Señor de la Coronación invita a pensar en un peso notable de la feligresía en la formación inicial de la devoción a la imagen cristológica.

como se verá más adelante. Previamente a la constitución de la cofradía o a la fiesta en el siglo XIX, la imagen pudo emplearse en las representaciones de la Semana Santa.[9] La hipótesis es factible por la advocación cristológica a la que corresponde el Señor de la Coronación y lo que otros casos reportan acerca de las trayectorias que siguieron las imágenes del *Ecce Homo* en espacios vecinos a Temascalcingo.

Historias locales para una imagen

Antes de adentrarme plenamente al pasado para esclarecer la configuración de esta devoción cristológica, parto del presente para señalar las diversas historias que la población ha formulado para explicar el origen de la imagen del Señor de la Coronación y que se registran para el siglo pasado. Las refiero brevemente como un primer acercamiento que, en ocasiones, puede contrastarse con lo que se sabe por las evidencias documentales. Pero también porque antes de declararlas inmediatamente como testimonios carentes de fundamento o seriedad, considero que se les debe considerar como un esfuerzo que la población ha realizado para explicarse el origen de una devoción que salta a la vista.

En la medida en que a las y los historiadores les interesa saber no solamente lo que "verdaderamente" sucedió, sino también las representaciones y lo que, en determinado momento, la gente ha dicho para explicarse su devenir, en este caso de una devoción arraigada, las historias elaboradas para explicar el origen del culto al Señor de la Coronación importan en estas líneas.

Por Victorino Bello Reynoso (1998: 68) se sabe que, en las primeras décadas del siglo XX, entre la población de Temascalcingo, circulaba el relato de que la imagen del Señor de la Coronación (identificada también como el "Señor de la Oración") había sido realizada por un escultor que llegó al poblado y desapareció tras concluir su trabajo y dejar la imagen que fue venerada y dispuesta en el templo principal. Sin aludir a fechas exactas, el relato señala que, con el tiempo, la escultura fue abandonada hasta que un día el cura y el sacristán (se desconocen sus nombres) encontraron

9 La imagen se emplearía para representar la condición final de Cristo tras su pasión.

que la imagen "se encontraba reluciente y llena de belleza". Esto propició que la imagen fuera reinstalada para recibir nuevamente culto.

Una vez más sin aludir fechas, el relato de Bello Reynoso cuenta que hubo cierto tiempo en que la religiosidad católica no era del agrado del gobierno, el cual ordenó a "un aguerrido general de nombre Pueblita a que arrasara el pueblo de Temascalcingo". Sin embargo, cuando éste llegó se encontró con una multitud armada situada en las montañas y colinas, "mandada y dirigida por un Señor que ondeaba una capotita roja". Éste era el Señor de la Coronación. Pueblita, según el relato, tuvo que retroceder, sin poder cumplir con el mandato del gobierno. El relato reconoce el prodigio a la imagen cristológica, quien con su capa fue capaz de desviar al enemigo.

Lo narrado nos remitiría a la guerra de Reforma y a las incursiones del general liberal Manuel García Pueblita entre los estados de Michoacán y México en 1858 para enfrentarse a las fuerzas conservadoras (Pérez Alonso, 2018: 104-107). Empero, cabe destacar que no hay constancia de que hiciera campaña en Temascalcingo, sitio al cual pudo pasar en sus incursiones. Lo más cercano que estuvo fue en Ixtlahuaca, donde tomó la plaza el 18 de septiembre de ese año y se incendió la población (Pérez Alonso, 2018: 107).

Por su parte, Julio Garduño Cervantes (1999: 94-95), a partir de la recopilación de diversos relatos orales, asienta una historia alterna. Según ésta, en 1716, el capitán Andrés Velázquez de la Rocha y su esposa, doña Manuela Canalejo, dueños de la hacienda de Solís, solicitaron traer imágenes religiosas de Sevilla, entre ellas un *Ecce Homo* de tamaño natural. En esta versión, no sería un escultor el que haría y dejaría la imagen en Temascalcingo, sino que se habría adquirido desde la península ibérica al iniciar el siglo XVIII.

El cargamento de imágenes llegó a la Villa Rica de la Veracruz y se llevaron en recuas de mulas en cajones de madera hasta el camino real de Michoacán. Empero, en las cercanías del puerto de Medina, los arrieros que las traían fueron asaltados. Dos mulas se separaron de las recuas y se internaron en los cerros de Juanacatlán, atravesaron la Mesa Grande y llegaron hasta la hacienda de La Huerta (todos estos puntos se sitúan en la jurisdicción de Temascalcingo). La población intentó detenerlas, sin éxito. Fue hasta que se dio aviso al párroco Nicolás Alanís Calderón que se

logró apaciguar a los animales, una vez que éste los bendijo.[10] Al descargar las cajas se descubrió que traían la imagen del *Ecce Homo,* dividida en dos partes. Al unirlas, la gente identificó al Cristo como el Señor de la Coronación. En medio de la emoción por la nueva imagen, la población la trasladó en procesión hasta la parroquia de San Miguel arcángel.

Según el relato de Garduño, la noticia de la llegada de la nueva imagen se difundió y no faltó el caso de dos mazahuas de Andaró que vieron al Señor de la Coronación sentado en un maguey raspado contemplando la tierra en donde ahora se encontraba. La población optó por construirle una capilla en el cerro de Boquí, a donde lo llevaron. Empero, la imagen regresó a la parroquia y, finalmente, se le construyó una capilla anexa al templo.[11]

Garduño indica que la población identificaba a la imagen también como el Señor de la Expiación, mas la devoción popular lo llamó el Señor de la Coronación (lo que robustece la idea de que el nombre revela la agencia de la feligresía local para designar a la imagen). Asimismo, por el relato que ofrece el autor se conoce que la población de Temascalcingo acude a la imagen en tiempos de sequía y calamidades, pues la sacan de la parroquia en procesión para propiciar lluvias o calmar las desgracias.

Como Bello Reynoso, Garduño (1999: 95) también documentó la incursión de García Pueblita a Temascalcingo, aunque da una fecha exacta: "En 1860 un grupo de soldados comandados por Pueblita intentaron incendiar el pueblo, no lo lograron, a Él se atribuyó este milagro". Es posible que el relato bebiera de lo sucedido en Ixtlahuaca en 1858, donde sí se incendió la población, y la memoria conservada en la comarca, no siempre infalible, trasladó el aciago acontecimiento en algún momento a Temascalcingo, atribuyéndole un milagro más al Señor de la Coronación. Lo cierto es que, para 1860, García Pueblita ya no estaba incursionando en el Estado de México, sino en el Bajío (Pérez Alonso, 2018: 116-118).

[10] Se ha identificado que Alanís Calderón no era el párroco de Temascalcingo, sino el bachiller Ignacio de Alanís (en funciones entre 1688 y 1723), sin embargo, el bachiller Nicolás Alanís de Calderón se desempeñaba como auxiliar (Torres Rosas, 2018: 12).

[11] Al respecto, hay noticias que aluden a esta capilla en los documentos del siglo XIX y es referida también por Trinidad Basurto (1977: 264) en su trabajo dedicado al arzobispado de México, editado en 1901.

Por último, Garduño refiere que, en 1912, a raíz de los fuertes temblores que afectaron a Temascalcingo, el Señor de la Coronación salió a la plaza y ayudó a calmar los siniestros. El 19 de noviembre de 1912 un temblor, con epicentro en Acambay, hizo estragos y derrumbó casas, así como la iglesia de Temascalcingo. Varias personas perdieron la vida o resultaron heridas. Es posible que Garduño aludiera en esta parte de su relato a las réplicas posteriores que se siguieron registrando.[12]

Un tercer autor que da atisbos de los relatos que circulan entre la población para explicar el origen de la imagen es Celestino Cárdenas (2000: 110-112), quien asienta la aparición de ésta en el lugar donde se edificó el templo parroquial, previo anuncio con "rayos maravillosos" o la insistencia de cierto arquitecto que demandaba la construcción del templo. Cárdenas registra la versión de la aparición del Señor de la Coronación en el lugar referido acompañado de los documentos que contenían las notas musicales que ahora se emplean para la danza de los arcos, monarcas o romanos que participa en la fiesta de la imagen.[13]

Como Bello Reynoso y Garduño, Cárdenas asentó en sus pesquisas la protección que la imagen procuró a su templo ante la incursión de las fuerzas militares. Aunque en esta ocasión, sin referir nombres de personajes, pues el autor se limitó a asentar que, "en las diferentes etapas de las guerrillas mexicanas, varios bandos del ejército revolucionario intentaron saquear la iglesia del Señor de la Coronación, pero nunca lograron penetrar en el templo, ya que un señor de capote gris no permitía la entrada a ningún soldado". Cárdenas evoca el caso de cierto capitán del ejército que entró al templo y, al instante, cayó al suelo, "como si alguien lo hubiera empujado con gran rigor".

A través de estos relatos, la población devota de Temascalcingo ofrece versiones que intentan explicar el origen de una imagen que ha estado presente entre distintas generaciones de habitantes de Temascalcingo y ha formado parte de la vida cotidiana de éstos.

12 Véase, por ejemplo, el testimonio que dejó la madre superiora del Colegio "María Salomé Chaparro" sobre este aciago suceso y que es compartido por la "Comunidad Cultural de Múbú" en redes sociales (véase https://www.facebook.com/Temascalcingo.cultura/videos/217193786425306/?rdid=kTuW2bWJjbMLzFH2# consultado el 2 de enero de 2026).

13 Uno de los indicios más antiguos de esta danza es un estandarte realizado en 1905 (Zaldívar, 2021: 29).

La cofradía novohispana

Más allá de lo consignado por la oralidad, los documentos disponibles permiten seguirle la pista a esta devoción cristológica y cubrir algunos aspectos para esclarecer su conformación en el tiempo. En Temascalcingo existieron al menos cuatro cofradías durante el periodo virreinal: la de la Limpia Concepción, el Santísimo Sacramento a favor de las Benditas Ánimas del Purgatorio, Nuestra Señora del Rosario y la Coronación de Nuestro Señor Jesucristo. De esta última era titular la imagen cristológica que nos compete aquí.

Las cofradías eran corporaciones formadas por seglares y puestas bajo la tutela de alguna imagen religiosa a la cual se tributaba culto. Pero también tenían el propósito de procurar auxilios espirituales a sus miembros, quienes al morir dejaban bienes a favor de estas corporaciones (como ganado, tierras de labor y magueyales).

Se sabe que la cofradía de la Limpia Concepción existió en el siglo XVII y a comienzos del XVIII; la del Santísimo Sacramento funcionó en el siglo XVIII. La del Rosario y la Coronación son referidas en un informe de 1717 asentado en el libro de la cofradía de la Limpia Concepción y que, en realidad, reporta la desaparición de las tres cofradías señaladas (Romero Flores, 2023: 147). No se cuenta con los libros de las cofradías del Rosario y la Coronación.

Según el informe, los detonantes de la desaparición de las cofradías habían sido el exceso de misas realizadas y que no habían recibido las limosnas correspondientes, la falta de ingresos y de compromiso de los integrantes para elegir a sus mayordomos. Así, como asentó el firmante del informe, el bachiller Ignacio de Alanís Calderón, las cofradías desaparecían "por no tener ningunos bienes ni fincas ésta y las demás cofradías" (Romero Flores, 2023: 147).

Este antecedente novohispano es el único con el cual contamos por ahora para identificar la existencia de la imagen del Señor de la Coronación y de una cofradía en su honor. Se desconoce cuándo se formó, pero para comienzos del siglo XVIII estaba extinta. Igualmente desconocemos los bienes que pudo haber adquirido. Empero, es evidente, que la mención de 1717 corrobora la existencia de una escultura que puede situarse en Temascalcingo para el siglo XVII o principios del XVIII, que, en cuanto

a su iconografía, la imagen se ajusta a la fisionomía de las efigies de Cristo sangrante de la época y que el Señor de la Coronación contaba con devotos. La veneración que se le tenía a la imagen hizo posible la formación de la cofradía puesta bajo su tutela.

Llama la atención que el relato de Garduño advierta la llegada de esta imagen alrededor de 1716 cuando, un año después, su cofradía se estaba extinguiendo. Podría pensarse en una devoción inmediata que se tradujo en la formación de esta corporación. Pero no esclarece la pronta desaparición de la cofradía. Es factible pensar que la presencia del Cristo es anterior a estas fechas. Quizá, en años posteriores, cuando la imagen dejó de ser móvil de una cofradía, pudo ser empleada, como se argumentaba, en las representaciones de la Semana Santa hasta que, nuevamente, a raíz de la devoción que se le tenía, volvió a figurar como imagen de culto. Es evidente que el culto a la imagen tuvo momentos de auge y declive.

El siglo definitorio

Olvidado, o quizá empleado en las funciones de la Semana Santa, el Señor de la Coronación volvería a figurar en el siglo XIX, centuria que es particularmente interesante porque es en ésta cuando se define el culto al Señor de la Coronación que subsiste hasta hoy, traducido en su devoción y fiesta. Sin embargo, también es este siglo el que nos permite divisar con nitidez algunos de los medios empleados para sufragar el culto cristológico local.

Por una relación documental anexa en el libro de la cofradía del Santísimo Sacramento sabemos de las cuentas y bienes con que contaba el Señor de la Coronación. Amén de revelar el uso que tuvo el libro de la cofradía para llevar la contabilidad de otra imagen, destaca el hecho de que, después de 1717, nuevamente tenemos noticias de la devoción a la imagen. Se hicieron esfuerzos por revitalizar su culto. La relación de noticias inicia en 1833, con un informe levantado por el párroco José María Luis Velasco el 9 de septiembre de dicho año. Por éste sabemos que la función de la imagen se celebraba "anualmente el primero de enero de cada año cuya disposición tuvo principio el día 1º de enero del año de 1833", pues fue el común sentir del ayuntamiento y los vecinos en cabildo celebrado en la iglesia parroquial de

Temascalcingo y convocado por las campanas y por recado verbal por parte de las autoridades en ese año.[14]

El informe de Velasco también es significativo por la descripción que hace de la imagen y el inventario de bienes con que contaba. La imagen tenía "su peana de madera forzada por tres lados de plata", caña, corona y potencias del mismo metal, dos sogas con sus borlas mixtas de seda y oro. Asimismo, la imagen poseía dos cojines de seda con galón de oro fino, varias túnicas (tres de color púrpura, dos de terciopelo carmesí, una con galón de oro, otra brocada de oro y una más de color rosa con galón de oro fino), dos manteles y tres palios.[15] Las túnicas y palios podrían corroborar el empleo de la imagen en Semana Santa, en cuyas funciones se le vestiría como nazareno y se le exhibía en procesión en la cual se le cubría con los palios.

De igual forma, el inventario de 1833 reporta que el Señor de la Coronación contaba al menos con un solar de magueyes regular "ocupado todo en estas plantas por la calle que va a San Pedro el Alto en la que viven los ciudadanos Miguel Ruiz y Carlos Toledo, ubicado entre esta calle, el arroyo y solar del expresado Carlos Toledo, cercado de piedra". Este solar estaba a cargo de Ignacio Huitrón, casado con doña Rita Ruiz, quien lo cuidaba. Esto último advierte que Huitrón era el encargado de procurar la conservación de los magueyes de los que seguramente se extraía el pulque para su comercialización. De los ingresos obtenidos se costearían gastos como los de las funciones o fiestas del Señor de la Coronación. Al menos esta imagen se ha documentado explícitamente para otras poblaciones, como ocurría con las imágenes religiosas veneradas en Atlacomulco (Enríquez, 2022: 70).

Si este bien pudo emplearse para la fiesta, por Velasco sabemos la forma en que se también se había concebido la realización de la fiesta. Según el párroco, al principio se nombraron mayordomos, quienes habrían de erogar todos los gastos de la única función que se hacía al Señor de la Coronación en el mes de julio. Empero, no

[14] APSMT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 62, Libro cofradía del Santísimo Sacramento. Para el año referido era normal la vinculación del ayuntamiento en asuntos religiosos como el referido. Más adelante, con la Reforma, se planteó la separación de las autoridades civiles de los asuntos de esta índole.

[15] APSMT, Sección disciplinar, Serie cofradías, caja 62, Libro cofradía del Santísimo Sacramento. Todas las noticias apuntadas en este apartado para el siglo XIX proceden de esta referencia, salvo que se indique lo contrario.

faltaron rumores que señalaron que los mayordomos se quedaban con las limosnas. Cierto o no, el rumor hizo lo suyo, desató la desconfianza y disminuyeron las limosnas que se emplearían de igual forma para el adorno de la imagen y la iglesia.

El informe del párroco ilumina la suerte de la devoción al Señor de la Coronación. Sabemos que a partir de 1833 su fiesta quedó definida para el 1º de enero y que contaba con un solar de magueyes, pero también que antes de este año, en realidad, la fiesta tenía lugar en julio y para su organización se designaban mayordomos. La fiesta experimentó reveses y por esta razón tuvieron que hacerse ajustes, que corrieron precisamente a cargo de Velasco. De acuerdo con éste, antes de 1833, el panorama que ofrecía la devoción a la imagen era difícil: la piedad "ya muy poco existía en el presente caso"; Velasco dispuso la colecta de limosnas, pero los rumores referidos propiciaron una disminución de los ingresos.

Por esta razón, en dos años (1831 y 1832) el párroco tuvo que costear la fiesta con el fin de no perder la devoción, lo que, en palabras de Velasco, "me hizo disponer para el venidero [año] la función para los primeros [días] de enero y sus misas cantadas en el novenario aplicándoselas al señor por intención de todos los que en el año le han ofrecido sus limosnas".[16]

Sin posibilidades de asignar a los mayordomos la responsabilidad de costear la fiesta, Velasco asumió esta función, pero sus palabras advierten que él fue el impulsor del cambio de la fecha de la fiesta que fue sometida a discusión y aprobada en sesión de cabildo en 1833. También se advierte que el párroco continuó considerando la posibilidad de que las limosnas contribuyeran a costear la fiesta y acudió a las misas del novenario para dedicárselas a quienes dieran limosnas. Era un recurso a partir del cual esperaba el aumento de éstas.

Por el inventario se descubre también que para 1833 la imagen obtendría limosnas a partir de rosarios que se le hicieron, así como de la venta de medidas (listones hechos a la medida de la estatura de la imagen cristológica) y estampas. Estos recur-

[16] Si bien Velasco escribió esto en septiembre de 1833, lo que haría pensar que sus palabras aluden al año siguiente, el aciago panorama previo que traza antes de idear la solución de cambiar de mes la fiesta hace plausible considerar que hablaba de años pasados para concluir su relación en 1833.

sos hablan de la circulación de objetos de carácter devocional que, sin duda, contribuyeron a aumentar la devoción al Señor de la Coronación entre la feligresía local.

Por Velasco se tiene el conocimiento de que en 1834 la fiesta se tuvo que transferir para los días 28, 29 y 30 de enero y no se hizo el primer día de este mes. El párroco arguyó que esto había sido "con motivo a los estragos que ha hecho la epidemia de cólera". Es probable que esta epidemia (pandemia en realidad), registrada en el país desde el año pasado, estuviera afectando de forma considerable a la población de Temascalcingo al comenzar el nuevo año, lo que orilló al párroco a buscar fechas alternas y alejadas a este aciago momento. La situación sanitaria extraordinaria obligó a cambiar temporalmente la fecha de la fiesta. De igual forma, para este año la documentación apunta que la imagen contaba con milagros, como los que hasta hoy se le dedican elaborados de metal y que remitían a una relación del devoto con la imagen a la cual se le pedían favores.

Por otro lado, si para 1833 la imagen tenía un solar de magueyes, para 1848 se señaló que la imagen ya poseía dos solares. No obstante, estaban abandonados y no se llevaba un registro de los ingresos y egresos de los productos obtenidos con estas magueyeras. Las "tierras del santo" eran indudablemente otra fuente de ingresos que podían costear el culto del Señor de la Coronación, si no fuera por el descuido en que se encontraban.

Para 1856 y 1857 se registró la reparación de la capilla del Señor de la Coronación. Al respecto, por un comunicado dirigido a José María G. Obregón el 7 de marzo de 1861 desde la hacienda de Solís, por parte de José Doral y del Río, para indicar que el cerro de la finca no contaba con maderas para extraerlas y reparar la iglesia, se sabe que en el pasado la hacienda de Solís había ayudado en la compostura y decencia del altar mayor y la capilla del Señor de la Coronación. Se recordó que había auxiliado en concreto a los curas Reyes y Miranda.[17] Estos apellidos corresponden a los de los bachilleres Ignacio Reyes y Tomás Miranda, auxiliares del párroco José María Gómez León, quien estuvo al frente de la parroquia entre 1850 y 1860 (Torres Rosas, 2018: 15).

[17] AHMT, Presidencia, caja 4, Presidencia 1861, s/f.

Lo que destaca de este indicio documental es el apoyo brindado por la hacienda de Solís en las reparaciones de la capilla de la imagen, lo que indica que también esta unidad productiva, señalada en la tradición oral del siglo XX como demandante de la imagen, participaba de la devoción al Señor de la Coronación.

En otro orden de ideas, el 19 de agosto de 1868 el curato de Temascalcingo manifestó a la presidencia municipal que ya en dos ocasiones se había robado el dinero de la alcancía del Señor de la Coronación, "una rompiéndola por el lado inferior y otra descerrajándola". Se desconocía al autor o autores de este hurto.[18] Lo interesante del comunicado es que advierte que, además de los magueyales, el culto a la imagen seguía apoyándose en las limosnas que se colectaban y depositaban en dicha alcancía, presente en la capilla de la imagen, pero quizá trasladada fuera de ésta si se contaba con alguna imagen peregrina que pudiera servir para emprender la colecta de limosnas con motivo de sus salidas del templo.

No se sabe qué tan probable haya sido que la imagen descrita se verificara, pues, tras el triunfo liberal en 1867, las Leyes de Reforma regulaban los actos de culto público, como las procesiones con imágenes religiosas y las colectas de limosnas. Esto actos debían contar con el permiso de la autoridad civil, la cual igualmente podía negarlo. Empero, fue a partir de 1873 y 1874 cuando el poder civil canceló definitivamente estos permisos y prohibió los actos de religiosidad pública.

Precisamente uno de los aspectos que el liberalismo cuestionó en materia de religiosidad fue que las imágenes religiosas contaran con tierras para sufragar el culto religioso, resabio de la forma en que las cofradías se hacían de bienes para sostenerse. La ley Lerdo de 1856 facultó, previa denuncia, la subasta de tierras en manos de la Iglesia (aun cuando las tierras asignadas a los santos no estaban necesariamente bajo el control de esta institución) y la ley de nacionalización de bienes eclesiásticos del 12 de julio de 1859 declaró extintas las cofradías y hermandades que administraban estos bienes. Sin saber a ciencia cierta el derrotero que siguieron las denuncias de los solares del Señor de la Coronación, las evidencias indican al menos que para el 10 de junio de 1891 Francisco Ruiz poseía un terreno de común repartimiento conocido

[18] AHMT, Presidencia, caja 5, Presidencia 1868, Oficios de agosto de 1868, s/f.

con el nombre de "Coronación", tierra que evidentemente había pertenecido a esta imagen, la cual se valuó en 50 pesos. Poseedor de esta finca, el comunicado dirigido al administrador de rentas del distrito de Ixtlahuaca (al cual pertenecía Temascalcingo en el orden civil), en la fecha señalada, notificaba que Ruiz comenzaría a pagar la contribución predial correspondiente.[19]

La serie de noticias del siglo XIX señaladas indican la constitución final de la fecha de la fiesta del Señor de la Coronación, los medios de los cuales se valió la población para costearla, las expresiones devocionales que se engarzaron en torno a la imagen, así como los cambios que experimentó la fiesta, derivados de contingencia sanitarias, cambios introducidos por el orden civil y las propias dinámicas de su organización.

Conviene cerrar este panorama con una minuta que el 4 de enero de 1906 remitió el presidente municipal de Temascalcingo al jefe político del distrito de El Oro (al cual a partir de 1902 pertenecía la municipalidad) para informarle que el día anterior había terminado la fiesta que anualmente se hacía en la cabecera. La fiesta había concluido sin "novedad alguna que alterara la tranquilidad y orden público".[20] Aunque el comunicado se gestó en un contexto marcado por la regulación de las festividades religiosas por las Leyes de Reforma en aras de conservar el orden público, lo cierto es que también esta evidencia informa la permanencia de la fiesta del Señor de la Coronación realizada desde varias décadas atrás a comienzos de enero. El reporte del alcalde municipal indica que la fiesta duraba varios días, situación patente hasta hoy. El siglo XIX, efectivamente, configuró la fiesta que se sigue reproduciendo en Temascalcingo en honor al Señor de la Coronación.

1933: nacionalismo, devoción y el recuento de los portentos para una imagen

A pesar de que los indicios documentales del siglo XIX ofrecen, sino una imagen completa para esclarecer la devoción al Señor de la Coronación, sí una aproximada para situarnos en los escenarios identificados, lo cierto es que el conocimiento de

[19] AHMT, Comunicaciones, caja 1, Comunicaciones 1891, s/f.

[20] AHMT, Presidencia, caja 18, Presidencia 1906, s/f.

estos aspectos se perdió en el andar del tiempo. En su lugar, sin embargo, se configuraron relatos para explicar el posible origen de la presencia de esta imagen en Temascalcingo, los portentos que se le atribuían y su indudable fama que rebasaba la devoción estrictamente local. Se han visto algunos de estos resultados en líneas anteriores.

Empero, hay una noticia previa a los trabajos de Bello Reynoso, Garduño Cervantes y Cárdenas que advierte el interés por explicar la presencia y milagros del Señor de la Coronación en Temascalcingo. El 25 de julio de 1933 las autoridades municipales daban respuesta a un cuestionario remitido por el gobierno del Estado de México en el cual se pedía, a todos los municipios, el envío de información que permitiera hacerse de datos precisos para fomentar el turismo. Información relativa a las vías de comunicación para llegar al municipio, indicios históricos, monumentos y sitios naturales o atractivos existentes, así como noticias de fiestas, leyendas y tradiciones fue solicitada para cubrir este propósito. El cuestionario se inscribió en la serie de esfuerzos de las autoridades civiles por apoyarse de los saberes y expresiones populares para fomentar el nacionalismo de la década de 1930 impulsado por las administraciones posrevolucionarias.

Las respuestas de este cuestionario se detuvieron de forma considerable en la imagen del Señor de la Coronación.[21] Y la fuente permite situarnos en el estado de conocimiento que, a través de la oralidad, se había definido en torno a la imagen. En este sentido, destaca, en primer término, la percepción que ya existía entre la población de la notabilidad que tenía el Señor de la Coronación frente al titular de la parroquia: "aunque en la parroquia se venera como a santo patrono al arcángel San Miguel, la sociedad católica prodiga profunda reverencia y acendrada fe a la Pía Imagen del Señor de la Coronación que desde fecha inmemorial se venera en la capilla anexa a la parroquia". De igual forma por este testimonio se conoce la irradiación alcanzada por esta devoción que se extendía "hasta los estados de Michoacán, Guanajuato y Querétaro desde donde vienen cada año numerosas romerías y típicas danzas".

[21] AHMT, Presidencia, caja 25, Presidencia 1923. A partir de aquí todas las referencias citadas en este apartado proceden de este documento.

La parte más sustancial de las noticias corresponde a los portentos reconocidos y que nos revelan relatos no identificados por los autores posteriores que se encargaron de documentar la memoria configurada en torno al Cristo o, por el contrario, nos sitúan en historias que subsistieron de alguna forma en tiempos posteriores. Para este último caso se lee lo siguiente:

> Se cuenta que esta imagen es tan milagrosa, que en tiempos pasados, cuando este pueblo tuvo ciertas dificultades y hasta encuentros bélicos con sus enemigos cuya cabecilla era un tal "Pueblita", para unos conquistador, salteador para otros y enemigo para los más, de procedencia y origen ignorados, el Señor de la Coronación salía al campo de batalla, jinete y blanco corcel, animando a los beligerantes a luchar sin temor y defendiéndolos de los ataques, pues dicen que ocupaba el lugar estratégico de más peligro, haciendo que su cuerpo sirviera de escudo contra las balas de los tiradores, cuyos proyectiles caían por tierra hechos añicos, al chocar con la pequeña capa que colgaba de los hombros del santo. Se agrega que, en otra ocasión, cuando el mismo "Pueblita" logró tomar esta plaza y trató de secuestrar a los principales caciques, estos, que eran dos, corrieron a la iglesia en busca de refugio y que, siendo perseguidos hasta ese lugar por los facinerosos se vieron obligados, por la fe o por el temor, a escalar las gradas del altar, penetrar en el dosel que guarda la Pía Imagen y, en último recurso, esconderse bajo la pequeña capa del santo que no podía cubrirles más debajo de los hombros; cuando sus enemigos subieron tras de ellos al altar y penetraron al dosel donde ellos se ocultaban, la capa de la imagen creció hasta cubrirles los pies y los hizo, así, invisibles, por lo que sus enemigos tuvieron que salir sin "su presa".

Además de estos relatos que remiten a García Pueblita, la fuente asienta un portento más relacionado con la cualidad de la imagen para hacerse pesada (no referida por los autores posteriores en los términos que lo hace el documento de 1933):

> Dice la tradición popular que, conocedor el Ilustrísimo Arzobispo de México de tantos prodigios, expresó el deseo de que la imagen fuese trasladada a la capital para honrarla más propiamente y, de hecho, se llegó el día fijado para el traslado que no pudo verificarse porque la imagen a la que suelen aguantar 4 individuos, se hizo tan pesada que entre muchos no pudieron "despegarla del

> suelo"; nuevo intento se hizo más tarde y entonces pudo levantarse a la imagen y hasta sacarla de la iglesia, pero cuando se iba a trastumbar el umbral del atrio que circunda el templo, cayó una lluvia torrencial, casi huracanada, que impidió la continuación de la marcha. Desde entonces, no se intentó moverla de su sitio con el fin de sacarla de este pueblo.

Un cuarto prodigio evoca a su "renovación" como característica que revitalizó su devoción (y que recuerda al relato de Bello Reynoso):

> Por fin, a mediados del siglo pasado, se cuenta que, con la devoción a esta imagen, por razones ignoradas, fuese mermando y, por consiguiente, descuidando su conservación material, llegó el día en que estaba tan deteriorada que hubo necesidad de "apartarla" con las imágenes viejas que se depositaban en el coro, para incinerarlas cada año y usar sus cenizas en el primer miércoles de cuaresma, para las ceremonias del "memento homo…". Así pasaban los días y nade daba importancia a la ausencia de la imagen, antes tan venerada. Pero una noche… cuando el sacristán se disponía a subir al campanario (anexo al coro) para dar el toque de "alba" vio asustado que el coro ardía en abrasadoras llamas y, aturdido, fue en busca del cura quien, conocedor del desastre, se apresuró a dirigirse al sitio del siniestro, contemplando con asombro, que no existía fuego alguno y hasta dijo al sacristán algunas sátiras por su miedo que le había hecho ver "esas cosas". Al día siguiente, queriendo convencerse el sacristán de la verdad de lo que había visto, subió al coro y… ¡Oh prodigio!... La Pía Imagen del Señor de la Coronación, se había renovado; limpia y hermosa estaba como nunca. Desde entonces volvió a ser la Pía Imagen más venerada y sigue ahora absorbiendo la fe de los católicos de los contornos, quienes le rinden pleite homenaje cada año, el 1º de enero, cuando la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana, celebra la festividad de la Circuncisión del niño Cristo.[22]

Por último, la relación de 1933 no soslayó la necesidad de explicar el origen de la presencia de la imagen y asentó al menos dos posibilidades: su aparición portentosa

[22] En sentido estricto aquí habría una contradicción, pues los milagros que involucran a García Pueblita se situarían a mediados del siglo XIX y revelarían la relevancia que tenía la imagen, situación que contrasta con lo que se advierte en este prodigio que presenta en la misma temporalidad una decadencia en el culto al Señor de la Coronación.

y su procedencia derivada del proceso de evangelización a cargo de las órdenes mendicantes, lugar común empleado en la narrativa para explicar el origen de las imágenes religiosas veneradas en México (sin reparar en el detalle de que en los siglos posteriores al XVI se siguieron fabricando o introduciendo imágenes en las poblaciones de Nueva España y México).

> El vulgo no sabe la procedencia de la imagen y hasta se inclinan a creer que "fue aparecida". Lo más probable es que esa imagen fue traída de España por los primeros misioneros que en este pueblo le criaron [*sic*] un templo y una devoción que en vez de extinguirse se va acrecentando de día en día. La festividad que se celebra en esta parroquia el 1º de enero, para venerar a esta imagen, tiene no solamente grande importancia religiosa sino hasta profana de variadísimas clases y es tal el rejuego comercial, que la crisis económica que siempre ha existido en este lugar, se ve aliviada temporalmente en esas fechas, en que, cada quien, puede hacer algo.

Prolija en detalles, la respuesta de 1933 sintetiza lo que se contaba en torno al Señor de la Coronación. Poco importaban las exactitudes en las fechas o nombres de los personajes involucrado con la aparición y milagros del Cristo, pues lo relevante eran los portentos en sí mismos como un aspecto que develaba la impronta de la imagen y la irradiación que alcanzaba hasta otros lugares que convertían a Temascalcingo en un sitio factible para conocerse en una época donde el turismo valoraba lo que las poblaciones podían ofrecer al visitante. Poco importaban las contradicciones que los relatos tuvieran, pues la población los forjó para explicar el origen de su devoción al Señor de la Coronación y las autoridades hicieron también el esfuerzo para darle coherencia a su presencia.

En última instancia, estas líneas abrevan de ese interés manifiesto en distintos momentos por esclarecer la configuración de una devoción que constituye, para Temascalcingo, uno de los rostros característicos de su población y, para el estudio de la religiosidad popular, la oportunidad de divisar los derroteros para conformar y explicar el ascenso de una devoción que, inicialmente, no fue la titular en un espacio local.

Referencias

Archivos

APSMT Archivo Parroquial de San Miguel Temascalcingo

Serie cofradías

AHMT Archivo Histórico Municipal de Temascalcingo

Presidencia

Comunicaciones

Hemerografía

El Temascalli, 1º de mayo de 1998, Temascalcingo.

Bibliografía

Basurto, J. Trinidad (1977), *El arzobispado de México, jurisdicción relativa al Estado de México,* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Bello Reynoso, Victorino (1998), *1875-1998 Árbol genealógico Reynoso-Bejarano,* Temascalcingo, Edición del autor.

Cárdenas Martínez, Celestino (2000), *Cantos, cuentos y mitos mazahuas de San Pedro el Alto, Temascalcingo, México,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2022), *Fiesta religiosa y devoción popular. El valle de Ixtlahuaca-Atlacomulco durante el siglo XIX,* Zinacantepec, El Colegio Mexiquense A.C.

Garduño Cervantes, Julio (1999), *Temascalcingo. Monografía municipal,* México, Gobierno del Estado de México/Instituto Mexiquense de Cultura/Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales.

Glafira Ruiz Chávez y Raúl Gómez Montero (1987), *Acerca de los mazahuas del Estado de México,* vol. II, México, Dirección General de Turismo/Secretaría de Desarrollo Económico/Gobierno del Estado de México.

Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Pérez Alonso, Pablo (2018), "Manuel García Pueblita, la formación de un militar republicano", tesis de licenciatura en Historia, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Romero Flores, Blanca Flor (2023), "Las cofradías de Temascalcingo. Una promesa de salvación para sus habitantes, siglos XVII y XVIII", tesis de licenciatura en Historia, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Taylor, William B. (1999), *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII,* vol. 2, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México.

Torres Rosas, Víctor Aaron (2018), *Inventario del archivo parroquial de San Miguel arcángel Temascalcingo, Estado de México,* México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México A.C.

Yhmoff Cabrera, Jesús (1979), *El municipio de San Felipe del Progreso a través del tiempo,* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Zaldívar Contreras, Yenni Tania (2021), "Danza de los romanos" en *Tradiciones y sincretismo religioso de las culturas mazahua y otomí en Temascalcingo*, Toluca, Dirección General de Culturas Populares, Indígenas y Urbanas, pp. 10-35.

Recursos electrónicos

Comunidad Cultural de Múbú, "El 19 de noviembre de 1912 sucedió un temblor con epicentro en Acambay"
https://www.facebook.com/Temascalcingo.cultura/videos/217193786425306/?rdid=kTuW2bWJjbMLzFH2#

Relación intercultural e interreligiosa en Sonora: respeto, empatía y amor a Dios
Intercultural and interreligious relationship in Sonora: respect, empathy and love for God

Martha Sandra Romero Bernal[1]

Resumen

Es posible una relación intercultural e interreligiosa constructiva desde el nosotros no solo desde la tolerancia para ello se tienen que basar en el respeto, la empatía y el amor a Dios, esto se vivió concretamente en Sonora, donde el Sacerdote Jesuita Eusebio Francisco Kino respetando la idiosincrasia de los indígenas pudo evangelizarlos, enseñarlos a cultivar la tierra, educarlos, respetando su cultura, les transmitió la devoción a Dios y a San Francisco Javier quien a pesar de hace poco más de 300 años se siguen realizando su fiesta patronal lo que habla de una fe viva, tradición y de esperanza de que las nuevas generaciones sigan celebrando. Es también una forma de celebrar que vienen personas de diversas culturas e incluso religiones en estas fiestas ya que hay equipos interdisciplinarios para atender a los peregrinos que acuden desde Estados Unidos o lo que son de otros pueblos originarios. Para ello se cultivan valores donde se reconocen lo sagrado más allá de la cultura que se tenga como la misericordia, solidaridad y la sinodalidad mismos que desde hace mucho tiempo fueron enseñados por estas tierras por el Padre Kino y son los motores que hoy impulsan a ayudar al semejante como son los migrantes en la ciudad de Hermosillo, Sonora, es verdad que aún falta mucho por hacer y que hay crisis por la falta de estos valores pero no es impedimento para seguir evangelizando a ejemplo del Padre Kino.

Palabras clave

Sonora, Padre Kino, cultura, tradición, fe, folklor

[1] Posgrado en Teología, UCLG.

Abstract

A constructive intercultural and interreligious relationship is possible from the we not only from tolerance, for this they have to be based on respect, empathy and love for God, this was experienced specifically in Sonora, where the Jesuit Priest Eusebio Francisco Kino, respecting the idiosyncrasy of the indigenous people, was able to evangelize them, teach them to cultivate the land, educate them, respecting their culture, he transmitted to them devotion to God and to Saint Francis Xavier who, despite recent For more than 300 years, their patron saint's day has continued, which speaks of a living faith, tradition and hope that new generations will continue celebrating. It is also a way to celebrate that people from different cultures and even religions come during these holidays since there are interdisciplinary teams to serve pilgrims who come from the United States or who are from other indigenous peoples. To do this, values are cultivated where the sacred is recognized beyond one's culture, such as mercy, solidarity and synodality, which have long been taught in these lands by Father Kino and are the driving forces that today drive to help others such as migrants in the city of Hermosillo, Sonora. It is true that there is still much to do and that there is a crisis due to the lack of these values but it is not an impediment to continue evangelizing following the example of Father Kino.

Keywords

Sonora, Father Kino, culture, tradition, faith, folklore

Es posible una relación intercultural e interreligiosa constructiva, integradora, pacifica, respetuosa, más allá de la tolerancia, no solo de mutuo entendimiento sino de construcción de una ámbito del Nosotros, ya que se enriquecen mutuamente las partes, para aclarar un poco más podemos empezar por definir lo que es cultura y para ello podemos recurrir al Pbro. Julián Arturo López A. en su documento Teología y Cultura[2] quien hace un análisis teológico cultural cuyo fin es dar elemen-

[2] J.A. López Amozurrutia, *Teología y Cultura*, Libro anual del ISEE, 2008; 187-209.

tos para una valoración teológica de la cultura, ahí nos habla de la naturaleza de la cultura, la analítica, la dinámica y la crítica cultural, y dice que cultura es lo que le ponemos atención, esfuerzo y trabajo, ahí es donde el hombre trabaja para sí mismo de una manera cuidada, dando lo mejor de sí mismo y eso es llamado arte que al ser arte del pueblo, es cultura de un pueblo y ese arte nos lleva una dimensión espiritual manifestado en el folklor y en sus usos y costumbres. Y lo más representativo del ser humano es hacer cultura, y esto determina lo biológico ya que nos indica que pensar, sentir y hacer. Es decir, cultura es todo lo humano, sus vivencias y nos ayuda a encontrarle sentido al mundo, Cristo mismo se hizo cultura al encarnarse y de ahí pasa a sus cercanos y se hace Iglesia. De aquí mismo podemos entender entonces como se relaciona la cultura con la religión al llevar al hombre a la dimensión espiritual, es decir, con Dios, es por ello que si se complementan sobre esto la Constitución Dogmática Dei Verbum que dice que Cristo se hizo hombre es decir se nació en una cultura, en un pueblo[3] y de ahí llamó a sus apóstoles y fueron los encargados de pasar estas enseñanzas a las nuevas generaciones que van conformando la cultura y son estas enseñanzas que permanecen inamovibles, lo que cambia es como se le va haciendo para que lleguen a sus corazones de forma clara por ejemplo las que defienden la vida en todas sus formas, la dignidad de las personas, etc. Actualmente estas enseñanzas siguen inculturando cuando nos otorgan los Papas cartas que nos van guiando en el camino por ejemplo la Encíclica Fratelli Tutti del Papa Francisco que invita a vivir en comunidad como Cristo nos lo enseño[4], o el Magisterio de la Iglesia como la Doctrina Social de la Iglesia[5] que nos muestra precisamente lo que es el hombre y su relación con los demás, su familia, trabajo, el bien común, el brindar la ayuda al necesitado, derechos y obligaciones que tiene con la comunidad sea o no

[3] Papa Pablo VI. *Constitución Dogmática Dei Verbum*, Roma, Italia. 18 de noviembre de 1965. Artículo 4. Consulta 03 de Sep 2025. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html

[4] Papa Francisco *Carta encíclica Fratelli Tutti*. 03 de octubre del 2020. Asís, Italia Consulta 04 deSept2025. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papafrancesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

[5] Pontificio Consejo «Justicia y paz» Cardenal RENATO RAFFAELE MARTINO presidente. COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA. 29 de junio de 2004. Ciudad del Vaticano. Consulta 03 de Sept2025 https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html

cristiana. Por otra parte se hablaría de la tolerancia que sería respetar a los demás en su forma de vivir, de conducir su vida, su religión y cultura podríamos mencionar lo que viven los habitantes de Xalatlaco, Estado de México donde tienen una cultura católica pero dentro de su santoral veneran al Diablo como un santo más[6] no porque sea algo malo sino que es parte de su cultura rezarle y pedirle su intercesión ante Dios como a otro santo, la diferencia es que a él se le busca en la noche y en el cráter de un volcán, y existe la creencia de que cumple favores que los santos católicos no, es un sincretismo religioso de lo pagano con lo cristiano, de lo en una relación intercultural e interreligiosa es respetar las creencias y cultura del prójimo. Pero al pasar a una construcción de un ámbito del nosotros ya implica valorar la riqueza cultural y religiosa, de enriquecerse mutuamente con las aportaciones que cada una de las partes hagan y fruto de ello es lo que se construye a partir de estas uniones o mezclas para formar un conjunto de bienes en favor de todos. Podemos poner, otro ejemplo, en Sonora donde se dice que no fue conquistado, sino que fue evangelizado, muestra de ello es el Padre Kino[7] en la primeria alta (comunidades de indígenas especialmente pimas de sur de Arizona y norte de Sonora) lugar donde la hizo de cartógrafo, enseño a trabajar la tierra, la ganadería, y educó en la religión católica a la gente ya que era sacerdote jesuita e inculcó la devoción a San Francisco Javier que en la actualidad prevalece, donde los fieles hacen promesas de muy diversas indoles siendo la más común el caminar en peregrinación hasta el templo donde se encuentra la imagen de San Francisco Javier y en la plaza están en un mausoleo los restos del Padre Kino, se hacen fiestas religiosas-comerciales que duran días y se reciben a los peregrinos que vienen desde el sur de Sonora en autobuses o los que vienen de Estados Unidos, algunas personas dejan sus carros a varios kilómetros y caminan en señal de penitencia o bien recorren cada fin de semana cierto tramo hasta llegar el día 04 de octubre a las fiestas de San Francisco Javier aunque es día propiamente de San Francisco de Asís ese día la gente lo cambio por el 03 de diciembre que es el día real pero hace mucho frio en esas fechas, las danzas también son muy importantes y es una forma de orar o de establecer contacto con el ser superior, se puede observar por fuera del recinto

[6] R. A. Gómez-Arzapalo Dorantes, *Santo señor don Diablo… ruega por nosotros*, en: Gazeta de Antropología 25/1 (2009) 1-10.

[7] Padre Kino. https://www.padrekino.org/es/padre-kino/ Consulta 12 de septiembre 2025.

las danzas como el pascola o la danza del venado siendo ejecutadas por jóvenes indígenas acompañados de músicos tradicionales en honor de San Francisco Javier, son las nuevas generaciones que van amando el legado de sus padres gracias a que este santo fue dado a conocer por el Padre Kino. Aquí hubo una inculturación por medio de hacer vida el Evangelio, no existían religión por así decirlo antes de la llegada del Padre Kino a estas tierras, sino que había culto a la naturaleza, al cosmos, y eso fue aprovechado por el Padre Kino quien respetuosamente les enseño a vivir de hacer producir lo que la tierra les estaba proporcionando y que tenían por deidades, el mismo se puso a trabajar poniendo el ejemplo de cómo hacer las cosas, fundó misiones que congrego a la población y dejó un legado de iglesias, con una arquitectura propia de la región de los cuales se ha dicho de voz en voz que son como el carácter del sonorense sobrio, directo, sin adornos. Estas construcciones la mayoría en pie dan testimonio de la obra de pacificación, educación y religiosidad popular, por todo lo anterior fue Sonora reconocido como parte de México gracias a la cartografía que el Padre logro plasmar, pero con una identidad diferente al resto del país y desde aquí de Sonora se dio cuenta que Baja California era una península. Por todo lo anterior si podemos considerar que puede ser posible, no es fácil obviamente que cada parte ceda de lo suyo para compartir un nosotros, pero con paciencia, concordia y disposición si se puede tal como puse de ejemplo aquí al Padre Kino, que lucho contra todo, llegando a ganarle al ejército para conquistar este territorio y conquistar corazones para Dios, solo en una labor titánica.

Ahora bien, podemos decir en esas fiestas patronales se logran una relación intercultural e interreligiosa positiva y constructiva, ya que para darse esto se necesita un tipo de relación entre personas donde principalmente nos reconocernos iguales ante los ojos de Dios, que el prójimo es creado por Dios a su imagen y semejanza con todo lo que ello implica, a partir de ello analizar cómo se pueden enriquecer mutuamente aportando con respeto cada uno su cultura y religión. La Biblia en el libro del Génesis donde habla de la creación en general y que Dios nos hizo con amor, por amor y para el amor ya que somos hechos a su imagen y semejanza, por lo tanto, el Dicasterio para la doctrina de la Fe[8] nos recuerda en su

[8] *Dicasterio para la Doctrina de la Fe*. Fernández Víctor Manuel Prefecto. Declaración Dignitas infinita Consul-

el ser humano está lleno de una dignidad infinita propia de cada ser independientemente de cuál sea su circunstancia, situación o estado de vida, y es ese amor lo que nos impulsa a la acción, a tomar las decisiones de cómo actuar con los demás y con nuestro propio cuerpo que es Templo del Espíritu como nos lo dice San Pablo[9] y a veces por cuestiones de la vida o de la sociedad que se toma otro camino distinto, es por ello que se llena el corazón de miedo sacando de él todo lo bueno ya que no hay espacio para los dos sin embargo, es el amor la esencia del hombre por eso vuelve a él. Cristo fue consciente de nuestras debilidades y aun así quiso asumir nuestra naturaleza por amor para enseñarnos que, a pesar de vivir en un mundo lleno de distracciones, dificultades y a veces lleno de maldad se puede vivir y actuar en amor. Desde el inicio de la historia el hombre es un ser social que vive en comunidad donde transcurren las relaciones en un clima de respeto y armonía como buenos vecinos donde el fruto de ese amor que se da a los semejantes es la paz a imagen de la paz de Cristo[10] sin embargo, a veces ocurren situaciones que transforma el entorno siendo entonces que entra la Iglesia para recordar y marcar el rumbo para que se vuelva al camino y pueda vivir nuevamente en comunidad en base al Evangelio[11] y es que básicamente es una gran familia donde cada uno tiene su rol, donde lo que hace uno le afecta a todos y no solamente a las personas sino su medio ambiente, su entorno y la base para esta convivencia en familia es la constitución, leyes y reglamentos de cada país pero como cristianos sabemos que si cumplimos con los mandamientos estamos cumpliendo con todas las leyes humanas por lo tanto no se contraponen en absoluto. Y parte de esa armonía es que nadie de la comunidad carezca de nada y es el amor en acción el compartir de

---

ta 09 de sept 2025. Dado en Roma, Italia. 02 de abril de 2024 https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_sp.html

[9] *Biblia de Jerusalén*. Editorial Desclée de Brouwer. Francia 2009. 1Cor 6,19-20. Consulta 09 de sept 2025. https://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalen/i-corintios/6/

[10] Papa Pablo VI *Constitución Pastoral Gaudium Et Spes*., 7 de diciembre de 1965 Roma, Italia. Consulta 04 de sept 2025. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

[11] Papa Francisco *carta encíclica fratelli tutti.* 03 de octubre del 2020. Asís, Italia. Consulta 04 de sept 2025. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

lo que tengamos para que la sociedad avance en conjunto hacia Dios[12] Por lo tanto, es básico conocer el desarrollo histórico, lo que se ha hecho o dejado de hacer, que es lo que ha ido funcionando e ir analizando los signos de los tiempos para actualizar las enseñanzas que son las mismas, pero cambia el enfoque o el cómo se van a aplicar dependiendo de la ocasión[13]. Sin embargo, si vamos de trabajo de campo podemos encontrar sectores de la sociedad donde prevalece el individualismo, la cultura del descarte, la vida acelerada, donde no es fácil abrirse a los demás especialmente por desconfianza por el clima de inseguridad en que vivimos, este ambiente tan denso está siendo trabajado desde la Iglesia mediante la apertura de las puertas y ventanas, para salir al encuentro del otro, es un cambio de mentalidad de esperar a que vinieran, ahora es ir para escucharlo, atenderlo, abrirse al dialogo, simplemente a rezar juntos, donde ya la Iglesia no es una fortaleza cerrada sino una tienda de campaña capaz de agrandarse para recibir a todos. Una iglesia donde tenemos un espacio y una tarea que cumplir y es en la Iglesia donde nos brindan esta acogida de misericordia, amor y perdón. Donde desde la realidad que se está viviendo se conecta con el Evangelio, y lo encarnan para que sea una palabra que se identifique no solamente con algunos sino con todos y cada uno desde sus propias culturas y realidades. De un Jesús que sale al encuentro y reconoce las miserias y debilidades del hombre y aun así le tiende la mano para levantarlo y se sienta digno e hijo amado de su Padre. Ya que somos iguales podemos establecer un dialogo donde se pueda comprender mejor lo que se está haciendo o a quien se le rinde culto, de esa forma comprender la cultura y el folklor de la otra persona, es decir, volverse más empático sabiendo que pueden ser totalmente diferentes las culturas y religiones, pero ambas merecen el mismo respeto, por ejemplo, los países cada quien tiene su cultura, unos tienen una religión diferente, ideales y aun así existe el respeto para todos.

---

[12] Papa Benedicto XVI. *Carta Encíclica Caritas In Veritate*, Roma, Italia, 29 de junio 2009 Consulta 04 de sept 2025. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

[13] Papa Pablo VI. *Constitución Pastoral Gaudium Et Spes*. 7 de diciembre de 1965 Roma, Italia. Consulta 04 de sept 2025. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Siguiendo con lo anteriormente expresado por el Padre Kino la gente se hermana en atención a este sacerdote que nació en 1645 en Trento, Italia y murió en Sonora en 1711 lugar donde tanto predicó en una de las misiones que él fundó llamada Magdalena hoy llamada de Kino, sus restos después de haberlos buscado por muchos años los encontraron, hoy están en un mausoleo cercano a la Parroquia y se tuvo que hacer una capilla independiente de la Parroquia para albergar a San Francisco Javier y así poder recibir las peregrinaciones sin que haya ningún sacrilegio en la Iglesia, cuenta la tradición de que al saludar a San Francisco Javier se le levanta en señal de veneración, si no se puede levantar entonces significa que o no se está en gracia o no se le podrá cumplir la intercesión solicitada ello porque hace muchos años una señora que hacia la limpieza ahí era bajita y muy delgada y movía a San Francisco Javier de un lado a otro para limpiar y llegaban los señores grandes y fornidos acostumbrados al trabajo físico duro y no lo podían levantar de ninguna manera y de ahí surgió esa creencia, otras personas van y lo veneran pero no le piden nada ya que tiene fama de ser muy milagroso pero a la vez de ser muy cobrador con lo que se ofreció, así que mejor no para no deber nada. Obviamente esto carece totalmente de certeza, pero lo que si es verdadero es que el Padre Kino busco la manera de cultivar semillas de fe para que se reconociera en estas tierras lo sagrado desde otras coordenadas culturales muy distintas a las que él nació. Estos mismos valores se han ido pasando de generación en generación y se ponen en práctica en la actualidad ya que hace dos años en la ciudad de Hermosillo, Sonora estado que es frontera con EU, con clima extremo al ser semidesértico, en su mayoría los ciudadanos somos católicos, aunque no deja de tener influjo por las religiones del país vecino, se tienen altos índices de población flotante especialmente por tener muchos migrantes y deportados de otros países, los cuales al no saber el clima y que no hay muchos árboles, lleva a que se enfermen constantemente aquí en la ciudad, otros llegan tratando de cruzar la línea porque vienen huyendo de la violencia de sus países, otros por una vida mejor para ellos y sus familias, unos más por más libertad y así se van escuchando muchas historias donde cada uno de ellos presenta un panorama diferente. Ante esta realidad, la diócesis los apoya principalmente con un lugar donde comer, dormir, ropa, incluso con educación a los niños, y se hacen actividades para pagar el pasaje a quienes quieran volver a su lugar de

origen dentro del país, es mucha la necesidad y es tan solo un granito de arena lo que se hace porque el gobierno si bien apoya también un poco, se rebasan los recursos y el voluntariado porque son muchas personas las que necesitan ayuda, tampoco ayuda que son muy pocos sacerdotes con los que cuenta la diócesis y el territorio es grande y en algunas ocasiones no es fácil llegar hasta donde se requiere porque existen grupos delictivos que restringen el acceso, gracias a Dios que manda laicos que realizan y organizan los grupos de rosarios, piedades y religiosidades populares con lo que se mantiene la fe, la caridad, la enseñanza en religión, la necesidad en conjunto del pueblo. Aquí específicamente se dificulta el anuncio del Evangelio por la barrera del idioma, no se encuentran en la ciudad más que unos meses, traen ya bases de otra religión. En este ambiente a veces gris es donde existe un oasis a todo ello donde tenemos un espacio y una tarea que cumplir y es en la Iglesia donde nos brindan esta acogida de Misericordia y perdón. Donde desde la realidad conectan con el Evangelio, y lo encarnan para que sea una palabra que se identifique no solamente con algunos sino con todos y cada uno desde sus propias culturas y realidades. De un Jesús que sale al encuentro y reconoce las miserias y debilidades del hombre y aun así le tiende la mano para levantarlo y se sienta digno e hijo amado de su Padre. Este es un ambiente que se repite constantemente en otras ciudades, cambiando las circunstancias, es el mismo Cristo que cambia de rostro, al inculturarse en otros lugares, pero es la misma necesidad y dolor lo que se mantiene constante, donde nos pide un cambio de mentalidad de la indiferencia, individualismo, a esperanza, misericordia, ayuda a los demás, tal y como nos lo piden nuestros pastores. La realidad aquí es que no conocemos al vecino ni sabemos quién es mucho menos saber cuáles son sus necesidades y en que le podemos ayudar, no tenemos esa misericordia por el hermano y que, si la podemos encontrar en la Iglesia que es un oasis de Misericordia en medio de la ciudad, mucho menos cuando estamos inmersos en mismo entorno podemos descubrir la misericordia, alejamos a los demás con nuestras actitudes. Nos falta más ver a Cristo en el otro y atender su grito de ayuda. Y los grandes temas pendientes que son la violencia donde ocupamos los primeros lugares a nivel nacional en inseguridad y los vicios, donde primeramente no es obligación de la Iglesia si no de nosotros como familia la educación y la enseñanza de los principios y valores basados en los Evangelios,

pero si es un gran apoyo en su función como formadora, educadora, dispensadora de sacramentos, de la Eucaristía y sobre todo como lugar donde todos somos recibidos y acogidos con misericordia. Estos temas pendientes son para atenderse en conjunto familia, con gobierno y con la Iglesia. Tenemos una serie de problemas humanos que tal vez sean propios de nuestra ciudad, pero en mundo globalizado nos damos cuenta que son los mismos, son diferentes personajes, pero el fondo es el mismo con claros-oscuros de la persona y de su realidad, de su entorno y sus necesidades, a pesar de ello se ha visto con el corazón y con la razón como ir atendiendo estas necesidades las cuales nos rebasan muchas veces, problemas fuertes como inseguridad y vicios que desencadenan una serie de problemas que afectan a la familia, su economía y seguridad, la crisis de valores. Puede parecer que no es mucho lo que se hace comparado con la realidad de la ciudad, pero poco a poco es buscar la forma creativa para que haya un crecimiento en las áreas como la dignidad, el amor, la sinodalidad, la empatía, y porque no la simpatía para que con buen humor se pueda alcanzar un mejor ambiente de vida, Cristo nos dejó herramientas como las bienaventuranzas, las obras de misericordia pero sobre todo la congruencia con el Evangelio con la cual nos conducimos diariamente, es esa apertura al mundo exterior tendiendo la mano al hermano que nos necesita, tal vez no ocupa algo material, tan solo un poco de compañía o de dialogo, cosas que no cuesta mucho solo nuestra actitud de sinodalidad y solidaridad, todo lo anterior es parte de lo que se debe de cultivar y de enseñar a las nuevas generaciones, ir a su encuentro para escucharlos y analizar cuáles son sus realidades y necesidades, se encuentran muchas veces en postura de total indiferencia e incluso de rechazo ante los principios y valores y nosotros como personas adultas creyentes practicantes predicar con el ejemplo, tal vez pensemos que estemos sembrando en el desierto con ellos, pero cuando menos tenemos la certeza de poner en su corazón la semilla de Dios, él se encargará de hacerlos dar fruto. Es el Espíritu Santo en acción el que nos lleva a reconocer lo sagrado y encontrarlo en otras culturas.

Apéndice fotográfico

(Todas las fotos son de la autoría de Martha Sandra Romero Bernal)



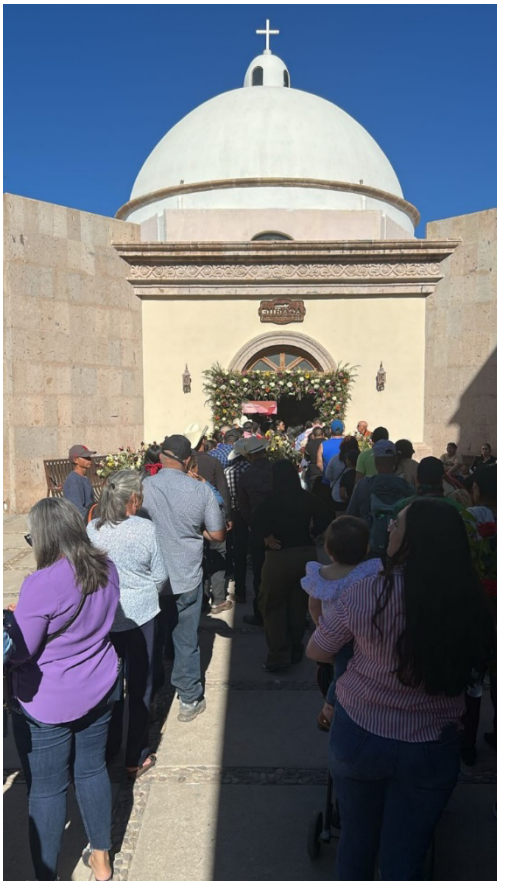
Las calles aledañas a la Parroquia se llenan de comerciantes para recibir a las personas que llegan a la fiesta patronal de San Francisco Javier, devoción traída a Sonora por el Padre Eusebio Francisco Kino SJ nacido en Trento, Italia 1645.



Llegan las personas ya sea en carro, u ofrecen de manda o sacrificio ir a pie caminando por tramos ya sea desde la línea que une Sonora con Arizona o de los pueblos cercanos, otros hacen el recorrido a caballo, estas cabalgatas son realizadas desde los distintos pueblos de Sonora.



Fila para entrar a saludar a San Francisco Javier en una capilla afuera de la Parroquia, aquí se aprecia una de las puertas laterales de la Parroquia Santa María Magdalena y al fondo aparte la capilla de San Francisco Javier.



Gente de todas las edades haciendo fila para entrar, estas fotografías son del día 04 de Octubre 2025 a las 3:00 pm ya había pasado la mayor parte de la gente en la víspera y en la mañana



Imagen de adentro de la capilla



Los abuelos inculcando la tradición de la cabalgata y sobre todo la devoción a San Francisco Javier



San Francisco Javier con los milagritos en acción de gracias por los favores recibidos y las nuevas generaciones que son encausados a esta tradición.



Otra panorámica de la visita que se hace a San Francisco Javier.



Mausoleo del Padre Kino, donde se encuentran sus restos enterrados



El mausoleo se encuentra enfrente de la entrada a la Parroquia Santa María Magdalena, separados por la plaza.



El Mausoleo por dentro, por las ventanas se puede ver los restos mortales del Padre Kino



Placa conmemorativa



Frente de la Parroquia Santa María Magdalena adornada para las fiestas de San Francisco Javier



Frente de la Parroquia Santa María Magdalena



La Parroquia por dentro

La Negrita de los Ángeles: una relación intercultural e interreligiosa constructiva

La Negrita de los Ángeles: a constructive intercultural and interreligious relationship

Lisandra Chaves Leiva[1]

Resumen

La Patrona de Costa Rica se llama la Virgen de los Ángeles, pero es conocida como "La Negrita de los Ángeles" ya que es una imagen de la Virgen María de piedra oscura. Este hallazgo sucedió en el país hace 390 años y desde entonces esta devoción ha ido creciendo a tal punto que es uno de los santuarios marianos del mundo con más visitas de peregrinos, cada año recibe más de 3 millones de personas en la Basílica. Esta devoción mariana es utilizada en esta reflexión como ejemplo de una relación intercultural e interreligiosa constructiva. Al igual que sucedió con el acontecimiento de Guadalupe en México, en Costa Rica aconteció similar, ya que esta imagen de piedra con rasgos indígenas unió varias culturas, los blancos venidos de España para la conquista y la colonia, los indígenas presentes en la tierra local y los negros y mulatos cuya presencia venida de África se encontraba también en el país. Tenemos que aclarar que quienes peregrinan y visitan la Basílica de la Negrita no son solo los católicos. También van personas de otras denominaciones cristianas, ateos, de diferentes razas, inmigrantes, en fin, una pluralidad grande de personas porque ya el evento trascendió la fe católica y ahora también es parte de la cultura. Los costarricenses son de "La Negrita", se le venera como parte de la identidad de todo un pueblo y por eso también puedo decir que ha ayudado en la construcción de ese ámbito de "nosotros". Hay un elemento curioso sucedido en el 2016, una comunidad indígena en la Diócesis de Limón tuvo su propio hallazgo de la Virgen María en la comunidad de Katsi, donde dos indígenas hallaron una réplica de la Negrita mientras excavaban un pozo de la localidad y también la veneran como la Madre de Dios.

[1] Ordo Virginum San Isidro Costa Rica.

Palabras clave

Virgen de los Ángeles, La Negrita, intercultural, interreligiosa, cultura, devoción, popular, mariana

Abstract

The patron saint of Costa Rica is called the Virgin of the Angels, but she is also known as "La Negrita de los Ángeles" because it is a dark stone image of the Virgin Mary. This discovery took place in the country 390 years ago, and since then, this devotion has grown to the point that it is one of the main marian sanctuary in the world with the most pilgrimages, receiving more than 3 million people each year at the Basilica. This Marian devotion is used in this reflection as an example of a constructive intercultural and interreligious relationship. Just as happened with the event of Guadalupe in Mexico, a similar event occurred in Costa Rica, as this stone image with indigenous features united various cultures: the white people who came from Spain for the conquest and colonization, the indigenous people present in the local area, and the black and mixed-race people whose presence from Africa was also present in the country. We must clarify that those who make the pilgrimage and visit the Basilica of "La Negrita" are not only catholics. People from other christian denominations, atheists, people of different races, immigrants—in short, a wide variety of people—also attend, because the event has transcended the catholic faith and is now also part of the culture. Costa Ricans belong to "La Negrita"; she is venerated as part of the identity of an entire country, and that is why I can also say that she has helped build that "us" dimension. There is a curious element that happened in 2016: an indigenous community in the Diocese of Limón had their own discovery of the Virgin Mary in the community of Katsi. Two Indigenous people found a replica of "La Negrita" while digging a local well, and they also venerate her as the mother of God.

Keywords

Virgin of the Angels, La Negrita, intercultural, interreligious, culture, devotion, popular, marian

Sí es posible una relación intercultural e interreligiosa constructiva. Para demostrar esta afirmación voy a utilizar el ejemplo de la devoción a la Virgen de los Ángeles, Patrona de mi país Costa Rica.

La Virgen del los Ángeles conocida como "La Negrita" es la patrona de Costa Rica desde hace 201 años celebrados en el 2025. Sin embargo, el hallazgo de la imagen se dio hace 390 años, un 2 de agosto de 1653.

Sobre la relación intercultural e interreligiosa con respecto a este hallazgo e impacto en todo un país, debo iniciar por contar un poco de la historia de "La Negrita". Sucedió en la provincia de Cartago de 1635, don residían los llamados mulatos en la Puebla de los Pardos, un barrio ubicado al este de la ciudad. En esta época convivían blancos e indígenas y justo de esta interculturalidad salió la historia de nuestra Patrona.

La protagonista fue una humilde mujer indígena cuyo nombre era Juana Pereira, (no es seguro que así haya sido) y cada mañana acostumbraba a ir al bosque a conseguir leña como era entonces la costumbre. En ese sitio, un 2 de agosto, la mujer encontró una pequeña imagen femenina con un niño en brazos sobre una piedra. Era tan pequeña de alrededor de 20 cm de altura y en piedra volcánica. Ella la llevó a su casa, la guardó en una caja y al día siguiente la volvió a encontrar en la piedra. Llena de asombro la volvió a llevar a su casa y la caja donde la guardaba estaba vacía. Por tercera vez, volvió a encontrar la imagen en la piedra, así que fue donde el sacerdote del pueblo y le entregó la imagen. Para su sorpresa, la imagen seguía apareciendo en la piedra.

El sacerdote decidió ir al lugar donde aparecía la imagen y tomándola la puso en el Sagrario, pero al día siguiente desapareció y la volvieron a encontrar en la misma piedra. Comprendieron que se trataba de la Madre de Dios que quería tener una casa ahí mismo. Se le bautizó Virgen de los Ángeles porque el 2 de agosto lo franciscanos celebran la fiesta de Nuestra Señora de los Ángeles y fueron los franciscanos los que trajeron la fe al país en la colonia.

En 1782 la proclamaron patrona de la provincia de Cartago y en 1824 patrona del país ratificada incluso por la Asamblea Legislativa en 1924 y en el 2002. En 1912

inició la construcción del Santuario Nacional y en 1935 el Papa Pio XI le otorgó el titulo de Basílica Menor.

Al igual que sucedió con el acontecimiento de Guadalupe en México, en Costa Rica pasó algo similar, ya que esta imagen de piedra con rasgos indígenas unió varias culturas: los blancos venidos de España para la conquista y la colonia, los indígenas presentes en la tierra local y los negros (también mulatos) cuya presencia venida de África se encontraba en el país.

A lo largo del tiempo, esta imagen mariana ha ido creciendo en devoción al punto que cada año peregrinan alrededor de 3 millones de personas a la Basílica para su fiesta patronal. Los milagros que la gente narra por intercesión de "La Negrita" son incontables y esto es lo que más mueve a la gente en su devoción: ir a pedirle ayuda o ir a darle gracias por la ayuda recibida.

Tenemos que aclarar que quienes peregrinan y visitan la Basílica de "La Negrita" no son solo los católicos. También van personas de otras denominaciones cristianas, ateos, de diferentes razas, inmigrantes, en fin, una pluralidad grande de personas porque ya el evento trascendió la fe católica y ahora también es parte de la cultura.

Los peregrinos y devotos de "La Negrita" suelen llevar exvotos que muchas veces son pequeños dijes de partes del cuerpo u objetos como casitas, en el caso de los que le piden a Dios una casa. Sin embargo, en la Basílica uno puede ver títulos universitarios, barcos, aviones, carros y todo tipo de objetos que son parte de esa devoción popular.

Cuando pensamos en una relación intercultural e interreligiosa en nuestro país, no hay mejor ejemplo que la Virgen de los Ángeles, porque ha integrado culturas a lo largo de los siglos. Se ha dado de forma respetuosa, los costarricenses o "ticos" son de "La Negrita". La veneran como parte de la identidad de todo un pueblo y por eso también puedo decir que ha ayudado en la construcción de ese ámbito de "nosotros".

Hay todavía un elemento curioso que ha sucedido recientemente con respecto a este tema. En el 2016, una comunidad indígena en la Diócesis de Limón tuvo su propio hallazgo de la Virgen María en la comunidad de Katsi. Muchos indígenas de Costa Rica fueron evangelizados y bautizados, pero otros mantienen la herencia

cultural y religiosa politeísta de sus raíces. Sin embargo, dos indígenas hallaron una réplica de la Negrita mientras excavaban un pozo de la localidad y también la veneran como la Madre de Dios y Virgen de los Ángeles.

El obispo de la zona pidió que se hiciera una serie de pruebas físicas, históricas y geológicas a la imagen, que guarda similitudes evidentes con la imagen que se venera en la Basílica de los Ángeles en Cartago. El estudio geológico fue realizado en julio del año 2016 por el geólogo M.S.c. Luis Guillermo Obando, en el Laboratorio de Petrografía y Geoquímico de la Escuela Centroamericana de Geología de la Universidad de Costa Rica.

Desde el punto de vista histórico, el sacerdote historiador Manuel Benavides dijo al periódico de la Conferencia Episcopal que una posible explicación de la imagen la relaciona con los negros y los mulatos libres de la época colonial. Detalló que ambos grupos eran comúnmente contratados por los españoles para que acompañaran a los misioneros que iban a Talamanca.[2]

"Y éstos se sabe que poseían imágenes de su patrona, la Virgen de los Ángeles, de ahí que existe una alta posibilidad de que ellos la hayan llevado hasta donde fue hallada esta réplica, porque de hecho se acostumbraba a que, en las misiones militares, se llevara una imagen peregrina de compañía y protección" dijo.

Para Benavides, es necesario investigar más, sin embargo, cree que la imagen es de fines del siglo XVII o principios del XVIII, y que responde a la costumbre de hacer copias de la imagen de la Virgen que se resguarda en la Basílica de los Ángeles en Cartago.

Sea como sea, el origen de esta devoción que ahora es parte de los indígenas de esta zona nos vuelve a mostrar cómo sí es posible esta relación intercultural e interreligiosa constructiva.

Me parece a mí que ha sido más fácil que otras culturas y religiones toleren y participen de esta devoción católica mariana a que los católicos, que somos un 47% en el país, podamos tolerar, incluir o participar de alguna práctica religiosa indígena

[2] https://www.ecocatolico.org/iglesia-viva/diocesis-y-parroquias/item/334-la-negrita-de-talamanca

o negra, aunque sí lo hacemos más en temas culturales. En nuestro caso, no vemos que algunas costumbres indígenas se hayan incluido en los rituales católicos, esto quizás porque la presencia indígena en nuestro país fue muy pequeña, dada la lejanía del territorio nuestro con la Guatemala y México, que fueron el centro de estas comunidades indígenas muy grandes y organizadas.

Para lograr una relación intercultural e interreligiosa constructiva, se requiere una relación intersubjetiva basada en el reconocimiento mutuo, el respeto y el diálogo auténtico sin renunciar a la identidad de los actores.

Estas relaciones interculturales e interreligiosas implican un intercambio entre el Evangelio y las culturas. Esto incluye doctrina, costumbres, ética, vida social, lenguaje y arte. Nos exige a todos y en especial a la comunidad eclesial una gran apertura a nuevos puntos de vista.

El tacto y la sensibilidad son imprescindibles para no herir las susceptibilidades religiosas y culturales, pero, sobre todo, requiere un proceso permanente y de diálogo. El diálogo, la conciencia crítica y el discernimiento son esenciales para poder tener una interacción intersubjetiva que permita esas relaciones constructivas

Es importante el reconocimiento del otro como sujeto válido y digno. Esto implica poder superar los prejuicios y estereotipos para reconocer ante todo su dignidad humana independiente de las diferencias culturales y religiosas. No estar a la defensiva es necesario y tener una mentalidad abierta que valore la diversidad.

Por otra parte, la empatía y la apertura son elementos esenciales para, como mencioné antes, no herir susceptibilidades y tratar de entender su visión de mundo. Requiere una escucha activa, abierta a aprender y a cuestionar, pero con la clara conciencia de la propia identidad sobre la fe y la cultura.

El diálogo debo subrayarlo como fundamental pues no se trata de imponer ideas sino de compartir experiencias, creencias y valores. No es que se busca consenso o aceptación de todas las prácticas, sino que se busca el entendimiento y la construcción de una convivencia en paz.

Construir una relación intersubjetiva implica también establecer lazos de confianza mutua, lo cual requiere dedicación y servicio mutuo, incluso en proyectos comunes que fortalecen los lazos y las relaciones.

Como en todo, debe haber una responsabilidad, respeto y sensibilidad de frente al otro, incluso como comunidad. Es necesario anteponer la paz y la dignidad humana. Solo así es posible construir una convivencia pacífica, enriquecedora y respetuosa entre personas de distintas culturas y religiones.

Continuando con el ejemplo sobre la devoción a "La Negrita" en Costa Rica, para algunos grupos religiosos, la devoción a las imágenes es inconcebible, sin embargo, estos grupos han respetado la historia y la cultura de la Virgen de los Ángeles y su significado en la cultura e identidad costarricense, de tal forma que no se muestran en contra de las masivas peregrinaciones, ni de la entrada de rodillas de los peregrinos o de la cantidad de imágenes de la Negrita que hay en muchísimas casas, hospitales, negocios y empresas.

"La Negrita" ha estado incluso en el debate de una campaña presidencial pues es conocido que si un candidato no apoya esta devoción a la Virgen estaría poniéndose en contra de casi todo un país. Entonces ha sido muy interesante ver cómo en Costa Rica ha surgido una relación intersubjetiva correcta, de tal forma que ha permitido una relación intercultural e interreligiosa constructiva.

Para poder reconocer lo sagrado desde otras culturas es necesario cultivar valores como la apertura, la empatía, el respeto, la tolerancia y el diálogo. Estos valores facilitan una comprensión más profunda y respetuosa de las diferentes formas en que distintas culturas conceptualizan lo sagrado, permitiendo un diálogo intercultural enriquecedor. Además, es importante desarrollar la sensibilidad cultural, la paciencia y la disposición a aprender de otras tradiciones, reconociendo que lo sagrado puede manifestarse de maneras diversas y complementarias en diferentes contextos.

Para completar, deseo hacer una reflexión sobre qué es lo sagrado porque eso nos ayuda a entender mejor cómo actuar frente a otras culturas.

Según la UNESCO[3], "el concepto de "lo sagrado" alude tradicionalmente a la condición especial que una sociedad otorga a determinados objetos o lugares, o a entidades más abstractas" y según la Real Academia Española lo sagrado es algo digno de veneración por su carácter divino o por estar relacionado con la divinidad. Las manifestaciones de lo sagrado son muchas: objetos, lugares, tiempos, entre otros.

Para nosotros los católicos, lo más sagrado que tenemos es la Sagrada Eucaristía y esperamos que nos respeten esta parte tan importante de nuestra fe. Pero, así como queremos respeto, nosotros tenemos que respetar que para otras culturas hay también elementos sagrados y debemos tener apertura, pero sin renunciar a nuestra fe y a nuestra identidad.

Terminando con el caso que he expuesto sobre la "La Negrita", patrona de Costa Rica, gracias a que han permanecido valores de respeto, apertura, empatía, tolerancia y diálogo, mantenemos locamente una existencia pacífica con respecto a esto tan sagrado e inculturizado en el país.

Me llamó la atención en una de las romerías porque entrevistaron a un par de turistas japoneses que iban como peregrinos a la Basílica y les preguntaron si eran católicos y ellos dijeron que no. Entonces les preguntaron por qué iban entre los peregrinos a visitar a la Virgen y ellos respondieron que querían vivir la experiencia de fe del pueblo costarricense y pedirle a "La Negrita" también por sus intenciones.

Con el ejemplo anterior es clara la disposición que se necesita para lograr reconocer lo sagrado cifrado desde otras coordenadas culturales.

Apéndice fotográfico

Todas las imágenes han sido tomadas del sitio oficial de la Basílica Nuestra Señora de los Ángeles:

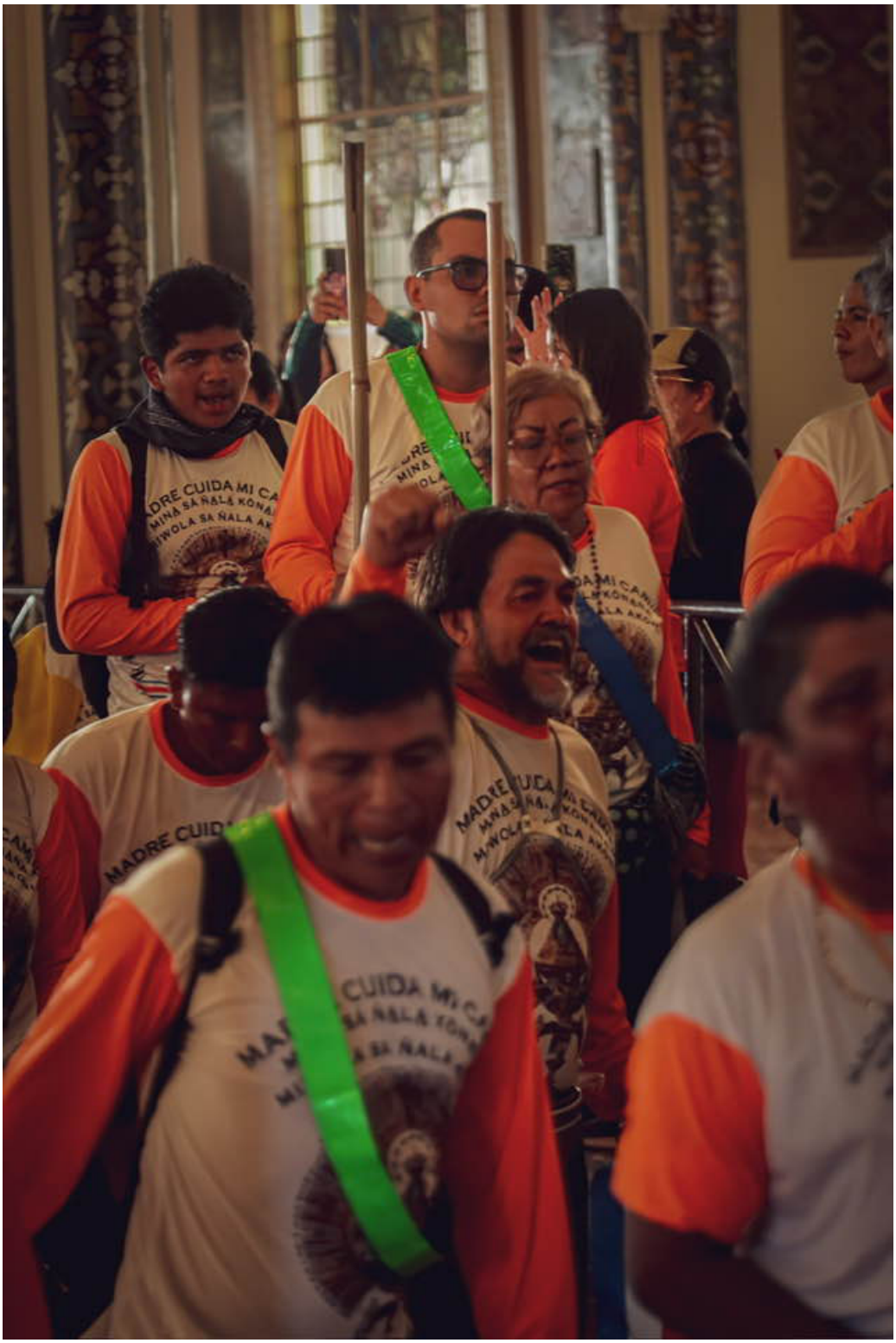
https://www.facebook.com/BasilicaNuestraSenoradelosAngelesOficial

[3] https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132610_spa






ROMEROS
TALAMANCA
LIMÓN


MADRE CUIDA MI CA
MINÁ SÁ ÑALÁ KONA
MAWOLA SA ÑALA AK


tortilla





UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL