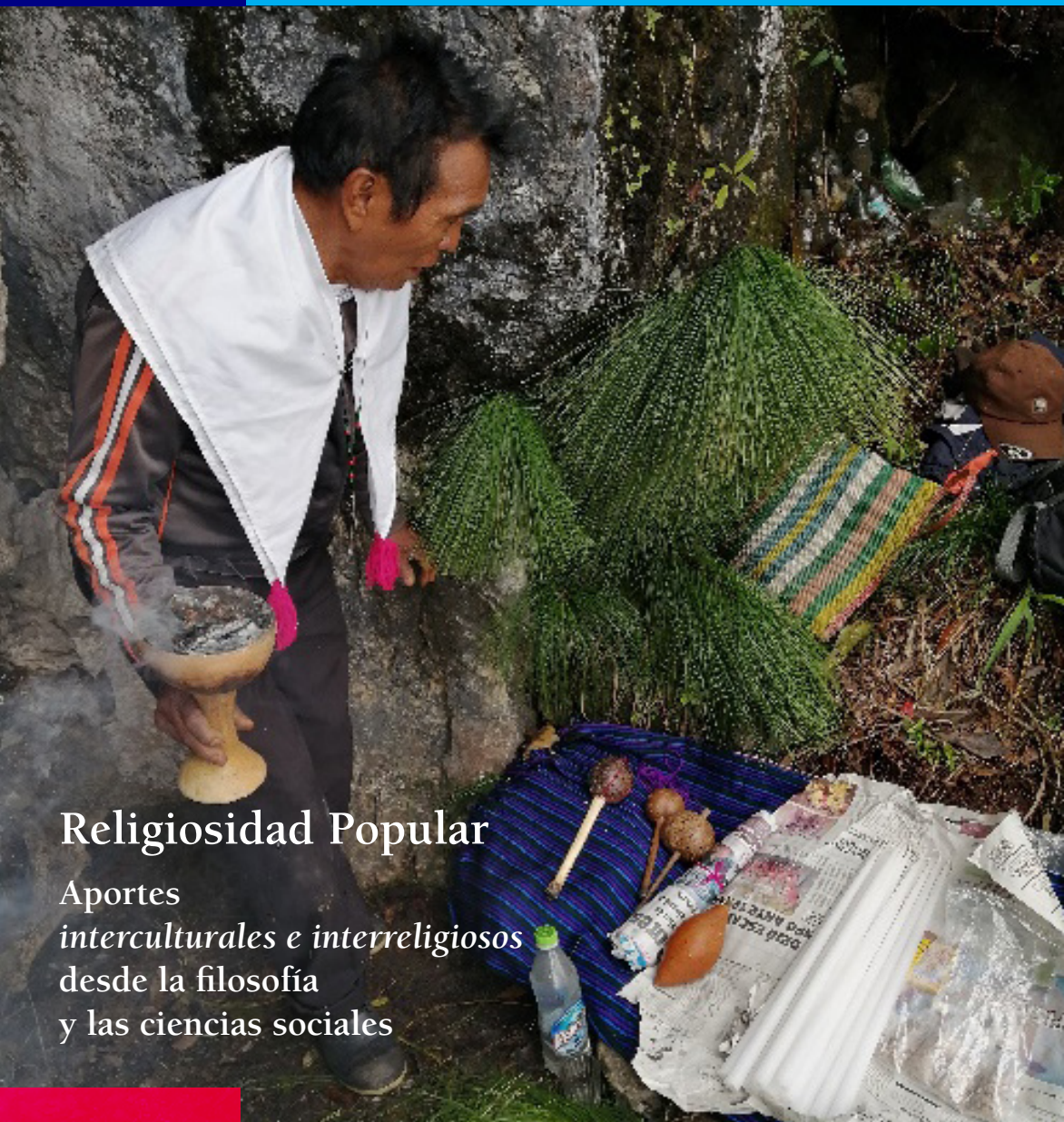
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

ISSN 1665-7551

MÉXICO **JULIO-DICIEMBRE** 2026 · AÑO 30 · NÚM. 65



Religiosidad Popular

Aportes
interculturales e interreligiosos
desde la filosofía
y las ciencias sociales



Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

Universidad Intercontinental

Intersticios
Filosofía · Arte · Religión

Rector
Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras

Vicerrectora
Dra. Gabriela Martínez Iturribarría

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

Dirección General de Formación Integral
Pbro. Miguel Ángel Ramírez Flores

Instituto Intercontinental de Misionología
Pbro. Gerardo López Vela

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase); Base de datos de Revistas de Filosofía (Filos); Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la oei; Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), y Elton B. Stephens Company (Ebsco).

Suscripciones:
intersticios@uic.edu.mx

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

Diseño editorial: Alejandra Riba Ramírez

Imagen de la portada: Isidora Kauak Aguad, *Responderán los senderos de luz y sombra*, 2025 (Fotografía: Sebastián Vilensky).

Año 30, núm. 65, julio-diciembre 2026.
Director académico: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes.
Coordinador del número: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Consejo Editorial
Yolanda Angulo Parra (Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina), Mauricio H. Beuchot Puente (Universidad Nacional Autónoma de México), Mario Casanueva (Universidad Autónoma Metropolitana, México), Pablo Castellanos (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla), Miguel Concha Malo (Academia Mexicana de Derechos Humanos), Paulette Dieterlen (Universidad Nacional Autónoma de México), Raúl Fornet-Betancourt (Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. Lateinamerikareferat, Alemania), Manuel Fraijó Nieto (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Luis Garagalza (Universidad del País Vasco, España), Paul Gilbert (Universitá Pontificia Gregoriana, Italia), Guillermo Hurtado (Universidad Nacional Autónoma de México), Martha Patricia Irigoyen Troconis (Universidad Nacional Autónoma de México), Carlos Kohn Wacher (Universidad Central de Venezuela), Efraín Lazos Ochoa (Universidad Nacional Autónoma de México), Jorge Enrique Linares Salgado (Universidad Nacional Autónoma de México), Mauricio López Noriega (Instituto Tecnológico Autónomo de México), Pablo Muchnik (Siena College, Nueva York), Teresa Oñate y Zubía van Hoye Desmet (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), José A. Pérez Tapias (Universidad de Granada, España), Carolina Ponce Hernández (Universidad Nacional Autónoma de México), Francisco Rodríguez Adrados (Universidad de Salamanca, España), Cristina Sánchez Muñoz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gonzalo Serrano E. (Universidad Nacional de Colombia), Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Héctor Zagal Arreguín (Universidad Panamericana, México), José Francisco Zúñiga García (Universidad de Granada, España).

Consejo de Redacción
Jesús Ayaquica Martínez (UIC, México), Alberto Constante López (UNAM), Leticia Flores Farfán (UNAM), Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (UIC, México), Eva González Pérez (UIC, México), Alejandra Montero González (UIC, México), María Teresa Muñoz Sánchez (UNAM, México), María Rosa Palazón Mayoral (UNAM), Raúl Pavón Terveen (UIC, México), Ricardo Rivas García (UIC, México), Jesús Valle Torres (UIC, México), Aldo Alejandro Camacho González (UIC), Iván Ruíz Armenta (UIC), Mircea Gerardo Lavaniegos Solares (UIC), Arturo Alejandro Rocha Cortés (UIC), Víctor Hugo González García (UIC), Jorge Luis Ortiz Rivera (UIC), Abel Heriberto Ayala Berber (UIC), Alejandro Gabriel Emiliano Flores (Universidad Católica *Lumen Gentium*), Karla Alejandra Hernández Alvarado (U. Anáhuac), Gerardo González Reyes (Universidad Autónoma del Estado de México), Magdalena Pacheco Regules (Universidad Autónoma del Estado de México)

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A. C. Editora responsable: Nancy Sanciprián Marroquín. Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102. Número de Certificado de Licitud de Título: 12786. Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358. ISSN: 1665-7551. Dirección: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C. P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.

Índice

Presentación **7**
Alejandro Gabriel Emiliano Flores

I. MONOGRÁFICO
Los fenómenos religiosos populares como un problema intercultural: interacciones socio- religiosas e identitarias de matrices culturales diversas **27**
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Aportes a la *Interculturalidad* desde la filosofía y las ciencias sociales **67**
Luis Fernando Botero Villegas

"Para humildes y poderosos": lo popular en la religiosidad mexicana. Reflexiones sobre un concepto **91**
Antonio de Jesús Enríquez Sánchez

Señor del Santo Entierro de Malinalco: iconografía, devoción y religiosidad popular **121**
Maricela Dorantes Soria

Resistencia y morada en el pueblo Yaqui: una enseñanza intercultural, ética y política desde Levinas y Dussel ante el despojo en el capitalismo neoliberal **139**
Jesús Fernando Sosa Tapia

Ik'al Ajaw en un espejo: etnohistoria de una serpiente de agua en Oxchuc, Chiapas **155**
Alan Antonio Castellanos Mora

"Doña María" de la Catedral de México y el pueblo de Jiquipilco **179**
Gustavo Salazar Mondragón

La sabiduría del cuerpo: el trabajo de las parteras nahuas en la Huasteca Veracruzana **193**
Yuyultzin Pérez Apango

Testimonios de la presencia carmelita en el yermo y santuario de Chalma, siglo XVII **215**
Magdalena Pacheco Regules y Gerardo González Reyes

Día de lluvia: la celebración de San Antonio en Chilpancingo, Gro. **245**
Beatriz Adriana Méndez Torres y Alicia María Juárez Becerril

Rituales de sanación en la Religiosidad Popular mexicana **263**
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

II. *DOSSIER*

La existencia trágica **305**
Crescenciano Grave

La urgencia de un humanismo ético **339**
Luis Antonio García Gómez

Del anonimato social a la construcción identitaria del Pueblo Sordo **357**
Edwin G. Alvarado

Metafísica malevolente **373**
Raúl Pavón Terveen

III. ARTE Y RELIGIÓN

Del arte contemporáneo al arte intercultural **383**
Tomás Enrique Almorín Oropa

San Juan de la Cruz y la evangelización. Una llamada a la contemplación trinitaria **407**
Lucero González Suárez

IV. RESEÑAS

Los aires en la tradición religiosa mesoamericana: enfoques multidisciplinarios. Homenaje a Druzo Maldonado **429**
Beatriz Adriana Méndez Torres.

V. CARPETA GRÁFICA

"Para que coma el santo". Comensalidad y ritualidad entre entidades sagradas y comunidades **449**
Laura Elena Corona de la Peña, Alicia María Juárez Becerril y Leonardo Vega Flores

Presentación

Lo popular en la religiosidad: territorio identidad social y multiterritorialidad precaria

Hace ya varios años, al realizar el trabajo de campo que se plasmaría en el texto *Todos de regreso a casa. Día de muertos en popoloca*, (Emiliano, 2014) pude observar una muestra del trabajo en palma que se realizaba por parte de la población originaria del pueblo de Santa Inés Ahuatempan, Puebla. Entre los objetos de la muestra había utensilios para la vida diaria en los hogares como petates, canastitos para las tortillas, sopladores, también estaban expuestos algunas figuras ornamentales en forma de animalitos. Además, se presentaba un objeto en forma de flor hecha con una planta de la región que denominaba cucharilla, esta era, especialmente, un objeto muy apreciado para colocar en las casas que preparaban la primera ofrenda de los difuntos. Era una hermosa exposición.

Esa interesante exposición, sin embargo, carecía de la historia detrás de cada uno de los objetos de la muestra, pues no era ni su objetivo ni su afán. Lo cierto es que cada uno de esos bellos ejemplares fue precedido por más de un despertar en la madrugada de varias personas del poblado para marchar a pie hacia el monte, un camino de varias horas, con una cantidad nimia de aliento y agua, seguida por la búsqueda, corte y trasporte de las materias primas que se transformarían en esos hermosos objetos. No se debe olvidar que regresar del monte, ahora con la carga a cuestas, también se hace a pie recorriendo la misma distancia que se cubrió para llegar al punto de búsqueda y recolección.

Justamente esta situación me confrontó y me confronta con lo que Néstor García Canclini (2004) indicaba:

> Los museos de cultura popular y los grupos artísticos que recrean para públicos urbanos la música y las danzas tradicionales operan en esa misma descontextualización: muestran los productos y esconden el proceso social que los engendró, seleccionan los objetos, los movimientos que mejor se adaptan a los criterios estéticos de las élites, y eliminan los signos de pobreza y la historia contradictoria de luchas con la naturaleza y entre los hombres que está en el origen de las artesanías y las danzas. (García Canclini, 2004, p. 154)

Así que, al momento en que me invitaron a participar en esta edición de la revista *Intersticios* volví a la pregunta que García Canclini (2004) se había hecho hace más de cuatro décadas: ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? Y es que abordar la noción de cultura popular o, es este caso específico, de religiosidad popular exige, antes que cualquier descripción empírica, una reflexión crítica sobre la propia categoría. Nuevamente, García Canclini (1987) ya advertía que popular es una de esas palabras que pasaron de casi no ser usadas a un uso con mayúscula y, posteriormente, a estar entrecomilladas. Es decir, su polisemia aún es su debilidad, pues no remite necesariamente a un referente empírico nítido sino a una posible construcción ideológica.

Si bien el diccionario de la Real Academia Española (2024) —que algunos no le reconocen opinión alguna sobre temas de investigación en Ciencias Sociales y que sin embargo es una referencia lingüística obligada— recoge los usos comunes del término *popular*, los cuales van desde lo perteneciente al pueblo hasta lo que está referido a la parte menos favorecida de la población incluido aquello conocido por el público; es decir, van desde la etnia hasta la cultura de masas, incluyendo de manera implícita no solo los dos estratos socioculturales y socioeconómicos de la población, sino una confrontación entre ellos y, con todo, sucede que estas acepciones son insuficientes para un análisis psicosociológico. Presuponen, por un lado, una homogeneidad del pueblo —formado por múltiples grupos sociales— y, por otro lado, una transparencia para identificar lo popular que la realidad contradice. Además, parecería que

el éxito público de lo popular radicaría justamente en su capacidad de reunir a grupos diversos cuya común situación de subalternidad no se deja nombrar suficientemente por lo étnico, lo laboral o lo geográfico (cf. García Canclini, 1987) y que puede ser presa de grupos hegemónicos. Así las cosas, lo popular permitiría abarcar sintéticamente situaciones de subordinación y brindaría una identidad compartida a los grupos que coinciden en un proyecto solidario.

El acercamiento a las posibilidades semánticas de lo popular no muestra explícitamente la relación profunda que tiene con el territorio, pues el pueblo —en su acepción general o restringida a los estratos menos favorecidos— hace su vida en un espacio físico que se apropia simbólicamente (convirtiéndolo en lugar significativo) frente a la dominación ejercida por las estratos dominantes mediante mecanismos de control efectivos. Haesbaert (2013), en su reflexión crítica sobre la desterritorialización, aborda esta tensión y propone la *multiterritorialidad* como herramienta analítica, en donde los universos simbólicos implicados transforman el mero espacio físico en espacios sociales en donde se viven las relaciones sociopolíticas en mayor o menor medida, por lo cual se crea un entorno significativo de control o falta del mismo. La multiterritorialidad muestra, a diferencia de lo que a veces se supone, que los grupos subalternos no mantienen un control pleno sobre los territorios que habitan, porque no les pertenecen (verbi gratia. Dependen de los servicios públicos que les proporcione el Gobierno); por el contrario, experimentan una *multiterritorialidad precaria*, en decir, viven simultáneamente múltiples territorios sobre puestos (el barrio, el trabajo, el templo, la pantalla), pero sin control efectivo sobre la mayoría de ellos, mientras que las élites gozan de una multiterritorialidad segura, pues son ellas las que mantienen ese control efectivo. Este podría ser denominado el eje multiterritorial.

Puesto que lo popular remite a los diferentes estratos sociales implicados con su vivencia del territorio, así como los diferentes universos simbólicos que se ponen en juego, es que se muestran las identidades sociales de los grupos humanos que conforman el entorno social.

Identidades sociales que no solo tienen contenidos cognitivos y afectivos, sino además esquemas comportamentales (Tajfel, 1984). Esta dimensión identitaria ha sido desarrollada por Valera y Pol (1994) bajo el concepto de identidad social urbana que es aquella parte del autoconcepto derivada de la pertenencia a un entorno significativo. Valera (1996) distingue los espacios simbólicos urbanos como aquellos elementos del tejido urbano que, por su carga de significados socialmente compartidos, devienen prototípicos de una categoría espacial (barrio, zona, ciudad) y facilitan los procesos de identificación y diferenciación grupal. Lo anterior podría ser denominado el eje de identidad social espacial.

El sustrato que da sentido tanto a la territorialidad como a la identidad social espacial está dado por los universos simbólicos[1] que están construidos, compartidos y reproducidos socialmente y que se conforman por materiales cognitivos que significan el comportamiento del ser humano mediante la estructuración de la sensopercepción, los sentimientos y las emociones, así como de las actitudes, las aptitudes y los comportamientos complejos que podríamos denominar el eje simbólico…

> […es el] ámbito simbólico, construido socialmente, de alto nivel de generalidad y de ámbito de aplicación amplio, que agrupa las ideas e ideales, los valores, las imágenes del mundo, las utopías e ilusiones, las convenciones y las expectativas sociales, y que sirven a sus usuarios como esquemas o marcos para ubicar y comprender las situaciones en las que viven (Girola, 2012, p. 452)

I

Tomando en cuenta el desarrollo previo es posible distinguir al menos dos registros en la producción de la categoría popular. Por un lado, un registro de sectores hegemónicos: las clases altas han utilizado lo popular para

[1] Los universos simbólicos se asemejan a los imaginarios sociales de Cornelius Castoriadis y a las representaciones sociales de Serge Moscovici y se distancian de las representaciones colectivas de Emile Durkheim.

marcar distancia y afirmar su superioridad frente a las costumbres, saberes y objetos considerados primitivos, manuales o tradicionales. Por otro lado, un registro de sectores subalternos organizados: movimientos sociales, partidos políticos y organizaciones comunitarias que han adoptado el término para autoafirmarse, aglutinar luchas diversas y construir una identidad compartida más allá de diferencias étnicas, laborales o territoriales (García Canclini, 1987). Sin embargo, esta autoafirmación no es automática ni esencial: los sectores subalternos construyen su identidad en condiciones de desigualdad, a menudo a través de prácticas cotidianas de subsistencia que también generan formas de conciencia y agencia. Por ello, lo que para los sectores hegemónicos aparece como desterritorialización (movilidad sin arraigo) puede ser para los subalternos una experiencia de multiterritorialidad precaria: la necesidad de habitar y transitar múltiples espacios sin control efectivo sobre ninguno (Haesbaert, 2013).

Todo grupo humano tiende a una comparación social (Tajfel, 1984) que toma la forma de la búsqueda de una identidad social positiva; esta, en el plano espacial, se traduce en la lucha por la apropiación de territorios —mediante la acción-transformación y la identificación simbólica (Vidal, Pol, Guàrdia, & Peró, 2004)— y en la resistencia a la contención territorial que ejercen los grupos hegemónicos (Haesbaert, 2013). De este modo, la categoría popular no remite solo a una posición en la estructura de clases, sino también a una posición en la geografía del poder: quienes carecen de control efectivo sobre el espacio tienden a experimentar una identidad social urbana precaria, confinados a microterritorios dominados por otros, mientras que los grupos hegemónicos disfrutan de una multiterritorialidad segura que refuerza su identidad positiva. Esta relación, sin embargo, no es automática ni unívoca, y debe ser investigada empíricamente en cada contexto.

II

La identidad social espacial no se reduce a la representación. El modelo dual de la apropiación del espacio (Pol, 2002; Vidal et al., 2004) distingue

dos dimensiones complementarias: la acción-transformación (intervención material y relacional sobre el entorno físico) y la identificación simbólica (reconocerse en el espacio y atribuirse sus cualidades). Ambas explican el apego al barrio y, por extensión, a cualquier territorio de vida cotidiana (Vidal, Pol, Guàrdia, & Peró, 2004). Desde esta perspectiva, lo popular no es un atributo abstracto, sino una forma específica de apropiación del espacio: los sectores populares transforman sus entornos —a menudo precarios— mediante acciones cotidianas (comprar en el barrio, tejer redes vecinales, participar en fiestas) y, al mismo tiempo, se identifican simbólicamente con esos lugares, construyendo así un territorio que, aunque escasamente controlado, resulta central para su identidad social.

Sin embargo, esta forma de apropiación basada en la residencia no agota las experiencias contemporáneas de lo popular en el espacio. Como documenta Bruce (2017) en su estudio sobre parroquias católicas en Estados Unidos, cada vez más fieles eligen su comunidad religiosa no por proximidad geográfica, sino por afinidad litúrgica, ideológica o cultural. Las llamadas parroquias personales (cfr. CIC, c. 518; Benlloch Poveda, 1994), agrupan a católicos que comparten una misma preferencia —sea por la misa tradicional en latín, sea por un enfoque de justicia social— con independencia de dónde residan. En estos casos, la identidad social espacial (católico tradicional, católico progresista) se ancla en un territorio-red (Haesbaert, 2013) que atraviesa los límites parroquiales territoriales. La apropiación del espacio ya no es principalmente la del barrio, sino la de un lugar simbólico y relacional al que se acude por elección, no por adscripción.

Bruce (2017) muestra que esta capacidad de elegir parroquia es una manifestación de identidad social satisfactoria (Tajfel, 1984): los feligreses que pueden seleccionar una comunidad que refleje sus valores, gustos y creencias obtienen una comparación social positiva y refuerzan su autoconcepto. Dicha satisfacción identitaria conlleva, a su vez, una multiterritorialidad segura (Haesbaert, 2013): los fieles transitan y habitan múltiples territorios (su residencia, su parroquia elegida, espacios virtuales de discusión) sin perder el control efectivo sobre ellos, e incluso

pueden cambiar de parroquia si su satisfacción disminuye. No obstante, esta multiterritorialidad por elección no está igualmente disponible para todos: depende de la movilidad, los recursos económicos y la información, lo que revela una estratificación en el acceso a la pertenencia espacial deseada.

III

García Canclini (1987) rompe con la oposición simplista entre cultura popular (tradicional, manual, oral) y cultura de masas (industrial, homogénea, alienante). En las sociedades contemporáneas, lo popular se entremezcla con lo masivo: las artesanías se convierten en objetos decorativos para departamentos, las fiestas tradicionales se televisan, las devociones religiosas se mercantilizan en estampitas, veladoras o souvenirs. El mercado no solo segmenta, sino que resemantiza resignificando lo popular, otorgándole valores de prestigio que, sin embargo, no son independientes de la posición social del consumidor. El gusto clasifica y es clasificado por la estructura social (Bourdieu, 1979/2012). Así, un objeto o práctica popular puede ser consumido por sectores medios y altos como signo de autenticidad o exotismo, mientras que para los sectores populares que los producen —y también los consumen— suele estar integrados a estrategias de subsistencia y reproducción cultural.

En el caso específico de la religiosidad popular, esta dimensión mercantil se vuelve especialmente relevante. Las devociones a santos locales, las peregrinaciones, las ofrendas y los exvotos no solo expresan fe, sino que también circulan como bienes intangibles (oraciones, promesas, conocimientos rituales) y, cada vez más, como mercancías (imágenes, escapularios, música grabada). El mercado religioso, lejos de anular la agencia popular, la reconfigura porque los devotos se apropian de objetos producidos industrialmente y les otorgan nuevos significados, análogo al proceso de apropiación simbólica del espacio (Pol, 2002; Vidal, Pol, Guàrdia, & Peró, 2004).

En el caso de las parroquias personales (Bruce, 2017), el consumo no es solo de objetos materiales, sino también de bienes religiosos intangibles: la liturgia tradicional en latín, la predicación orientada a la justicia social, el ambiente de inclusión, la música, el estilo homilético. Los feligreses eligen una parroquia como quien elige un producto en un mercado religioso y esa elección expresa sus preferencias identitarias. El mercado religioso, por tanto, no solo mercantiliza objetos, sino también estilos de culto y pertenencia. La posibilidad de consumir una identidad religiosa a la carta (Rivas, 2012) es, a su vez, un privilegio de quienes tienen la capacidad de desplazarse, informarse y costear esa elección.

IV

La articulación entre Haesbaert (2013) y García Canclini (1987) permite superar dos reduccionismos opuestos: el que ve en la globalización una desterritorialización total y el que reduce lo popular a una resistencia esencialista, ambos centrales en el desarrollo realizado. Por un lado, la supuesta desterritorialización de las élites (movilidad irrestricta, redes globales) es en realidad una multiterritorialidad segura, mientras que los sectores populares experimentan una multiterritorialidad precaria: transitan y habitan múltiples territorios (el barrio, el trabajo, el templo, la pantalla), pero sin control efectivo sobre la mayoría de ellos. Por otro lado, la experiencia multiterritorial no es puramente territorial ni puramente mediática: lo popular se configura en la hibridación entre tradición y modernidad, entre prácticas locales y flujos masivos.

El estudio sobre las parroquias personales católicas (Bruce, 2017) ilustra empíricamente esta tensión. Por un lado, y como ya se mencionó, las parroquias personales son un ejemplo de multiterritorialidad segura para los feligreses que pueden elegir a qué comunidad adscribirse porque tienen movilidad, información y recursos, sin estar atados a su barrio. Para estos fieles, la identidad social espacial —que puede denominarse católica— se vuelve satisfactoria al poder consumir una liturgia, una predicación y un ambiente social que refuerza su autoconcepto (Tajfel,

1984). Eligen un territorio-red que les proporciona bienestar identitario, y esa elección es una forma de reterritorialización exitosa.

En cambio, para los grupos disidentes o minoritarios (tradicionalistas que prefieren la misa en latín, o progresistas que buscan justicia social), estas parroquias operan a menudo como contención territorial (Haesbaert, 2013, p. 13): el obispo las crea para agrupar a "esos católicos difíciles" en un solo lugar y así evitar que tensionen al resto de la diócesis, tal como lo relata una lideresa de la Parroquia de San Mateo, la decisión episcopal puede responder más a "poner a todos estos tipos locos en un mismo lugar donde queden contenidos" (Bruce, 2017, p. 123) que a un genuino reconocimiento de su diversidad. La parroquia personal se convierte entonces en un microterritorio controlado desde arriba, donde los subalternos dentro de la iglesia experimentan una paradoja: tienen su espacio, pero a costa de quedar aislados del resto de la comunidad diocesana. Su multiterritorialidad es, en este sentido, precaria: su satisfacción identitaria depende de un territorio concedido y limitado.

La articulación teórica analítica desarrollada se puede aplicar a otras formas de religiosidad popular como a la devoción a San Judas Tadeo o el culto a la Santa Muerte —la primera relacionada con la iglesia católica mientras que la segunda en ruptura total con esta institución— las cuales implican simultáneamente al eje de identidad social espacial (pues es despreciada por las élites eclesiásticas y cultas) al eje multiterritorial (ya que los altares, santuarios o rincones domésticos en donde se rinde culto son considerados como espacios simbólicos apropiados que refuerzan la identidad del barrio o de otros grupos) y al eje simbólico en su vertiente mercantil (en cuanto que las imágenes, velas y rezos se comercializan, se difunden por redes sociales y son consumidas por devotos de distintas clases sociales).

Algo semejante ocurre con las parroquias personales y, con ciertos matices, con los santuarios. En ambos casos, los devotos construyen un territorio simbólico de pertenencia que no coincide con los límites de la parroquia territorial oficial. La jerarquía eclesiástica puede ejercer contención (deslegitimando, tolerando o confinando la devoción a ciertos

espacios). En las parroquias personales, la contención suele ser explícita (erección canónica para agrupar a un grupo específico); en los santuarios, puede operar por omisión (no reconocimiento oficial) o por delegación (permitir una devoción problemática en un lugar alejado). Los fieles, por su parte, se apropian de esos lugares como refugio identitario. En todos los casos, el sujeto popular no está desterritorializado, sino que habita una multiterritorialidad conflictiva, precaria y, especialmente en los santuarios, temporal: el territorio del hogar, el de la calle, el del mercado, el de la parroquia elegida o el santuario visitado, y el de la diócesis se superponen y se disputan su lealtad y su control.

De lo expuesto se derivan algunas consideraciones metodológicas para el análisis de la religiosidad popular. La primera es no esencializar lo popular, pues no hay una esencia popular premoderna que deba ser rescatada, sino procesos de producción, circulación y apropiación de bienes y prácticas simbólicas en condiciones de desigualdad (García Canclini, 1987). La segunda es la de incorporar la dimensión territorial como relación de poder, por lo cual el investigador debe preguntarse quién controla el acceso al espacio sagrado, quién legitima la devoción, qué fronteras (materiales o simbólicas) se atraviesan o se refuerzan y cómo la contención territorial opera desde los sectores hegemónicos (Haesbaert, 2013). Una tercera recomendación es sobre la apropiación como proceso dual en cuanto acción e identificación (Vidal, Pol, Guàrdia, & Peró, 2004), pues la religiosidad popular no es mera creencia o universo simbólico de un colectivo, sino también implica hacer (rezar, ofrendar, peregrinar, construir altares, elegir parroquia) y reconocerse en ese hacer, por lo cual el espacio físico se transforma en territorio vivido. La última se refiere al análisis de ciertos entornos (v. gr. parroquias personales, santuarios) tomados como laboratorio de la multiterritorialidad religiosa de comunidades —formalmente reconocidas por la institución religiosa pertinente o informales. En dichos entornos se muestra cómo la identidad social religiosa puede desvincularse del territorio residencial y reterritorializarse en espacios de afinidad, al tiempo que revelan las

dinámicas de contención, polarización y satisfacción identitaria que operan dentro de las instituciones (Bruce, 2017; Haesbaert, 2013).

En definitiva, lo popular no es una categoría residual ni un objeto de nostalgia. Es un campo de disputas —identitarias, territoriales y simbólicas— donde los sectores subalternos construyen sus identidades, sus territorios y sus significados (incluidos los de consumo). La religiosidad popular, lejos de ser una supervivencia arcaica, se revela como un laboratorio privilegiado para observar estas dinámicas de hibridación cultural, multiterritorialidad precaria y apropiación simbólica. Pero también como un campo donde la polarización y la contención territorial pueden coexistir con la integración y la solidaridad a nivel de conjunto social como en el caso de las parroquias personales que tanto dividen como unen (Bruce, 2017). La posibilidad de alcanzar una identidad social satisfactoria (Tajfel 1984) a través de la elección de un territorio de afinidad no elimina las asimetrías de poder (Haesbeart, 2013), pero sí abre la pregunta: ¿cómo pueden las instituciones gestionar la diversidad sin recurrir al mero confinamiento?

V

Llegado a este punto es preciso decir que el presente número de *Intersticios. Filosofía, arte y religión*, se propone abordar la religiosidad popular no como una categoría residual, exótica o meramente folclórica, sino como un campo de disputas —clasistas, territoriales, simbólicas y mercantiles— donde los sectores subalternos construyen sus identidades, sus espacios y sus consumos. Así, los artículos que componen las secciones de la revista (monográfico, dossier, arte y religión, reseñas y carpeta gráfica) ofrecen aportes interculturales e interreligiosos desde la filosofía, la antropología, la historia y el arte, mostrando la complejidad de un fenómeno que no puede ser juzgado desde universales abstractos ni desde posiciones académicas neutrales.

El coordinador del número, Gómez Arzapalo Dorantes, abre la sección denominada Monográfico afirmando que la religiosidad popular revela un complejo entramado intercultural que no debe juzgarse desde

posturas universales. Entendida desde la lógica interna de comunidades subalternas, constituye un espacio de identidad y resistencia frente a la hegemonía oficial, tanto en contextos rurales como urbanos. Su enfoque dialoga directamente con la noción de contención territorial (Haesbaert) y con la capacidad de los grupos populares de reterritorializar sus prácticas simbólicas. A continuación, Botero Villegas sostiene que la interculturalidad positiva requiere reconocer las relaciones asimétricas de dominación y la lucha de clases. Frente al multiculturalismo liberal que ignora el conflicto, propone una investigación militante comprometida con la transformación social, superando la falsa neutralidad académica. Así, su texto es un llamado a situar el análisis de la religiosidad popular en el marco de las desigualdades estructurales. En seguida, Enríquez Sánchez propone redefinir *popular* no como "obra del pueblo", sino como lo que goza de popularidad, es decir, el consumo mayoritario. Su propuesta parte del análisis de los velorios de angelitos y los exvotos los cuales muestran cómo élites y pueblo compartieron prácticas religiosas antes de que las primeras las descalificaran como exclusivamente populares. Este artículo complementa la discusión inicial sobre la doble faz de lo popular (registro de sectores hegemónicos y de sectores subalternos organizados), evidenciando que la distinción es históricamente contingente.

Enseguida Dorantes Soria realiza un estudio iconográfico del Señor del Santo Entierro de Malinalco, desde la Edad Media hasta la actualidad. En él destaca la organización de *La Judea* como expresión de religiosidad popular en las procesiones de Semana Santa, mostrando cómo una imagen devocional ancla identidades territoriales y rituales comunitarios. A continuación, Sosa Tapia, desde Levinas y Dussel, defiende la morada como condición ética de la subjetividad y propone un giro intercultural: el pueblo Yaqui enseña formas de habitar el territorio como Nido, resistiendo al despojo capitalista. Su artículo conecta directamente con la noción de identidad social espacial y con la lucha por el control territorial desde una cosmovisión indígena. Le sigue Castellanos Mora con su estudio etnohistórico del culto tseltal a la serpiente de agua *Ik'al Ajaw* en *Oxchuc*, Chiapas. Él documenta rituales en cuevas, su evolución

desde el siglo XVII y su vínculo con lluvias, bienestar y cosmovisión mesoamericana. Es un ejemplo de cómo los espacios simbólicos (cuevas, manantiales) devienen territorios sagrados apropiados por las comunidades indígenas frente a la erosión externa.

El turno es de Salazar Modragón quien examina la campana *Doña María* de la Catedral de México. Contrasta la tradición oral de Jiquipilco con fuentes históricas (1578-1654), demostrando que la campana nunca perteneció al pueblo, sino que fue donada posteriormente. Su trabajo es una lección metodológica sobre la necesidad de confrontar la memoria popular con la evidencia documental, sin descalificarla sino contextualizándola. Le sigue Pérez Apango que, a través de narrativas de parteras nahuas, analiza la sabiduría del cuerpo: aprendizajes por sueños, enfermedades y experiencia, así como rituales de nacimiento (maltiahconetzin) que constituyen a la persona. Su texto muestra cómo el cuerpo y el territorio se co-pertenecen, y cómo las prácticas populares de sanación son formas de apropiación simbólica (acción-transformación e identificación) del espacio doméstico y comunitario. En otra vertiente, Pacheco Regules y González Reyes documentan la presencia carmelita en el santuario de Chalma durante el siglo XVII a partir de fuentes primarias, destacando visitas de frailes, donación de imágenes marianas y colaterales de santa Teresa. Es un ejemplo histórico de cómo la jerarquía eclesiástica interviene en santuarios populares para contener y reorientar las devociones preexistentes.

El monográfico cierra con dos aportes, uno es el de Méndez Torres y Juárez Becerril, quienes describen la celebración de San Antonio (cuelgas, tlacololeros, toritos), vinculada al ciclo agrícola y a la espera de las primeras lluvias, como expresión de identidad barrial y cosmovisión mesoamericana. La fiesta se convierte en un territorio temporal donde la comunidad refuerza sus lazos y su diferencia frente a otras. El segundo es de Gómez Arzapalo Dorantes que analiza los rituales de sanación en comunidades indígenas mexicanas en cuanto expresiones de sincretismo activo, donde limpias, recogida de alma, danzas y ofrendas restauran

el equilibrio entre humanos, naturaleza y divinidades, este texto es una mirada integral que articula cuerpo, territorio y cosmovisión.

La segunda gran parte de la revista recibe el nombre de Dossier el cual inicia con el aporte de Grave quien propone una ontología de lo informe: la existencia plena es juego soberano que transgrede la homogeneidad utilitaria, asumiendo la pérdida, el erotismo y la risa como experiencias donde la libertad trágica se afirma frente al servilismo del trabajo y la razón. Un contrapunto filosófico a las lógicas de contención y control. Le sigue García Gómez que, ante la barbarie moral que deshumaniza al otro, indica que se requiere una ética universal dialógica en donde la individuación democrática forme ciudadanos virtuosos y que se requiere de manera urgente una educación inclusiva que posibilite el diálogo intercultural y una democracia participativa desde valores compartidos. En esta línea de pensamiento se encuentra la propuesta de Alvarado quien indica que la discapacidad ha transitado del modelo clínico (deficiencia) al modelo social y de derechos humanos; es el caso de la lengua de señas la cual constituye la identidad cultural del Pueblo Sordo, cuyo reconocimiento como sujeto colectivo exige sociedades inclusivas que celebren la diversidad humana. Justo el siguiente texto da elementos para vislumbrar la complicada transición de las sociedades actuales a las netamente inclusivas; Pavón Terveen indica que la posmodernidad no superó la metafísica, sino que la invirtió: el Bien fue reemplazado por el Mal (dominio, sistema). A la metafísica tradicional benevolente le sucede una malevolente que, bajo entes comodín, totaliza la realidad desde la opresión.

La tercera parte está dedicada al Arte y religión. Es Almorín Oropa quien inicia la sección con la exploración de las transiciones entre el arte contemporáneo occidental y las prácticas artísticas interculturales, abriendo puentes para repensar la relación entre estética, espiritualidad y diversidad cultural. En su caso, González Suárez relee la obra del místico español San Juan de la Cruz como una herramienta para la evangelización y el diálogo contemplativo, ofreciendo una perspectiva interreligiosa desde la mística.

La revista también incluye la sección de Reseñas, que la ocupa Méndez Torres con su reseña al libro Juárez Becerril, A. M., Macuil García, M. C. y Gómez Arzapalo Dorantes, R. A. (2025). *Los aires en la tradición religiosa mesoamericana: enfoques multidisciplinarios. Homenaje a Druzo Maldonado.* UNAM, FCPyS. Laboratorio Nacional de Materiales Orales. ENES, Morelia: México. En la reseña se indica que este "libro es indispensable para acercarnos a entender el territorio de una manera más respetuosa, armónica y diferente de la lógica capitalista mercantilista que ha olvidado la importancia de los rituales para mantener el equilibrio entre la naturaleza, el cosmos y las comunidades".

Para finalizar la edición, Corona de la Peña, Juárez Becerril y Vega Flores, a través de un registro foto-etnográfico, documentan las prácticas de comensalidad ritual en las que las comunidades comparten alimentos con santos, ánimas y entidades sagradas. La carpeta gráfica es un testimonio visual de cómo la religiosidad popular territorializa el espacio doméstico y comunitario mediante ofrendas y mesas compartidas.

El conjunto de estos trabajos muestra que la religiosidad popular no es un residuo del pasado ni una expresión ingenua de fe, sino un campo dinámico de lucha simbólica, identitaria y territorial. Desde la filosofía, la antropología, la historia y el arte, este número de Intersticios invita a pensarla críticamente, reconociendo su capacidad de resistencia, su hibridación constitutiva y su papel en la construcción de mundos alternativos frente a la hegemonía.

Solo queda agradecer profundamente a la revista Intersticios la invitación para colaborar en este número, a las y los autores por sus contribuciones, y ustedes lectoras y lectores por adentrarse en estas páginas con una mirada atenta y solidaria.

Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Referencias

Alabarces, P. (2021). Pospopulares: Las culturas populares después de la hibridación. (Afrontar las crisis desde América Latina). Bielefeld: Bielefeld University Press. https://doi.org/10.14361/9783839456428

Benlloch Poveda, A. (1994). *Código de Derecho Canónico*. EDICEP C. B.

Bourdieu, P. (2012). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.

Bruce, T. C. (2017). Parroquia personal. Sentados en bancas opuestas (J. A. Serrano Sánchez, Trad.). *Puertas Lumen Gentium*, 129-139.

Emiliano Flores, A. G. (2014). Todos de regreso en casa. Día de muertos en popoloca. En Gómez-Arzapalo Dorantes R. A. & Juárez Becerril A. M. (Comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares* (pp. 367-383) Artificio Editores.

García Canclini, N. (1987). Ni folklórico ni masivo ¿Qué es lo popular? *Diálogos de la comunicación*, (17). Recuperado el 16 de 03 de 2026, de Infoamerica: https://www.infoamerica.org/documentos_pdf/garcia_canclini1.pdf

García Canclini, N. (2004). ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? En *Antología sobre cultura popular e indígena: Lecturas del Seminario Diálogos en la Acción* (pp. 153—165). Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (DGCPI), CONACULTA. Recuperado el 16 de marzo de 2026, de https://hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Canclini-de_que_estamos_hablando_cuando_hablamos_de_lo_popular.pdf

Girola, L. (2012). Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación, En E. De la Garza Toledo, & G. Leyva, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, México, UAMI — FCE, pp. 441-468.

Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42.

Pol, E. (2002). El modelo dual de la apropiación del espacio. En J. M. R. García Mira (Ed.), *Psicología y Medio Ambiente. Aspectos psicosociales, educativos y metodológicos* (pp. 123-132). Asociación Gallega de Estudios e Investigación Psicosocial.

Real Academia Española. (2024). *Popular*. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 16 de marzo de 2026, de https://dle.rae.es/popular?m=form

Rivas García, R. M. (2012). Cristianismo y secularización. *Efemerides Mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e Históricos*, 59-80.

Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Herder.

Valera, S. (1996). Análisis de los aspectos simbólicos del espacio urbano. Perspectivas desde la Psicología Ambiental. *Revista de Psicología Universitas Tarraconensis*, 18(1), 63-84.

Valera, S., & Pol, E. (1994). El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la Psicología Social y la Psicología Ambiental. *Anuario de Psicología*, (62), 5-24.

Vidal, T., Pol, E., Guàrdia, J., & Peró, M. (2004). Un modelo de apropiación del espacio mediante ecuaciones estructurales. *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 5(1-2), 27-52.

I. MONOGRÁFICO / RELIGIOSIDAD POPULAR: APORTES INTERCULTURALES E INTERRELIGIOSOS DESDE LA FILOSOFÍA Y LAS CIENCIAS SOCIALES

Los fenómenos religiosos populares como un problema intercultural: interacciones socio-religiosas e identitarias de matrices culturales diversas

Popular religious phenomena as an intercultural problem: socio-religious and identity interactions of diverse cultural matrices

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

Resumen

Entender la religiosidad popular como un problema intercultural, presupone un acercamiento descentralizado de las bases férreas del etnocentrismo del observador para lograr un mínimo de comprensión del fenómeno desde su propia lógica cultural inherente. Sería pertinente considerar que la religiosidad popular tiene una vocación incluyente que ha acompañado a la iglesia en su conformación desde tiempos remotísimos. En este sentido, el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares es, ante todo, un conflicto operativo entre el ejercicio eclesiástico en un contexto específico

Abstract

Understanding popular religiosity as an intercultural problem presupposes a decentralized approach to the iron foundations of the observer's ethnocentrism to achieve a minimum understanding of the phenomenon from its own inherent cultural logic. It would be pertinent to consider that popular religiosity has an inclusive vocation that has accompanied the church in its formation since ancient times. In this sense, the conflict between the ecclesiastical institution and popular religious manifestations is, above all, an operational conflict between ecclesiastical exercise in a specific context and

* Universidad Intercontinental

y las negociaciones propias de la cultura receptora que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada. 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. La religiosidad popular es un problema intercultural porque en ella 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.

Palabras clave
Religiosidad popular, interculturalidad, alteridad, religión, culto, identidad cultural.

the negotiations of the receiving culture that resists disappearing as a unique and differentiated cultural entity. The problem is perennial and intercultural, it is not a failure of the assumed evangelizing model, it is a consequence of the cultural life of a people that cannot help but adapt, translate and decide what and how of the Christian message is integrated into the intimate sphere of the deep we. Popular religiosity is an intercultural problem because two or more religious expressions of diverse cultural origins have already been articulated in it. In popular religiosity there is a fusion of meanings which allows the synthesis operating at the social level through popular rituals fully understood in the intimacy of the social group that generates them.

Keywords
Popular religiosity, interculturality, otherness, religion, worship, cultural identity.

Los fenómenos religiosos populares como un problema intercultural

Los fenómenos religiosos populares develan un complejo entramado de relaciones sociales entre grupos culturales interrelacionados en un contexto social diverso y desigual, por ello va implícito en ellos una relación intercultural que no conviene sea simplificada desde el juicio valorativo de posturas universales privadas de contexto particular. Concretamente en Latinoamérica, 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 al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que —de esta forma— se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado. Queda claro entonces que 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.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

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

El 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 las ciencias sociales a este problema son graves por implicar mecanismos de imposición de parámetros culturales totalmente ajenos a los de los pueblos receptores de la cultura occidental, lo que conlleva violencia ideológica y un paulatino menoscabo de los diferentes sustentos culturales autóctonos que a la larga llevaría a una irreparable pérdida con todas sus consecuencias sociales.

Cultura, identidad y religiosidad popular

Gilberto Giménez, vincula indisociablemente los conceptos de cultura e identidad al señalar lo siguiente:

> La cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos se diría que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social […] En resumen, la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante. […] La cultura, tal como se ha definido, no sólo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante que influye de manera profunda sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad […] Ahora bien, como la cultura no pude ser operativa más

> que a través de los actores sociales que la portan, la tesis precedente puede ser ampliada añadiendo que la cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. En efecto, en cuanto dimensión subjetiva de los actores sociales, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, resultante, como queda dicho, de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas. Esto mismo se puede expresar diciendo que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original; la ausencia de una cultura específica —es decir, de una identidad—, provoca la anomia y la alienación, y conduce finalmente a la desaparición del actor. (Giménez 2000: 27-28; 44-45).

Tenemos entonces que la cultura se conforma a partir de la experiencia social concreta y peculiar de un grupo, una experiencia material e histórica que determina las apreciaciones subjetivas e ideológicas. Giménez sitúa la identidad en esa parte subjetiva de los actores sociales:

> En la medida en que representa el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre sí mismos, la identidad no debe confundirse con otros conceptos más o menos afines como "personalidad" o "carácter social" que suponen, por el contrario, el punto de vista objetivo del observador externo o del investigador sobre un actor social determinado […] Dicho de otro modo: desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados, y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales. […] Por eso la identidad, en cuanto autoidentificación, autorreconocimiento o adscripción, se confronta siempre con la heteroidentificación, el heteroreconocimiento y la heteroadscripción. De aquí se infiere que, propiamente hablando, la identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. El individuo se

> reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro. (Giménez 1996: 13-14).

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 activo 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 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. En este sentido, el peso que la identidad tiene en

estos procesos religiosos populares es un elemento que no puede pasar desapercibido.

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

La fiesta religiosa popular se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas —tanto en lo religioso, como en lo civil—, luchas por el poder —frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones de la propia comunidad—. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno social específico. La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico. En palabras de Luis Millones, reconocemos una vivencia cultural en la cual "se descubre a la lejanía la oscurecida

presencia del cristianismo detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye". (Millones, 2010: 54).

En los complejos contextos sociales globalizados contemporáneos, la cuestión de las identidades se complica en extremo debido al sinnúmero de nichos sociales que quedan albergados en un territorio compartido como espacio físico, mas no como un espacio de significado común, sino muy por el contrario, como espacio contraído que se convierte en campo de batalla por la sobrevivencia. El mundo deja de ser espacio de encuentro, los rostros se desdibujan y el otro se convierte, más que en prójimo, en un competidor siempre amenazante y retador del que conviene cuidarse, alejándose y permaneciendo en el anonimato como una trinchera defensiva.

Los espacios existentes en otras épocas que separaban físicamente culturas, pueblos y Estados, se han diluido al máximo, debido a un impresionante crecimiento demográfico, pero también a una nueva era de comunicación e interacción global que nos entrelaza de manera irrenunciable a todos en un destino común. Las fronteras son totalmente permeables —a pesar de los muros— y la distancia física ha desaparecido. En este entorno, la adscripción a tal o cual grupo social conlleva la incorporación a ciertos círculos donde se fragua el acceso a posibilidades, recursos, protección de grupo y en general a todos los beneficios que determinada red de relaciones sociales puede proveer al individuo.

La Religiosidad Popular como concepto teórico desde las Ciencias Sociales

El concepto de religiosidad popular, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, trata de rescatar el proceso cultural-religioso desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan, y no verlo 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. Entonces tenemos que, en la religiosidad popular encontraremos reinterpretadas y reformuladas las imágenes de los santos, los sacramentos, la ética cristiana, la concepción

misma de la divinidad, la utilidad de la religión, las concepciones de este y el otro mundo, etc. Una reinterpretación que integra las raíces culturales mesoamericanas y la religión católica, en una síntesis operante sólo en aquellos contextos regionales que comparten cosmovisión, historia y posición frente a los grupos hegemónicos.

Así pues, al hablar de religiosidad popular no nos referimos a un ámbito de creencias individuales aisladas e inoperantes en la vida cotidiana, sino que más bien implica una cosmovisión, tal y como Broda la entiende y explica en el sentido de una: "visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre", (Broda 2001: 16).

De esta manera, estamos de acuerdo con Báez-Jorge cuando al final de su libro *Los oficios de las diosas*, concluye:

> […] las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden —finalmente— en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socio-culturales. El estudio de las ideologías religiosas visto desde este cuadrante es contrario a los reduccionismos monistas de factura idealista, o nutridos en la tosquedad taxativa del materialismo mecanicista (Báez-Jorge 2000a: 410).

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 ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido.

Ubico a la religión popular como una forma concreta de asumir la religiosidad cifrada desde la existencia real, concreta y material. Nada

más encarnado que eso, pero también nada más desafiante para una posición doctrinal "extracomunitaria", y me explico en cuanto al término: los fenómenos religiosos populares tienen siempre un referente doméstico. Dada su adhesión a lo íntimo del pueblo, barrio, colonia o grupo que le da vida y vigor, la religiosidad popular no puede ser pretendida bajo una caracterización universal, y conservará siempre su sentido y coherencia en relación con el contexto social particular que la genera.

De esta manera, podemos proseguir esta reflexión apuntando que las manifestaciones religiosas populares en México, y otros contextos latinoamericanos, son expresiones sociales que ponen de manifiesto una dicotomía implícita en el apelativo de "lo popular". Ese apellido necesariamente pone en evidencia la relación indisociable con una contraparte que haga necesario el calificativo definitorio de "popular", y esa contraparte es lo que podríamos denominar "religión oficial", institucionalizada, jerárquica, piramidalmente constituida y bien definida por un corpus claro de normas, dogmas y cánones. Así pues insisto —como ya había apuntado en otros trabajos (*Cfr.* Gómez Arzapalo 2004, 2006, 2007, 2008, 2009 a y b, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014 a, b y c, 2015 a y b)— lo que podamos decir acerca de la religión popular necesariamente se alimenta de esa dicotomía, que opone a ésta, aquella otra denominada: *religión oficial*.

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

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

La religiosidad popular, pues, la entendemos como un término que expresa, más que fenómenos sociales aislados, una lógica cultural coherente con el proceso social históricamente vivido —con todas las tensiones, rupturas, conciliaciones y adopciones— que esto implica. Este fenómeno de la religiosidad popular implica una red de relaciones sociales que posibilitan en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. 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. Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios —como la figura de los santos patronos de los barrios— 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, no solo a nivel pueblo, sino también en cuanto a un territorio más grande, un conjunto de pueblos que comparten una historia semejante, cosmovisión y formas de organización.

No podemos olvidar, en este sentido, la configuración histórica que se dio en lo que hoy es México, como territorios donde convivían de una u otra forma distintos grupos étnicos que se interrelacionaban entre sí de maneras asimétricas, donde había algunos de esos grupos que detentaban el poder hegemónico, generando alianzas de distinto tipo entre los diferentes grupos indígenas. En ese contexto general, se impone —con distintos niveles de violencia— un modelo completamente diferente, impuesto de manera vertical por el nuevo detentor del poder hegemónico: el colonizador español, con dos fuertes brazos para imponer el nuevo modelo: las autoridades gubernamentales directamente sujetas a la Corona y la iglesia.

Si consideramos este precedente, entenderemos mejor que el desprecio y nulificación de las formas autóctonas de religiosidad, no se dio como algo ocasional y esporádico, sino en un sistemático proyecto de desarticulación del sistema de creencias y prácticas rituales en los diferentes grupos indígenas. El presupuesto ideológico para justificar este proceso, lo daba la idea de un Dios único y verdadero, absoluto, lo cual significaba que no hay cabida para la duda de que lo que se hace es correcto. Dios se convirtió en el garante de este proyecto, a través de su única mediación terrenal oficialmente aceptada: la iglesia.

Como proyecto social, la iglesia —durante la Colonia— atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron "los demás dioses" nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que —en muchos casos— pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Aparentemente los "falsos dioses" habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de éstos entes divinos "derrotados", fueron

reformulándose y resignificándose en aquellos personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los santos.

Desde esta perspectiva, pueden encontrarse vías de explicación a la singularidad contemporánea de cómo estos grupos culturales de raíz indígena conciben a sus seres sagrados, como bien señala Báez-Jorge:

> ¿Cómo debe explicarse que en el imaginario colectivo de los huicholes la Virgen de Guadalupe sea considerada una mujer incestuosa y frívola? ¿Por qué los zoques de Chiapas conciben a Santa Mónica (canonizada como madre de San Agustín) como patrona del pueblo de Tapalapa, y padeciendo en el infierno por maltratar a las personas? ¿Desde qué ángulo simbólico debe entenderse que Santa Clara (patrona de Dzindzantún) sea imaginada por los mayas paseando cada año en la playa para saludar a su hermana la sirena? ¿Cuál es la perspectiva analítica pertinente para examinar los relatos de los otomíes de Temoaya que devocionan al apóstol Santiago por protegerlos en su lucha contra los españoles?¿Es propio de un Santo patrono proyectar tensión entre sus devotos y amenazarlos con cambiar de residencia si no se le ofrendas sus alimentos preferidos? La pregunta surge de la compleja relación que los popolocas de San Marcos Tlacoyalco (Puebla) mantienen con su imagen epónima, una tardía expresión epifanía de Tlaloc. […] En mi libro *Entre los naguales y los santos* señalé la importancia que reviste el estudio de las hagiografías populares indígenas en México, toda vez que incorporan elementos de ancestrales cosmovisiones y evidencian manifestaciones contrahegemónicas que desplazan los contenidos doctrinarios del catolicismo referidos a la santidad (Véase Báez Jorge, 1998:155). En esas riquísimas vetas del imaginario colectivo, personajes míticos y deidades primigenias se asocian o se fusionan (de manera selectiva) con los santos, con diversas advocaciones marianas y con la imagen de Jesucristo, asumida desde distintas perspectivas. Se configura así una compleja criba simbólica dimensionada en el tiempo mítico y en acontecimientos de la historia local, al margen del canon y del control eclesiástico. (Báez-Jorge, 2013: 23).

Nótese que cuando hablamos de las funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos que los entes divinos tienen en contextos indígenas, nos estamos refiriendo a contenidos cosmovisionales en tanto que implican una *visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre* (Broda 2001: 16).

Desde esta perspectiva, los santos —ya reformulados en estos contextos indígenas— se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente al ámbito de la iglesia oficial, pero en tanto a las funciones que se les asignan, los ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio y la forma como se considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos, etc. dejan entrever una procedencia totalmente diferente a la canónica y que corresponde a la resignificación local que cada uno de estos personajes tuvo. De hecho, dicha resignificación, es entendible y operativa solamente en el contexto social e histórico concreto que la formula, así, no es posible hacer una generalización de la resignificación indígena —por ejemplo— de San Isidro Labrador en general, para todos los grupos indígenas de todas las épocas en todos los contextos sociales. Pero el hecho de que tal o cual población reformule a tal o cual santo de una manera determinada, alejándolo de la propuesta oficial y atendiendo a su peculiaridad social e histórica como pueblo, refuerza el planteamiento de este enfoque teórico. Cada uno de estos seres se integró con potencias específicas en el contexto indígena, de tal manera que así como en contexto mesoamericano, la Cruz y San Isidro Labrador son buenos para traer la lluvia; San Juan y la Asunción son buenos para moderar el temporal; San Miguel Arcángel lo es para espantar el hambre, así, cada uno se integró en la religiosidad local con funciones específicas propias, un ámbito propio de dominio y poder para actuar sobre él, lo cual denota un proceso cultural sincrético, cuya conformación respondió a las necesidades concretas de las sociedades que lo generaron en una dinámica interacción entre lo propio y lo impuesto.

Las culturas indígenas, que se desarrollaron desde época prehispánica en una continua interacción en el territorio que hoy es México, después de la conquista, fueron vistos genéricamente como "indios", sus diferencias fueron negadas por el ojo homologante de los colonizadores, todos se convirtieron en "indios", y todo lo indio se consideró como igual, además, sus diferencias con respecto a los españoles fueron vistas como desviaciones y carencias, lo cual llevaba a sustentar su supuesta inferioridad. Sólo fueron reconocidos en aquellos opacos reflejos que se vislumbraban en el espejo de la nueva oficialidad, mientras que todo aquello que no encontró un correlato, o un paralelismo evidente con los nuevos parámetros culturales impuestos, se convirtió en superchería, errores y mentiras; o en el mejor de los casos; en un burdo remedo de la Verdad implícita en el modelo occidental. El término: *cuarto mundo*, al que recurre Brotherston al intitular su libro (Brotherston, 1997), ilustra claramente esa tendencia. América viene a insertarse como un mundo más en los ya entonces conocidos: Europa, Asia y África. Adquiere un lugar en un plan ya diseñado, y una caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma.

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

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" (Báez-Jorge, 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. Implican 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.

Es necesario puntualizar que la religiosidad popular no puede ser comprendida desde la universalidad teórica pues está adherida siempre a una lógica cultural interna que la configura y estructura, una lógica singular y contextualizada, por lo que sólo puede ser entendida atendiendo a dicha configuración de sentido eminentemente local y focalizada, cifrada desde la intimidad del grupo social que le confiere vida y vigor. En este sentido, conviene considerar la religiosidad popular como una categoría que atraviesa identidades sociales y determinados conceptos sagrados que dejan de pertenecer a una religión y son usados por cualquier individuo de acuerdo con sus creencias, intereses y decisiones.

La religiosidad popular, entonces, es totalmente permeable y se da en contextos sociales de diversidad y fecundidad de matrices culturales. 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, por lo que la trascendencia se inmanentiza, porque la urgencia es aquí y ahora, en límites existenciales donde la psique no es capaz de manejar la negativa.

En la dinámica de la religiosidad popular, lo material, lo espiritual y lo divino "integran un *continuum* que posibilita experimentar en la tierra una fuerza mayor que las fuerzas terrenas" (Semán 2006: 42). En este sentido los cultos religiosos populares son una reacción del sujeto que al no verse contenido en los marcos de la oficialidad, se rebela y reacciona encarando otras posibilidades de relación con lo sagrado.

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: "la puja y el conflicto por el predominio de unos universos simbólicos sobre otros se traduce tanto en instancias de impugnación y resistencia como en procesos de yuxtaposición, síntesis y sincretismo" (Amegeiras 2006: 377).

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 (*Cfr.* Rabinovich, 2002). 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.

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.

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).

Religiosidad popular Rural (de raigambre indígena) y Religiosidad Popular Urbana (De corte posmoderno)

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.

Hemos apuntado ya que no podemos universalizar la religiosidad popular, pues cada manifestación concreta que cabe en esta categoría, tiene un referente doméstico que la hace significativa para el contexto particular de historia, cultura y situación social concreta que la posibilita. No obstante, me parece oportuno señalar una división necesaria —al menos desde el análisis teórico— para evitar una homologación aniquilante de la particularidad histórico-contextual de la diversidad implícita en estas expresiones religiosas. Me refiero —por un lado— a las expresiones religiosas populares tradicionales en contextos rurales, campesinos indígenas, o bien, de origen indígena, las cuales son manifestaciones sincréticas, híbridas, cuya pervivencia implica procesos históricos de larga duración donde hubo clara mezcla de raíces culturales de diversas procedencias, lográndose una síntesis cultural operante en una verdadera

traducción local del mensaje cristiano, otrora exógeno, ahora endógeno a las culturas receptoras, en la reformulación de un cristianismo agrícola de corte cultural indígena.

Pero también, —por otro lado— están las expresiones religiosas populares urbanas en contextos posmodernos, donde la tradición es de un espectro temporal mucho más corto, o de plano, prácticas novedosas y emergentes sin raigambre alguna, posible génesis de nuevas tradiciones en formación.

Injusto y perverso sería homologar la realidad social operante en las manifestaciones religiosas populares en ambos contextos, nuevamente insistiendo que la idea abarcante de "lo rural" y "lo urbano" son ficciones necesarias hasta cierto punto desde la teoría, pero inexistentes como bloques monolíticos en la realidad social, sino más bien insistimos en la importancia de ubicar cada caso en su singularidad con miras a una comprensión cabal del fenómeno observado desde su propia lógica cultural interna que lo estructura y cohesiona.

Recordemos que en la religiosidad popular se entrecruzan muchas matrices culturales que se fusionan, conviven o configuran en una síntesis operante en la mezcla fraguada en el contexto social específico.

Me queda del todo claro que no parece conveniente analizar los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos homologándolos con los percibidos en la realidad social en contextos rurales. Hay diferencias sustanciales en la particular vivencia religiosa en uno y otro contexto.

La cuestión de la individualidad exacerbada de los contextos urbanos bajo el influjo de la posmodernidad y sus tendencias parece contrastar fuertemente con la colectividad operante y muy valorada en contextos rurales, tradicionales, máxime en las de corte cultural indígena o de ascendencia indígena.

Esta polarización, entre lo neta y exclusivamente individual y el entendimiento social de un individuo absorto en la colectividad, podría ayudarnos a definir —en primera instancia— la peculiaridad de los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos culturalmente posmodernos. La ausencia de una historia común que perfile una identidad

única en estos contextos metropolitanos parece dejar al individuo solo y subyacente por sus propios recursos materiales e ideológicos. Ante la ausencia de una tradición viva, omniabarcante y significante de la vida, la opción que queda es la construcción de la propia tradición que configure la identidad, aunque sea hiper fraccionada, tal vez tanto como individuos haya.

En medio de esta realidad social re-configurada de lo colectivo (en un pasado moderno que se desvaloriza) la nueva apuesta es por el individuo solitario, que absorto en la fantasía de un eterno presente, se rige por sus propios principios erguidos como absolutos incuestionables basados en el bienestar, la capacidad adquisitiva y el *status quo*. Definitivamente esto permea la concepción religiosa que se perfila como "religión a la carta", o bien, como apuntara Duch (2007) la religión de un solo feligrés: este hombre o aquella mujer.

Resulta sumamente interesante que esta nueva configuración social haga repuntar las manifestaciones religiosas populares en la urbe.

Es interesante pues es una tendencia a franco contrapelo de las tendencias modernas hasta hace poco vigentes que pretendían la desaparición de la religión de la escena social. Pero no es sorprendente, porque frente a las tendencias culturales posmodernas, lo que principalmente entra en crisis de legitimidad son la figura de autoridad y la institución, y resulta que la iglesia es exactamente referente cultural privilegiado en Occidente de ambas instancias. Es natural que la espiritualidad del hombre posmoderno occidental migrara en la contemporaneidad hacia expresiones religiosas no contenidas en los marcos institucionales tradicionales. Súmese esto a lo antes dicho acerca de la ausencia de tradición e identidad omniabarcante en la sociedad urbana y tendremos entonces un campo fértil y completamente abierto y receptivo a cuanta propuesta religiosa llegue de cualquier coordenada.

Es evidente entonces que la religiosidad popular encuentra campo fértil en los contextos urbanos contemporáneos, pero enfatizo que es en un sentido plenamente individual, con una fuerte carga de apatía social, donde es posible la conglomeración momentánea o adscripción nominal a

tal o cual grupo como garantía de una rústica idea de pertenencia, pero —en todo caso— sustancialmente diferente a los lazos sociales tejidos en las dinámicas religiosas populares en contextos tradicionales campesinos, o incluso algunas expresiones urbanas que añaden el elemento de la tradición fuerte, lo cual implica una vivencia colectiva más o menos consensuada, aunque sea en el mínimo de una cosmovisión común que posibilita la operatividad de una vivencia religiosa colectiva.

En este orden de ideas comulgo plenamente con Renée De la Torre cuando señala que la religiosidad popular urbana puede ser entendida como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. (*Cfr.* De la Torre 2012). Me parece que efectivamente es ese "entre-medio".

Cabe señalar que las nuevas formas de religiosidad posmoderna y su integración dinámica con las expresiones de la religiosidad popular, son consideradas imprecisas nebulosas y vagas, tal vez porque hemos querido entenderlas desde la religión institucional estructurada, lógica y coherente desde el discurso de universalidad incuestionable. Este ámbito posmoderno requiere un acercamiento plural y descentrado, o simplemente no habrá ninguna comprensión ni entendimiento y seguiremos en las distancias inconexas entre la teoría y la práctica, entre lo que realmente pasa en la realidad social eminentemente plural y lo que queremos decirnos a nosotros mismos desde la teoría que pretende universalizarlo todo desde un discurso racional.

Es en este contexto de religiosidad popular —tanto urbana, como rural— donde proponemos enmarcar estos retablos como expresiones plásticas de una devoción popular que se materializa en estas ofrendas votivas. La peculiaridad propia de cada modalidad (rural o urbana) depende de la particularidad histórico social del contexto de donde surge, con grandes diferencias, y en la contemporaneidad, con marcadas notas de "novedad extraña" respecto a lo tradicional.

La Religiosidad Popular en el mundo posmoderno contemporáneo: nuevos derroteros de lo Sagrado

La "posmodernidad" es un término problemático que merece explicaciones variadas congruentes con distintos ángulos desde los cuales se observa el problema. Con todo, esa problematización implícita en la gelatinosa catalogación de lo "posmoderno" es un valioso aporte contemporáneo a la actual crisis de sentido generalizada en la cultura occidental. De hecho, sabemos bien que no todos están de acuerdo con el término de "posmodernidad", algunos no ven tal cosa como ese "post" de la modernidad, conformándose con describir un nuevo estilo de Modernidad Tardía, pero no el paso hacia una nueva era que cambie el paradigma. En otro extremo, también hay quienes proponen que ya hemos incluso sobrepasado a la posmodernidad, como José Antonio Pérez Tapias y Laura Ascarza Ces (2014), quienes ven una postmodernidad que consideran sobrepasada insistiendo acerca de que en esa extensión y radicalización de las crisis contemporáneas se evidencia que: "la llamada *postmodernidad* ha sido un fenómeno cultural ampliamente rebasado, hasta el grado de que la crisis de la modernidad que en ella se daba se prolonga en una más honda, la cual obliga a hablar de una *postposmodernidad* de ningún modo entrevista" (Pérez Tapias y Ascarza, 2014, p.20). Sin embargo, a pesar de la diversidad de posturas, creemos que hay suficiente claridad —se esté de acuerdo o no— a lo que nos referimos como "posmodernidad", especialmente en cuanto a las tendencias contemporáneas en el entendimiento de lo humano.

Así pues, entendemos que la llamada Posmodernidad es un ideal, una actitud, una tendencia cultural que pretende tomar caminos que la Modernidad en cierto sentido olvidó, por ello conlleva ciertamente una crítica que se centra en un específico estilo de conocimiento objetivo y dominador, dentro del cual puede quedar circunscrita la religión, por supuesto. Resumiendo, lo que marca el paso de la Modernidad a la Posmodernidad es "dejar de pensar universalmente" (Díaz, 2005, p. 19). En este sentido "es evidente que el discurso moderno tenía pretensiones de

universalidad (igual que la religión), del ideal progresista y de explicación total. En contra, en la Posmodernidad solo pueden existir consensos locales o parciales, ya que los paradigmas se tornan inconmensurables entre sí" (Barrero y Ojeda, 2011, p. 20).

Los términos de "postsecularismo" y "posmodernidad" parte del necesario vínculo existente entre el proceso de secularización presente en la Modernidad y su cambio en las nuevas tendencias condensadas bajo los conceptos de *postsecularismo* y *posmodernidad*. Recordemos ante todo que el período de la Modernidad fue una época de auge de la razón instrumental, en la cual, el proceso de secularización era inherente al desarrollo mismo de esta expansión racionalista. Se pretendía que el ser humano en la medida que se iluminara con la luz de la razón iría despejando esos terrenos obscuros que ocupaba la religión, así, mientras más avanzara el terreno ganado por la racionalidad, el de la religión disminuiría, hasta hacerse innecesaria. Sin embargo, en los terribles acontecimientos del s. XX, especialmente los desarrollados en derredor de la Segunda Guerra Mundial y la convulsionada posguerra, se develó ese rostro oculto de la racionalidad que puede mostrarse también como sin-razón en virtud de la astucia propia de la misma racionalidad que es capaz de presentar como racional incluso lo irracional. Así, algo se quiebra después de Auschwitz, los fascismos, los gulags, las bombas atómicas, etc. Ese continuo golpeteo del sueño racional convertido en su instrumentalidad en un Monstruo Frankestein mermó la confianza en la Razón y sus proyectos: Institucionalidad, Progreso, Felicidad ilimitada. Así pues debe entenderse *postsecularismo* y *posmodernidad* como tendencias culturales que reaccionan frente a la catástrofe precedente, y no meramente como un punto cronológico que está después de…, es decir, implican un posicionamiento consciente y activo de buscar una forma de ser humano no atravesada por los discursos y pretensiones de universalidad previos. El aparente caos resultante no es accidental sino constitutivamente esencial, se busca no tener asideros homologantes, sino la revaloración del individuo y lo particular, aunque eso nos lleve a otros problemas al inclinarse la balanza al extremo opuesto.

Así pues, cabe afirmar con Pablo Semán, que el "paradigma de la secularización" (Semán, 2007, p. 42) hacía alusión en una primera instancia a una racionalización de la sociedad, proceso de racionalización que de manera paulatina va restando espacios de incidencia a la religión, seguido de una desaparición de la religión de los espacios públicos. Entonces queda claro que no hay que considerar la secularización como la desaparición inmediata y automática del fenómeno religioso, sino más bien su "pérdida de potencia". Cuando las religiones se vuelven a un estatuto menor, ninguna de ellas ejerce un control sobre las demás, lo que llevaría a considerar una multiplicidad "débil" de movimientos religiosos con su clara incidencia en la sociedad:

> Esta pluralización de las instituciones religiosas se retroalimenta positivamente con la secularización ya que la multiplicación de las posibilidades de compromiso religioso hace que cada uno de esos compromisos sea relativo, menor, pasajero. Además estas modalidades de religiosidad secularizadas y secularizantes no inciden fortaleciendo el papel de la religión en la integración social, que es justamente, lo que está en juego en la secularización. (Semán, 2007, p. 44).

En este mismo sentido, bien apuntan Barrero y Ojeda: "Esta pluralización de las instituciones religiosas será muy significativa para comprender la Posmodernidad misma, una de cuyas características principales es la diversidad de credos y el relativamente fácil acceso a los mismos o salida de ellos" (Barrero y Ojeda, 2011, p. 21).

Este "desempoderamiento" de la religión en el proceso secularizador moderno, debe ser visto como el antecedente inmediato de la actual situación de las religiones en la posmodernidad, es decir, este auge en el retorno a lo religioso en la posmodernidad, se da en un terreno previamente abonado en la modernidad por ese proceso de secularización que minó el poder de la religión institucionalizada y abrió las puertas al pluralismo religioso. Por eso la insistencia de Duch al señalar que lo que al parecer está realmente en crisis en la contemporaneidad no es la religión, sino el

Dios Cristiano. Queda claro que es un contexto social donde no se concibe ya que Dios y la religión estén juntas, se han escindido ambas realidades, una puede seguir sin la otra, y el hombre posmoderno puede seguir una, ambas o ninguna, generando nuevas combinaciones al disponer de un ambiente social sumamente amigable con este retorno de lo religioso, en medio de una dinámica de mercado, donde también las religiones son parte de la oferta, pero desmanteladas, no como bloques universales de legitimación unificadora de sentido, sino partes visibles, llamativas, rentables, vendibles, al fin y al cabo, desechables y vanas como todo el contexto en el que se hayan inmersas.

No perdamos de vista que, en la posmodernidad, la ausencia de universalidad explicativa de la realidad se traduce en diversificación en términos de pérdida de monopolios explicativos y operativos, no se trata sólo de una cuestión teórica sino también ética, implica lo que el ser humano cree y en base a ello actúa (o deja de actuar). Como bien apuntaba Lyon: "En el Medioevo, las cosas, los sucesos y los hechos del mundo estaban en las manos de Dios; en la Modernidad están en manos del hombre; en la Posmodernidad no están en las manos de nadie" (Lyon, 2000, p. 163).

Así pues para el tema que nos ocupa aquí: La Religiosidad Popular en contextos posmodernos, es imprescindible esta consideración. La secularización prepara el terreno para la pluralidad de cultos en la sociedad Occidental debilitando el discurso unitario de la Iglesia Católica y demás credos institucionalizados frente a la Razón, el Progreso y la Emancipación humana, y posteriormente, el movimiento de postsecularismo en la posmodernidad reafirma la pluralidad en la ausencia de un discurso unitario universal y el incentivo a la individualización y la particularidad. Es por ello que merecen toda nuestra atención los fenómenos religiosos populares en la posmodernidad, porque evidentemente comparten fuentes adquiridas de diferentes modos: tal vez la más notable sea la resistencia al discurso universal unitario de la Iglesia oficial implantado en la intimidad de los grupos culturales locales y focalizados que mediante la vivencia religiosa popular permitieron una traducción local del catolicismo

acorde y coherente con sus propias coordenadas culturales y de sentido de lo sagrado. Sin embargo, las sociedades tradicionales conviven en este presente con las sociedades que se siguen rigiendo por principios modernos y también con las nuevas tendencias posmodernas, no termina una para empezar otra, conviven entre sí e integran partes en su vivencia cultural unas de otras, por ello es tan interesante esta cuestión porque varios elementos hacen convivir experiencias religiosas antagónicas que de una u otra forma se concensúan y terminan conviviendo.

En medio de esta dinámica de hibridación continua, nos surge la inquietud acerca del futuro de estas expresiones religiosas populares encarando el porvenir que se perfila bajo estas tendencias y actitudes culturales posmodernas. Dichas expresiones religiosas populares han servido de intermediación entre los grupos locales y focalizados, por un lado, y la Iglesia universal, institucional, jerárquica por el otro lado. Desde esta perspectiva, han sido estrategias sociales de traducción local de un mensaje exógeno para convertirlo en algo propio, en un proceso autóctono de asimilación y digestión cultural. Esto conlleva la necesaria referencia a la tradición del grupo, a un núcleo de identidad colectiva que articula pasado, presente y futuro. La socialidad queda implícita en estas manifestaciones religiosas celebradas vigorosamente en los pueblos, barrios o colonias. Hay vivencia social, un sentido colectivo que supera el ámbito meramente individual y una referencia importante a la tradición del lugar, "el costumbre".

Fue así que dentro de las actividades propias del Observatorio de la Religiosidad Popular a lo largo de estos primeros once años de vida, la realidad social percibida en torno a los fenómenos religiosos populares contemporáneos nos hizo cuestionarnos acerca del papel de la tradición en contextos megaurbanizados, donde los referentes de pertenencia ya sean territoriales, familiares o de grupo, prácticamente se disuelven, redefiniendo lo que se entiende por tradición. De esta misma manera, la identidad se reconfigura y adquiere nuevos mecanismos de preservación y reproducción que son altamente influenciados por las tendencias

culturales en boga que se inclinan más por un ser humano aislado del contexto social, sin ligas de compromiso, sin raíces profundas que lo anclen en el devenir del tiempo, más bien optando por la ficción de un eterno presente que se busca sea lo más placentero posible.

Por supuesto que este contexto trastoca las bases mismas de la religiosidad popular y lleva a nuevas formas de expresión religiosa acordes a esta nueva configuración antropológica posmoderna. En este sentido, no podemos dejar de hacer mención de la propuesta de Lluis Duch (2007) quien apunta que la actual crisis de Dios es precisamente una crisis del Dios Cristiano, y no de lo sagrado en sí mismo, o de las religiones:

> En la actualidad se busca con ahínco, al margen de Dios o, al menos, al margen del Dios de la tradición judeocristiana, una "religión a la carta" cuyo destinatario último es el mismo ser humano, sus estados emocionales, su afán descontrolado e impaciente de vivencias, su inapetencia social. Sin exagerar, podría decirse que la orden de Yahveh a Abrán: "vete de tu casa, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te indicaré" (Gn 12,1), para muchos, se ha transformado en esta otra: "¡Vete a tu interior, desciende hasta las profundidades de tu mismidad y no te preocupes de nada más!". Lo esotérico sin el complemento ético es la religión sin Dios y sin comunidad; es la religión que tiene un solo fiel —"este" hombre o "esta" mujer— y posee una sola finalidad: la respuesta a la pregunta narcisista: ¿cómo me encuentro? (Duch, 2007, p.21).

La vivencia religiosa en el hombre posmoderno parece estar completamente saludable y vigorosa, pero en una nueva forma de expresión que prescinde de las instituciones religiosas y las ve con recelo, prefiriendo —siguiendo en esto a Fraijó (2009, pp. 44-45)— una espiritualidad laica[1] más allá de las religiones, como peculiaridad previsible en la espiritualidad occidental, la cual no estaría ya centrada en

1 Esta espiritualidad laica tiene que ver con lo subjetivo como cultivo de la interioridad y procesos de liberación personal que posibilitan hablar de un "no creyente" que es profundamente religioso.

las propuestas confesionales, pues actualmente — en este nuevo contexto social— Dios y las religiones se han disociado y ya no van de la mano. Esa hegemonía religiosa perdida, ha posibilitado que la subjetividad humana se yerga como instancia suprema.

Para la reflexión concreta que proponemos en este volumen, me parece revelador lo apuntado por el antes citado Duch:

> En 1974, Michel de Certeau aventuraba que nos acercábamos al final de lo que él denominaba "cristianismo objetivo", que, con distintas variantes y modulaciones, se había convertido durante muchos siglos en la "religión de Europa". Con esta hipótesis quería poner de manifiesto que la articulación estructural entre la experiencia *personal* del creyente y la experiencia *social* de la comunidad, a través de un "cuerpo de sentido" que había sido la Iglesia, dejaba paulatinamente de ser la "norma" y la "normalidad" de la vida cristiana. Después de treinta años, esta opinión ha llegado a ser una certeza que muy pocos ponen en duda. En el día a día de personas y grupos humanos, un lenguaje inarticulado, cuya capacidad de comunicación es esencialmente de carácter poético y emocional, ha sustituido a aquel lenguaje minuciosa y jurídicamente regulado y controlado que regía la existencia de los cristianos de antaño. La "libertad lingüística" constituye una de las características más notables del cristianismo de nuestro tiempo y va acompañada —como no podía ser de otra manera— por una "distancia ética", cada día más intensa y extensa, respecto a las normativas y regulaciones propuestas por la jerarquía eclesiástica. Evidentemente, no puede sorprender a nadie que ese extenso e intenso desajuste lingüístico-ético repercute en la articulación de las imágenes de Dios de nuestros contemporáneos.
>
> La consecuencia de la contraposición entre un Dios *explícito*, afirmado mecánicamente por los sistemas eclesiásticos ("cristianismo objetivo") y rechazado más o menos enfáticamente —sobre todo en el ajetreo de la vida cotidiana— por una gran mayoría de creyentes, y un Dios *implícito*, cuya presencia se manifiesta a menudo en forma de ausencia y se afirma, casi de incógnito, con la ayuda de variopintas formas y figuras, es que la cuestión de la "decibilidad" de Dios se

> nos presenta, actualmente, con semblantes, perfiles y en contextos histórico-culturales que tienen escasos precedentes en nuestra cultura.(Duch 2007, pp. 24-25).

Este es precisamente el estado de la cuestión actual de la religiosidad popular en la época contemporánea, precisamente en esos contextos sociales que, como dice Duch, no tenemos mucha referencia en el pasado cercano, y que hemos dado en llamar en este texto: de corte cultural posmoderno. Recordemos que la religiosidad popular es una forma concreta de expresión religiosa donde el creyente prescinde —hasta cierto punto— de la oficialidad eclesiástica, para encontrar la mejor forma de expresar su fe de acuerdo a su horizonte cultural propio y buscando lo que desde su propia perspectiva vale la pena buscar en la relación con lo sagrado. Es un problema de "decibilidad" de Dios, marginal a la céntrica ortodoxia, pero que deja ver una clara sobrevivencia vigorosa y pujante de la experiencia de lo sagrado en la ordinariedad y cotidianidad. Esa distancia de la que habla Duch entre un Dios explícito y un Dios implícito, es lo que nosotros vemos en las diferentes formas y expresiones de la Religiosidad Popular frente al discurso unitario y universal de la Iglesia como institución que predica desde esa universalidad sin atender los contextos particulares de los receptores. Hay una división tajante entre el discurso racional, coherente y articulado en una lógica estructurada (cuidando mucho la ausencia de contradicciones) y la forma concreta de asumir a Dios desde la cotidiana rudeza de los contextos particulares cifrados en expresiones religiosas populares de muy variadas formas y coloridos. Si Dios puede seguir "diciéndose" en esta época contemporánea, ¿es tanto por lo que la oficialidad "dice"? o más bien ¿es porque los sectores populares, con una vivencia religiosa inserta en su vida diaria, han podido seguir haciendo que en su historia Dios siga "diciendo" algo desde la inherencia del aquí y el ahora concretos? La Iglesia estructural deja de ser ese "cuerpo de sentido" universal y omniabarcante, para ceder paso con cada vez más fuerza a lo focalizado, a lo eminentemente local de la experiencia religiosa

popular, que para que siga siendo religiosidad popular, debe conservar el nexo (por mínimo que sea) con su contraparte (la religión oficial).

Desde esta perspectiva, y siguiendo a Duch, compartimos su postura cuando señala que "el recurso —nada nuevo por cierto— a "historias", poesía, plegarias y cánticos (Nosotros aquí añadiríamos: Expresiones Religiosas Populares) tal vez sea la gran posibilidad para que Dios deje de ser un extraño en su propia casa y vuelva a ser una presencia cordial y entrañable" Duch, 2007, p. 29).

Así pues, tal vez paradójicamente, la Iglesia contemporánea pueda reabastecerse del sentido de lo sagrado precisamente en esas prácticas que en otros tiempos despreció y minusvaloró en la religiosidad popular, vista con recelo y desconfianza.

Evidentemente vemos en los contextos sociales contemporáneos una gran diversidad de apuestas religiosas permeadas por las influencias culturales posmodernas y su nueva reconfiguración antropológica, sin embargo, en este libro, nos interesa la religiosidad popular, la cual también se ve afectada por esas tendencias, pero no se escinde de la matriz oficial, sino que conserva una liga y relación, la cual no tiene necesariamente que ser amable y constructiva, puede ser bastante hostil y agresiva, pero mantiene el nexo para que siga siendo religiosidad popular.

Complica este proceso, el entorno social actual sumamente amigable con la religiosidad en general sea de cualquier coordenada que venga, y la permeabilidad de las expresiones religiosas tanto posmodernas, como de religiosidad popular, que provocan un constante ir y venir entre una y otra expresión, sin problemas para el sujeto creyente que deambula libremente por una y otra y otra propuesta, enriqueciéndose y experimentando en varias opciones sin que eso le cause mayor problema o conflicto.

Conclusión

Desde la articulación de ideas expuestas en este aporte, pretendo mostrar que el espíritu subyacente en los fenómenos religiosos populares podría retroalimentar a la religión oficial en su espíritu desgastado

reconstruyéndose su ámbito de significación a partir del vigor y dinamismo inherentes en los sectores que dan vida y forma a la religiosidad popular. Si el cristianismo contemporáneo se vuelve una extraña religión desacralizada (por el desgaste en su concepción de lo divino y su consecuente vacuidad de sentido de Dios y lo religioso) ¿no podría re-sacralizarse en una retroalimentación de la vivencia de lo sagrado desde otras coordenadas culturales otrora despreciadas y minusvaloradas?

En los fenómenos religiosos populares se evidencian diferencias interculturales en contextos sociales complejos que no fácilmente reconocen la diversidad que las constituye. En este sentido, enfatizamos la importancia de observar y entender la singularidad de estas expresiones religiosas en la particularidad propia que las genera, es decir, desde la lógica cultural interna que las posibilita, sin forzar comparaciones que refieran a principios universales pertenecientes a otros contextos culturales valorados *a priori* como mejores, originales o verdaderos. El descentramiento etnocéntrico sería indispensable para lograr un acercamiento inteligible a este tipo de fenómenos desde su propio sistema cultural que los genera.

Así, en la diversidad de disciplinas que abordan estos fenómenos religiosos, cabe destacar que —aunque haya acercamientos importantes— las peculiaridades del ángulo propio de cada disciplina se conserva y hace que conserven de suyo el enfoque que les es propio.

Desde esta perspectiva, no puedo dejar de hacer mención de la antropología y la perspectiva misionológica de la Iglesia Católica, toda vez que en mi experiencia personal fueron las dos fuentes que estuvieron en la base de mi posicionamiento frente a estas manifestaciones socio-religiosas populares. Además, en el avance de los trabajos inherentes al proyecto del Observatorio de la Religiosidad Popular, son parte fundante ya que la perspectiva institucional que da cobijo y soporte a dicho Observatorio es de inspiración cristiana con enfoque de Misión, y la parte antropológica —a la que me considero adscrito— es desde donde aporté lo necesario para la puesta en marcha del mencionado Observatorio, no sólo desde mi propia posición teórica, sino desde la interacción e interrelación con

los colegas que desde esta disciplina habíamos recorrido el camino de formación con la Dra. Johanna Broda en la ENAH, y a través de las actividades que ella generara, nos contactó con el Dr. Félix Báez-Jorge en una fructífera relación académica. Una vez como egresados, distintas actividades académicas nos congregaron y consolidaron un equipo de trabajo que rindió varios frutos en distintos momentos.

Volviendo a la cuestión de la antropología y la visión de la iglesia frente a este tipo de fenómenos religiosos, el punto más fuerte de contraste lo encuentro en el momento de la intervención en el contexto cultural en el que se atestiguan estos fenómenos religiosos. Desde la perspectiva antropológica, no hay por qué intervenir, pues no hay un referente suprahistórico y universal al cual adherirse. El desarrollo de cada cultura se daría asumiendo ella misma los cambios y transformaciones necesarios en su devenir histórico en medio del contexto social más amplio donde se halle inmersa.

En este sentido, la perspectiva misional, en mayor o menor medida, llegará a un punto en que vea necesaria (como parte de su tarea definitoria) intervenir en la cultura "huésped" con miras a una mejora, una asignación de un contenido que el otro no tiene, o la instauración de un sistema de valores ajeno a ese entorno cultural, desde una posición universal y bajo el esquema del cumplimiento de un mandato que haría prescindible, o al menos muy abajo en la escala de valores, el reconocimiento intercultural, respeto y entendimiento desde la perspectiva ajena del ámbito de lo sagrado.

Soy plenamente consciente de las dificultades interdisciplinares en el abordaje del fenómeno religioso, especialmente en sus manifestaciones populares, lo cual implica estar lejos de las definiciones doctrinales, litúrgicas y canónicas centralizadas y controladas por un grupo que ostente la representatividad del grupo religioso total y pretendidamente universal. Me parece que la riqueza posible de la diversidad de enfoques sobre el fenómeno religioso puede ayudar a comprender un fenómeno sumamente complejo y multifacéfico que desborda los intentos monológicos de explicación desde un solo ángulo de observación.

Me gustaría terminar este texto incluyendo una referencia tomada de Félix Báez-Jorge, eminente erudito sobre la Religión Popular en México que ha formado varias generaciones de antropólogos, algunos de los cuales participamos en esta obra colectiva, prolongando también su influencia en nuestros alumnos, algunos de los cuales hoy también escriben en este libro. Su espíritu generoso motivó en buena medida —de forma indirecta— la gestación de este Observatorio de la Religiosidad Popular cuyos resultados de este primer año de vida se condensan en este volumen. Asentó igualmente las bases teóricas sobre las cuales se sustenta un espacio académico en el cual extrañamos su presencia, pues dada su condición de salud no pudo integrarse para ocupar el lugar que por derecho propio merecía en esta instancia. Así pues, es imprescindible tenerlo presente con sus agudas y atinadas reflexiones, polémicas, es cierto, pero siempre respetuosas y honestas, haciendo la aclaración de que son tomadas de un texto del año 2000, advirtiendo de ello al lector para que ubique temporalmente su referencia, pues ya en la introducción de este libro aludíamos a otros textos eclesiásticos mucho más recientes:

> Los planteamientos doctrinales de la Iglesia en torno a la religión popular implican una aguda polémica que motiva el interés creciente del episcopado y el pronunciamiento de puntos de vista ambivalentes. El clero enfrenta formalmente estas dinámicas devocionales desde la perspectiva doctrinal del Concilio Vaticano II (en el que se define a la Iglesia como "pueblo de Dios") y de otros pronunciamientos como la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975); de la "opción por los pobres" a la que convocan las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), y de la encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II (1990). El *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica un apartado especial a los cultos populares, señalando que además de la liturgia sacramental y la de los sacramentales, la catequesis debe tener en cuenta "las formas de piedad de los fieles y la religiosidad popular". Sin embargo, en nuestros días, la diversificación litúrgica apenas es aceptada; la Santa Sede continúa siendo la única que puede legislar en esta materia, en base a un canon

> centralista que impide el desarrollo de expresiones litúrgicas cercanas al pueblo. Analistas de la teología popular opinan, con razón, que las posiciones canónicas frente a estas manifestaciones de la fe no pueden continuar basándose en "los prejuicios del infantilismo, de la incultura y de la ignorancia del pueblo". Y cabe aquí la pregunta: ¿Cuáles serán las actitudes clericales hacia la religiosidad popular indígena en el contexto de la "Jornada del Perdón" iniciada por Juan Pablo II, acto fundamental del Jubileo por el cual la Iglesia cruza el umbral del nuevo milenio? Las respuestas a esta interrogante deberán examinarse, necesariamente, considerando las disposiciones legislativas que garantizan la libertad de pensamiento, conciencia, religión y respeto a la diferencia cultural, tales como los artículos 4° y 24° de la Constitución Política de la República, y el artículo 2°, inciso "a" de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en el que se prohíbe expresamente "la discriminación, coacción u hostilidad por motivos religiosos". En el plano internacional habrá de tenerse en cuenta el artículo 18 de la Declaración de los Derechos Humanos, y el artículo 18.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (reconocido por la ONU desde 1976), en el que se establece la libertad religiosa y se prohíben medidas coercitivas contrarias a la libertad de cultos. (Báez-Jorge 2000b: 19-20).

Me parece prudente recordar y enfatizar que detrás de lo que llamamos expresiones religiosas populares, lo que está en juego es un universo de problemas interculturales que desafían el concepto de "Misión" dentro de la Iglesia Católica. Mandato, respeto e interacción entran en juego en un entorno social de mucha pluralidad y apertura mucho mayor que hace algunas décadas, por lo que la redefinición de esta práctica merece establecer coordenadas claras para los interlocutores *ad extra* de la institución eclesiástica.

Desde esta perspectiva, habrá que resaltar una de las esenciales características de la religiosidad popular y es su indisociable relación con la materialidad del individuo cifrada en el aquí y el ahora, en una peculiar y *sui generis* relación establecida entre los ámbitos de la inmanencia y la

trascendencia. Sin prejuzgar sobre ésta desde principios fincados *a priori* por las enseñanzas intra-eclesiásticas, desde la antropología reflejan una particular concepción de lo divino y el lugar que lo sagrado ocupa en el devenir humano desde la óptica singular de las culturas que vivifican estas expresiones cúlticas populares. ¿No se refiere el magisterio de la Iglesia a estos puntos de contacto en las diferentes culturas como *Semillas del Verbo*?, tal vez esas semillas sean mucho más fáciles de tolerar en el aula y la discusión abstracta, que reconocerlas como tales en la práctica real y concreta de las expresiones religiosas del pueblo acuñadas y destiladas a prudente distancia de la normativa y prerrogativas oficiales.

La Religiosidad Popular constituye hoy en día uno de esos espacios privilegiados en la sociedad contemporánea donde el entrecruzamiento de lo material y lo espiritual se toma muy en serio por los actores de la religiosidad popular, a pesar de su distancia frente a los lineamientos eclesiásticos institucionalizados. El espacio de encuentro está dado, la relación con la trascendencia es ya operativa y real.

La Religiosidad Popular es vivencial en contextos sociales donde la ordinariedad es una rutinaria catástrofe, la apuesta por aferrarse positivamente a la vida, la posibilidad de sobresalir, sacar adelante a los hijos, resolver los problemas constantes en situaciones económicas y culturales adversas, se convierte en sí mismo en el milagro esperado: no sucumbir en la desgracia, no naufragar en la desesperación. Lo sagrado se yergue como baluarte de sentido que salva cuando todo lo demás naufraga. Aunque ese sentido de lo sagrado no esté cifrado desde las coordenadas institucionales eclesiásticas oficiales. En las fricciones y tensiones entre los agentes de la oficialidad y los actores de la religiosidad popular se entreteje un conflicto donde muchas veces lo que está en juego son los modos de aproximación y el respeto-reconocimiento de la contraparte.

Referencias bibliográficas

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

Amegeiras, A. "Religiosidad popular y MERCOSUR: fecundidad y pluralidad de lo religioso en el cono Sur de América Latina", en: Scannone, J. C., García Delgado, D, **Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral**, Buenos Aires, Argentina, pp. 375-385, 2006.

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

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

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

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

Báez-Jorge, Félix. ¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Universidad Veracruzana, Xalapa. 2013.

Barrero Salinas, Andrés Felipe y Ojeda Pérez, Robert. "Posmodernidad y Religión", en: *Reflexiones Teológicas*, num. 8, Julio-Diciembre 2011, pp. 11-36, Bogotá.

Broda, Johanna. "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica: 15-45. 2001.

Brotherston, Gordon. *La tradición del cuarto mundo desde su literatura*, FCE, Mexico, 1997.

De la Torre, Renée. "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", en: *Civitas*, Revista de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande, Porto Alegre, vol. 12, num. 3, septiembre a diciembre de 2012, pp. 506-521.

Díaz, Esther. *Posmodernidad,* Buenos Aires, Biblos Filosofía, 2005.

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

Fraijó, Manuel. "¿Es posible una espiritualidad laica más allá de las religiones?", en: *Intersticios. Filosofía Ciencia Religión.*, México, UIC, julio-diciembre 2009, año 14, num. 31.

Giménez, Gilberto. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en: Guillermo Bonfil Batalla (coord..), *Nuevas identidades culturales en México*, pp. 23-74, México, CNCA, 1993.

Giménez, Gilberto. "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en: Leticia Irene Méndez y Mercado (ccord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, pp. 11-24, III Coloquio Paul Kirchoff, México, UNAM, 1996.

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

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

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. "Imágenes de Dios en la Cultura", en: *Imágenes de Dios en el mundo contemporáneo*, VII Semana Teológica, CET-CIRM, EDTOP, IFFT, ISEE, UIA, UIC, ULSA Y UPM, México, pp. 125-135. 2006.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. "Una visión antropológica de la llamada: religiosidad popular". Revista *Intersticios*, Universidad Intercontinental, año 12, # 26, pp. 147-164. 2007.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. "Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en Comunidades campesinas de origen indígena en México", *Gazeta de Antropología de la Universidad de Granada*, no. 24/1 (ene-jun) 2008.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa. 2009.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. "Utilidad teórica de un término problemático: La Religiosidad Popular", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad Popular y Cosmovisiones Indígenas en la Historia de México,* INAH- ENAH, Materiales de apoyo a la docencia/Bitácora, México, pp. 21-33. 2009b.

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

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. "De Dioses perseguidos a Santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada (Espa-

ña), No. 27/2, (segundo semestre de 2011: julio-diciembre), artículo núm. 29. 2011.

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

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

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. "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. 2014ª.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. "Aportes fenomenológicos al análisis de los fenómenos religiosos populares", 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. 9-24. 2014b.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. "Los brazos y piernas del Santo. La función social de los mayordomos desde la Reflexión antropológica", en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, 2014, pp. 21-33. 2014c.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. "Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo", en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015 a.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. "Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad", en: María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, 2015 b.

Levinas, Emmanuel. *Trascendencia e inteligibilidad*, Encuentro, Madrid, 2006.

Lyon, David. *Posmodernidad, Madrid*, Alianza Editorial, 2000.

Millones, Luis. "Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino", en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y*

la Pachamama: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2010.

Pérez Tapias, José Antonio y Ascarza Ces, Laura. "Devaluación del trabajo en una posmodernidad sobrepasada", en: *Intersticios. Filosofía Arte Religión,* UIC, México, enero-junio 2014, pp. 17-39, año 19, num. 40.

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

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

Semán, Pablo. *Bajo continuo. Exploraciones descentradas de la cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Ed. Gorla, 2006.

Semán, Pablo. "La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur", En *Ciencias sociales y Religión en América Latina. Perspectivas en debate,* coordinado por María Julia Carozzi, y César Ceriani Cernadas, 41-59. Buenos Aires: Biblios, 2007.

Aportes a la *Interculturalidad* desde la filosofía y las ciencias sociales

Contributions to *Interculturality* from philosophy and social sciences

Luis Fernando Botero Villegas*

Resumen

Este artículo, más que repasar o presentar los diferentes aspectos, una síntesis o el estado del arte sobre el tema, ofrece tanto un cuestionamiento como una reflexión que se orientan a establecer las bases sobre las cuales el tema, teoría y práctica de la interculturalidad, según mi modo de ver, deberían asentarse para encontrarle sentido. Se plantea igualmente, aunque sin profundizar en ello,[1] la diferencia entre multiculturalismo e interculturalidad, distinción oportuna y necesaria puesto que para algunos autores estos términos son considerados como intercambiables. De igual modo, se debate acerca de la posición desde la cual filósofos y científicos sociales se han colocado, se colocan

Abstract

This article, rather than reviewing or presenting the different aspects, a synthesis, or the state of the art on the subject, offers both a questioning and a reflection aimed at establishing the foundations upon which the topic, theory, and practice of interculturality, in my view, should be based in order to find meaning. It also raises, though without delving deeply into it, the difference between multiculturalism and interculturality, a timely and necessary distinction since some authors consider these terms interchangeable. Similarly, it discusses the position from which philosophers and social scientists have taken, take, and should take so that their reflection truly supports the search for what I call "positive interculturality." A brief

* 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. luis1951bv@gmail.com

[1] Ver bibliografía.

y deberían colocarse para que su reflexión sea verdaderamente un apoyo a la búsqueda de lo que llamo la "interculturalidad positiva". Se hace además una referencia breve pero necesaria al concepto de "ciudadanía cultural".

Palabras clave
Interculturalidad positiva, interculturalidad negativa, multiculturalismo, dominación, clases dominantes, ciudadanía cultural.

but necessary reference is also made to the concept of "cultural citizenship."

Keywords
Positive interculturality, negative interculturality, multiculturalism, domination, dominant classes, cultural citizenship.

Introducción

En este breve ensayo voy a considerar cómo la reflexión y la práctica sobre la interculturalidad han sido y pueden seguir siendo iluminadas por los aportes que se hacen desde las ciencias humanas —filosofía y ciencias de la educación— pero, asimismo, a través de las ciencias sociales, concretamente, la sociología, la historia, las ciencias políticas y la antropología, lo cual implicará un amplio espectro en la medida en que estas ciencias, estas disciplinas, han sido la base de muchas especulaciones que se originaron el siglo pasado, unas más acertadas que otras.[2]

[2] En la bibliografía coloco algunos de textos que pueden ser consultados y que han sido entresacados como una muestra de la ingente literatura que al respecto se ha elaborado desde distintos puntos de vista tanto académicos, institucionales y de organizaciones. "El concepto de interculturalidad surge como respuesta a las limitaciones de conceptos como lo multicultural y pluriétnico. Multiculturalidad simplemente reconoce la coexistencia de diversas culturas en un mismo espacio, pero no necesariamente promueve la interacción entre ellas. Plurietnicidad también reconoce la diversidad étnica dentro de una sociedad, pero no aborda cómo estas diferentes etnias interactúan y se enriquecen mutuamente. Interculturalidad, por otro lado, va más allá de la simple coexistencia. Promueve la interacción activa, el diálogo, y el respeto mutuo entre diferentes culturas, buscando crear una sociedad más cohesionada y enriquecida por la diversidad. Este enfoque reconoce que no

Acerca del proceso de construcción de las relaciones interculturales que puedo llamar "positivas", en el sentido de que también ha habido unas relaciones interculturales o una interculturalidad negativa, esto es, unas relaciones asimétricas de dominación y sometimiento entre dos o más sociedades, pueblos y, por lo tanto, entre culturas. En este sentido, recordemos muchas de las afirmaciones que se han hecho en los últimos años sobre la construcción de esta interculturalidad y de otros procesos que se desatan en su interior o paralelos a ella, como por ejemplo el esfuerzo que se ha estado haciendo no solo para colocar en el debate, sino, asimismo, por construir la "ciudadanía cultural" según señala ampliamente Renato Rosaldo en algunos de sus trabajos;[3] pero también, pienso que debemos tomar en cuenta la forma en que, desde las ciencias de la educación, una educación en cualquier forma que se establezca, ya sea formal o informal, se tiende precisamente a la creación, al establecimiento de las relaciones interculturales entre los diferentes grupos sociales, entre las diferentes etnias y entre las diferentes sociedades.

En mi caso, hace algunos años elaboré un trabajo sobre el filósofo Levinas dirigido a reflexionar y orientar los procesos de construcción de la interculturalidad a partir de los razonamientos del filósofo sobre el Otro y el Tercero.[4] En esa ocasión mostraba cómo Emmanuel Levinas puede arrojar una luz muy valiosa acerca de el "otro", como él lo concibe, inclusive, en una dura discrepancia y un alejamiento de las propuestas de alguien quien en su época también fuera su amigo, el filósofo alemán Martin Heidegger.

Es así como, por ejemplo, a partir de las ciencias sociales y teniendo en cuenta la misma economía política para la construcción de la interculturalidad deberíamos pensar en la lucha de clases; o sea, para mi modo de entender, la interculturalidad no puede construirse haciendo a un lado esa lucha, esa confrontación; la dominación, la cuestión de la vida

---

es suficiente con simplemente reconocer la diversidad; es necesario también fomentar la comprensión y el intercambio entre las culturas para superar prejuicios y desigualdades." https://brainly.lat/tarea/74653328.

[3] Rosaldo (2000a).

[4] Botero Villegas (2019).

económica que trasciende hacia las esferas política y jurídica o hacia otros ámbitos de las sociedades como el de la cultura. En tal sentido, mi aporte va a ser a un nivel general, ya no centrado en uno u otro filósofo, sino que voy a asumir algunas propuestas de la filosofía en general, en su conjunto, tal vez haciendo alusión a alguno que otro filósofo que pueda prestar esta ayuda para, desde ahí, desde el pensar filosófico, plantear o repensar la interculturalidad.

Vale decir que también desde la antropología ha habido un esfuerzo grande por realizar la reflexión sobre los hombres en cuanto constructores o creadores de cultura, propiciando así la interculturalidad; con su accionar han construido relaciones entre culturas, no solamente de etnias o pueblos, sino también en cuanto a la producción de cultura y a los medios que están establecidos para producirla; esa cultura se construye, se crea inclusive en relaciones de conflicto entre culturas o entre sociedades, ahí se produce cultura simbólica, cultura de la manera en cómo los pueblos construyen y reconstruyen sus valores y sus principios así como sus símbolos (Botero Villegas, 2001); pero también, el afán de la construcción intercultural tiene que pasar por esa fina línea que sería la cuestión de la asimetría, de la inconmensurabilidad,[5] o, también, de las relaciones de dominación. Esto es primordial. No podemos elaborar unas reflexiones -de hecho, se han elaborado ese tipo de reflexiones- que estén por encima o al margen, y que, por supuesto no deberían estarlo, de una

[5] Inconmensurabilidad, como "falta de conformidad entre varias perspectivas" (Rosaldo, 2000b: 173), o bien, la casi imposibilidad de relacionar satisfactoriamente dos "tradiciones culturales diferentes" (Arregui, 1997: 27), "la inconmensurabilidad de las prescripciones neoliberales y estadistas" (Miller, 2009: 14) con respecto a los proyectos de vida de las poblaciones indígenas, o como "una propuesta hecha desde la epistemología y la filosofía de la ciencia de tendencia relativista para entender las relaciones entre paradigmas y teorías científicas de diferentes épocas (…) entre paradigmas científicos, entre culturas y entre prácticas morales y sociales" (Vélez Torres 2006: 29.31).

En Ecuador, "En los primeros años, luego del levantamiento del 90, se presentó lo que pudiera llamarse un "problema de inconmensurabilidad", es decir, tanto el Estado como el movimiento étnico se enfrentaron a partir de códigos comunicativos y culturales, principalmente, muy distintos, por cuanto había, en los actores involucrados, una serie de presupuestos cargados de prejuicios, estereotipos, temas sin debatir, conceptos equívocos, presiones de ciertos grupos económicos, etc. Con el tiempo, gracias a la mediación de otros actores sociales, como la Iglesia y algunas ONG, parece que esa inconmensurabilidad fue diluyéndose y posibilitando un mayor entendimiento, aunque aún hoy es mucho lo que debe lograrse en ese sentido". (Botero Villegas, 2001: 226).

reflexión asentada en un suelo histórico y asumir profundamente la realidad de dominación y de subalternidad que se da en todos los espacios. Precisamente esa es la diferencia que se ha establecido y que yo mismo he llevado en algunas otras publicaciones sobre la multiculturalidad —o el multiculturalismo— y la interculturalidad (Botero Villegas, 2018). El multiculturalismo, la multiculturalidad, no cuestiona, no profundiza acerca de las diferencias entre las culturas sino que simplemente constata su proximidad, digamos así, y su coexistencia en un territorio nacional; pero de ahí, la conflictividad entre esas culturas que son la parte fundamental de determinadas sociedades, no se cuestiona y simplemente se establece una igualdad aparente frente al Estado y sus leyes liberales, como lo promueven, entre otros, el politólogo canadiense Will Kymlicka (1996).[6]

Repensando la relación entre filosofía, ciencias sociales e interculturalidad

Es mucha la literatura que sobre la interculturalidad se ha escrito hasta el momento y no es mi interés considerar o repasar todas las ideas que sobre el tema se han vertido. Unas ligadas a la educación, otras a la política o a la organización. Las hay también para diferenciarlas del multiculturalismo y de la multiculturalidad, así como de las relaciones simétricas o asimétricas según el caso. La filosofía y las ciencias sociales, en toda su diversidad, cada una o de manera interdisciplinar proponen

[6] "La interculturalidad está sujeta a variables como: diversidad, hegemonía cultural, política y económica de países y regiones, definición del concepto de cultura, obstáculos comunicativos como el idioma políticas. integradoras e integracionistas de los Estados, jerarquizaciones sociales, sistemas económicos exclusionistas y que sustentan hegemonías ideológicas mediante la discriminación, así como diferentes niveles de desconocimiento entre grupos culturales de los mecanismos sociales y políticos para el ejercicio de derechos civiles, como diferencias en el ejercicio de los derechos humanos y de género.

El concepto de interculturalidad apunta a describir la interacción entre dos o más culturas de un modo horizontal y sinérgico. La noción se diferencia del multiculturalismo y del pluralismo por su intención directa de promover el diálogo y el acercamiento entre culturas.

Hay que tener en cuenta que la interculturalidad depende de múltiples factores, como las distintas concepciones de cultura, los obstáculos comunicativos, la carencia de políticas estatales, las jerarquías sociales y las diferencias económicas". https://www.academia.edu/9624754/La_Interculturalidad.

cómo debería ser su aporte al debate siempre extenso y cambiante o, en otros casos, la importancia de las relaciones o de los aportes que la interculturalidad puede dar a estas ciencias.[7] Se ha visto también cómo la epistemología de las ciencias sociales puede cambiar, o, de hecho, ha cambiado en este tipo de relaciones en circunstancias en las cuales los "nativos" también piensan, reflexionan y aportan; esa otrora tan invocada visión *emic* del nativo ya no está por debajo de la perspectiva *etic* del investigador. Por causa de estas y otras cosas similares la Academia y muchas instituciones se cuestionan y, en ocasiones, se sienten incómodas, se tambalean, reaccionan, condenan o proscriben.

De igual modo, el tema se debate según países, regiones y hasta continentes de acuerdo con los procesos histórico-culturales experimentados o según, también, de acuerdo con la manera como han sido intervenidos de mayor o menor manera por el capitalismo y su estrategia globalizadora.

---

[7] "Las Ciencias Sociales y la interculturalidad están estrechamente relacionadas, ya que ambas se enfocan en comprender y analizar las complejidades de las sociedades humanas y las interacciones entre diferentes culturas.

Algunas de las formas en que las Ciencias Sociales se relacionan con la interculturalidad son:

Análisis de la diversidad cultural. Las Ciencias Sociales analizan la diversidad cultural y las formas en que las diferentes culturas interactúan y se influyen mutuamente.

Estudio de las relaciones interculturales. Las Ciencias Sociales estudian las relaciones interculturales y las formas en que las diferentes culturas se comunican y se relacionan entre sí.

Promoción de la comprensión y el respeto intercultural. Las Ciencias Sociales promueven la comprensión y el respeto intercultural, y trabajan para superar las barreras y los prejuicios que pueden existir entre diferentes culturas.

Desarrollo de políticas y programas interculturales. Las Ciencias Sociales desarrollan políticas y programas interculturales que promueven la inclusión y la participación de diferentes culturas en la sociedad.

La interculturalidad es fundamental en las Ciencias Sociales, ya que permite:

Comprender la diversidad cultural. La interculturalidad permite comprender la diversidad cultural y las formas en que las diferentes culturas interactúan y se influyen mutuamente.

Promover la inclusión y la participación. La interculturalidad promueve la inclusión y la participación de diferentes culturas en la sociedad.

Superar las barreras y los prejuicios. La interculturalidad ayuda a superar las barreras y los prejuicios que pueden existir entre diferentes culturas.

Desarrollar políticas y programas efectivos. La interculturalidad permite desarrollar políticas y programas efectivos que promuevan la inclusión y la participación de diferentes culturas en la sociedad." https://www.studocu.com/gt/document/instituto-nacional-de-educacion-basica-de-san-miguel-petapa/compu-aplicada/sociedad-y-cultura-tema-1o-basico/124769355.

Lo cierto es que el término, palabra o concepto de interculturalidad puede señalar una gran cantidad de acepciones de acuerdo de quien lo utiliza y para qué lo quiere utilizar. Lo manejan el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el G8 (Estermann, 2014, citado por Nieves Loja, 2018), así como "en discursos posmodernos, con el único fin de justificar y expandir la estrategia de la globalización económica propia del neoliberalismo capitalista" (Nieves Loja, 2018: 167). El término, igualmente, es usado por movimientos indígenas, catedráticos, líderes sindicales y populares, gobernantes y un amplio abanico de personas y grupos a nivel mundial. Sistematizar, en caso de que pueda lograrse, todas las corrientes, posiciones y propuestas que han ido surgiendo, es un reto, algo que es mejor descartar por ahora.

Sin embargo, el aporte o el intento de aporte que quiero proponer tiene como punto de partida mi experiencia de muchos años acompañando organizaciones y comunidades indígenas en Ecuador, y de indígenas y comunidades negras en Colombia, con los indígenas kichwas —provincia de Chimborazo— y awá —departamento de Nariño—, respectivamente, así como con los afrocolombianos del municipio de Tumaco —en Nariño también— en calidad de antropólogo, investigador y docente, esperando que dicha experiencia pueda ser un aval en cuanto a lo que pienso exponer.

De entrada, quisiera decir que la filosofía, o las filosofías, pueden iluminar o ensombrecer narrativas y debates sobre el tema propuesto. Filosofías que, como bien sabemos, han sido tomadas como base para ideologías racistas y de exclusión o, en caso contrario, para cuestionar y poner en tela de juicio esas mismas afirmaciones y prácticas de dominación. Es también el caso de las ciencias sociales según los intereses de quienes las ejercen y ponen en práctica, como el caso de la antropología, que ha sido usada en el pasado, y lamentablemente lo sigue siendo, por algunos investigadores al servicio del colonialismo y así ayudar al control desde el poder o, para, en otros casos, ponerse al servicio de la independencia, descolonización y liberación de muchos pueblos. Casos para ilustrar ambas posturas podemos encontrarlos de manera abundante.

Para el caso colombiano, por ejemplo, sobre la segunda postura, textos como los escritos, entre otros, por Jaulin (1973), Grisales (2014) y Bonilla (2019), son emblemáticos; así como los de Guerrero (1991) y Ramón (1987) para Ecuador; Turner (2010) para Brasil y, en una línea contraria y controvertida, los escritos del norteamericano Chagnon (1968) para Brasil, y de Mencías (1962), también para el caso ecuatoriano.

Siempre me ha parecido que el lugar desde donde alguien se sitúa le sirve de orientación para su pensamiento y su acción. Depende del lugar desde donde nos ubicamos, pero, sobre todo, son los intereses que defendemos los que van a dirigir nuestro aporte hacia uno u otro lado en cuanto a la manera de pensar y contribuir, o no, a las relaciones interculturales "positivas".[8] La neutralidad académica, tantas veces esgrimida, me parece una "cortina de humo", "un sofisma de distracción", por decir lo menos, para que esa presunta virtud académica neutral, aséptica y falta de compromiso con la verdad y la justicia, pueda ser utilizada según los intereses de quien quiera beneficiarse de ello en detrimento de otros.

Sin embargo, la "militancia investigativa" o "investigación militante",[9] debe tener y mantener, para evadir la falta de objetividad, una apropiada

[8] Sean positivas o negativas, las relaciones interculturales siempre implican procesos de transculturación, es decir, intercambio de elementos o componentes culturales entre las culturas en contacto, ya sea para enriquecer o empobrecer esas culturas. Jaramillo Jiménez (2005).

[9] "La militancia investigativa es un enfoque de investigación que busca generar conocimiento útil para la transformación social desde y con movimientos sociales, priorizando la acción y la colaboración sobre la neutralidad académica. Se caracteriza por la implicación activa del investigador en la realidad que estudia, utilizando métodos participativos como la investigación-acción para empoderar a las comunidades y abordar temas como los derechos humanos, feminismos, y medio ambiente.

Características principales:

Propósito transformador. Su objetivo principal es generar un conocimiento crítico y práctico que impulse la acción política y la emancipación social, en lugar de limitarse a la descripción de la realidad.

No neutralidad. El investigador se integra activamente en la realidad social estudiada, rechazando la idea de una "neutralidad" que puede perpetuar el *statu quo*.

Colectividad. Se desarrolla en colectivos autónomos y se basa en la colaboración entre investigadores, activistas, educadores y miembros de movimientos sociales.

Saberes subalternos. Se centra en la coproducción de saberes a partir de las experiencias y conocimientos de los grupos subalternos, valorizando el saber popular.

Métodos flexibles. Utiliza una variedad de técnicas participativas, como mapeos colectivos, murales, entrevistas colectivas y documentales comunitarios, que se adaptan a las necesidades del campo de estudio.

Fuera de la academia tradicional. A menudo se aleja de los ámbitos de la investigación acadé-

"vigilancia epistemológica" (Bourdieu *et al*., 2002) para evitar, entre otras cosas, la "sociología espontánea", y, de esta manera, mantener una "objetivación crítica" (Bourdieu, *et al*., 2002: 34.293).

Según la frase citada arriba, los miembros de los países dominantes y las entidades como el FMI y el BM tienen, eso lo sabemos por los escritos dados a conocer en este sentido, investigadores que van en la línea de mostrar y apoyar prácticas que ayuden a mantener el control y la dominación (Terán, 2007). "No hay culturas uniformes ni iguales, pero sí unas que dominan a las otras basándose en trasfondo no solamente cultural, sino también en situaciones de asimetría socioeconómica, cultural y de género" (Nieves Loja, 2018: 167).

A mi modo de ver, lo que debería discutirse o debatirse, entonces, sería, qué tipo de interculturalidad debe ser pensada, enseñada, aprendida y practicada para intentar que las relaciones entre culturas sean simétricas, igualitarias, justas y respetuosas.

Recordemos que las culturas están adscritas a grupos humanos, a sociedades, con sus específicos procesos históricos, incluidos aquellos de las naciones que aún están tratando, a veces sin lograrlo plenamente, de liberarse de colonialismos internos y externos.

El orden económico mundial en manos de algunos pocos países establece políticas que están por encima de la llamada soberanía nacional. Las "leyes" supraestatales de las corporaciones transnacionales son las que se imponen a través incluso de organismos que se suponen son reguladores del mercado, como la OMC, pero, que, en definitiva, operan como herramientas de control sobre las economías y las políticas de los países eufemísticamente llamados "en vías de desarrollo". Sabemos o debería-

---

mica, creando condiciones alternativas de trabajo para producir conocimiento.

Diferencia con otros tipos de investigación

A diferencia de la investigación académica tradicional, que a menudo se ve como un fin en sí mismo y puede mantener una distancia del sujeto de estudio, la militancia investigativa concibe la investigación como un medio para la lucha y la transformación social. No busca la objetividad o la verdad única, sino la generación de un conocimiento que sea útil para la acción política y la concientización de los individuos sobre su realidad." https://www.google.com/search?q=militancia+investigativa&oq=militancia+investigativa&gs_lcrp.

Véase también: Rojas Soriano (1999); Gago (2017); "Investigación militante: teoría, práctica y método". https://www.clacso.org.ar/grupos_trabajo/detalle_gt.php?ficha=1283&s=5&idioma.

mos saberlo, las injustas y onerosas políticas de ajuste a las que el FMI somete a los pueblos del sur global.[10]

Es en este contexto de dominio a nivel regional y mundial en el cual debe plantearse el tema de la interculturalidad debido a que las culturas que conforman las naciones están sometidas, en el momento actual, a una situación de interdependencia por la estrategia neoliberal de la globalización.[11]

Si bien es cierto que hay en algunos lugares procesos de "desglobalización"[12] o propuestas "contrahegemónicas" (Valiente Guete, 2009: 22-23)[13] y que, de igual modo, hay un evidente deterioro del proyecto de Estado-nación como se concibió en el pasado y se le sigue concibiendo ahora (Appadurai, 1996), todavía el peso que tienen las formas actuales de organizar el "orden mundial" con base en el libre mercado, van a persistir y, por lo mismo, las relaciones interculturales negativas, asimétricas y de dominación.

Pero, hilando más delgado, en espacios más acotados y estrechos, las relaciones interculturales negativas, que plantean un desafío grande para la interculturalidad como se ha llegado a plantear superando todas las situaciones de asimetría, desigualdad y dominación, se continúan presentando.

En los casos, por ejemplo, de Colombia y Ecuador, cuyos procesos he estado viviendo y acompañando durante más de treinta años, esas

[10] Un botón de muestra: el paro o movilización de varios sectores populares en el mes de septiembre de 2025 en Ecuador en virtud de los ajustes exigidos por el FMI al gobierno del presidente y empresario neoliberal Daniel Noboa.

[11] Son los casos fehacientes de Ecuador y Colombia.

[12] https://www.chathamhouse.org/2021/10/whateglobalization#:~:text=La%20desglobalizaci%C3%B3n%20es%20un%20movimiento,globales%2C%20tratados%20y%20libre%20movimiento.

https://knowledgeatwharton.com.es/tecnologia/desglobalizacion-causas-consecuencias-y-escenarios-futuros.

[13] "Una de las respuestas más comunes es que desde la crítica al sistema, desde la contrahegemonía en la que permanentemente la hegemonía debe contrarrestar, nacen procesos espontáneos de crítica, no únicamente desde las ideologías contrahegemónicas, si no desde los espacios donde pertenece el sentido común como forma de racionalización." Para los conceptos de hegemonía y contrahegemonía puede verse "Hegemonía y contrahegemonía". https://grupoemancipador.com/hegemonia-y-contra-hegemonia.

relaciones negativas se continúan presentando y, tal como están las cosas, resulta muy difícil lograr cambios esperanzadores a corto plazo.

Recientemente (Botero Villegas, 2025) bajo el concepto de "relaciones fronterizas", dentro de la llamada "área cultural" (Whitten, 1992), vividas entre los indígenas awá, los mestizos y los grupos de afrocolombianos —reconocidos como una etnia por la constitución de 1991—, analizo la situación que se ha estado presentando desde los años 80, y, para estos momentos, las cosas son todavía muy difíciles para los pueblos originarios de la región selvática del Pacífico colombiano. Esas relaciones fronterizas, pese a ser fluctuantes en su mayor parte por las prácticas de actores mestizos y negros que van y vienen, de todas formas, están permitiendo un mestizaje biológico y cultural que está produciendo alteraciones serias en la cultura de los indígenas awá. No es una situación fácil de describir y analizar, pero, de todos modos, en esas relaciones interétnicas e interculturales, se está dando un tipo de relación de sujeción, irrespeto e imposición de prácticas sociales, organizativas y culturales por parte de esos colectivos distintos a los indígenas que están causando cambios que, para algunos indígenas awá, están bien porque, aunque no lo califiquen de ese modo, les está permitiendo entrar en la modernidad y gozar de ella; pero, para otros, incluidos algunos dirigentes y líderes, están no solo perdiendo terreno, así literalmente, debido a que personas, grupos y organizaciones diversas, se están adueñando de los territorios de los resguardos que les ha concedido la legislación colombiana, y, asimismo, en los niveles cultural y social. En estos momentos es tal la situación que la dependencia de formas económicas ajenas a ellos —el caso, en concreto, del cultivo extensivo de la coca awá—, se están imponiendo y obrando cambios que poco a poco ponen en evidencia un trabajo y unas labores agrícolas ajenas a las prácticas culturales ancestrales poniendo en riesgo la supervivencia física y cultural del territorio y de sus habitantes.

Unas relaciones interculturales, como las que se dan en esta frontera sociocultural, no son, o no deberían ser, las que primen a la hora de proyectar alguna forma de construcción de otras formas interculturales. Las relaciones intraétnicas e intraculturales —entre los mismos indíge-

nas awá— se ven afectadas por la manera como se están dando estos contactos —en su mayoría conflictivos— con los mestizos y negros, lo cual impide o difiere, como pude constatar en esa investigación reciente (Botero Villegas, 2025), que las relaciones interculturales se vean, a corto o a largo plazo, beneficiadas.

En cuanto a las relaciones entre la filosofía y la interculturalidad, y desarrollando una idea más arriba expresada, considero que la filosofía o las filosofías son tan diversas, que pueden influir o intervenir ya sea positiva o negativamente en esas relaciones. Sabemos que históricamente se han desarrollado propuestas filosóficas que se convirtieron, por intereses de grupos y organizaciones, en ideologías que no dudaron en poner e imponer sus ideas para lograr excluir y marginar agrupaciones y colectividades enteras en todo el planeta. Estas ideologías, por ejemplo, las racistas, basadas en una supuesta superioridad de pueblos, países, naciones y culturas, se desarrollaron y desarrollan en todos los continentes y no han dudado en apoyar prácticas no solo de explotación sino de exclusión económica, política, social, y cultural, llegando incluso a buscar y promover el exterminio físico, la "solución final", en todas las épocas, de muchas sociedades, llegando de un modo explícito tanto al genocidio como al etnocidio. Estas filosofías, que las encontramos a lo largo de la historia, suscitaron, y lo siguen haciendo, formas de pensar que incluso han alimentado narrativas jurídicas, políticas, biológicas y teológicas para justificar prácticas que se han mantenido a lo largo de la historia sin ser el momento actual una excepción de ello. Dichas filosofías originaron unos ideales que a todas luces son inconcebibles con lo demostrado de una manera explícita y tajante sobre la unicidad del hombre[14] y buscaron, en todas las épocas, apoyarse en partidos grupos, países y colectivos que, de manera para ellos "científicamente fundamentada", proporcionaron y siguen facilitando la exclusión e infelicidad de muchas poblaciones, sociedades, naciones, y etnias en el mundo.

[14] Lévi-Strauss (1993).

Por otro lado, encontramos filosofías, también en plural, que buscan todo lo contrario, esto es, un reconocimiento de esa unicidad en la diversidad del hombre en el sentido de que la humanidad es una sola, no tiene por qué haber las divisiones artificiosas que se han supuesto y propuesto por parte de esas filosofías, ideologías, de las que hablábamos antes: culturas superiores, culturas inferiores, razas superiores y razas inferiores, gente espléndidamente dotada de un intelecto superior al de los demás justificando o pretendiendo justificar la dominación de unos pueblos sobre otros.

Recordemos que Aristóteles (1988), en el Capítulo II del Libro primero de su *Política*, argumentaba que los hombres habían nacido desiguales por naturaleza, unos para gobernar y otros para ser gobernados o para ser esclavos, unos para dirigir y otros para ser subordinados o dirigidos y, esta manera de pensar, esta filosofía política de la Grecia antigua se impuso en todo el mundo. Tengamos en cuenta, igualmente, que personajes como Juan Ginés de Sepúlveda, justificaban la opresión de España sobre los nativos americanos argumentando precisamente esa filosofía aristotélica a la cual se opuso vehementemente Fray Bartolomé de las Casas cuando decía: "el Filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por ende tanto se ha de usar de su doctrina como cuanto con nuestra santa fe y costumbre de la religión cristiana, conviniere." (Bataillon y Saint-Lu, 1974: 144). Pero por muchos otros razonamientos "expertos y correctos", no solamente de Aristóteles, sino derivados de esa filosofía se pudo llegar a justificar ciertas políticas y prácticas en sociedades de todo el mundo. Es bueno presentar aquí que, por ejemplo, ese tipo de pensamiento floreció en la Grecia antigua que para muchos se ha convertido en la base y en el paradigma de democracia y muchos otros "valores". Pero las cosas, si profundizamos un poco en ellas, no fueron así. En Grecia estaba la *polis,* es decir, la ciudad organizada donde vivían las personas libres, las personas que tenían una vida opulenta u ociosa —comerciantes, mercaderes, políticos, filósofos, educadores—; y, asimismo, estaban los "demás", los que no vivían en la *polis*, en la ciudad; los que no eran "civilizados", según la versión romana, quienes no vivían en la *civitas*, sino que vivían

fuera de la ciudad, los *ethnoi*, los que en Grecia habitaban en las afueras de Atenas, en el campo; o los paganos que vivían en el *pagus*, fuera de Roma. Cuerpo —campo, esclavo, subalterno, ignorante— y alma (ciudad, libre, noble, patricio, tribuno, rico). Los paganos, los que no tenían una verdadera religión, los que ignoraban las cosas de la ciudad y por lo tanto tenían que ser dominados y subalternizados. Esta imagen entre ciudad y campo, entre alma y cuerpo, superior e inferior… se ha mantenido hasta ahora. Los que saben, los entendidos, los que conocen y los que pueden y se sienten con el derecho de dominar a los que viven fuera, a los *ethnoi*, es decir, a esa gente del común, a los nativos, los sin dios ni ley, los sin saberes, sin conocimiento. Este dualismo fue transportado, trasladado a través de las filosofías, principalmente, de Platón y de Aristóteles, asumidas en Occidente por San Agustín y Santo Tomás respectivamente. Y es así como estas formas de pensar, de filosofar, de ver las cosas, esta manera dualista de representarse el mundo, de catalogar o de clasificar a la sociedad y a los hombres, este modo arbitrario de establecer la diferenciación entre las personas, estas, según Bourdieu (1998), "taxonomías institucionalizadas" (p. 492), "explícitas y estandarizadas" (p. 64), oficiales; estos "sistemas de enclasamiento dominantes" (p. 229)", se trasladan a otros terrenos, por ejemplo, el del género. "El varón", "el hombre", así esencializado, es aquel que tiene todas las capacidades, todas las habilidades, en detrimento de "la mujer", reificada también, que carece de todo eso. Son famosas, por ejemplo, las frases impropias de Nietzsche, Kant y de Schopenhauer sobre las mujeres.[15]

La filosofía, entonces, ha sido, puede decirse, un arma de doble filo. Sirve para liberar o para dominar. En el caso de América Latina encontramos exponentes de una filosofía llamada de "la liberación". Es el caso del profesor argentino recientemente fallecido Enrique Dussel (2013),

[15] No puedo dejar de pensar en la representación de Américo Vespucio, a quien se le atribuye falsamente el "descubrimiento" de América, concebida como una mujer desnuda que, en una hamaca, acaba de ser despertada de su letargo improductivo por el varón europeo según el cuadro: "Américo Vespucio despierta a América. Grabado alegórico al descubrimiento del nuevo continente, realizado por Johannes Stradanus en 1575". https://historia.nationalgeographic.com.es/a/americo-vespucio-el-marino-que-descubrio-un-continente-nuevo_19382.

quien por la situación política de su país tuvo que emigrar a México; o también del filósofo mexicano Leopoldo Zea (1989), quien proponía una filosofía, una forma de pensar propia desde América Latina; y, como ellos, hay muchos otros. Pero también encontramos personajes que se sirven de su manera de pensar para obligar a otros a que piensen y difundan filosofías que no son otra cosa que tendencias ideológicas para buscar y obtener un consenso en todos los niveles para que la discriminación, la exclusión y la dominación sean aceptadas; exclusión y dominación de un numeroso grupo de personas, sociedades y regiones.

La filosofía, como podemos entender, ha sido utilizada de estas dos maneras. Sin embargo, creo que hay quienes elaboran, promueven y difunden otra filosofía que, si bien han tenido relevancia para ciertos círculos académicos, es una filosofía, como decía, aséptica, neutral y, a mi modo de ver, completamente improductiva porque es un juego mental, es simplemente un razonamiento sobre lo mismo, no aportan absolutamente nada, no plantean debates importantes, se dedican meramente a repetir lo que otros han expresado; dicho de otro modo, no es filosofía y ellos no son realmente filósofos sino simples repetidores que hacen muchos artículos, muchos libros, hacen síntesis, sistematizaciones, pero nunca hay una producción de conocimiento y, menos aún, algún afán de comprometerse ya sea positiva o negativamente en propuestas de cualquier índole. Su neutralidad los ubica en ninguna parte.

Hay asimismo filósofos como Antonio Gramsci (1967, 1988)[16] y Joseph Dietzgen (1975), entre muchos otros, quienes filosofaron para poner en cuestión muchas de las bases sobre las cuales se había estado asentando la manera de pensar moderna. Gramsci, en sus escritos desde la cárcel, con su propuesta del "intelectual orgánico" motivó a muchos otros, como el caso ejemplar de Dietzgen con su libro *Esencia del trabajo intelectual*. Dietzgen fue un obrero y filósofo autodidacta alemán que llegó por su cuenta a conclusiones similares a las de Marx sobre el materialismo dialéctico. Encontramos personas que, como en el caso de Emmanuel Mounier (1957), se dedicaron a una filosofía humanista, llamada por él

[16] Ver también Lombardi (1972).

"personalismo humanitario", una filosofía que propone nuevos rumbos, nuevos espacios para pensar y repensar al hombre y a su situación en el mundo, a su función y tarea en medio de la humanidad. Encontramos también el caso de Vattimo (1990), filósofo italiano también fallecido recientemente, quien con su concepción de "filosofía débil" abre otras posibilidades de pensar y de ser en el mundo. Es decir, aquella filosofía que cuestiona el "pensamiento fuerte" de la modernidad, al rechazar verdades absolutas y universales en favor de un pluralismo de interpretaciones. Ese pensamiento surge desde los que "no cuentan" como si no tuvieran nada que decir, como si no tuvieran nada que plantear; quienes, de algún modo, como decía Sartre en su prólogo al libro de Franz Fanon (2016: 7), tenían que pedir prestado el Verbo a aquellos que disponían de él; a esos, a los que ya se había referido Foucault (2002: 21) cuando hablaba de los "saberes sometidos. Saber de la gente. Desde allí, de esos saberes locales, de esos saberes descalificados, se hace la crítica".

Esa mentalidad, esa forma de pensar subalterna donde también los que, según los saberes "expertos y hegemónicos" (la ciencia y la erudición), no tienen pensamientos correctos, pero que, en verdad, son los que hacen propuestas contrahegemónicas o, como bien diría Habermas (1994: 7-8), pensamientos con "contraefectos no neutralizables", es decir, una forma de pensar y de hablar que interviene, cuando es posible, para cuestionar el consenso que se quiere buscar a nivel mundial de ciertas formas de pensar que influyen directamente o indirectamente en formas de hacer. Pudiera citar muchos más ejemplos de pensadores de uno u otro bando, y también de la "manera" como estas "maneras" de reflexionar, de razonar, de pensar, de clasificar el mundo, de conformarlo, de mantenerlo o de transformarlo han aparecido a lo largo de la historia de la filosofía.

Con respecto a las ciencias sociales, y entre ellas la historia, la sociología, la antropología, y las ciencias políticas, adoptando el principio de interdisciplinariedad o de multidisciplinariedad que se está dando últimamente, una manera de integrar, a veces de manera afortunada a veces no, la diversidad del pensamiento científico. Como ejemplo, la filosofía también ha sido tomada en cuenta en la antropología; la historia

y la antropología se han enriquecido mutuamente a partir de autores como el antropólogo norteamericano William Roseberry (1989 [2014]), y el historiador británico Peter Burke (2004 [2006]; 2007) sobre el giro epistemológico o "giro cultural", propuesto por la así llamada "historial cultural", no ya, como se pensaba, se escribía y se difundía para excluir y no reconocer la agencia importante de personas y pueblos enteros por "ser inferiores", con la llamada "historia de la cultura". Se da, entonces, una manera distinta de pensar las cosas, de desestructurar lo que se había estructurado en los principios de la modernidad, y plantear cosas novedosas, absolutamente originales y con una mejor fortuna. Pero también, así como hablaba de la filosofía, las ciencias sociales pueden ser utilizadas para promover unas aparentes o falsas relaciones interculturales armónicas, que no planteen la situación de conflicto que se pueden dar, y que de hecho se dan, entre esas culturas, esas etnias, esos pueblos o esos países. Es la oferta, como lo decíamos más arriba, propia del liberalismo, de la multiculturalidad o el multiculturalismo expuesta, entre otros por Kymlicka, y que ha sido puesta en tela de juicio por pensadores como Slavoj Žižek, filósofo marxista esloveno.[17]

La propuesta de la "ciudadanía multicultural" de Kymlicka es simplemente constatar la diversidad étnica que hay en una nación; es decir

[17] "Y, desde luego, la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo, esa actitud que —desde una suerte de posición global vacía— trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como 'nativos', cuya mayoría debe ser estudiada y 'respetada' cuidadosamente. Es decir, la relación entre el colonialismo imperialista tradicional y la autocolonización capitalista global es exactamente la misma que la relación entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo: de la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de la colonización sin la metrópolis colonizante de tipo Estado-Nación, en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un 'racismo con distancia': 'respeta' la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad 'auténtica' cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad." (Jameson y Žižek, 2005: 172).

reconocer los diferentes grupos, etnias o culturas que hay en un país considerando que, por poner un caso, todos tienen los mismos derechos frente a la ley, pero que, en realidad nunca es ni ha sido así, siempre hay una diferenciación en cuanto a la manera como se les ve o se les trata en un determinado país, como bien se expone, para el caso de Ecuador, en el libro *Rusticidad, indígenas en la cárcel y racismo legal*, de Karla Encalada Falconí (2016). Encalada, una antropóloga ecuatoriana, mira etnográfica y críticamente la situación desventajosa de los indígenas ecuatorianos —debido a los prejuicios y al racismo imperantes— frente a las leyes, donde se ve realmente la manera asimétrica, diferenciada y excluyente en el intento de acceder, la mayoría de las veces de una forma fallida, a las leyes contenidas en la Constitución ecuatoriana y en el sistema legal en su conjunto, pese a que la Constitución de 2008 reconoce la legislación indígena como válida y de haberse elaborado una robusta jurisprudencia al respecto.

Reflexiones finales

La filosofía como las ciencias sociales han promovido o proporcionado argumentaciones tanto para someter, excluir, controlar, dominar y favorecer los intereses de ciertos grupos "privilegiados", como para establecer y crear un tipo de relaciones interculturales diferentes y liberadoras.

Pero, volviendo a una idea que expresé en el principio, todas las relaciones interculturales, a mi parecer, tienen que pasar por la resolución de un problema fundamental: la diferencia de clases que se da todavía en nuestros días. Aunque para algunos filósofos, científicos sociales o divulgadores de toda índole, les parece que es un discurso o narrativa del pasado, me parece que es algo muy todavía del presente. Cada clase tiene sus propios intereses y, por lo tanto, tiene sus propios proyectos y formas para hacer posibles esos intereses. Cada clase busca su beneficio en relación con las demás; por eso, según mi modo de entender, la diferencia de clases ha mantenido y mantiene todavía la lucha de clases, lo cual se ve de manera evidente en todos los países

cuando, por ejemplo, en algo tan concreto y tan común cuando al principio del año se va a establecer el nuevo salario mínimo para trabajadores y empleados; lo que prima es una postura por parte del Estado de seguir privilegiando los intereses de los empresarios, de los industriales, de la clase dominante. Los trabajadores, los empleados, por su parte, tienen que conformarse con lo que se regula por parte del Estado. Se instaura el llamado salario mínimo como "salario legal" que es, a todas luces, injusto por cuanto es el que posibilita la plusvalía, el enriquecimiento gracias a la contradicción entre trabajo y capital, base del capitalismo, de la acumulación capitalista.[18] El Estado, se supone, tiene que velar por el bienestar de los trabajadores amparados por la Constitución y por una específica legislación laboral y, además, por un ministerio destinado a esos fines. Sin embargo, el aparato estatal, a través de la administración gubernamental, hace caso omiso de ese deber constitucional que tiene con obreros y empleados, plegándose a los intereses de las clases dominantes por cuanto ese es el modelo de Estado que se impone en todos los países. Así las cosas, podemos terminar este trabajo diciendo que es importante la discusión y la reflexión en todos los niveles que nos plantean tanto las ciencias humanas como las ciencias sociales, pero recuperando una idea que lancé al principio: todo depende del lugar en donde estemos situados, de los intereses que como pensadores podamos tener. Existe un número tal vez más grande de intelectuales que, como dije antes, conforman un grupo neutral, si es que existe tal cosa, aséptico, que no se quiere contaminar, y sigue realizando una reflexión a lo mejor vista como muy productiva, muy reconocida y considerada en esferas muy importantes, pero que, a la hora de la verdad, lo único que hacen estos filósofos o científicos sociales, es apoyar las clases dominantes por acción o por omisión. Estos últimos, al mantenerse presuntamente "neutrales", respaldan, quiéranlo o no, aquel sistema que, con su necropolítica,[19] tratará siempre de mantener el *statu quo*, las cosas como están, aun a costo de sacrificar a los de siempre, a los "descartables", a los "*by products*".

[18] El capital, según Mbembe (2000), penetra ahora todas las esferas de la existencia.
[19] Sobre este concepto y su importancia véase Mbembe (2011).

Referencias

Appadurai, Arjun, 1996. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

Aristóteles, 1988. *Política*, Madrid, Gredos.

Arregui, Jorge, 1997. "Inconmensurabilidad y relativismo: el reconocimiento de lo humano", *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, vol. II, Málaga, pp. 27-51.

Bataillon, Marcel y André Sain-Lu, 1974. *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Barcelona, Editorial Ariel.

Bonilla, Víctor Daniel, 2019. *Siervos de Dios y Amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*, Popayán, Universidad del Cauca.

Botero Villegas, 2001. *Movilización indígena, etnicidad y procesos de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*, Quito, Abya-Yala.

Botero Villegas, Luis Fernando, 2018. *Estamentos y castas en la América española y republicana. Experiencias y representaciones. entre el multiculturalismo y la interculturalidad*, https://www.academia.edu/45030028/ESTAMENTOS_Y_CASTAS_EN_LA_AM%C3%89RICA_ESPA%C3%91OLA_Y_REPUBLICANA_EXPERIENCIAS_Y_REPRESENTACIONES_ENTRE_EL_MULTICULTURALISMO_Y_LA_INTERCULTURALIDAD_1

Botero Villegas, 2019. "Interculturalidad desde Emmanuel Lévinas", *Intersticios*, núm. 50-51, pp. 181-202.

Botero Villegas, Luis Fernando, 2025. *Los łnkal Awá revisitados*, https://www.academia.edu/127305177/LOS_%C5%82NKAL_AW%C3%81_REVISITADOS_Aproximaciones_desde_la_antropolog%C3%ADa_y_la_etnograf%C3%ADa_hist%C3%B3rica

Bourdieu, Pierre, 1998. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.

Bourdieu, Pierre, *et al*., 2002, *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Burke, Peter, 2004. *What is Cultural History?*, Cambridge, Polity Press. Versión en español. 2006. *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós.

Burke, Peter, 2007. "La historia intelectual en la era del giro cultural", *Prismas*, Revista de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Argentina vol. 11, núm. 2, diciembre, pp. 159-164.

Chagnon, Napoleon, 1968. *Yanomamö. The Fierce People*, Holt, Rinehart y Winston.

Dietzgen, Joseph, 1975. *La esencia del trabajo intelectual y otros escritos*, México, D. F., Grijalbo.

Dussel, Enrique, 2013. *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Editorial Docencia.

Encalada Falconí, Karla, 2016. *Rusticidad, indígenas en la cárcel y racismo legal. Una etnografía del sistema de justicia estatal y las élites en Riobamba, Ecuador*, Buenos Aires, IDES-Centro de Antropología Social.

Fanon, Franz, 2016. *Los condenados de la tierra*, La Paz, Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social.

Foucault, Michel, 2002. *Defender la sociedad*, México, D. F., Siglo XXI.

Estermann, Josef, 2014. "Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural" *Polis*, Volumen 13, pp. 347-368.

Gago, Verónica, 2017. "Intelectuales, experiencia e investigación militante. Avatares de un vínculo tenso", *Nueva Sociedad*, 268, pp. 65-76.

García, Clara Inés (Comp.), 2003. *Fronteras. Territorios y metáforas*, Medellín, Hombre Nuevo Editores.

Gramsci, Antonio, 1967. *La formación de los intelectuales*, México, D. F., Grijalbo.

Gramsci, Antonio, 1988. *Antología*, México, D. F., Siglo XXI.

Grisales, Marisol, 2024. *Transformar al salvaje. Incorporación y gobierno de los motilones en Colombia (1863-1983)*, Bogotá, D. C., UNIANDES.

Guerrero, Andrés, 1991. *La semántica de la dominación. El concertaje de indios*, Quito, Libri Mundi.

Jameson, Frederic y Slavoj Žižek, 2005. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.

Jaramillo Jiménez, Jaime Eduardo (Comp.), 2005. *Cultura, identidades y saberes fronterizos*, Bogotá, D. C., Universidad Nacional de Colombia.

Jaulin, Robert, 1973. *La paz blanca. Introducción al etnocidio*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.

Habermas, Jürgen, 1994. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gil.

Kymlicka, Will, 1996. *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.

Lévi-Strauss, Claude, 1984. *El pensamiento salvaje*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude, 1993. *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra.

Lombardi, Franco, 1972. *Las ideas pedagógicas de Gramsci*, Barcelona, Cuadernos Beta.

Mbembe, Achille, 2011. *Necropolítica*, Santa Cruz de Tenerife, Editorial Melusina S. L.

Mbembe, Achille, 2022. *Brutalismo*, Barcelona, Paidós.

Mencías, Jorge, 1962. *Riobamba, Ecuador: estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*, Friburgo, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES.

Miller, Toby, 2009. *Ciudadanía cultural*. Recuperado de https://media.tobymiller.org/images/espanol/ciudadania_cultural_toby_miller.pdf

Mounier, Emmanuel, 1957. *El personalismo*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Nieves-Loja, Gerardo, 2018. *AUFKLÄRUNG*, João Pessoa, v.5, n.3, Set. Dez., pp. 167-180.

Ramón, Galo, 1987. *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*, Quito, CAAP.

Relación entre Ciencias Sociales e Interculturalidad, 2024. Recuperado de https://www.studocu.com/gt/document/instituto-nacional-de-educacion-basica-de-san-miguel-petapa/compu-aplicada/sociedad-y-cultura-tema-1o-basico/124769355

Rojas Soriano, Raúl, 1999. *Teoría e investigación militante*, México, D. F., Plaza y Valdéz.

Rosaldo, Renato, 2000a. "La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural", *Desacatos*, CIESAS-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, núm. 3, pp. 39-50.

Rosaldo, Renato, 2000b. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Quito, Abya-Yala.

Roseberry, Wiliam, 1989. *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy (Hegemony and Experience)*, New Jersey, Rutgers University Press. Versión en español, 2014. *Antropologías e historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política*, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Terán, Juan Fernando, 2007. *La infraestructura como necesidad y los pobres como pretexto*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional.

Turner, Terence, 2010. "La producción social de la diferencia humana como fundamento antropológico de los derechos humanos negativos", *Revista de Antropología Social*, vol. 19, pp. 53-66

Valiente Guete, Roger, 2009. *Análisis de tres conceptos: hegemonía, contrahegemonía, contracultura desde Antonio Gramsci*, Cartagena de Indias, D. T. y C, Universidad de Cartagena.

Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti (Eds.), 1990. *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra.

Vélez Torres, Irene. 2006. "La inconmensurabilidad conceptual: el caso de la hoja de coca en Uitotos y Occidente", *Revista Inversa*, Vol. 1, Nº 2, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 29-79

Whitten, Jr., Norman, 1992. *Pioneros negros. La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*, Quito, Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.

Zea, Leopoldo, 1989. *Filosofía americana como filosofía sin más*, México, D. F., Siglo XXI.

Otras obras sugeridas

Ángeles Hernández, Elías, 2024. "Multiculturalismo, multiculturalidad e interculturalidad. Una aproximación a sus significados", *Revista Inclusiones: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 11, núm. 1, pp. 94-114.

Ayala Mora, Enrique, "Interculturalidad en el Ecuador". https://www.academia.edu/35012099/InterculturalidadenelEcuador.

Ayala Mora, Enrique, 2011. *Interculturalidad: camino para el Ecuador*, Quito, Universidad Andina "Simón Bolívar".

Barabas, Alicia M., 2014. "Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios", *Configurações. Rêvista de ciencias sociais*, núm. 14, pp. 1-13.

Cabrero, Ferrán (Coordinador), 2013. *Ciudadanía intercultural. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica*, Quito, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo-PNUD.

Cabrero, Ferrán,2008. "Diversidad, pluralismo e interculturalidad", *Escuela Virtual PNUD*, pp. 1-13.

Chumpitazi, Julio, 2011. "Multiculturalismo e interculturalidad", *Patios Sociales*, Centro Peruano de Estudios Interdisciplinarios.

Coronado, Cintia Rocío y José Luis Antonio Vargas, 2024. "Interculturalidad y enseñanza de las Ciencias Sociales en el nivel secundario. Reflexiones a partir del proyecto interdisciplinar 'Sembrando derechos, cosechando libertades'", *Reseñas de Enseñanza de la Historia,* núm 24, pp. 95-110.

Cruz Rodríguez, Edwin, 2013. "Multiculturalismo e interculturalismo: una lectura comparada", *Cuadernos Interculturales*, vol. 11, núm. 20, pp. 45-76.

Dietz, Gunther, 2017. "Interculturalidad: una aproximación antropológica", *Perfiles Educativos*, vol. XXXIX, núm.156, pp. 192-207.

Guadalupe Hernández, Juana y Jorge Tirzo Gómez, 2010. "Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias", *Cuicuilco*, núm. 48, pp. 11-34.

Hidalgo Hernández, Verónica, 2005. "Cultura, Multiculturalidad, Interculturalidad y Transculturalidad: Evolución de un Término", *UTE Teaching & Technology (Universitas Tarraconensis)*, pp. 73-84.

León Flores, Rodrigo Stefano, 2015. "Un clásico a revisión. Ciudadanía multicultural, de Will Kymlicka, Barcelona, Paidós, 1996", *Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública Departamento de Gestión Pública y Departamento de Estudios Políticos y de Gobierno*, vol. IV, núm. 2, pp. 245-248.

Mariaca, Margot, 2010. "¿Qué es la interculturalidad?", https://jorgemachicado.blogspot.com/2010/08/interculturalidad.

Stevenson, Nick, 2003. *Cultural Citizenship. Cosmopolitan Questions*, Glasgow, Open University Press.

Tassara Zevallos, Vanessa, 2013. *Una interpretación multicultural liberal del artículo 149° de la Constitución*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Tassara Zevallos, Vanessa, 2017. "El multiculturalismo liberal de Will Kymlicka", I Congreso de filosofía del derecho para el mundo latino, Alicante, Universidad de Alicante. https://iusfilosofiamundolatino.ua.es/download/El%20multiculturalismo%20liberal%20de%20%20Will%20Kymlicka%20VTZ.pdf.

Troncoso Muñoz, Ana Katia, 2011. "Ciudadanía, diversidad cultural y multiculturalismo. La cuestión de la exclusión cultural en la construcción de los Estados Nacionales Latinoamericanos. El caso Argentino", *Revista Derecho y Ciencias Sociales*, núm. 4, pp. 247-261.

Trujillo Sáez, Fernando, 2005. "En torno a la interculturalidad: reflexiones sobre cultura comunicación para la didáctica de la lengua", *Porta Linguarum*, núm. 4, pp. 23-39.

Tudanca, Luis, "Comentario del libro Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, de Fredric Jameson y Slavoj Zizek", Buenos Aires, Escuela de Orientación Lacaniana, pp. 1-6.

Turner, Terence, 2017. *The Fire of the Jaguar*, Chicago, The University of Chicago Press.

Walsh, Catherine, 2007. "Interculturalidad, colonialidad y educación", *Revista Educación y Pedagogía*, vol. XIX, núm.48, pp. 25-35.

Zúñiga Castillo, Madeleine y Juan Ansión Mallet, 1997. *Interculturalidad y educación en el Perú*, Lima, Foro Educativo.

“Para humildes y poderosos”: lo popular en la religiosidad mexicana. Reflexiones sobre un concepto

“Fort the humble and powerful”: the popular in the Mexican religiosity. Reflections on a concept

Antonio de Jesús Enríquez Sánchez*

Resumen

Se ha vuelto un lugar común identificar a la religiosidad popular como aquella que es obra del pueblo. La afirmación pone así la atención en la génesis del fenómeno desde la instancia que ha sido reconocida como su productora (el pueblo), pero no necesariamente al proceso que permite la formación de una religiosidad calificada como popular. Al enfocar la mirada en este ángulo encontramos que lo popular no corresponde a lo que es obra del pueblo, sino a lo que goza de amplio consumo y que es compartido por las mayorías, en el sentido dado por Roger Chartier al concepto de popular. Lo *popular* se convierte, por tanto, no necesariamente en lo que es obra del *pueblo*, sino en lo que

Abstract

It has become commonplace to identify popular religiosity as that which is the work of the people. The statement thus pays attention to the genesis of the phenomenon from the instance that has been recognized as its producer (the people), but not necessarily to the process that allows the formation of a religiosity qualifield as popular. By focusing our gaze in this angle, we find that the popular does not correspond to what is the work of the people, but to what enjoys wide consumption and is shared by the majority, in the sense given by Roger Chartier to the concept of popular. The popular becomes, therefore, not necessarily what is the work of the people, but

* El Colegio de Michoacán.

goza de *popularidad*. Discutir esta propuesta conceptual esbozada por la historiografía e identificarla en el fenómeno religioso registrado en la historia mexicana será el propósito de este trabajo.

Palabras clave
Religiosidad popular, popularidad, pueblo, religiosidad mexicana, mayoría

what enjoys popularity. Discussing this conceptual proposal outlined by historiography and identifying it in the Mexican religiosity will be the purpose of this article.

Keywords
Popular religiosity, popularity, people, Mexican religiosity, majority

Obertura

Al hablar de la religiosidad popular, seguiré insistiendo en estas líneas lo que he señalado en otros lugares: que la discusión principal, desde mi punto de vista, radica en tratar de entender qué es lo popular, adjetivo que se ha aplicado para caracterizar a un conjunto de expresiones humanas entre las cuales se incluyen el arte, la literatura, la música, el lenguaje, la medicina, la cultura en un amplio sentido y, por supuesto, la religiosidad. También insistiré en la pertinencia de explorar la polisemia que guarda dicho adjetivo, lo que abre la posibilidad de revisar el fenómeno que calificamos como religiosidad popular desde otra mirada al sentido que recurrentemente se le ha dado al vocablo, al asociarlo con lo que es creación del *pueblo*.

Al acudir a este sentido, me parece que se pone el centro de interés en la génesis de la religiosidad desde la instancia que ha sido reconocida como su productora (el pueblo), pero no necesariamente en el proceso que permite la formación de una religiosidad calificada como popular. ¿Basta con decir que la religiosidad es popular porque es obra del pueblo? ¿O en qué radica su adjetivación como popular? Aunque en otras ocasiones mi revisión del concepto, a la luz de la polisemia que guarda la voz popular, se ha hecho desde la enunciación de la historiografía, es decir, desde lo que los historiadores han apuntado al hablar de lo popular, en esta ocasión

recupero algunas vertientes y expresiones religiosas que corresponden al ámbito mexicano para discutir el concepto de religiosidad popular desde un sentido charteriano que la ve como la que es consumida por las mayorías o, como lo he sostenido en otros espacios (Enríquez, 2019; Enríquez, 2021b), como la que goza de *popularidad*.

En este sentido, mi trabajo se divide en dos momentos. En el primero, me doy a la tarea de hacer un repaso sobre la noción de popular para identificar la polisemia del concepto y, sobre todo, para destacar su sentido alterno al recurrente. En el segundo, pongo a prueba el sentido de lo popular dado en estas líneas a partir de su confrontación con algunas expresiones religiosas que se analizan bajo el tamiz conceptual propuesto.

Sobre el concepto "popular"

Como todo concepto, lo popular nos remite a una noción que se presta a la diversidad de propuestas para definirlo y hacerlo inteligible. Sin embargo, también nos invita a pensar en la historicidad que tiene la voz popular, es decir, a los cambios que ha experimentado la semántica del vocablo, lo que advierte que, con los años, su significado original ha mutado y se ha enriquecido. Si lo popular deriva de la voz pueblo, dígase que definir al pueblo también ha cambiado con el devenir del tiempo.

En este sentido, valga la pena apuntar que si originalmente, en la Antigüedad, el pueblo, *populus* en latín, apelaba al "conjunto de ciudadanos", "a los habitantes de un estado constituido, de una ciudad" (Bolléme, 1990: 29), al lugar y a la gente que lo habitaba (Covarrubias, 1611: 598v), a partir del siglo XVII se habla del pueblo en términos desdeñosos, refiriéndose a él como el *populacho* (Corominas, 1987: 480). Es plausible plantear que en la medida en que lo popular esconde un cierto desdén al que se supone productor de las expresiones a las cuales se les aplica este calificativo, existan voces que se opongan al uso del concepto religiosidad popular.[1] Empero, considero que el concepto no agota aquí

[1] Como advierte Jacques Le Goff (apud Bolléme, 1990: 9): "En el corazón de la designación de una obra, de un objeto, de una literatura, de un arte, de una religión o de una cultura como popular,

las posibilidades de lo que alcanza a aprehender, por lo que no considero que el uso de la noción de religiosidad popular deba descartarse.

Al respecto, hay que decir que el *Tesoro de la lengua castellana, o española,* compuesto por Sebastián de Covarrubias y publicado en 1611 define a lo popular como "cosa vulgar, o del pueblo" (Covarrubias, 1611: 592v), lo que advierte el sentido despectivo que acarrea el vocablo que remite a lo creado por el pueblo. Por su parte, el *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua,* mejor conocido como el *Diccionario de autoridades,* obra compuesta entre 1726 y 1739, define a lo popular como un "adjetivo de un término" que se aplica para referirse a "lo que toca o pertenece al pueblo" (Aut.). El mismo diccionario indica que deriva del latín *popularis* y gracias a él podemos corroborar la connotación que ha tenido la voz popular, como un vocablo asociado con el pueblo. No obstante, el *Diccionario de autoridades* advierte en seguida el uso de este concepto en expresiones como "aura popular" a la que caracteriza como "aceptación y aplauso común" (Aut.). Aquí es donde la voz popular se entiende como lo que resulta común, compartido y ampliamente aceptado. Es decir, como lo que propongo goza de *popularidad.* Así, lo *popular* no sería solamente lo que es obra del *pueblo*, sino también lo que es aceptado y consumido de forma amplia.

En este punto, tanto Pierre Bourdieu como Alan Badiou atisban la polisemia de la voz popular. Si lo popular se ha definido como lo que pertenece y emana del pueblo "y tiene poco uso entre la burguesía y las personas cultas", Bourdieu señala también que lo popular corresponde a lo que es "de uso popular, emane del pueblo o no" (2014: 21). En la primera acepción, lo popular se diferencia de lo culto; en la segunda lo popular está dado por la apropiación, aceptación y el consumo por una mayoría de la población que abarcaría lo mismo a personas procedentes del pueblo que a quienes se califica como cultas. En el primer caso, lo

existe en realidad un rechazo: lo popular es sobre todo lo que no es (erudito, científico, racional, noble, etcétera)".

popular es entendido como creación del *pueblo*; en el segundo lo *popular* es lo que, según mi propuesta, goza de *popularidad*. Al reconocer a lo popular desde esta segunda noción establecida por la apropiación y el consumo, nos aproximamos a lo que Badiou define como lo popular señalado por la "indicación estadística" (2014: 10), es decir, como lo que podría "medirse" por el parámetro de la mayoría.

Con Roger Chartier es con quien mejor se comprende la noción de lo popular como lo que es producto de las mayorías. A contracorriente de la idea que confina a lo popular como lo que es del pueblo y que es posible diferenciar de lo culto, como si fueran dos esferas independientes, Chartier da cuenta de la imposibilidad de separar tajantemente lo "popular" de lo "culto", en el entendido de que entre ambas esferas hay contactos e influencias mutuas que tornan nebulosa la diferencia que puede haber entre una alta cultura que recupera expresiones de la cultura popular y una cultura popular que abreva y se apropia de elementos procedentes de la alta cultura. Más que una independencia, hay una interdependencia. Para Chartier lo popular implica la apropiación de una práctica o de un gesto cuyo consumo se sobrepone a todo distingo social, económico o cultural que existe entre quienes participan de dicha práctica o gesto. Lo popular, lo que es obra de las mayorías, corresponde a lo que vale "tanto para los humildes como para los poderosos" (Chartier, 1995: 8).

Por otro lado, no debe perderse de vista que lo popular, entendido en su primera acepción (lo que es obra del pueblo) muchas veces es calificado como tal por las culturas letradas, es decir, por quienes conciben una idea de cultura que aspira ser hegemónica. Cuando más allá de ésta se tejen otras expresiones que se distancian, aunque sea solo parcialmente de aquella, y son recreadas por el grueso de la población, entonces se les nombra como expresiones populares. Recordemos como lo hizo el *Tesoro de la lengua castellana* y el *Diccionario de autoridades*. Las obras, aunque nos permiten reconocer el sentido que se le ha dado al vocablo popular, también implícitamente intentan diferenciar a lo popular de lo que, a su juicio, no lo es. Lo que no es realizado por el pueblo no sería

popular, sino culto.[2] Esto, sin embargo, nos habla más de las aspiraciones de la elite por conformar una idea de la cultura que reproduce que de lo que sucede en la realidad, donde lo típicamente considerado como culto y lo señaladamente referido como popular se alimentan de su contraparte.

Lo popular abreva de lo que se considera como culto y viceversa. Hay una matriz común de la que muchas veces parte "lo culto" y "lo popular", lo que hace factible su acercamiento a un acervo compartido, al influenciarse mutuamente. De ahí que, como sostiene Chartier, sean "muchos los ejemplos de usos «populares» de objetos, ideas, códigos no considerados como tales, y muchos también correspondientes a las formas y los materiales de una cultura colectiva de la que las elites sólo se separan lentamente" (1995: 8). Cuando las elites consideran y registran lo que asumen como popular es porque evidentemente han comenzado a distanciarse de una práctica, un gesto o un fenómeno que no hace mucho tiempo formaba parte de su acervo cultural. Lo antes común a ellas, ahora se vuelve ajeno y extraño al punto que lo atribuyen a un público consumidor del cual buscan diferenciarse.

En este tenor, al plantear que hay comunicaciones constantes entre lo culto y lo popular, es evidente que lo popular no es netamente original, es decir, distanciado y diferenciado completamente de lo culto, pues retoma elementos de éste, sin hacer de ellos una calca. Pero lo culto tampoco resulta ser original por completo, pues recurre a lo popular para reinventarse. Al recurrir al repertorio que considera popular toma elementos de éste que refina para su público objetivo. Evidentemente en ambos casos, así como hay apropiaciones hay adaptaciones que buscan hacer asimilables los contenidos que se toman de una u otra esfera para quienes habrán de consumirlos.

Si partimos entonces del enfoque charteriano que explica a lo popular a través de la noción de mayoría, de lo que resulta común a humildes y poderosos, no podemos soslayar que, no obstante, también en este acervo

[2] Para esta voz el *Diccionario de autoridades* apunta que lo culto es un adjetivo que "se aplica regularmente al estilo puro, limpio, terso y elegante, y al que le usa". "Se toma también por doctrinado, enseñado, sabio, capaz, inteligente y bien educado" (Aut.).

común hay distintas gradaciones de apropiación y adaptación, lo que le permite a Chartier plantear que:

> Lo "popular" no habita en un corpus a los que bastaría señalar, inventariar y describir. Antes que nada, califica un modo de relación, una manera de utilizar objetos o normas que circulan en toda la sociedad pero que son recibidos, comprendidos y manejados de diversas maneras. Una constatación así desplaza necesariamente el trabajo del historiador, pues lo obliga a caracterizar, no conjuntos culturales considerados como "populares" en sí, sino modalidades diferenciadas en su apropiación (Chartier, 1995: 128)

Lo común inmerso en apropiaciones colectivas permite apreciar variaciones que aunque parten de un repertorio compartido advierten algún grado de diferencia. No obstante, estas modalidades divergentes, no dejan de formar parte de un mismo acervo que en cierta forma es comprendido en un horizonte cultural conocido por quienes participan de él.

En resumidas cuentas, si aceptamos que lo popular es lo que es compartido, apropiado, aceptado y consumido por las mayorías y que pone en contacto dos ámbitos aparentemente diferenciados entre sí, el del mundo letrado y el del pueblo, pero que al mismo tiempo la apropiación que uno u otro ámbito hacen de su contrario conlleva a que lo apropiado asuma una forma parcialmente diferenciada, queda patente que lo popular no necesariamente es obra del pueblo y difícilmente puede sostenerse que lo popular corresponde a lo que es "auténticamente" del pueblo que permite distinguirlo de lo culto, pues lo que se cree auténticamente del pueblo guarda en algún punto relación con lo culto, de lo cual retoma algunos aspectos tanto como lo hace la "alta cultura". Ésta tampoco se encuentra y reproduce de forma aislada, de tal suerte que, aunque creemos hallar en ella expresiones refinadas que se distancian de la cultura popular, en realidad mucho de lo refinado puede esconder en su origen aspectos procedentes del pueblo que fueron apropiados y asimilados para públicos

más selectos. Sin duda algunos ejemplos podrán ayudar a entender estos planteamientos teóricos esbozados.

La religiosidad popular

No es este el espacio para aproximarnos a la diversidad de ejemplos que permiten dar cuenta de los préstamos y apropiaciones que ambas esferas, la culta y la del pueblo, realizan entre sí en los variados campos donde se cruzan: el artístico, el lingüístico, el médico o el literario, al punto de que los cruzamientos posibilitan dar con la idea de lo que resulta común, compartido y consumido por las mayorías. Dado que es de nuestro interés explorar lo que de popular tiene la religiosidad mexicana pretérita es este campo en el cual identificaremos algunas situaciones que corroboren los planteamientos anteriormente esbozados. Cabe destacar, sin embargo, que dado el lugar central que en el pasado de México detenta la religión será posible acercarse en ocasiones a algunos de los campos referidos donde se ha aplicado la noción de popular, más allá del ámbito de lo propiamente religioso.

Por principio de cuentas, vale la pena señalar lo que a primera vista es obvio, pero que adquiere su sentido pleno desde la mirada de lo popular: la religiosidad es una práctica que es posible identificar tanto en humildes como en poderosos, pues tanto en unos como en otros prevalece el *ethos* religioso que permite registrar su presencia en las prácticas devocionales al interior de los templos, en las procesiones y fiestas religiosas que reúnen a lo más diverso de la sociedad y en los rituales que marcan el paso de un estado previo a otro distinto. Evidentemente unos y otros, imbuidos en un mismo horizonte cultural y religioso, participan de prácticas, actitudes y gestos que resultan similares, pero quizá también en algún punto diferentes por la forma en que interactúan con el fenómeno del cual participan.

Veamos dos expresiones religiosas colectivas y compartidas por la población novohispana y mexicana para comprender estas situaciones, así como los acercamientos y distancias —aunque no tan abismales— que

involucran a la "alta cultura" y a la cultura del pueblo. Como mi propósito es también dar cuenta de los momentos en que ambas esferas compartían estas expresiones religiosas, aunque también los distanciamientos que las elites hicieron con respecto a éstas, solo para acercarse después nuevamente a ellas, con una mirada renovada, la revisión de los dos casos elegidos necesariamente tiene que apelar a una revisión en una larga data.

A. Los "velorios de angelitos"

El primer caso a explorar compete a los llamados "velorios de angelitos", ritual mortuorio realizado a los párvulos, es decir a los infantes muertos al poco tiempo de nacer. Este ritual de paso aparece definido, por lo menos a nivel textual, en el siglo XVII con la publicación del *Rituale Romanum* de 1614 que presenta las reglas para realizar las "exequias de los párvulos". A esta obra le siguieron otras que igualmente se dieron a la tarea de normar dicho ritual de paso definiendo más detalles para esta práctica religiosa. En Nueva España se editó en 1731 el *Manual de párrocos conforme al Ritual Romano* del jesuita poblano Miguel Venegas, sucesivamente reeditado entre el siglo XVIII y principios del XIX, y en Cádiz, en 1802, se publicaron las *Instrucciones mortuorias o Reglas para los enterramientos y funerales de los fieles difuntos en los pueblos cristianos según el ritual de la Iglesia Católica y órdenes de nuestros soberanos,* realizadas por Pedro Gómez Bueno, que también definieron el caso de los funerales de los párvulos. Estos trabajos ejemplifican el asidero teológico desde el cual se codificó el ritual a seguir ante la muerte de un párvulo (Vázquez, 2018: 7-15).

Como da cuenta Carmen Vázquez Mantecón, en estos trabajos se precisa que debía dársele a los párvulos una sepultura apropiada, en sepulcros separados y no comunes debido a su inocencia. Asimismo, las exequias se acompañarían con toques de campanas festivos (repiques); los niños usarían una vestimenta conforme a su edad (hábito blanco según el manual de Venegas), ramilletes de flores en una maño y coronas de flores de hierbas aromáticas "en señal de su virginidad y la integridad de su carne".

De igual forma, debían usarse velas o cirios para la ocasión. Aparte de lo referido en estos manuales e instrucciones, otras disposiciones o prácticas instauradas con motivo de la muerte de los párvulos fueron definiendo estos funerales. Así, en los años treinta del siglo XVII se formalizó decir una "misa de ángeles" por un niño fallecido en señal de regocijo y en 1693 una real cédula del monarca español corroboraba que la Iglesia celebraba las exequias de los párvulos con una "misa de ángeles", además de indicar que sólo en el caso de los párvulos se permitiría el uso de ataúdes de color y de tafetán doble (Vázquez, 2018: 7-15).

Es plausible plantear, como lo ha hecho el historiador del arte Gutierre Aceves, que el ritual mortuorio de los párvulos definido por la Iglesia tuviera sus fundamentos en el dogma católico concerniente a la muerte y glorificación de la virgen, así como en las palabras de Jesús sobre los niños, recuperadas por el evangelio de Marcos: "En verdad os digo: quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él". Al ser los niños seres puros y libres de pecado, su muerte prematura les aseguraba la entrada, de forma inmediata, al paraíso. De ahí que el ritual mortuorio adquiriera una connotación de alegría expresada en los repiques de campanas y en los salmos y oraciones que debían acompañar al párvulo fenecido a su última morada (Aceves, 1998: 27-28).

En el caso de la muerte y glorificación de María, pasaje elaborado por las fuentes apócrifas, pero aceptado por la Iglesia católica, se señala que en el tránsito a su muerte, María fue coronada y acompañada con una palma y flores, tal como las disposiciones de la Iglesia lo definieron para el caso de los párvulos, quienes como la virgen usarían corona, en señal de la gloria reservada a las almas justas, y una palma, en alusión al triunfo sobre la muerte y virginidad de quienes la portaban entre manos. Asimismo, tanto en el caso de la muerte de María como en la de los párvulos se prohibió que se llorara por su muerte, pues debía haber un gozo que ponía su confianza en la creencia de la resurrección. Estos paralelismos nos permiten coincidir con Aceves sobre la evidente asimilación que hizo la Iglesia católica del ritual de la muerte infantil con el de la virgen y que permitieron definir otros aspectos de las exequias

de los párvulos, por ejemplo, el acompañamiento de niños en el cortejo fúnebre de los párvulos fenecidos, una suerte de metáfora de los ángeles que acompañaron a María en su glorificación (Aceves, 1998: 34-37).

Hasta este punto hay que destacar que lo definido por la Iglesia tanto en el dogma como en los recursos escritos que normaron los funerales de los párvulos y abrevaron de aquel dogma, se reprodujeron en el curso de los años, lo mismo en España que en Nueva España y México —y aún en la América española— entre los siglos XVIII y XX; lo mismo en los contextos urbanos que en los rurales; entre la gente humilde que entre las elites para quienes fue común tener que lidiar con la mortandad infantil. Como dan cuenta Vázquez Mantecón (2018: 17-31; 43-78) y Aceves (1998: 28-33), la primera para la España y el México de los siglos XVIII al XX, y el segundo para el México contemporáneo en espacios diversos como Ameca (Jalisco), Oaxaca, Puebla, Guerrero, Mérida, Xochimilco y el Bajío, las exequias de los párvulos siguieron en buena medida patrones coincidentes que solamente son explicables porque el comportamiento ante la muerte infantil quedó establecido por la Iglesia. Esta observación advierte que lo mismo las elites que el pueblo partieron de un acervo común para concretar este ritual mortuorio de carácter popular, no porque fuera creación del pueblo, aunque éste evidentemente tomó parte de él, sino porque fue compartido por lo más diverso de la población a la cual la Iglesia le garantizó un ritual para afrontar la muerte infantil.

Sin embargo, aunque el pueblo y la elite reprodujeron en buena medida lo establecido para las exequias de los párvulos, los gustos, la inventiva y los recursos disponibles influyeron en la manera de relacionarse con lo normado por la Iglesia y coadyuvaron a definir este ritual que adquirió diversas tonalidades en el tiempo y en el espacio. Por ejemplo, sin que la Iglesia hubiera nombrado en algún momento a las exequias de los párvulos como "velorios de angelitos", es posible que la población terminara por adoptar este nombre de la "misa de ángeles" que la Iglesia estableció en el siglo XVII para dichas exequias, lo que advierte una adecuación de un ritual preciso (la misa) a toda una práctica y a quienes se les dedicó, que más que ser identificados como párvulos terminaron siendo asimilados

como "angelitos" que irían directamente a la gloria como consecuencia de su muerte prematura. Lo notable del caso es que la "misa de ángeles" cayó en desuso, no así el nombre de "angelitos" aplicado a los infantes fenecidos y que subsistió hasta el siglo XX.

Cabe destacar que fue en San Pedro y San Pablo Teposcolula, Antequera (Oaxaca), durante las exequias que en 1782 hizo don Antonio Bea, teniente de milicias urbanas de infantería, a su hijo muerto en donde ya encontramos referido el nombre de "angelito" (Vázquez, 2018: 47-51). En España la primera noticia que da cuenta del uso de este nombre procede de 1862 y de la descripción que realizan los franceses Charles Davieller y Gustave Doré con motivo de las exequias infantiles que vieron en Jijona (Alicante) (Vázquez, 2018: 21). Lo interesante del caso novohispano es que se le refiere en una situación que involucra a un miembro de la milicia y no a un personaje procedente de los medios más humildes. Más significativo es que Bea, hombre acaudalado, le hiciera un fandango a su hijo muerto en el que no faltaron disparos de cámaras y cohetes, así como el consumo de alcohol. Es significativo en la medida en que la algarabía festiva presente en los velorios de angelitos forma parte de las descripciones que en el curso del siglo XIX se registran para las exequias infantiles de la gente del pueblo, no así en las que se realizaban en el caso de los párvulos de las familias de elite, mucho más solemnes. Por ejemplo, Vázquez Mantecón (2018: 72-73) indica que con motivo de las exequias hechas en 1756 al hijo del virrey marqués de las Amarillas no hubo bailes ni ambientes festivos de por medio.

No resulta descabellado plantear que fue la población la que sabiendo que durante las exequias de los párvulos debían mantener una actitud alegre por el ascenso a la gloria que experimentaban los niños muertos que se convertían en ángeles del cielo, materializaron esta alegría en bullicio festivo a que daban ocasión los bailes, los juegos, las comilonas y la ingesta de alcohol. Nuevamente vemos aquí la apropiación de una idea esbozada por la Iglesia por parte del pueblo y llevada a otro nivel pero que no dejaba de fomentar la alegría prescrita por la institución eclesiástica.

Si bien la tristeza entre los padres del hijo muerto nunca falta en las descripciones que se dan para este ritual mortuorio.

Hay otros aspectos que sobresalen en torno a los velorios de párvulos realizados por la población. Aunque se había establecido el uso de hábito blanco, como símbolo de pureza, los párvulos eran amortajados con distintas clases de hábitos, según los gustos, las devociones y las posibilidades económicas de quienes cumplían el ritual. No faltaba quien los vistiera con el hábito de alguna orden religiosa, el santo de su devoción, según el sexo que tenían: a las mujeres como la Inmaculada Concepción, a los varones como san José, o como ángeles, es decir, con alas. Por otro lado, aunque se hubiera estipulado que el féretro de los niños podía ser de color, en realidad sabemos que en muchos casos, en los ambientes rurales, los párvulos eran enterrados sin ataúd y, de hecho, durante el cortejo fúnebre se les colocaba de pie y se les enterraba en esta postura (Aceves, 1998: 28; Vázquez, 2018: 65-67).

Pero no solamente la población menos favorecida económicamente tuvo margen de maniobra para moldear las exequias de los párvulos. También lo hicieron las elites, las cuales gustaron de retratar a los infantes muertos para recordar a los párvulos fenecidos e inmortalizarlos en la pintura. En el caso novohispano-mexicano, la evidencia más temprana que hasta ahora se conoce data de 1746 y corre de la mano del pintor fray Miguel de Herrera quien en la fecha apuntada realizó el *Retrato de la niña María Josepha de Aldaco,* muerta el 10 de enero de aquel año. El retrato de Herrera inauguró en Nueva España una de las dos modalidades que entre el siglo XVIII y el XIX se fijó en el terreno pictórico para retratar a los párvulos muertos de la población acomodada. Dicha modalidad consistió en retratar de forma verosímil al infante muerto de manera elegante, de pie, como si estuviera vivo y portando en la mano una flor, detalle que recuerda a las flores que se colocaban también en la mano a los párvulos durante sus exequias. La cartela que acompaña a la pintura daba cuenta de que la persona retratada había muerto. Continuadores del retrato de Herrera son las pinturas de *María Micaela de los Ángeles Villaseñor, Eustaquio Martínez Negrete* y el *Retrato de María de Gracia Navarrete* (1839), todas del pintor José María

Estrada, el retrato de *Martiniano López*, *Alfonso Camarena Gómes*, el de *María Arochi y Baeza* y el retrato de la niña *Maclovia Ruis* (1862) (Aceves, 1998: 42-47).

La segunda modalidad empleada para retratar a los párvulos de familias acomodadas consistía en pintarlos tal como se hallaban el día de sus exequias: recostados en su féretro, con los ojos cerrados o entreabiertos, con flores en las manos, o acompañados con alas y coronas floreadas, aunque también existen casos de retratos que muestran a los párvulos recostados, con los ojos abiertos o dormidos, sin el ajuar funerario descrito. Las cartelas revelaban la identidad del infante retratado. Entre los ejemplos de esta modalidad pictórica se encuentran el *Retrato del niño Thomas María Juachín Villaseñor* (1760), el *Niño Mariano José del Río y Gallo* (1802), el retrato del *Niño don José Manuel de Cervantes y Velasco* (1805), el de *Domingo Francisco Jabier Emigdio de Jesús Padilla* (1846), el del *Niño Bernardo de Mier y Almendaro*, la *Niña Magdalena Gallardo*, los diversos retratos realizados por José María Estrada a finales del siglo XIX, pintor que retrato a los párvulos de las dos formas señaladas, así como el retrato de la *Niña muerta Francisca Quesada*, de Hermenegildo Bustos (1884) (Aceves, 1998: 42-47).

Si los estudiosos de las exequias de los párvulos dan cuenta de su existencia durante el siglo XVIII tanto en los círculos de gente elegante como en los ambientes humildes y rurales, aunque en los primeros no se reporten, más que en contadas ocasiones, los fandangos que si había en los segundos, avanzado el tiempo y a partir del siglo XIX, se advierte el distanciamiento que las elites toman con respecto a esta práctica ritual, manteniéndose con mayor fuerza solamente el aspecto de retratar a los infantes muertos (aunque ya no como "angelitos"). Es interesante constatar en diversas descripciones procedentes de España y México que la gente letrada, aunque se da a la tarea de documentar los velorios de angelitos, lo hacen en la medida en que se interesan por lo que califican como costumbres de la gente campesina y del pueblo. No faltan descripciones que descalifican abiertamente este ritual al cual ven como una "tradición de los campesinos supersticiosos" que podría hacerse de "forma más

culta", pues los cantos eran "como de salvajes", "una costumbre bárbara" y "repugnante" (Vázquez, 2018: 23-24).

En este punto, la gente letrada había perdido toda noción —o hacia lo posible por ocultarla— de que en el pasado las exequias de los difuntos eran comunes entre la población; les parecía digno de documentar los fandangos que veían con cierto exotismo (sobre todo en la mirada de los extranjeros), pero tampoco faltaba cierta desaprobación al no poder entender la alegría que campeaba con motivo de la muerte infantil. El distanciamiento propicio que las elites trataran a los velorios de párvulos como un asunto del pueblo, sin percatarse del fundamento teológico que propiciaba la algarabía y justificaba su realización. A veces a las descalificaciones escritas se sumaban los esfuerzos por suprimirlos. Así, en 1865 el gobierno imperial de Maximiliano prohibió que, en todas las poblaciones, con motivo de la muerte de los párvulos, se hicieran "diversiones o bailes llamados vulgarmente velorios" (Vázquez, 2018: 63) y en 1896, a raíz de una consulta hecha por el cura párroco de Ixtacalco, el arzobispo de México, Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera, prohibió la costumbre de hacer dichas exequias.[3] Es oportuno detenernos con más detalle en este caso.

El 15 de junio de 1896 la secretaria arzobispal recibió un escrito del presbítero Bonifacio Molina, cura de Ixtacalco, en el cual manifestaba la duda de si era posible tolerar "cierta costumbre indígena" que había observado en el pueblo de Santa Anita, sujeto a su jurisdicción parroquial. Esta costumbre consistía en que cuando los párvulos morían "los visten de modo que figuren a algún santo o santa, según la devoción de los deudos, y atados a una silla o pie derecho, hacen que queden parados y puestos sobre una mesa los conducen al templo para las exequias". Consultaba al arzobispo si se podía tolerar esta costumbre. Dos días más tarde, el 17 de junio, el arzobispo mandó la respuesta: no se toleraría.[4]

Vemos también aquí que la Iglesia desconoció una práctica que en cierta forma ella había alentado en el pasado, pero que ahora cuestionaba

[3] AHAM, Fondo Episcopal, Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 52, exp. 1.
[4] AHAM, Fondo Episcopal, Secretaría Arzobispal, Serie Parroquias, Caja 52, exp. 1.

sobre todo por la inventiva que le imprimieron los feligreses. Llama la atención igualmente que, en este caso, la Iglesia calificara a los velorios de angelitos como una "costumbre indígena", siendo que en sus orígenes no lo era. Esta percepción sumada a las demás que la calificaban como costumbre campesina o del pueblo, no dejan de abonar al imaginario que durante el siglo XIX se configuró para explicar los velorios de los párvulos como una práctica religiosa popular en el sentido que tradicionalmente se le ha dado al concepto: como lo que es obra del pueblo, lo que, por otro lado, era cierto, pues las elites se habrían alejado de esta práctica que en el pasado también cultivaban.

Así, durante el curso de la centuria decimonónica, vemos que el sentido popular de los velorios de angelitos también cambio: de gozar de popularidad entre la mayoría de la población (culta o no) quedaron asociados a un pueblo descrito como "inculto", "bárbaro", "campesino" o "indígena". Sin embargo, la popularidad de las exequias de párvulos se hizo patente en otro sentido: el de su captación a través del retrato de los párvulos muertos que se volvió de amplio consumo popular gracias a la aparición de la fotografía.

En efecto, a partir de la invención de la fotografía, el arte de retratar a la "muerte niña" se amplificó y halló acogida entre los sectores más humildes y de diversa condición. Si en el pasado, el retrato pictórico de los párvulos fenecidos inicialmente fue alentado por la elite y quedó limitado a unos cuantos, los que tenían la posibilidad de pagarlo, la fotografía hizo posible que el retrato acudiera a otros materiales y técnicas y que evidentemente los costos se abarataran, haciendo posible que los retratos de los párvulos muertos llegaran a un mayor número de deudos que no pertenecían a la elite pero que, como ésta, querían inmortalizar a sus hijos desaparecidos y convertidos en angelitos. Podría decirse en este sentido que el retrato, restringido en el pasado a unos cuantos, se popularizó entre los siglos XIX y XX, es decir, su consumo se amplificó, gracias a la tecnología.[5] Cabe destacar que, aunque los sectores humildes eran sin

[5] Habría que considerar entonces que la tecnología y su masificación hacen posible que ciertas prácticas que recurren a ella logren popularizarse. Este factor abonaría a la idea de Chartier quien

duda los principales solicitantes de estos retratos, no fueron los únicos. La gente más favorecida también participó de este género fotográfico, tanto como en el terreno pictórico se le seguía demandando a los pintores retratos de los párvulos muertos.

Quizá en este sentido, el testimonio que mejor da cuenta del valor que entre la población adquirió la fotografía para retratar a la muerte infantil sea el repertorio de Juan de Dios Machain quien estuvo activo en Ameca (Jalisco) entre finales del siglo XIX y hasta 1930 retratando párvulos muertos. En sus fotografías, como advierte Aceves (1998: 34), se nota que su trabajo "no se circunscribió a un solo grupo social, pues su labor retratística en general cubrió todos los campos sociales de la Ameca de principios del siglo" XX, empero "la vestimenta de los retratados indica que la costumbre de fotografiarse junto al niño yacente fue adoptada por los grupos sociales menos favorecidos económicamente o de extracción rural". Así, pareciera ser que la fotografía que retrataba de manera realista a los angelitos, vigente en México hasta por lo menos 1955 (Vázquez, 2018: 76), también abonaba a la idea de que los funerales de párvulos se había convertido en un ritual mortuorio presente sobre todo entre los sectores humildes. Cabe destacar que la fotografía introdujo nuevas modalidades para retratar a la muerte niña. Si con la pintura se retrataba a los infantes fenecidos rebosantes de vida o muertos, pero finalmente siempre solos, la fotografía hizo posible que no siempre aparecieran solos, sino acompañados de sus deudos en número variable. Con la fotografía de la muerte niña vemos nuevamente un margen de inventiva de la población que la consume.

Tanto las descripciones de los escritores nacionales y extranjeros como la fotografía abonaron en la idea de que los velorios de angelitos eran una práctica netamente del pueblo y esto, sin embargo, influyó para que en el siglo XX los artistas encontraran en estos testimonios visuales, así como en los rituales que sobrevivían entre la población humilde del campo y

advierte que tanto la cultura de masas sostenida por la escolaridad como el triunfo de los medios de comunicación han influido en la expansión de las formas culturales populares, así como en el conocimiento de las mismas (Bolléme, 1990: 62).

la ciudad, una fuente de inspiración para la pintura que se realizó en esta centuria y que buscaba recuperar "lo mexicano". Esto, de forma significativa, implicó un nuevo acercamiento entre la cultura atribuida al pueblo y la alta cultura, encarnada en la pintura reputada como tal. En esta ocasión, los pintores, como exponentes de una elite cultural con un proyecto de nación compartido, se acercaban a lo que se consideraba como la cultura popular (la del pueblo) para hallar modelos de los cuales partir y producir arte.

Los ejemplos en este sentido son significativos, pues dan cuenta de este acercamiento. Así, mientras David Alfaro Siqueiros y Frida Kahlo observaron directamente los velorios de angelitos y gracias a este contacto con el pueblo pudieron dar vida a *Retrato de niña viva y de niña muerta* (1931) y a *El difuntito Dimas Rosas a los 3 años de edad* (1937), respectivamente, el *Niño muerto* de Olga Costa, realizado en 1944, no deja de acusar la influencia que tuvo la fotografía para dar forma a la propuesta de Costa quien presenta al niño muerto cubierto de flores y acompañado por su madre, es decir, como se puede apreciar en muchas de las fotografías de finales del siglo XIX y principios del XX que retratan a la muerte niña. Inspiradas también en los velorios de angelitos realizados por el pueblo son las obras *Niña muerta* (1940) de Juan Soriano, *El coloquio entre la niña y la muerte* (1959) de Gabriel Fernández Ledesma, *El angelito* (1977) de Luis Valsoto y *El niño florido* (1988) de Lucía Maya, entre otras más (Aceves, 1998: 47-48).

En resumidas cuentas, en este primer caso tendríamos que las exequias de los párvulos fueron populares primero porque eran realizadas tanto por las elites como por el grueso de la población, pues habían sido definidas por la Iglesia, aunque la forma en que unas y otra se relacionaron con lo establecido por esta institución derivaron en formas de apropiación que divergían en algunos detalles (la algarabía estaba presente sobre todo entre la población; el retrato en el caso de las elites). En un segundo momento, vemos a las elites tomar distancia de las exequias hechas a los párvulos. Siguieron demandando retratos, pero mantuvieron una actitud crítica a los velorios que realizaba el pueblo, al punto que terminaron viendo el

ritual de los párvulos como una manifestación propia del pueblo que fue descrita, censurada e inclusive normada con el propósito de extinguirla. Por otro lado, la fotografía posibilitó que el retrato de la muerte niña se extendiera entre la población, popularizándose este aspecto ritual en los dos sentidos desde los cuales se ha entendido el vocablo popular (como aspecto de consumo mayoritario y como práctica consumida por el pueblo). Al calificar a los velorios de angelitos como una práctica popular se le dio una connotación asociada al pueblo. Sin embargo, fue esta apreciación la que posibilitó que en el siglo XX las elites culturales se interesaran en estas prácticas con una mirada renovada convirtiéndola en fuente de imaginación para el arte que se conformó en el curso de la centuria.

B. Los exvotos pintados

El segundo caso a explicar desde la óptica de la religiosidad popular compete a los exvotos, y en concreto a los retablos votivos. Un exvoto alude a una promesa que, en la mayoría de los casos, se ofrendaba a un ser superior (algún santo, imagen cristológica o advocación mariana) cuando éste había obrado de forma favorable para el suplicante que acudía a su amparo ante un percance o situación que demandaba su atención. Para saldar su deuda, pero también para dar cuenta del prodigio al hacerlo público, el oferente o devoto mandaba hacer con un pintor (o retablero) un exvoto en madera o, a partir del siglo XIX, en lámina metálica que iría a parar al templo donde se veneraba a la imagen a quien se le dedicaba.

La dedicación de exvotos ciertamente constituía una práctica devocional que al mismo tiempo era individual y colectiva. Individual porque suponía una relación entre el devoto y la imagen venerada y que se tenía por milagrosa; colectiva porque la demanda de exvotos fue una práctica cultivada por la población devota, además de que su circulación permitió su conocimiento y réplica entre los devotos que contribuían a robustecer la reputación prodigiosa y los milagros que se les atribuían a las imágenes. Su sentido colectivo se corrobora si recordamos que su presencia se ha registrado en buena medida en los templos señalados

como santuarios, es decir, en aquellos espacios que tuvieron la capacidad de atraer a devotos de los más diversos confines volviéndolos receptáculos de una devoción popular, es decir, de las mayorías.

Para comprender el sentido popular que tuvieron los exvotos como práctica devocional es conveniente seguir, aunque sea de forma escueta, a quienes han estudiado de cerca el origen, la apropiación y el consumo que tuvieron los exvotos en México durante la época novohispana y la etapa independiente.[6] En este tenor, aunque la práctica de ofrendar a los dioses se remonta a la Antigüedad misma, el antecedente inmediato de los exvotos puede situarse en el siglo XV con la definición de los cuadros de donantes, es decir, de aquellas obras que se solicitaban a los pintores y en las cuales se retrataba al cliente que las demandaba al lado de las imágenes religiosas que se recreaban. El arte votivo se introdujo en Nueva España donde fue objeto de encargo por parte de ricos y nobles. En tanto arte destinado a agradecer a una imagen determinada, la práctica votiva comprendió lo mismo la edificación de iglesias, capillas, altares o la demanda de pinturas. Las mujeres pudientes, por su parte, ofrendaban joyas a las advocaciones marianas que reputaban como milagrosas y las habían auxiliado en sus percances (Giffords, 2000: 12-13; Durand, 2000: 55).

Es interesante constatar que, aunque se ha dicho que los exvotos en México se convirtieron a partir del siglo XIX "en una manifestación casi exclusiva de las clases más desprotegidas" (Giffords, 2000: 13), podemos rastrear que desde el siglo XVIII los exvotos eran solicitados tanto por la gente acomodada como por la de condición más modesta. En todo caso eran consumidos por la gente de distinta condición social y económica que acudía a los templos y podía apreciarlos y ponerse al tanto visual, textualmente, o de ambas formas, de su contenido. Y podemos decir que,

[6] En esta ocasión nos apoyamos de los ensayos de Gloria Fraser Giffords (2000) y Jorge Durand (2000) que aparecen en la revista *Artes de México*, en el número dedicado a los exvotos mexicanos. Cabe destacar que ambos autores coinciden en señalar al exvoto como una práctica de la religiosidad popular, elaborada al margen de la Iglesia (Giffords, 2000: 14; Durand, 2000: 51); es decir, ambos autores conciben al exvoto como una expresión propia del pueblo. Aunque su argumento es válido, ciertamente no podemos pasar por alto que la solicitud de exvotos no siempre fue única y exclusivamente del pueblo.

aunque es cierto que las elites gradualmente se fueron distanciando de la demanda de exvotos confinándolos como una práctica propia del pueblo, los exvotos que han sobrevivido para el siglo XIX permiten apreciar que tanto la gente más humilde como la más favorecida seguían solicitándolos. Conviene referir algunos ejemplos que proceden de espacios acotados para dar cuenta de la popularidad que tenían los exvotos en ambas centurias entre una población que distaba de ser uniforme y que procedía lo mismo del ámbito más favorecido que del más humilde.

Para el siglo XVIII se ha registrado la existencia de algunos exvotos procedentes de la jurisdicción parroquial de Santa María de Guadalupe Atlacomulco, situada en el centro de la Nueva España, y sabemos que su confección se extendió durante el curso del siglo XIX. Para el siglo XVIII se han identificado cuatro exvotos procedentes del pueblo de Santiago Acutzilapan dedicados al santo patrón, Santiago apóstol. En ellos se representa el auxilio que el apóstol brindó a sus oferentes, cuyos nombres no se refieren, ante la aparición del Demonio o la enfermedad que padecieron sus hijos o ellos mismos. Sin poder dar cuenta de forma pormenorizada del contenido de cada uno de estos testimonios de fe, sí podemos apuntar que los exvotos representan a devotos de condición humilde, situados en espacios sencillos o en esteras y, al menos en un caso, a una mujer, a la cual se le apareció el Demonio en forma de serpiente y que muestra una indumentaria que denota una condición más acomodada a diferencia de los otros oferentes (Enríquez, en prensa a).

Esto permite afirmar que la devoción jacobea, desde luego compartida por los habitantes de Acutzilapan, abrazaba lo mismo a la gente más humilde que a la que contaba con mayores recursos económicos. El pintor que se dio a la tarea de plasmar en un mismo soporte los cuatro prodigios reconocidos a Santiago no tuvo ningún problema en incluir en su composición a unos y a otros, pues más allá de los distingos, los beneficiados compartían la devoción al santo patrón y era necesario hacer de conocimiento público estos milagros para afianzar la devoción a Santiago.

La dedicación de exvotos por parte de una población variada pero que compartía la misma devoción es posible identificarla también en el caso de los retablos votivos que se le dedicaron a la imagen del Señor del Huerto, *Ecce Homo* venerado en el pueblo de Atlacomulco a comienzos del siglo XIX. Los exvotos que se le ofrendaron demuestran que en el curso del siglo la devoción a esta imagen cristológica incluyó lo mismo a la elite local que al grueso de la población, pues se han identificado oferentes como: Josefa Peláez (cuya familia alcanzó cargos en los primeros ayuntamientos que se instalaron en Atlacomulco al comenzar el siglo XIX), don Trinidad Monroy, administrador de la hacienda de Toxi, don Manuel Monroy y Rafael Leañes, mayordomos de la misma hacienda, José Luis Ramírez, jornalero que operaba una yunta propiedad de don Enrique de la Garza, Rafael Becerril, curandero de Atlacomulco, o Francisco (sin apellido), quien pidió el alivio de su esposa María de la Luz Álvarez, recién salida del parto (Colín, 1981: 31-95).

Cabe destacar que, en ocasiones, los exvotos revelan las relaciones que había entre estos sectores de la población que participaban por igual de la devoción al Señor del Huerto. Así, aunque Leañes le dedicó un exvoto a esta imagen por haber levantado al caballo en el cual iba que fue golpeado por el rayo, fueron los trabajadores del campo quienes invocaron en el momento al Señor del Huerto para que aliviara al equino. Don Rafael Flores le dedicó un exvoto al Señor del Huerto por haber auxiliado a José Paulino, vaquero que trabajaba para él, quien fue atravesado por el cuerno de un toro (Colín, 1981: 48-49; 54-55).

Aunque los casos referidos dan cuenta de una devoción compartida que cuajo en una práctica igualmente colectiva, como fue el caso de la dedicación de exvotos pintados, hay que advertir que en estos no faltó un margen de interpretación por parte de los oferentes. Como advierte Gloria Giffords, "el pueblo asimila lo que puede de los dogmas, y crea un vínculo personal con la divinidad". "La relación entre el devoto y los intercesores celestiales se va forjando en la medida que el suplicante ofrece oraciones, promesas, votos, sacrificios e, incluso, amenazas y castigos, a cambio de un favor divino" (2000: 14). Al respecto, entre los exvotos dedicados al

Señor del Huerto destaca el que en cierto oferente (cuyo nombre no agregó) le ofrendó a la imagen como pago por haberlo aliviado de un fuerte dolor que padeció el 26 de febrero de 1857. Lo interesante del caso es que al invocar al Señor del Huerto y estar grave no dudó en advertirle a la imagen que cambiaría de religión si no lo auxiliaba. Como el Señor del Huerto le devolvió la salud le dedicó el exvoto (Colín, 1981: 58-59).

No sólo la devoción al Señor del Huerto fue popular en Atlacomulco; también lo fue la del Señor del Sacromonte, venerado en Amecameca y en otros espacios. Su santuario también recibió diversos exvotos durante el siglo XIX que atestiguan la diversidad de prodigios que le reconocieron sus devotos, igualmente de diversa condición social. En 1825 auxilió a don Silverio Aguilar, impidiendo que el fuego que consumió su humilde casa con techo de zacate alcanzara a su familia. También socorrió a Rafael Luján evitando que cayera a un barranco cuando iba montando un burro y a Justo de los Ángeles de que fuera capturado por 10 hombres de la seguridad pública que lo persiguieron para asesinarlo. En 1861 don José María Gómez cayó en un caso de manteca caliente y doña Ignacia Hernández le pidió al Señor de Amecameca que lo aliviara, a cambio de lo cual le dedicó un exvoto (Enríquez, 2021a: 203-211).

Si Aguilar, Justo de los Ángeles y Gómez fueron devotos de condición humilde, don Pánfilo Robledo no lo era, pues ostentaba el grado de capitán y, no obstante, también acudió al auxilio del Señor de Amecameca al verse en una situación parecida a la de Justo de los Ángeles. A punto de perder la vida al ser sometido a consejo de guerra, Robledo suplicó al Señor del Sacromonte su mediación y logró librar el percance. Pero no sólo la población humilde o la milicia le dedicó retablos votivos al Señor de Amecameca, también lo hizo la Iglesia o al menos dio su aval para que en la década de los sesenta del siglo XIX se hiciera un exvoto que reproducía una disposición del siglo XVIII a través de la cual el arzobispo de México, Alonso Núñez de Haro y Peralta, así como los obispos de Puebla y Sonora, concedían 80 días de indulgencias a todas las personas que dejaran limosnas en el santuario de Amecameca, se llevaran su escapulario,

medalla o cruz o rezaran un credo en dicho santuario (Enríquez, 2021a: 211-212).

El retablo, que muestra la disposición y la imagen del Señor del Sacromonte, constituía el vehículo idóneo para reproducir una medida del pasado y reactivarla con el propósito de acrecentar la devoción a la imagen cristológica en el siglo XIX. Seguramente quien acudió a este recurso estaba plenamente consciente de la relevancia que tenía la práctica votiva que hasta a la Iglesia le servía a sus propósitos que, al final de cuentas, eran los mismos que perseguía la población: afianzar la devoción a la imagen venerada en Amecameca.

Referidos los exvotos pictóricos del Señor de Amecameca conviene hacer un alto para reparar en varios aspectos que divisan el proceso de popularización no sólo de los exvotos como una práctica devocional consumida por las mayorías, sino también del lenguaje que codifican estos testimonios plásticos. Como lo han destacado los estudiosos del exvoto pictórico, a éste también se le identificó como "retablo" (y a los pintores como retableros), como es posible advertirlo en las cartelas que describen los prodigios que son pintados. Como señala Gloria Fraser Giffords: "El término retablo probablemente surgió de la asociación de los exvotos pintados con las esculturas y paneles de tema religioso que, en las iglesias, se encuentran en los altares, llamados precisamente retablos" (2000: 13). Y aunque el término no siempre resulta de agrado para los historiadores del arte, el mismo es síntoma de la apropiación que la población hizo de este término artístico para hacerlo extensivo a los exvotos pintados que, como los retablos de las iglesias, se adosaban a los muros de los templos. En este sentido, podría decirse que el término se popularizó alcanzando otras expresiones de fe y también artísticas. Y fue tal su éxito que infinidad de exvotos pasaron a identificarse como retablos.

Pero las cartelas de los retablos votivos dan cuenta de la popularización que alcanzaron otras expresiones. Si en los retablos dedicados al Señor del Huerto puede apreciarse todavía que los términos "don" y "doña" se aplican para nombrar de forma exclusiva a las personas notables, tal como se hacía en la época novohispana, los del Señor del Sacromonte advierten

la apropiación que gradualmente fue haciendo la población de estos títulos, como lo hicieron Silverio Aguilar, José María Gómez o Ignacia Hernández, de condición más humilde. El capitán Robledo todavía lo emplea al igual que ellos. Sin embargo, con el correr de los años, su uso se ha desplazado a la población menos favorecida que hoy prácticamente se encuentra más entre el grueso de la población que entre las elites, si bien no hay que descartar que las expresiones "don" y "doña" todavía se emplean para nombrar a personas de grupos más favorecidos.[7] Podría decirse que las expresiones son populares en los dos sentidos que tiene el concepto: como expresión del pueblo y para el pueblo, pero también como expresión que es compartida por las mayorías, más allá de los distingos sociales, económicos o culturales.

Dichos títulos también se encuentran en los retablos votivos que fueron pintados por Hermenegildo Bustos entre 1852 y 1906 para la gente de El Rincón, Guanajuato, y otros pueblos adyacentes. Como han destacado los estudiosos de este pintor autodidacta, Bustos llegó a elaborar cerca de 70 exvotos, género pictórico que cultivo de forma simultánea al retrato, como ya se ha destacado líneas atrás. Podría decirse en este sentido que cultivó lo mismo un género pictórico que se asoció más con el pueblo, como fue el retablo votivo, que el género retratístico, reservado más a las elites. Bustos, de condición humilde y, sin embargo, con un estilo artístico cercano al académico, se movió en ambas esferas y, de hecho, hubo cierta influencia entre ellas en el terreno artístico (Durand, 2000: 46-55). Experto en el retrato, Bustos lo hizo extensivo al campo del exvoto pintado, pues sus retablos son una suerte de "retratos en miniatura de donantes pero, en su caso, de gente humilde de su región: enfermos de llagas, fríos, pujo y pulmonía; locos y encarcelados; gente mordida por perros del mal, accidentados y descalabrados; mujeres con ansia y preñez; heridos de bala y cuchillo" (Durand, 2000: 55).

Aunque los exvotos que realizó Bustos fueron solicitados sobre todo por la gente humilde, Jorge Durand advierte que es demasiado pronto

[7] Por ejemplo, en la Escuela Libre de Derecho y en la Academia Mexicana de la Historia se trata a sus investigadores con el título de cortesía de "don" y "doña".

confinar estos testimonios de fe a una población uniforme. Así, en los exvotos de Bustos se aprecian: "los rostros de origen indígena, de pómulos bien marcados, ojos rasgados, característicos de la gente de las tierras abajeñas de Guanajuato, [pero también] de los hombres y mujeres blancos, rubios y barbados de los Altos de Jalisco". En sus exvotos desfila una población de condición social diversa que se distingue por su vestimenta: "desde los rancheros de huarache, calzón, «patío», paliacate y sombrero, hasta los personajes masculinos de traje, zapato, camisa blanca y corbatín y mujeres enjoyadas, que constatan la diferenciación social que existía en el mundo rural del porfiriato" (Durand, 2000: 53).

Como se ha señalado, aunque los testimonios referidos corroboran el consumo de los exvotos tanto por "humildes" como por "poderosos", retomando la expresión de Chartier, sabemos que terminaron por ser calificados como una expresión del pueblo. Así lo hizo, por ejemplo, Diego Rivera quien no dudó en referir que los retablos votivos era la "verdadera, actual y única expresión pictórica del pueblo mexicano" en un artículo que vio la luz pública en 1925 (Vázquez, 1989: 481-484). Por otro lado, actualmente no faltan casos de pintores que han abrevado de este medio de expresión devocional como fuente de inspiración para plasmar en el arte social los problemas contemporáneos a los cuales se enfrenta la población mexicana. Es lo que ha realizado, por ejemplo, Alfredo Vilchis Roque, "Da Vilchis", quien como Bustos es un pintor autodidacta, y ha recuperado el retablo votivo como fuente de inspiración para las pinturas donde plasma diversas problemáticas como la migración, la prostitución, el rechazo a la homosexualidad, los oficios y otras situaciones de la población mexicana. Sus pinturas retoman el formato del exvoto pintado para retratar este panorama. Además, Vilchis ha dado a conocer sus pinturas en libros y exposiciones montadas en galerías europeas, con lo que se puede decir que este arte popular (del pueblo, como Vilchis concibe al exvoto pintado), es consumido por otros públicos más allá de la población mexicana (Enríquez, en prensa b).

En este segundo caso, podemos identificar algunos paralelismos con los velorios de angelitos, toda vez que en ambas situaciones identificamos

una práctica religiosa que originalmente era posible identificar tanto entre la población acomodada como en la más humilde; en ambos casos existe un margen para la apropiación e inventiva de la población a la hora de entrar en contacto con ella. Asimismo, en ambos casos se advierte que la popularidad de estas prácticas religiosas comienza a confinarse al pueblo en tanto las elites toman distancia con respecto a ellas, solamente para que, más adelante, otras elites, las culturales, además de identificarlas como expresiones del pueblo se sirvan de ellas como asidero para las manifestaciones artísticas del siglo XX.

Reflexiones finales

En esta ocasión se han expuestos dos casos que nos remiten a la religiosidad mexicana del pasado. Al revisarlos en una perspectiva de larga data se ha querido dar cuenta del proceso que posibilitó su gestación como fenómenos que gozaban de popularidad, es decir, que eran de amplio consumo para diversos grupos sociales, pero al mismo tiempo, al seguirles la pista, se ha podido identificar el paulatino desplazamiento que tuvieron estas prácticas religiosas al punto de confinarlas y quererlas ver como auténticas expresiones del pueblo, o al menos esa fue la impresión que se forjaron las elites, sin reparar en que difícilmente la cultura popular y la alta cultura se mantuvieron independientes entre sí a la hora de configurar tanto las exequias de los párvulos como el consumo de los exvotos pintados.

A través de estos dos casos, revisados bajo el concepto de lo popular formulado en estas líneas, y entendido como aquello que goza de popularidad, se ha podido identificar el sentido del concepto tanto en su sentido charteriano como en su sentido recurrente, que asocia a lo popular como lo que es obra del pueblo. Asimismo, ambos ejemplos dan cuenta de la vitalidad que tiene el fenómeno religioso, que es moldeado, recreado, apropiado y reinventado por la población, apreciación que vale tanto para las elites como para los sectores humildes. Al explorar los velorios de angelitos y el mundo del exvoto pintado pudimos notar puntos de encuentro

entre ambos sectores de la población novohispana o mexicana, pero igualmente distanciamientos o acercamientos por parte de los sectores ilustrados con la "cultura popular" una vez que las expresiones religiosas compartidas en el pasado pasaron a identificarse como creaciones exclusivas y auténticas del pueblo, aunque esta afirmación no sea del todo valida, al menos no en ciertos tramos de la constitución de las prácticas religiosas aquí revisadas.

Resta señalar que el concepto de lo popular aquí revisitado y aplicado al fenómeno religioso es una propuesta que busca captar la complejidad que ha moldeado a la religiosidad mexicana en su devenir y hacerla inteligible a partir de la inevitable reconfiguración que han hecho los seres humanos que participan en dicho proceso.

Referencias y archivos consultados

AHAM Archivo Histórico del Arzobispado de México

Aceves, Gutierre, 1998. "Imágenes de la inocencia eterna". *Artes de México. El arte ritual de la muerte niña* 15: 27-49.

(Aut.) *Diccionario de autoridades*. A-B, 1726. C, 1729. D-F, 1732. G-N, 1734. O-R, 1737. S-Z, 1739. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, viuda y herederos. https://apps2.rae.es/DA.html

Badiou, Alan, 2014. "Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra pueblo". En Alan Badiou *et al.* ¿Qué es un pueblo? Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia: 9-20.

Bollérme, Geneviéve, 1990. *El pueblo por escrito, significados culturales de lo "popular"*. México: CONACULTA-Grijalbo.

Bourdieu, Pierre, 2014. "¿Dijo usted popular?". En Alan Badiou *et al.* ¿Qué es un pueblo? Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia: 21-46.

Chartier, Roger, 1995. *Sociedad y escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación*. México: Instituto Mora.

Covarrubias, Sebastián, 1611. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sánchez impresor del Rey N.S.

Colín, Mario, 1981. *Retablos del Señor del Huerto que se venera en Atlacomulco*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Durand, Jorge, 2000. "Los retablos de Hermenegildo Bustos". *Artes de México. Exvotos* 53: 46-55.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús, 2021a. "Arte, devoción y milagrería popular. Los exvotos del Señor de Amecameca en el siglo XIX". En María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (coords.), *Religiosidades e identidades colectivas en México, siglos XVI al XXI*. México: El Colegio Mexiquense A.C: 181-221.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús, 2021b. "La religiosidad popular, la polémica de un concepto". En Ramiro Alfonso Gómez Arzápalo Dorantes, Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules (coords.), *Cuatro miradas sobre la religiosidad popular: antropología, historia, arte y teología*. México: Universidad Intercontinental: 121-146.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús, 2019. "La religiosidad popular: conceptualización clásica y conceptualización charteriana. Una revisión desde la historiografía". En Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules (coords.), *Religiosidad popular en México: una visión desde la historia*. México: Universidad Intercontinental-Misioneros de Guadalupe: 27-42.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús, en prensa a. "Arte y religiosidad en Atlacomulco: los exvotos de Santiago Acutzilapan del siglo XVIII". En *Pensamiento novohispano*. Toluca, México: IESU-UAEMéx.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús, en prensa b. "El arte de la devoción: los retablos votivos de Nuestra Señora de los Remedios".

Giffords, Gloria Fraser, 2000. "El arte de la devoción". *Artes de México. Exvotos* 53: 8-21.

Vázquez Mantecón, María del Carmen, 2018. *La muerte y los niños. Exequias novohispanas y mexicanas a sus bienaventurados angelitos*. México: UNAM-IIH.

Vázquez Valle, Irene, 1989. *La cultura popular vista por las elites (antología de artículos publicados entre 1920 y 1952)*. México: UNAM.

Señor del Santo Entierro de Malinalco: iconografía, devoción y religiosidad popular

Lord of the Holy Burial of Malinalco: iconography, devotion and popular religiosity

Maricela Dorantes Soria

> José tomó, pues, el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia, y lo puso en el sepulcro suyo, nuevo, que había hecho tallar en la roca. Después rodó una gran piedra sobre la entrada del sepulcro, y se fue. Estaban allí María la Magdalena y la otra María, sentadas frente al sepulcro.[1]

Resumen

El Señor del Santo Entierro es un símbolo de fe para los habitantes de Malinalco. Lo que caracteriza al Santo Entierro de Malinalco es que presenta cualidades formales que sugieren una cercanía a la realidad, lo que permitió y permite que la meditación de los creyentes se desarrolle de manera ágil y efectiva. Esta imagen se convirtió en una herramienta idónea para vincular las reflexiones con la meditación. La conexión empática con el cuerpo de Cristo yacente surge del hecho de que representa un cuerpo de características realistas, con

Abstract

The Lord of the Holy Burial is a symbol of faith for the inhabitants of Malinalco. What characterizes the Holy Burial of Malinalco is that it presents formal qualities that suggest a closeness to reality, which allowed and allows the meditation of believers to develop in an agile and effective way. This image became an ideal tool to link reflections with meditation. The empathic connection with the recumbent body of Christ arises from the fact that it represents a body with realistic characteristics, with bodily similarities to the

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México.

[1] Evangelio según San Mateo, 27: 59-61. *Sagrada Biblia. Versión directa de los textos primitivos*. Nueva edición de Mons. Dr. Juan Staubinger, Chicago, The Catholic Press, Inc., 1964, "Nuevo Testamento", p. 25

semejanzas corporales al observador. El Santo Entierro provoca compasión al revelar una muerte terrenal, aquella que todos reconocemos. Los detalles de las convenciones visuales en la indumentaria, la expresión del rostro y el cabello le otorgaron realismo.

Palabras clave
Santo entierro, Malinalco, devoción, religiosidad popular, ícono.

observer. The Holy Burial provokes compassion by revealing an earthly death, the one that we all recognize. The details of visual conventions in clothing, facial expression and hair gave it realism.

Keywords
Holy burial, Malinalco, devotion, popular religiosity, icon.

A lo largo de su historia, el hombre ha formulado vínculos profundos con el arte sacro, al cual venera por la capacidad de plasmar en imágenes a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo; a María, en sus diversas advocaciones; o a los santos. Las conexiones establecidas con estas representaciones han sido y todavía son parte del día a día y de la práctica religiosa. Entre esas celebraciones se encuentra la festividad en torno al Señor del Santo Entierro. Al término de la crucifixión, la imagen de Jesús representa su deceso y el resultado de su sacrificio por la redención de la humanidad. No obstante, también sirve como recordatorio de que la muerte no es el desenlace definitivo, sino un preámbulo de la resurrección.

A decir del evangelista Mateo, en el epígrafe de este artículo, el cuerpo de Jesús se cubrió con un lienzo limpio y sus restos se depositaron en un sepulcro nuevo. Con fundamento en la imaginería tradicional, el Señor del Santo Entierro conmemora los restos de Cristo al ser bajado de la cruz; restos mortales que evidencian el sufrimiento físico de su mortalidad. En la tradición católica mexicana, las procesiones y las imágenes del Señor del Santo Entierro muestran las particularidades de los restos de Jesús, como remembranza del evento primordial de la fe cristiana y su entrega por la salvación de su Iglesia.

El lenguaje visual de la esperanza viva

La tradición evangelista de Mateo, Marcos, Lucas y Juan describe cómo José de Arimatea solicitó a Poncio Pilato el cuerpo sin vida de Jesús. Cubrió el cuerpo con un lienzo y colocó los restos en una tumba excavada en la roca, al pie del monte donde fue crucificado, y la selló con una piedra.[2] Existe un debate en torno a la petición que hizo José de Arimatea al gobernador romano Pilato; hay quienes argumentan que se debió a su relación como discípulo de las enseñanzas de Jesús; mientras que otros sostienen que, al ser un judío ortodoxo, se apegaba a la *Ley de Moisés*. Esta Ley consideraba impuros a quienes estuvieran en contacto con un cadáver.

Si uno, habiendo cometido un crimen capital, fuere muerto y colgado de un madero, su cadáver no quedará durante la noche en el madero; antes lo enterrarás en ese mismo día; porque un colgado es objeto de la maldición de Dios; no has de contaminar la tierra que Yavhé, tu Dios, te da en heredad.[3]

A partir de estas líneas Ariel Álvarez propone que José de Arimatea no fue un seguidor de Jesús, sino un judío que anhelaba el Reino de Dios, como también lo deseaban quienes escuchaban la enseñanza de los Hijos de Dios. Al unísono, Jesús, sus discípulos y los judíos devotos buscaban el Reino prometido. De este modo, José, responsable de sepultar a Jesús, tomó medidas para cumplir la Ley y evitar que un cadáver permaneciera expuesto después del atardecer, sin perder de vista que el día siguiente era el *Shabat*, un día sagrado destinado al descanso, la adoración y la celebración para el pueblo judío.[4]

---

[2] Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia, Nuevo Testamento*, tomo 1, vol. 2, España, Ediciones del Serbal, 2008, p. 541.
[En] la actualidad, hoy la colina de la crucifixión y el Santo Sepulcro son parte de la Basílica del Santo Sepulcro, ubicada en Jerusalén, Israel.

[3] Deuteronomio, 21: 22-23. *Sagrada Biblia. Versión directa*…, "Antiguo Testamento", 1964, p. 152.

[4] Ariel Álvarez Valdés, "¿Cómo fue el entierro de Jesús?", *Cuestiones Teológicas*, vol. 33, núm. 80, 2006, pp. 383-390, p. 385.

En lo referente a las convenciones visuales del Santo Entierro, es relevante cuestionarnos: ¿cuándo surgen estos cánones de representación? La respuesta está en la Edad Media, momento en que la Iglesia cristiana tenía a las imágenes como instrumento didáctico y de adoctrinamiento. El Santo Entierro ganó popularidad y permitió que las cofradías y el teatro solidificaran esta tradición iconográfica entre los creyentes. La ceremonia de la muerte de Jesús inspiró la creatividad de artistas que abordaron cuatro convenciones constantes:

1. La Unción del cadáver
2. El Enterramiento por los discípulos
3. Cristo muerto llevado al Sepulcro
4. El enterramiento angélico[5]

La imagen que aborda este texto es la de Jesús fallecido llevado al Santo Sepulcro. La *Sabana Santa* o *Santuario de Turín* ha sido un símbolo relevante para las representaciones de Cristo yacente, lo que consolidó la fe de la humanidad de Jesús, ya que muestra en la trama y urdimbre del lienzo las manchas de sangre, reflejo de su sufrimiento y muerte.[6] En el siglo VIII, los defensores de las imágenes, conocidos como iconódulos, formularon la doctrina de la Encarnación en las representaciones de Cristo, destacando especialmente en el arte de Bizancio, con el propósito de expresar su humanización como parte de la experiencia emocional de los feligreses.[7]

En las ceremonias y las procesiones precias a la muerte de Jesús, las convenciones visuales de Cristo Muerto, ya sea en busto, en medio cuerpo o con desnudez en el Santo Sepulcro, serán representaciones recurrentes. Durante los siglos XI y XII, esta imagen se intensificó tanto en el arte

[5] Réau, *op. cit.*, p. 541.

[6] Pedro-Manuel Fernández Muñoz, "Iconología e iconografía de Cristo Yacente. Origen y evolución", en *Religiosidad popular: Cofradías de penitencia*, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.), pp. 893-918, San Lorenzo del Escorial, España, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2017, pp. 896-897.

[7] *Ibidem*, p. 901.

escultórico como en el pictórico, dando origen al ciclo de La Pasión, un resultado de la Encarnación. De manera específica, el *Christus Patiens*[8] fusionará la sensibilidad y el modelo icónico que dará paso a otras iconografías como la de *Cristo Hombre de los Dolores, Imago Pietatis*,[9] *Akra Tapeinosis*,[10] entre la liturgia eslava como *Christos Vo Grobe*.[11] Hasta este momento, el icono procesional de doble cara, con las representaciones del Varón de Dolores y la Virgen Odigitria, perteneciente al Museo Bizantino de Kastoria, en Grecia, parece ser la iconografía más antigua de Cristo Muerto, el cual está datado en el siglo XII. Estos objetos eran empleados en ceremonias litúrgicas del Viernes Santo, en la Semana Mayor. Cristo, con la cabeza inclinada hacia su hombro derecho, muestra su rigidez sepulcral, mientras sus ojos están cerrados y los labios comprimidos (fig. 1). Este icono está relacionado con la transformación del arte religioso occidental, encaminado a crear imágenes para el culto, reemplazando a las reliquias, sobre todo en latitudes distantes de los centros de peregrinación o veneración.[12]

Entre el ocaso del medioevo y la Contrarreforma se intercalaron nuevas fórmulas visuales; el dinamismo hizo su aparición, sustituyendo el amortajamiento por el traslado. Según Louis Réau, la primera imagen del Cuerpo de Cristo envuelto en el sudario fue el grabado realizado por Andrea Mantegna, que data del siglo XV. Este grabado serviría como modelo para diversas versiones y adaptaciones de la composición. En la escena, la Virgen aparece desvanecida junto a las Santas mujeres, San Juan se encuentra de pie, José de Arimatea y Nicodemo lo sostienen, con el Gólgota de fondo (fig. 2).[13]

[8] *Christus Patiens*, representación de Cristo sufriente.
[9] *Imago Pietatis* es el equivalente a "Imagen de la Piedad".
[10] *Akra Tapeinosis* significa "Varón de los Dolores".
[11] Cristo en el sepulcro.
[12] Fernández, *op. cit.*, pp. 903-904.
[13] Réau, *op. cit.*, pp. 544-545.



1. Icono procesional el Varón de Dolores y la Virgen Odigitria, s. XVII, temple y plata sobre madera, 115 x 77,5 x 3,5 cm. Museo Bizantino, Kastoria.



2. La sepultura de Cristo, Andrea Mantegna, ca. 1470 / s. XV, buril en hueco. Inscripción Redentor de la Humanidad (Humani generis redempto R.I), núm. 523, p. 301, *Die Reichsdrucke – Catálogo General* (1928), By Reichsdruckerei (Imprenta del Reich) Berlín, Alemania. https://patrimoniocultural.bogota.unal.edu.co/coleccionesma/?product=1504.

Un elemento más que me interesa abordar en la iconografía del Santo Entierro son los clavos de la crucifixión. En el evangelio de Juan, se relata la aparición de Jesús a Santo Tomás, después de que resucitó, y los clavos se mencionaron. De acuerdo con la tradición, Jesús fue clavado a la cruz con tres clavos. Un segundo punto es que no se indica el número de éstos. Será en la Alta Edad Media, entre los siglos IX y X, que el cuerpo inerte de Jesús en la cruz estaba sujetado por cuatro clavos; a partir del siglo XII se representó sólo con tres. En la Contrarreforma no existió ninguna norma definida en las representaciones de la crucifixión y la cantidad de clavos. Juan Molano, en *Historia de imágenes y pinturas sagradas*, mencionó que existió total libertad sobre este aspecto.[14]

[14] *Ibidem*, p. 499.

Ahora bien Tomás, llamado Dídimo, uno de los Doce, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Por tanto le dijeron los otros: "Hemos visto al Señor". Él les dijo: "Si yo no veo en sus manos las marcas de los clavos, y no meto mi dedo en el lugar de los clavos, y no pongo mi mano en su costado, de ninguna manera creeré".[15]

El último de los aspectos por abordar en las convenciones visuales es que, bajo el escrutinio de la estructura ósea de las palmas de las manos, sería imposible que los clavos se situaran en éstas, debido a que hubieran sufrido un desgarramiento inexorable, por la tensión del peso del cuerpo desvanecido. Tales consideraciones nos conducen a pensar en la posibilidad de que los clavos se colocaran en las muñecas de Jesús.[16]

Los pormenores de los detalles pasionistas mostrados en el Santo Entierro son esenciales de considerar, ya que presentan una riqueza inestimable para comprender la función de la imagen en el establecimiento de la conformación de la visualidad, las creencias cristianas y la religiosidad popular. En este sentido, es relevante señalar que esta representación surge de una motivación educativa como teológica, al convertirse en el medio para promover y difundir los principios cristianos sobre la muerte, el sacrificio y la resurrección de Jesucristo. Por esta reflexión, identificamos los significados que han perdurado a lo largo del tiempo, y, con ello, los estilos y técnicas empleadas en América como inspiración y devoción a Cristo, como parte de las ceremonias litúrgicas. De esta manera, se hace evidente la pertinencia de profundizar en la devoción al Cristo en su sepulcro.

La devoción y el simbolismo en las imágenes religiosas

Desde la antigüedad, la contemplación de imágenes tenía como objetivo elevar el espíritu, ofrecer consuelo o provocar temor. La intención era evidenciar lo ausente, tanto del ámbito histórico como religioso. Con esta

[15] Evangelio según San Juan, 20:24-25. *Sagrada Biblia. Versión directa*…, "Nuevo Testamento", 1964, p. 88.
[16] Réau, *op. cit.*, p. 500.

base, las imágenes pretendían captar la atención de los devotos y evitar que el pensamiento divagara. Las representaciones cristianas, según Santo Tomás, consistían en tres aspectos: educar a los iletrados en la formación religiosa; permanencia de la representación del misterio de la Encarnación y los ejemplos de santos, como un recordatorio constante en la cotidianidad; y, por último, fomentar las emociones de manera más efectiva que simplemente escuchar la liturgia.[17]

El Apóstol prohíbe comunicar en las obras estériles de los gentiles, pero no en sus obras útiles. Ahora bien, la adoración de las imágenes debe enumerarse entre las obras estériles por dos motivos: Primero, porque algunos adoraban las mismas imágenes en cuanto a cosas, creyendo que en ellas residía algo propio de la divinidad, a causa de las respuestas que, por medio de ellas, daban los demonios, y por otros efectos maravillosos parecidos. Segundo, porque las cosas que representaban eran imágenes de algunas criaturas, a las que rendían adoración de latría. Nosotros, en cambio, adoramos con adoración de latría la imagen de Cristo, que es verdadero Dios, no por razón de la misma imagen, sino a causa de la realidad que representa, como queda dicho.[18]

Otro de los medios significativos para la enseñanza religiosa fueron los libros llamados *idiotarum libri,* utilizados para quienes no sabían leer, y que se promovieron durante la Edad Media y la época de la Contrarreforma. En el siglo XVII, se exploraron las conexiones entre la oralidad y la visibilidad como un recordatorio de las acciones virtuosas esenciales para la salvación. Las pinturas murales de los monasterios se convirtieron en un método de predicación silencioso, la *muta predicatio*; además, los sermones dirigidos a los iletrados, conocidos como *sermones idiotarum*, así como las biblias *paperandum*, en las que las imágenes tienen mayor énfasis; y, por último, el teatro sagrado, la *sacre teatralità*. Todos se utilizaron como herramientas para enseñar a los creyentes. El objetivo último

[17] David Freedberg, *El poder de las imágenes*, Madrid, Cátedra, 2018, pp. 196-197.

[18] Tomás de Aquino, *Suma de Teología V, Parte III e índices*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, "Cuestión 25 Sobre la adoración de Cristo, Artículo 3 ¿Se debe rendir adoración de latría a la imagen de Cristo?", p. 245.

fue crear una conexión entre lo divino y el mundo real, ambos desde un enfoque histórico, como un fenómeno que incorporaba lenguajes simbólicos y se enlazaba con elementos menos visibles para el ojo humano; al contrario, adquirieron significados de alegorías visuales.[19]

Ante la dinámica por sensibilizar a los feligreses, las representaciones enfatizaron las obras de Cristo y su sufrimiento, con el ánimo de establecer sus actos como modelo de virtud. Aunado a las obras de Jesucristo, la vida de María o de los santos fue otro ideal de propagación, para que se emulara su comportamiento. La compasión por Cristo se intensificaba por la visibilidad de la glorificación de su sacrificio; así, al observar su representación se transitaría de una reflexión consciente y se perdería la identidad para establecer una meditación compasiva.[20]

Sobre este punto, conviene recuperar de Carlo Ginzburg que las imágenes sagradas del siglo XVI tenían un elemento común presente, la categoría "circuito icónico", el cual consistía en un circuito público, descrito en el ámbito colectivo, de amplia característica y sin distinciones sociales; y se sumaba un circuito privado compuesto por la nobleza, el clero, los religiosos y los mercaderes. El primero incluía pinturas, esculturas y frescos, los cuales estaban visibles en lugares públicos y en los templos. El segundo se componía de grabados, medallas, monedas e impresiones, así como objetos de colecciones análogas.[21] En otras palabras, el "circuito icónico" se refería a las creencias personales o de clase alta, así como también se relacionaba con rituales comunitarios, abarcando a todos los grupos.

Como resultado, en el contexto privado, las pinturas, esculturas y grabados tuvieron un impacto emocional en los creyentes. Además, estas obras tangibles representaban lo sagrado, sirviendo como un enlace entre lo divino y la gente común; incluso, por lo que se convirtieron en señales, vestigios o evidencias, a la vez que se establecían como símbolos dados por

[19] Elisabetta Corsi, "Constructores de fe. Imágenes y arquitectura sagrada de los jesuitas en el Pekín imperial tardío", *Historia y Grafía*, núm. 26, 2006, pp. 141-170, 151.
[20] Freedberg, *op. cit*., p. 198.
[21] Corsi, *op. cit.*, 146-147.

lo divino.[22] Miguel Psellos ejemplificó estas características en un ícono del siglo XI que representa la Crucifixión. Él pensaba que el detalle captado era tan preciso que le otorgaba vivacidad a la representación de Jesús fallecido, tal como si estuviera expeliendo su último aliento, volviéndola trascendental y expresiva.[23]

A través de estos parámetros de carácter religioso, se generaron prácticas socioculturales y rituales que se ajustaron en función de las diversas realidades sociales. El culto a las imágenes sagradas ayudó a desarrollar una identidad a través de ceremonias llenas de simbolismo, vinculadas a aspectos religiosos, sociales, económicos y culturales. En numerosas ocasiones, los espacios en donde se llevan a cabo las manifestaciones religiosas desempeñan una función importante al unir elementos del paisaje, favoreciendo el crecimiento de las devociones, ya sea por su riqueza natural o su impacto en el ámbito económico. En consecuencia, las imágenes devocionales atraen a los creyentes por su benignidad, popularidad o por representar esperanza e identidad a quienes acuden a ellas, al brindar seguridad a lo espiritual como a lo corporal. Se suma que se convierten en cohesionadoras de una región distinguida por prácticas que diluían las distancias espaciales y las tradiciones.

Las manifestaciones de religiosidad popular se transforman en un canal de interacción mediante símbolos, costumbres, palabras, acciones y rituales. Estas expresiones toman un significado como un método adecuado, dinámico y constante en lo que siente, piensa y actúa el hombre. A raíz de la esencia del ser humano, los significados vinculados a la religión son retomados de manera continua, dado que es capaz de simbolizar, y frecuentemente busca nuevos contextos, interiorizando y exteriorizando los símbolos en acciones de carácter religioso.[24]

En resumen, la religión juega un papel crucial al convertirse en el centro de la espiritualidad, sin estar ligada a las enseñanzas católicas, en

[22] Freedberg, *op. cit.*, p. 201.

[23] Descripción literaria de un icono en el siglo XI, Miguel Psellos, *Tratado sobre un icono de la Crucifixión. Apud*. Hans Belting, Imagen y culto. *Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. España, Ediciones Akal, 2021, pp. 691-692.

[24] Lluís Duch, *Antropología de la religión*, Barcelona, Empresa Editorial Herder, 2001, pp. 235-236.

lo que concierne a establecer vínculos con la experiencia de Dios, Jesús, María o los santos. Alrededor de estas figuras se formaba una fe que se podía aplicar en la vida diaria, con el fin de enfrentar las dificultades de la existencia; por esta razón, la práctica religiosa se convertía en algo común, a través de rituales, ideas, experiencias y representaciones tanto sociales como simbólicas.

Religiosidad popular del Santo Entierro de Malinalco

La tradición y la espiritualidad asociadas al Señor del Santo Entierro han sido factores que unen la dinámica regional y la identidad religiosa en Malinalco. Es fundamental reconocer que esto se caracteriza por costumbres vinculadas a la cultura, así como por creencias y prácticas que representan el imaginario religioso de la mayoría. La comunidad se involucra y participa activamente en el fenómeno religioso, bajo expresiones de devoción que aportan particularidad a Malinalco. Así, como lo señala Ramiro Alfonso Gómez, en estas prácticas se forma una intrincada red de interacciones sociales, que se traduce en un ritual donde se evidencian simbolismos, roles y funciones. Esta experiencia de fe se basa en un contexto social, material y concreto. Por lo tanto, desde la perspectiva antropológica, es relevante analizarlo considerando las particularidades históricas y culturales que lo originan, con prácticas y creencias relacionadas con lo sagrado.[25] Las festividades religiosas pasionarias en Malinalco representan la devoción colectiva y los antecedentes históricos del Señor del Santo Entierro en esta zona.

En la actualidad, la imagen del Santo Entierro y las celebraciones de la Semana Santa destacan por la organización a la que nombran *La Judea*, la cual realiza una serie de prácticas que ejemplifican la religiosidad popular entre los fieles de Malinalco. Para evidenciar estas expresiones

25 Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "El papel social de los santos en las festividades", en *Religiosidades y feligresías. Un recorrido por las configuraciones devocionales en México,* María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (coords.), pp. 279-306, México, El Colegio Mexiquense, A.C., 2022.

de fe se revisaron tres recursos: la tesis de estudios de maestría en antropología social de Eréndira Muñoz Aréyzaga; la conferencia del cronista municipal Félix Sánchez Benítez; así como el documental *Judea, Semana Santa,* producido por el Ayuntamiento de Malinalco.[26] Se realizó una comparación y síntesis de la información de cada fuente, con el fin de resaltar la relevancia de la organización de *La Judea* en las conmemoraciones de La Pasión de Cristo en este municipio.

La Judea constituye un fenómeno religioso que involucra personas de distintas edades y se desarrolla en un espacio cultural específico: Malinalco. Cada uno de los barrios, San Juan, Santa Mónica, Santa María, San Martín, San Guillermo, San Pedro, San Andrés y La Soledad, así como la comunidad de Jalmolonga, participa activamente en la celebración de la Semana Mayor. La intervención de la comunidad está encaminada a preservar las festividades y las prácticas culturales, además de participar en la difusión de la fe.

Año con año se designan los roles que cada barrio tendrá en la conmemoración, a través de las llamadas "cajas". Las "cajas" representan a cada comunidad y figuran como cofradías, integradas por el capitán primero, el alférez y los rangos, que se integran por soldados y guardias. Desde el periodo novohispano, las cofradías desempeñaron una función crucial en el fortalecimiento del catolicismo novohispano, tanto en las celebraciones patronales como en el auxilio de sus miembros en necesidad. Los fondos económicos, que provenían de las donaciones de sus miembros y de sus ingresos de propiedades comunales, de la tierra como del ganado, servían para cubrir los gastos de las parroquias, hacer mejoras en las instalaciones, construir sus capillas y adquirir objetos religiosos. Las

[26] Erendira Muñoz Aréyzaga, "Iglesias, pirámides y diablitos. Las cosas antiguas que dejaron los antiguos. Construcción social del patrimonio cultural en un contexto turístico. El caso de Malinalco, Estado de México", Tesis para optar por el grado de Maestra en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2007.

Centro INAH, Estado de México, "El cronista municipal J. Félix Sánchez Benítez", Facebook, 24 de marzo de 2022, https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=1094581968108327.

Ayuntamiento de Malinalco 2022-2024, "Documental Judea - Semana Santa", Facebook, 2023, https://www.facebook.com/watch/?v=482002344071723&ref=sharing.

asociaciones actuales, si bien derivan de las cofradías, tienen funciones distintas.

La Asociación del Santo Entierro en Malinalco tiene como objetivo resguardar y fomentar la fe en Cristo. Las celebraciones más significativas del año litúrgico se realizan en la Semana Santa, cuando la imagen del Señor del Santo Entierro está presente en las ritualidades que evocan la captura, la crucifixión y el fallecimiento de Cristo; conmemoración en que los creyentes participan al tomar un papel en la representación. La devoción hacia el Señor del Santo Entierro atrae a los habitantes de Malinalco a involucrarse, como resultado de la herencia de la tradición religiosa arraigada y transmitida entre generaciones. Todo aquel que participa debe demostrar su fe por el comportamiento que demuestra antes de la conmemoración. Esta actividad se vuelca a la colectividad, más allá de lo individual, generando hermandad de los participantes ante la imagen del Señor del Santo Entierro (fig, 3).



3. *Señor del Santo Entierro de Malinalco*, escultura de pasta de caña, siglo XVIII, Malinalco, Estado de México. Foto: Maricela Dorantes Soria.

Las celebraciones inician el miércoles de Ceniza y finalizan el domingo de Pascua, constituyendo la Semana Mayor, donde *La Judea* destaca en sus representaciones. Específicamente en los jueves y viernes santos, se escucha música de *La Judea* en los recorridos que realiza en la veneración de imágenes de los altares domésticos, ya que la ven como una manera de plegaria; además, visitan las casas de quienes ostentan los cargos principales y menores. En el Domingo de Ramos, *La Judea* se une a la procesión que se asigna al barrio designado cada año, concluyendo con una misa solemne en la parroquia del Divino Salvador. *La Judea* toca melodías con un carrizo, un tambor y un clarín. A las composiciones musicales las conocen como "armonía", "Gloria" y "Pasión". Cada "caja" está compuesta por legiones o ejércitos romanos, quienes protegen los elementos de La Pasión de Cristo: la caja primera le corresponde la infantería, ésta contiene la Soga, que simboliza la aprensión de Jesús, y se simboliza por una cadena; la caja segunda está integrada por los clavos; la caja tercera por las cuatro letras, *INRI*, del latín *Iesus Nazarēnus Rex Iudaeōrum*, "Jesús nazareno, rey de los judíos"", inscripción de la santa cruz, que tenía un tono de burla.

En este contexto, la caballería asume el rol de Poncio Pilato, quien emite la sentencia; aunado al Centurión, la esponja sagrada y el momento en que se hiere el costado de Cristo. Estos roles se distribuyen el martes santo, con la entrega y recepción de éstos, que se caracteriza por una procesión dentro de la parroquia, en las estaciones chicas, para continuar en el primer sector de la población. Las cajas son llevadas a la casa de quien recibió la entrega para protegerlas hasta los días de mayor relevancia de la Semana Santa. Al día siguiente, el miércoles, se realiza el cambio de los guardias que han custodiado las cajas. Según Félix Sánchez, las legiones llevan un estandarte que muestra las iniciales SPQR, como era costumbre entre los ejércitos romanos, tanto en las batallas como en sus inspecciones. Estas cuatro letras representaban la noción de "poder absoluto del Imperio Romano". Además, los romanos las utilizaban desde la Antigua República. Las siglas SPQR son un anacrónico de la expresión latina *Senatus populusque romanus* (Senado y pueblo de Roma).

La participación de *La Judea* no se limita a las representaciones de La Pasión, sino que abarca largas horas de caminatas, la interpretación de música y la veneración a los símbolos y las imágenes. La intervención en todas estas actividades surge de una profunda fe en el Señor Jesucristo, y su continuidad se basa en una vida ejemplar y en sobrellevar un matrimonio católico virtuoso. Los gastos de los desayunos, los almuerzos y las cenas para los guardianes que protegen las cajas son asumidos por el capitán y el alférez. Además, *La Judea* se asegura de que el atuendo sea apropiado al ingresar al atrio de la parroquia; los hombres deben ir sin sombrero y las mujeres con la cabeza cubierta, sin dejar detrás que prohíben las muestras de cariño en el recinto.

Para comprender el fenómeno de la devoción, resulta crucial revisar las manifestaciones religiosas y las actividades comunitarias para identificar el papel de *La Judea* en el culto. La festividad y la religiosidad popular durante la Semana Mayor constituyen la base de la veneración al Señor del Santo Entierro, que se expresa a través de *La Judea*, un fenómeno de intenso fervor. Esta devoción se origina de una imagen del Señor del Santo Entierro que proviene del siglo XVIII o XIX. Ésta ha generado un profundo arraigo devocional en Malinalco y sus alrededores. Según la tradición oral, se le atribuyen virtudes milagrosas, como sanar el cáncer de una joven o brindar apoyo en las vicisitudes cotidianas. Aunque gran parte de la devoción proviene de la transmisión a lo largo de las generaciones, ya que los adultos registran en un cuaderno la participación de sus hijos en las actividades de la Semana Mayor, incluso si esto requiere de una larga espera, por el elevado número de personas inscritas. No sólo la participación en los días santos refleja la fe de la comunidad, sino también la entrega de los cendales bordados por las mujeres de la comunidad o el cabello donado para elaborar pelucas o el acicalamiento de éstas.

Esta imagen tan venerada se encuentra al lado izquierdo de la nave del templo dedicado al Divino Salvador. Está localizada en una urna ornamentada al estilo barroco, que posee ocho cristales. La parte baja de la urna presenta características originales, mientras que la parte alta muestra elementos diferentes, que incluso parecen de fabricación más

reciente. La imagen es una escultura hecha de pasta de caña, y por sus rasgos iconográficos, se piensa que data de los siglos XVIII y XIX. El uso de pasta de caña fue habitual en esculturas precolombinas. Michoacán es por tradición, el lugar donde se practicaba esta técnica.[27] Su materialidad respondió a la necesidad de contar con objetos livianos. Los primeros frailes, particularmente los franciscanos y los dominicos, rescataron esta técnica, considerada útil para la evangelización por medio de imágenes. Su ligereza permitió que se usaran en procesiones, como sucedió con el Señor del Santo Entierro de Malinalco. La escultura solía colocarse en la Cruz y llevada en procesión por el atrio. Actualmente, estas prácticas han cesado, debido al deterioro y a la toma de conciencia de la relevancia de esta imagen como patrimonio cultural de Malinalco.

Conclusiones

Como se ha podido observar, lo que caracteriza al Santo Entierro de Malinalco es que presenta cualidades formales que sugieren una cercanía a la realidad, lo que permitió y permite que la meditación de los creyentes se desarrolle de manera ágil y efectiva. Esta imagen se convirtió en una herramienta idónea para vincular las reflexiones con la meditación. La conexión empática con el cuerpo de Cristo yacente surge del hecho de que representa un cuerpo de características realistas, con semejanzas corporales al observador. El Santo Entierro provoca compasión al revelar una muerte terrenal, aquella que todos reconocemos. Los detalles de las convenciones visuales en la indumentaria, la expresión del rostro y el cabello le otorgaron realismo. El propósito fue involucrar al espectador en una conexión directa con la escena,[28] en la que contempla los restos terrenales de Cristo, demostrando su esencia humana, pero al mismo tiempo haciendo visible al Dios invisible.[29]

27 Enrique Luft, "Las imágenes de caña de maíz de Michoacán", *Artes de México*, núm. 153, año XIX, 1972.
28 Freedberg, *op,cit.,* p. 234.
29 Belting, *op. cit.,* p. 121.

El Señor del Santo Entierro es un símbolo de fe para los habitantes de Malinalco. Es probable que en el pasado haya existido una hermandad dedicada a la imagen, lo que se deduce por la relevancia de esta representación entre los pobladores y de *La Judea*, ya que continúa dando testimonio de la religiosidad popular en la región sur del Estado de México. Por esto, el Santo Entierro tiene un gran significado, ya que cuando las imágenes se trasladan al espacio público adquieren un nuevo sentido. Es evidente que cada uno de los elementos asociados a La Pasión se vuelve especialmente significativo para la gente, sobre todo durante los rituales religiosos. En las prácticas devocionales, la participación de *La Judea* inventiva a mantener la tradición en torno al Señor del Santo Entierro, a través de nuevas generaciones, de modo que en el futuro ellos podrán transmitir ese conocimiento a las generaciones venideras.

Resistencia y morada en el pueblo Yaqui: una enseñanza intercultural, ética y política desde Levinas y Dussel ante el despojo en el capitalismo neoliberal

Resistance and dwelling in the Yaqui people: an intercultural, ethical and political teaching from Levinas and Dussel in the face of dispossession in neoliberal capitalism

Jesús Fernando Sosa Tapia*

Resumen

En medio de una realidad estructurada por el mercado, el ser humano se ha visto progresivamente despojado de la posibilidad de un punto fijo en el mundo. Es por esto, que el presente trabajo reflexiona sobre la categoría de la morada como fundamento ético y político del habitar humano frente a las dinámicas de despojo propias del capitalismo neoliberal. Partiendo de una crítica a la mercantilización del espacio habitable, se sostiene que la pérdida de la casa no implica únicamente una carencia material, sino una herida ontológica que afecta la constitución misma

Abstract

In the midst of a reality structured by the market, human beings have been progressively deprived of the possibility of a fixed point in the world. This is why this work reflects on the category of dwelling as the ethical and political foundation of human habitation in the face of the dynamics of dispossession typical of neoliberal capitalism. Starting from a critique of the commodification of living space, it is argued that the loss of the house does not only imply a material lack, but rather an ontological wound that affects the very constitution of subjectivity and its ethical openness to the Other.

* Universidad Intercontinental.

de la subjetividad y su apertura ética al Otro. Desde una lectura fenomenológica de Emmanuel Levinas, la casa *(le chez-soi)* es comprendida como el ámbito originario de recogimiento, condición de posibilidad de la hospitalidad y del encuentro ético, mientras que su negación produce desarraigo, precarización y clausura de la relación intersubjetiva.

No obstante, esta aproximación ética resulta insuficiente sin una mediación política que permita confrontar las estructuras históricas de exclusión y colonialidad que sostienen el despojo territorial en América Latina. Es por ello, que la filosofía de la liberación de Enrique Dussel nos ofrecerá claves decisivas al situar la defensa del espacio vital en el horizonte de una práctica colectiva orientada por el grito de las víctimas y la afirmación de la vida comunitaria. La recuperación de la morada se presenta, así como un acto ético de hospitalidad originaria y, simultáneamente, como un acto político de liberación.

Ante esto, la reflexión propone un giro intercultural que reconoce al pueblo Yaqui como interlocutor y *maestro* en la reflexión sobre el habitar el mundo; ya que concepción del territorio como *Toosa* (Nido), entendida no como propiedad sino como espacio relacional, comunitario y simbólico, constituye una enseñanza crítica frente a la racionalidad moderno capitalista. La resistencia histórica del pueblo Yaqui revela la posibilidad de repensar la morada como

From a phenomenological reading of Emmanuel Levinas, the house (le chez-soi) is understood as the original sphere of retreat, a condition of possibility of hospitality and ethical encounter, while its denial produces uprooting, precariousness and closure of the intersubjective relationship. However, this ethical approach is insufficient without political mediation that allows us to confront the historical structures of exclusion and coloniality that sustain territorial dispossession in Latin America. This is why Enrique Dussel's philosophy of liberation will offer us decisive keys by placing the defense of vital space within the horizon of a collective practice guided by the cry of the victims and the affirmation of community life. The recovery of the dwelling is thus presented as an ethical act of original hospitality and, simultaneously, as a political act of liberation.

Given this, the reflection proposes an intercultural turn that recognizes the Yaqui people as interlocutors and teachers in the reflection on inhabiting the world; since the conception of the territory as Toosa (Nest), understood not as property but as a relational, community and symbolic space, constitutes a critical teaching against modern capitalist rationality. The historical resistance of the Yaqui people reveals the possibility of rethinking the dwelling as a territory of memory, reciprocity and dignity, articulating ethics,

territorio de memoria, reciprocidad y dignidad, articulando ética, política e interculturalidad en la defensa de la vida frente al despojo.

Palabras clave
Morada, interculturalidad, despojo, hospitalidad, enseñanza, Emmanuel Levinas, Enrique Dussel y pueblo Yaqui.

politics and interculturality in the defense of life against dispossession.

Keywords
Dwelling, interculturality, dispossession, hospitality, teaching, Emmanuel Levinas, Enrique Dussel and Yaqui people.

Sin lugar a duda, no somos ajenos a las heridas que el sistema capitalista neoliberal, con su lógica colonizadora y extractivista, ha provocado en nuestras formas de habitar. Una lógica que desplaza y exilia a quienes carecen del capital necesario para sostenerse dentro del régimen que mercantiliza todo espacio habitable.

Así, en este contexto, la estructura material fundamental para todo ser humano: "*la casa*", deja de ser ontológicamente lugar de refugio y recogimiento personal y comunitario para convertirse en un bien de cambio sometido a las leyes del mercado. El *espacio íntimo* es entonces violentado por un sistema que privilegia su rentabilidad por encima de su función originaria, la cual, desde claves levinasianas, dicho espacio constituye la condición inicial de toda subjetividad, es decir, el ámbito donde el sujeto puede recogerse para, precisamente desde ahí, salir al mundo y abrirse hospitalariamente al Otro.

Ahora bien, frente a esta violencia estructural del sistema queremos proponer un giro intercultural que no sólo reconoce, sino que se deja interpelar por aquellas formas de habitar el mundo que han sido sistemáticamente desplazadas por la racionalidad moderna colonial y capitalista. Se trata de entender que el encuentro con otros *modos de habitar en el mundo,* como el pueblo Yaqui (que en este caso es a quienes retomaremos), puede enseñarnos a recuperar la casa o el territorio no sólo como refugio individual, sino como morada ética y política colectiva, o como ellos lo llaman: "*Nido*".

Se trata de comprender cómo estas cosmovisiones no mercantilizan su relación con el espacio, sino que lo habitan desde la reciprocidad, el cuidado y la armonía compartida. En ellas, la tierra no es un mero "recurso" explotable, sino un sujeto de relación, un ámbito en donde la vida se despliega en comunión. En este sentido, *dejarse enseñar* de estas formas distintas de vivir en el mundo puede considerarse como un acto de resistencia epistémica frente a una lógica que reduce todo habitar a una transacción económica. Se trata de escuchar al Otro no como objeto de estudio, sino como *maestro* de una posible reintegración del espacio vivido, donde la *morada* vuelva a ser condición de hospitalidad, dignidad y resistencia frente al despojo.

Bajo esta línea. dicho despojo ha sido, al menos en México y América Latina, la herencia trágica que arrastramos desde la colonización hasta nuestros días, en donde pueblos originarios despojados de sus tierras son forzados al exilio o reducidos a condiciones de esclavitud. Sin embargo, esa misma operación de despojo se perpetúa hoy bajo nuevas formas. La mayoría de la población desfavorecida vive atrapada en un sistema que ha precarizado toda posibilidad de existencia digna, negándole el acceso a un patrimonio que le permita habitar el mundo con seguridad y arraigo. La especulación inmobiliaria, la expropiación de tierras fértiles y de zonas estratégicas para la extracción de recursos naturales, no sólo despoja físicamente, sino que obliga al desplazamiento forzado o al confinamiento en espacios inhabitables, negando al sujeto la posibilidad de hacer suyo un lugar seguro y firme en el mundo.

Por ello, frente a una estructura que niega al sujeto el acceso a un espacio digno donde habitar y desplegar su existencia, se vuelve urgente volver la mirada a esas formas de vida que *nos enseñan* a cómo resistir a la lógica de despojo capitalista que desestabiliza al sujeto, a la comunidad y los ecosistemas. Las preguntas que entonces se imponen y que deben reactivarse en cada instante son ¿cómo superar esta condición de expulsión y desarraigo estructural? Y, a su vez, ¿cómo devolverle al espacio habitable, *la casa*, la dimensión subjetiva fundante originaria?

Ahora bien, como punto de partida, nos parece que tales cuestiones no pueden ser respondidas si no recuperamos, en primer lugar, el sentido fenomenológico y político que supone el espacio topológico que habita cada ser humano. No se trata únicamente de un espacio *físico-material* que permite a cada sujeto habitar el mundo, sino de una categoría existencial profunda que sostiene y posibilita la conformación misma de la subjetividad y, con ella, la construcción de la comunidad.

Desde una perspectiva levinasiana, la *casa* (*la maison)* no es simplemente el refugio arquitectónico material, sino refugio, es decir, la *morada* (*le chez-soi)* donde el sujeto se retira para consolidar su *mismidad* y desde donde, fortalecido, puede abrirse al encuentro con el otro en el gesto de la hospitalidad: "El papel privilegiado de una casa no consiste en ser el finde la actividad humana, sino en ser condición y en ese sentido comienzo."[1] Así, la pérdida o negación de este espacio no sólo implica el despojo material, sino también una herida ontológica, entendida como la imposibilidad de sostener un suelo propio desde donde reconocerse y responder éticamente al otro.

Sin embargo, creemos que la sola recuperación del espacio como categoría fenomenológica no es suficiente frente a un sistema que, bajo lógicas neocoloniales y prácticas capitalistas, transforma toda tierra en mercancía y toda existencia en recurso. Es aquí donde se vuelve necesaria una mediación ético-política, por lo que creemos necesario traer el pensamiento de Enrique Dussel, el cual manifiesta que la defensa del espacio vital no puede limitarse al plano individual, sino que exige una praxis colectiva, de unidad del *pueblo* que toma *conciencia de sí* y se reapropia lo que le ha sido quitado: "Pero el poder liberador es algo más. Exige la fuerza uinitiva del consenso […] El poder dominante se funda en una comunidad política que, cuando era hegemónica, se unificaba por el consenso. Cuando los oprimidos y excluidos toman conciencia de su

[1] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. [Trad. Daniel E. Guillot], Sígueme, Salamanca, 1999, p. 170.

situación se tornan disidentes. La disidencia hace perder el consenso del poder hegemónico."[2]

Se trata de resistir activa y colectivamente a la lógica de despojo impulsada por el mercado global, recuperando espacios no sólo como lugares habitables, sino como fundamentos para nuevas formas de convivencia justa y digna, abiertas al reconocimiento de las diferencias y a la afirmación de las comunidades históricamente vulneradas. Así, recuperar el espacio como morada, como territorio y como mundo común, es, por tanto, un acto doble, por un lado, un acto ético de hospitalidad originaria y, por el otro, un acto político de liberación frente a las estructuras de opresión y exclusión que perpetúa el sistema neocolonial que caracteriza al mundo moderno.

En este horizonte de resistencia y de reapropiación ético-política del espacio, la enseñanza del pueblo Yaqui emerge no como un caso aislado, sino como un diálogo histórico que interpela nuestra propia manera de habitar. Su relación con la tierra, no como propiedad, sino como prolongación del ser comunitario, nos muestra que es posible resistir también al despojo no sólo confrontando, sino reestructurando desde lo profundo el sentido de la morada. Podríamos decir desde Levinas y Enrique Dussel, que el pueblo Yaqui se erige en *maestro de una hospitalidad arraigada*, alguien cuyo modo de estar en el mundo nos enseña que la casa puede ser nuevamente un espacio de reciprocidad, memoria y apertura. Sin duda, este acto de *escucha intercultural* no es un gesto superficial, sino una condición necesaria para descolonizar nuestro imaginario arquetípico y capitalista de habitar, y para tejer, desde la diferencia, formas de convivencia que no reproduzcan las lógicas de exclusión que hoy nos desarraigan y desestabilizan.

Ahora bien, como lo hemos venido anticipando, resulta fundamental profundizar primero en la categoría fenomenológico-existencial que Emmanuel Levinas desarrolla a través del concepto de *casa* o *morada* (*le chez-soi*) en *Totalidad e Infinito*, pues, para Levinas, la casa no es

[2] Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México: Siglo XXI Editores, 2006, p. 96.

sólo un refugio físico, constituye el punto originario desde donde el sujeto se proyecta hacia el mundo; es el ámbito primero de la interioridad, el espacio íntimo donde el yo se forma, se recoge, descansa y retoma fuerzas para su apertura hacia el exterior; así lo apunta el lituano: "El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un dominio privado, desde un «en lo de sí», al que puede retirarse en todo momento."[3] En este sentido la casa se convierte en condición de posibilidad para el habitar mismo, pero también para el despliegue de la subjetividad en su dimensión ética. Desde la casa, el yo no sólo sale al encuentro del mundo, sino que también se dispone a recibir al Otro, a abrirle las puertas en el gesto inaugural de la hospitalidad.

Para el pensador lituano-francés, *le chez-soi*, el *estar-en-casa*, implica un modo de ser en el mundo que ofrece al sujeto la confianza originaria y necesaria para existir y proyectarse. En este sentido, la casa funda un suelo ontológico que, al modo de la *existencia* heideggeriana, sostiene los horizontes de posibilidad del ser, pero que en Levinas se desplaza decisivamente hacia la alteridad, ya que la casa entendida como morada es el lugar desde donde el yo puede ir al encuentro del rostro del Otro, no para apropiarlo, sino para acogerlo en su irreductible diferencia: "Existir significa a partir de aquí, Morar, no es el simple hecho de la realidad anónima de un ser arrojado a la existencia como una piedra que se lanza hacia atrás. Es un recogimiento, una ida hacia sí, una retirada hacia su casa como a una tierra de asilo que corresponde a una hospitalidad, a una espera, aun recibimiento humano."[4] Así, la *casa* no sólo posibilita el habitar del *sí mismo*, sino que prepara en su núcleo más íntimo, la apertura ética que hace posible una verdadera comunidad humana.

Ahora bien, si la casa constituye este punto originario de refugio y apertura en el existir del sujeto, es necesario reconocer que su pérdida o desarraigo no implica solamente una carencia material, sino una herida profunda en el tejido ético de la subjetividad y de la comunidad. Cuando las dinámicas capitalistas de apropiación territorial transforman el espacio

[3] E. Levinas, *op. cit.*, *Totalidad*…. p. 170.
[4] *Ibidem*, p. 173.

habitado en mercancía, lo que se pierde no es únicamente un lugar físico, sino también la confianza primordial que permite la hospitalidad, el descanso y la apertura al Otro.

En este sentido, bajo el régimen capitalista neoliberal, se configura un proceso de *exclusión* del sujeto, a quien se le arranca la posibilidad de habitar el mundo de forma significativa, relegándolo a una existencia de mera supervivencia. Ante esta situación, resulta indispensable no sólo una resistencia ética que devuelva conceptualmente el sentido originario o reafirme el derecho a la morada, sino también una praxis política colectiva que recupere el espacio como fundamento para la vida digna.

En esta tarea, el pensamiento de Enrique Dussel nos ofrece claves imprescindibles como la posibilidad de pensar una política de la liberación que, partiendo de la herida colonial y del grito de los oprimidos, luche por reconstituir las condiciones materiales y simbólicas que permitan a los sujetos reanudar su habitar en dignidad, hospitalidad y justicia: "La política siendo voluntad-de-vivir, consensual y factible, debe intentar por todos los medios […] permitir a todos sus miembros que vivan, que vivan bien, que aumente la cualidad de sus vidas. Se trata de la esfera material (del *contenido* de la política). La vida humana, siendo el criterio material por excelencia, es el contenido último de cada acción o institución política. La víctima es víctima porque no puede vivir."[5] Así, la defensa del espacio propio se revela no como un acto de mera conservación, sino como una forma radical de afirmación de la vida frente a las lógicas de expulsión y dominación.

La reflexión de Emmanuel Levinas nos ha conducido a reconocer cómo el desarraigo del sujeto de su espacio originario, su *morada*, tambalea no sólo su estabilidad existencial, sino también su posibilidad ética de apertura al Otro. Sin embargo, es necesario dar un paso más y preguntarnos cómo esta expulsión, vivida de forma estructural por vastas poblaciones en América Latina, puede comprenderse desde una crítica al sistema de opresión que la sostiene.

[5] E. Dussel, *op. cit.*, *20 Tesis*… p. 102.

Aquí es donde se vuelve fundamental la propuesta ético-política de Enrique Dussel, quien, partiendo de la ética de la exterioridad del propio Levinas, la radicaliza al situarla en el contexto histórico y político de la colonialidad en América Latina y los pueblos llamados de *la periferia*. Para Dussel, el Otro no es una abstracción ni una figura universal, representada sólo por el hombre europeo de occidente, sino el pobre, el indígena, el afrodescendiente, el migrante, el campesino, es decir, aquél históricamente violentado por un sistema *moderno-colonial* que lo ha expropiado no sólo de sus tierras, sino también de su palabra, su historia y su dignidad.

La idea anterior se aclara a partir de una experiencia de encuentro entre el propio Enrique Dussel con Emmanuel Levinas, en donde Dussel nos relata lo siguiente:

> Hablando personalmente con Levinas en Paris a comienzo de 1971 pude comprobar el grado de similitud de nuestro pensar con el filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido. Me contó como las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin y Hitler (dos totalizaciones deshumanizantes y fruto de la modernidad europeo-hegeliana). Pero al indicarle que no sólo la gran experiencia de mi generación sino del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea, ego conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que el "Otro" (Autri) pudiera ser "un indio, un africano o un asiático.[6]

Desde esta perspectiva, Dussel propone una ética y una política de la liberación que reconoce en la comunidad oprimida o los *pueblos de la periferia,* la capacidad de organizarse a partir de la memoria de la herida: "El pueblo cobra entonces "conciencia *para sí*". Reconstruye

[6] Enrique Dussel y Daniel E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, p. 8.

las memorias de sus gestas, hechos olvidados y ocultados en la historia de los vencedores, como enseña Walter Benjamin."[7] Frente a la lógica de la exclusión que despoja y cosifica al Otro como objeto útil al mercado, emerge la posibilidad de un sujeto colectivo que resiste, que se rehace en la recuperación de sus territorios, de su lengua, de su cultura y de su agencia histórica. Esta comunidad no sólo recuerda, sino que se levanta.

Dussel insistirá en que el verdadero punto de partida de toda política debe ser el grito del oprimido, es decir, la denuncia de la injusticia que funda la posibilidad misma de un nuevo orden político: "Afirmación de vida de la víctima es crecimiento histórico de la vida toda de la comunidad. Es a través de la solución de las insatisfacciones de los oprimidos, los últimos, que los sistemas históricos han progresado."[8] Así, la recuperación del espacio no es sólo una cuestión de sobrevivencia, sino el inicio de una praxis liberadora, donde la ética de la hospitalidad se convierte en acción política organizada, en defensa radical de la vida frente a toda lógica que la mercantiliza y excluye.

En este horizonte de pensamiento, la política de la liberación no puede quedarse en un plano abstracto ni meramente declarativo. Debe encarnarse en una praxis concreta que tenga como eje la recuperación del espacio habitable como condición mínima y fundante para que el sujeto ético pueda surgir, mantenerse y proyectarse en comunidad. No puede haber hospitalidad ni justicia si no hay tierra donde descansar, sembrar, convivir y cuidar. La lucha por el territorio no es, entonces, sólo una cuestión económica o jurídica, es el grito de una subjetividad colectiva que exige volver a habitar el mundo desde un lugar propio, digno y no amenazado por las lógicas de despojo del capital. Una comunidad sin tierra está condenada al exilio perpetuo, a vivir como huésped indeseado en su propia historia.

Ahora bien, para poder introducirnos a la cuestión del pueblo Yaqui como maestro que nos muestra como resistir, pero sobre todo, como relacionarnos con el espacio habitable, *la casa o la morada*, es necesario

[7] E. Dussel, *op. cit.*, *20 Tesis…* pp 96-97.
[8] *Ibidem*, p. 102.

retornar brevemente al pensamiento del filósofo lituano-francés para poder entender esta dimensión ética de apertura y escucha de lo que el otro, desde su radical diferencia, tiene para enseñarnos.

Recordemos que uno de los fundamentos de la filosofía de la alteridad que podemos encontrar en el pensamiento de Emmanuel Levinas es el hecho de que en el encuentro cara a cara con el Otro, este siempre tiene algo nuevo que enseñarnos. El otro, con su radical diferencia, se nos impone como un gran maestro que trae consigo una novedad que podemos, si nos mantenemos en una actitud de escucha, incorporar siempre a nuestro horizonte de sentido: "La enseñanza es un discurso en el que el maestro puede aportar al alumno lo que el alumno aún no sabe […] La enseñanza significa todo lo infinito de la exterioridad"[9]

Este reconocimiento del otro como maestro, enuncia ya un acto de justicia, ya que hace visible la diferencia no como amenaza sino como enseñanza que puede aportarnos algo para el porvenir del mundo: "La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro"[10]. De esta forma, desde el enfoque levinasiano, la alteridad deja su lugar secundario para tomar un lugar privilegiado en la relación social como el huésped que viniendo de otro sitio, *de otro modo*, instala su radical diferencia como novedad.

Ahora bien, si pasamos de la base ética del encuentro cara a cara que el filósofo lituano-francés propone, a un contexto más amplio como en el que se juega la política de la interculturalidad, podemos advertir que ese mismo reconocimiento de una otredad distinta, puede darse en el proceso de reconocimiento y apertura de *culturas diferentes* que, desde sus particulares visiones de mundo, pueden enseñarnos a vivir de una manera más profunda y estrecha con el espacio, la casa o la morada en la que habitamos.

En este sentido, y bajo estás directrices, nos gustaría aterrizar estas ideas a partir de un ejemplo concreto de resistencia y lucha por la *casa y el territorio* que el pueblo Yaqui ha encarnado. Para esto debemos comprender

[9] E. Levinas, *op. cit., Totalidad…*, pp. 197-189
[10] *Ibidem*. p. 95

que su relación con el territorio trasciende lo funcional para constituirse en una ontología de la relación, es decir, no pueden comprenderse a sí mismos fuera de la tierra y espacio que habitan, pues esta es, no sólo una extensión material de tierra, sino extensión de su memoria, su cultura y su ser colectivo.

A lo largo de siglos han enfrentado intentos sistemáticos de desplazamiento, exterminio y mercantilización de su espacio vital, y sin embargo han defendido su territorio con una convicción que sabe que en esa defensa se juega su existencia misma como pueblo. Como señala Daliri Oropeza: "Los yaquis se han caracterizado por su espíritu de resistencia en contra de los distintos grupos de poder que han buscado colonizarlos, asimilarlos, someterlos e incluso eliminarlos".[11]

La historia de su lucha nos ofrece mucho más que un modelo de resistencia política; nos brinda una enseñanza intercultural profunda sobre otras formas de habitar el mundo. En clave levinasiana, la tierra yaqui es la *casa* en su sentido más radical, es decir, el espacio íntimo donde la subjetividad, individual y comunitaria se constituye, se recoge y, desde allí, puede abrirse éticamente al Otro. Sólo quien posee un lugar propio, una morada arraigada, está en condiciones de ejercer una hospitalidad genuina. Así, el territorio deja de ser mercancía para convertirse en condición de posibilidad del encuentro humano.

En paralelo, desde la perspectiva dusseliana, la lucha yaqui encarna el momento político de la liberación, es la disidencia organizada de un pueblo que, consciente de los mecanismos del opresor, se reapropia de lo que le ha sido arrobado. Esta praxis no es sólo reactiva, es creadora de un nuevo consenso crítico que nace desde las víctimas y se orienta hacia la reconstrucción de un orden social basado en la vida digna. Los yaquis nos muestran así que la defensa del territorio es simultáneamente un acto de justicia histórica y un gesto de regeneración comunitaria.

Pero el verdadero giro intercultural que propone su ejemplo reside en que nos interpelan como *maestros desde la alteridad*. Su cosmovisión,

[11] Daliri Oropeza Álvarez, *Yaquis la resistencia imbatible*, Fundación Rosa Luxenburg, México, 2024, p.11.

donde la tierra es sujeto de relación, no objeto de explotación nos enseña que es posible habitar de otro modo, de manera recíproca, sostenible y hospitalaria. La antropóloga, historiadora y activista Raquel Padilla Ramos nos dice respecto al pueblo yaqui y su relación con su territorio lo siguiente:

> Territorio yaqui es un binomio conceptual de carácter multidimensional. Por un lado debemos considerar la acepción etnopolítica empleada para el diálogo intercultural y que se refiere precisamente a un territorio yaqui o la tierra (jamás las tierras), y por otro, la definición interna usada para aludir a ese espacio que habitan, usan y usufructúan ancestralmente; ese sería el *Toosa*, "Nido" (Lerma 2014). Existe también en *jiak nooki* o lengua yaqui la palabra *bwia* para referirse a la tierra granulada, la de siembra —origen— y de enterramiento —destino—, y que es uno de los cuatro elementos de los que están constituidos (los otros son agua, aire y fuego).[12]

Ahora bien, aprender de los yaquis no significa idealizar su cultura, sino reconocer en su diferencia una crítica viva al modelo hegemónico de habitar y una invitación a descolonizar nuestra propia relación con el espacio. Frente a un capitalismo que extrae, despoja y exilia, su resistencia nos señala que la recuperación de la morada es, ante todo, un acto de reaprendizaje intercultural, un diálogo con *formas otras* de estar en el mundo que aún preservan la memoria de lo común. En este sentido, el término yaqui *Toosa*, es decir, *"Nido"*, citado por la antropóloga Raquel Padilla, nos muestra una concepción del territorio no como una propiedad, sino como un espacio compartido que dota de sentido su *estar ahí*.

> El *Toosa* es un concepto que abarca mucho más que el territorio. En él se incluyen los Ocho Pueblos yaquis, el río Yaqui, la sierra

[12] Raquel Padilla Ramos, "Agua es territorio. Un panorama general de las luchas yaquis por la defensa de sus recursos naturales" [ponencia presentada en el 1er. Foro Grupo Indígenas en México Ayer y Hoy, Los Mochis, Sinaloa, octubre de 2016], p. 43-44.

> Yaqui (conocida una parte como Bacateebe o Bacatete), las tierras de cultivo y la costa mar, pero los yaquis siempre hablarán del territorio y recursos naturales en términos posesivos: *itom pweplum*, *itom batwe*, *itom kawi*, *itom wasam*, *itom bawe*, es decir, nuestros pueblos, nuestro río, nuestra sierra, nuestra tierra de cultivo y nuestro mar. Todos ellos componen *itom ania*, "nuestro mundo" pues incumben a la *yoemia*, palabra que se refi ere al colectivo yaqui, a las familias, a la comunidad. Sin embargo, los yaquis se saben pertenecientes a todos los elementos de su mundo, lo mismo que los animales del monte.[13]

Por esta forma de ver el territorio, *la casa* o *el "Nido"*, es por lo que su enseñanza se vuelve urgente en nuestras sociedades, donde la territorialidad ha sido capturada por intereses privados y el acceso a una casa digna se ha convertido en un privilegio. Resistir la exclusión, tal como lo hacen los yaquis, exige entonces no sólo recuperar el espacio físicamente, sino también *re-imaginar* su sentido desde el encuentro con quienes lo habitan de otro modo. Sin duda, la historia de resistencia que también ha llevado al pueblo yaqui a mantener, en la medida de lo posible, su territorio, nos muestra esa posición existencial de quien no ve en la tierra que habita sólo un pedazo de posesión que puede ser dejada o intercambiada, sino su horizonte de sentido que mantiene el vínculo comunitario; ante esto, Padilla nos dirá:

> Ya dije que el yaqui es un pueblo resistente y persistente, pero ¿qué es lo que da a un pueblo su carácter de persistente? La presencia de símbolos altamente valorados por la sociedad surgidos en procesos de oposición y conflicto (Spicer, 1994); se trata de elementos duraderos en términos de lo que representa la identidad cultural, son las tradiciones no olvidadas, es el territorio hecho símbolo y palabra, y en este caso un elevado sentido de pertenencia a la cultura yaqui.[14]

[13] *Ibidem*. p. 44.
[14] *Ibidem*. p. 43.

Finalmente, ante en este horizonte que se nos apertura bajo esta mirada intercultural, en donde el otro, *el pueblo distinto* que nos instruye o enseña desde su propia posición en el mundo, la lucha por la morada se transforma en un proyecto *ético-político intercultural*, donde la hospitalidad levinasiana y la liberación dusseliana se entrelazan con las sabidurías territoriales de los pueblos originarios, tejiendo así futuros posibles donde la tierra vuelva a ser, para todos, casa, refugio y posibilidad de encuentro.

Bibliografía

Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI Editores, 2006.

Dussel, Enrique, y Daniel E. Guillot. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum, 1975.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducido por Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 1999.

Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme. 2000.

Oropeza Álvarez, Daliri. *Yaquis la resistencia imbatible*. México: Fundación Rosa Luxemburgo, 2024.

Padilla Ramos, Raquel. "Agua es territorio. Un panorama general de las luchas yaquis por la defensa de sus recursos naturales." Ponencia presentada en el 1er. Foro Grupo Indígenas en México Ayer y Hoy, Los Mochis, Sinaloa, octubre de 2016.

Ik'al Ajaw en un espejo: etnohistoria de una serpiente de agua en Oxchuc, Chiapas

Ik'al Ajaw in a mirror: ethnohistory of a water snake in Oxchuc, Chiapas

Alan Antonio Castellanos Mora*

Resumen

En el presente artículo muestra el culto a Ik'al Ajaw, una serpiente de agua venerada entre los tseltales de Oxchuc, Chiapas. A lo largo de este texto, se visualizan las particularidades de dicho culto. También, se hace un recorrido histórico que nos ayuda a entender la transformación de este ser. Y, por último, se hace una interpretación simbólica de esta serpiente de agua.

Palabras clave
Religión maya, cosmovisión tseltal, Oxchuc, Ik'al Ajaw.

Abstract

This article examines the worship of Ik'al Ajaw, a water serpent venerated among the Tseltal people of Oxchuc, Chiapas. Throughout the study, the specific characteristics of this cult are thoroughly described. In addition, a historical overview is provided to help understand the transformation of this being over time. Finally, a symbolic interpretation of this entity is offered.

Keywords
Maya religion, tseltal worldview, Oxchuc, Ik'al Ajaw.

* UNAM, Becario del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. Asesorado por el Dr. Roberto Romero Sandoval. ORCID: 0000-0003-0405-9619 / alan.castellanosmora@gmail.com

Dentro de los distintos seres sobrehumanos[1] que podemos analizar en algún espacio geográfico, siempre destaca alguno, ya sea por su culto, historia, poder de convocatoria u otros motivos. En el caso de Oxchuc, Chiapas, ese ser es Ik'al Ajaw. Su fama se extiende entre los pueblos de los Altos de Chiapas: tanto los lugareños como distintas personas de otros lugares lo veneran y le rinden culto. Incluso las nuevas generaciones le tienen respeto y lo consideran parte de su identidad. Un ejemplo de ello es la creación de una banda de heavy metal por un grupo de jóvenes oxchuqueros, quienes la nombraron en su honor.

A partir de lo anterior, el propósito de este trabajo es exponer la etnografía, historia e importancia de dicho ser. Para ello, partiremos del análisis del presente, mostrando los datos etnográficos en torno a su culto y posteriormente abordaremos su historia. Este recorrido busca abordar la evolución de Ik'al Ajaw y su importancia dentro de la cosmovisión local y mesoamericana.

Oxchuc

Este municipio de habla tseltal se encuentra en la parte noreste de la región de Los Altos de Chiapas. Limita al norte con Ocosingo y San Juan Cancuc, al este con Altamirano y Ocosingo, al sur con Chanal y Huixtán y al oeste con Tenejapa y Huixtán. El clima es templado húmedo con lluvias abundantes.

Al estar enclavado en la región de los Altos de Chiapas, su territorio es montañoso, donde la altura del municipio, que varía de lugar en lugar, puede ir de los 800 a los 2000 msnm. Por lo tanto, temperatura puede llegar a rondar los 10 grados o menos, pero generalmente oscila entre los 23 y 24 grados (Page Pliego, 2010: 18).

[1] Usaremos la definición que Angelo Brelich propone sobre esta clase de seres, pues los define como: los seres que cada religión crea con el fin de dominar (o de hacer controlar) la realidad no humana, allá donde los otros medios de que dispone el hombre o el grupo se revelan insuficientes; la creencia en tales seres tiene por objeto asegurar al hombre una <influencia> sobre aquello que, de otro modo, se le escaparía y colocaría al hombre a su merced (2010:51).

Comúnmente el significado de Oxchuc es "tres nudos", esto porque la gente menciona que son tres nudos y vueltas que se le tienen que dar a la faja roja que acompaña al traje tradicional. Los oxchuqueros, desde el 2018, eligen a sus autoridades por "usos y costumbres".

El municipio se divide en dos barrios, el Barrio Grande o *Mukul Kalpul* y el Barrio Pequeño o *Bik'it Kalpul*. El primero está vinculado con Santo Tomás y el segundo con la Santísima Trinidad (Page Pliego, 2010: 20).

Sobre el significado e importancia de las serpientes de agua en la cosmovisión maya y mesoamericana

En el mundo mesoamericano, la fauna, así como distintas plantas y elementos naturales, ha sido conferida de múltiples significados. Esto se debe a que, al tratarse de culturas agrícolas, el control de los elementos climáticos —como la lluvia, el viento, el granizo, las nubes, los truenos, entre otros— debe ser garantizado; por ello, este entramado natural se integró en su compleja estructura cultural y simbólica (Juárez Becerril, 2022: 96).

En ese sentido, vemos que las serpientes en el mundo mesoamericano tienen un gran arraigo en la cosmovisión, ya que están vinculadas con las lluvias, la fertilidad o el agua (Romero Sandoval, 2019: 134). También se cree que "protegen a la milpa, atraen el agua y cuidan los manantiales, se relacionan estrechamente con la cosmología, el culto a los cerros y el ciclo agrícola del maíz" (Juárez Becerril, 2022: 107). El modo serpenteante en que se desplazan se asocia de forma metafórica con los elementos de la naturaleza; además de relacionarse con su capacidad regenerativa (Stone y Zender, 2011: 86).

La adoración a la serpiente, en la cosmovisión mesoamericana, tiene sus primeros antecedentes en el periodo Preclásico. Uno de los referentes más cercanos es la serpiente de Izapa. Como señala Mercedes de la Garza, este ser serpenteante "aparece simbolizando tanto al cielo como a la tierra: desde las fauces abiertas que enmarcan las estelas, hasta las

maneras diversas de representar los distintos aspectos de estos niveles, fundamentalmente asociados a la fertilidad" (1984: 144).

Asimismo, desde el Clásico, se desarrolla su asociación con el cielo, consolidada en la figura de la "serpiente emplumada", introducida al área maya tras la conquista teotihuacana. Esta entidad tomó fuerza simbólica y se posicionó en la cosmovisión mayense, alcanzando su mayor relevancia y fervor en el Posclásico. Otro rasgo fundamental es que el cuerpo de la serpiente era un conducto hacia el mundo divino, permitiendo el tránsito de las divinidades entre su mundo hacia el humano y posibilitando el contacto con las personas que les invocaba; tal es el caso de los *way*, llamados por los gobernantes y representados emergiendo de las fauces de las serpientes.

Conviene destacar que la serpiente no solo cumple estos roles simbólicos en el área maya. Existen ejemplos similares en diversas regiones: entre los Ngiguas de San Marcos Tlacoyalco en Puebla (Gámez Espinosa, 2018); los nahuas de Temalacatzingo, Guerrero (Montúfar López, 2022); y distintos grupos indígenas de Oaxaca (Barabas, 2017: 92). Asimismo, entre la población mestiza de Chiapa de Corzo en Chiapas, persiste la creencia en una serpiente que controla las aguas que fluyen por los ríos y riachuelos del centro ecoturístico El Chorreadero. Según los habitantes del lugar, los hombres de la zona realizan un ritual cuando observan una disminución del caudal de la cascada principal: consideran que la serpiente obstruye el paso del agua. Tras realizar el ritual, generalmente de madrugada, afirman que, al poco tiempo, "la culebra deja de tapar el hueco y permite que vuelva el agua".

Etnografía de Ik'al Ajaw

En Oxchuc existen diversos cultos a serpientes asociadas a distintas montañas. Con base en el trabajo de campo realizado entre 2018 y 2021, se sabe que las dos principales son Yakul Witz e Ik'al Ajaw. También existen otros, como el cerro de Max Witz; sin embargo, los cultos a estas serpientes de agua han decaído y, con ello, incluso los nombres de algunas de ellas han comenzado a desaparecer.

Mukul Witz es el nombre de una comunidad alejada de la cabecera de Oxchuc. A su vez, la comunidad toma su nombre de la montaña más alta del municipio, en la cual habita la serpiente Ikal Ajaw, también conocida como el "Señor de los Vientos" (ver figura 1).



Figura 1. Ubicación de Ik'al Ajaw, Recuperado de http://gaia.inegi.org.mx/mdm6/?v=bGF0OjE2Ljc5MDI1LGxvbjotOTIuMzM3NDgsejoxMCxsOmMxMTFzZXJ2aWNpb3M= el día 31 de mayo de 2021.

Actualmente, el lugar es una propiedad privada, aunque es posible acceder si se solicita permiso. En ese sitio, existía una pequeña ermita donde la gente acudía a realizar peticiones a este ser sobrehumano; sin embargo, en marzo del 2021 se incendió y actualmente ya no queda en pie. Era en ese espacio donde se llevaban a cabo la mayoría de las peticiones.

No es el único lugar donde se pueden hacer las peticiones, pero sí el más accesible, gracias a la disposición de los propietarios. A este espacio, también se puede acceder por el lado contrario de donde se encontraba la ermita; sin embargo, pertenece a otro dueño que no permite un ingreso tan abierto como lo es en el primer sitio.

Ik'al Ajaw puede manifestarse en visiones para que le ofrenden algo, ya sea una cruz o velas e incienso. No hay una fecha en específica para la cual se pueda realizar el ritual. Aquí dependerá del especialista ritual y de los dueños. Inclusive, se han encontrado velas y cruces procedentes

de Chamula en ese sitio. No creemos que sea un sitio de peregrinaje, pero sí pensamos que tiene prestigio, por lo que muchas personas del mismo Oxchuc y de otros sitios acuden a hacer peticiones. Hemos sabido que se le asocia con la lluvia, el bienestar, y hasta el dinero, al menos en la actualidad, pero también puede conceder salud y que uno concluya los estudios.

Si uno llega a hacer alguna petición, generalmente llegará por la parte de la ermita. Para realizar el ritual, va a comprender de dos momentos, uno dentro de la ermita y otro en la punta del cerro de Mukul Witz, donde existe una oquedad y ahí habita la serpiente de Ik'al Ajaw.

Se debe ir a la iglesia de Santo Tomás a bendecir las ofrendas y a que el santo patrón de la buena fe de poder llegar al lugar sin problemas. Al igual que en la gran mayoría de los rituales, se prende el sahumerio y se sahúman a los participantes a los cuatro rumbos, y se dispone la música, las 13 velas, los 13 refrescos, *pox*, el *pilico* y los rezos a Santo Tomás. Esto se debe hacer lo más temprano posible, ya que se necesita usar toda la luz del día para poder escalar la montaña y evitar las lluvias y el camino resbaladizo. Por lo que es vital ir a la iglesia desde primeras horas de la mañana. Después que se pide permiso ante el santo patrón, se procede a ir a Mukul Witz. Ya que uno llega a la altura de un tanque de agua, es hasta donde termina el camino y uno debe proceder a pie para poder llegar a la ermita. Allí, se comienza el primer rezo, para pedir permiso. Allí, comienza el primer rezo y es donde se disponen las primeras 13 velas, 13 refrescos, el *pilico* y el aguardiente. Primero se prende el sahumerio y se sahúman a todos los participantes, las ofrendas, a los cuatro rumbos, para después comenzar la música, los cuetes y dar un rezo para decirle a Ik'al Ajaw que se va a dar comienzo, quienes son los participantes y lo que se va a pedir. Generalmente se pone la imagen de santo Tomás al medio (Ver figura 2).

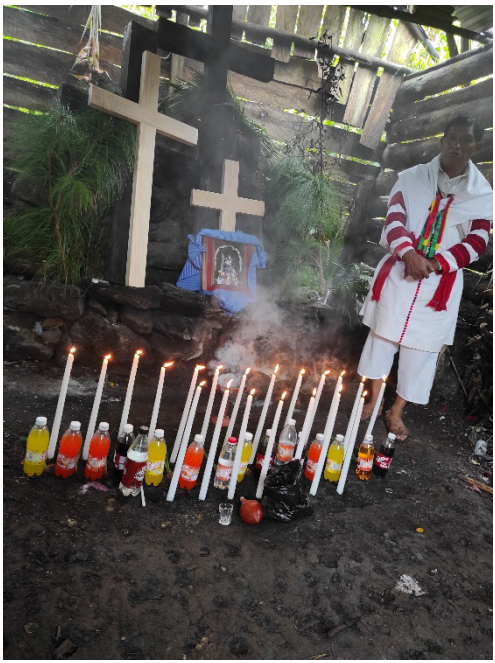


Figura 2. Ofrenda en la ermita de Mukul Witz

Ya que termina la parte allí, se sube a la cima de la montaña. Es en ese sitio donde se prepara una cama con juncia, para allí depositar las ofrendas, frente a la oquedad, luego se ponen las 13 velas frente a la cueva y el tendido de cama, después se clava la cruz frente a la cueva, adornándola con flores; luego se pone la imagen de Santo Tomás sobre un trapo morado; a la par, se pone al lado de las velas, los refrescos de soda, 13. Después de hecho esto, se prende un sahumerio para sahumar todas las ofrendas en honor a esta entidad anímica, moviéndola a los cuatro rumbos y a los participantes (ver figura 3).



Figura 3. Sahumando las ofrendas

Terminado lo anterior, comienzan a tocar la música ritual para llamar a *Ik'al Ajaw*. A la par, los especialistas rituales, se ponen de cuclillas para hacer las plegarias. Los familiares y amigos están alrededor de ellos (Ver figura 4).



Figura 4. Especialistas rituales ofreciendo plegarias

Cuando concluye esto, los especialistas toman el *pox* y lo ofrendan a los cuatro rumbos, después, lo beben ellos, para después darle su trago a Ik'al Ajaw. Finalizado esto, se da a cada uno de los participantes un poco de este fermentado de caña junto con algo de *pilico*. Cuando todos pasan por esto, comienza de nuevo la música, donde se usan las maracas y donde todos se paran a bailar (Ver figura 5). Esto dura alrededor de 15 minutos.



Figura 5. Bailando después de las plegarias

Al terminar el baile, el ritual termina y es menester bajar para que la lluvia no alcance a nadie o que los rayos solares dejen de alumbrar y oscurezca y no se pueda apreciar el sendero de regreso.

Por otro lado, existe otro lugar donde se puede realizar el ritual a este ser sobrehumano, que es por otras cuevas, sin necesidad de llegar a la ermita. Todas estas cuevas forman parte de la misma montaña, Mukul Witz. En todas esas cuevas reside Ik'al Ajaw. Estas cuevas se encontraban selladas y, hace pocos años las volvieron a abrir. En ellas hay osamentas de

distintas personas. Se desconoce la temporalidad. Lo que sí, las personas piensan que podrían ser antepasados (ver figura 6).



Figura 6. Entrada a la segunda cueva en Mukul Witz

Esa cueva está profunda. Aquí sucede algo diferente de lo que se hace desde la ermita, pues hay dos rituales a la par, uno en la boca de la cueva y otro en la profundidad de esta. Para esto era necesario hacer lo que comúnmente se denomina como "cama". Esto quiere decir, que la ofrenda se iba a poner sobre un tendido de ramas de pino, o como se denomina en Chiapas, "juncia" (Ver figura 7).



Figura 7. Puesta de la cama con "juncia" para poner las ofrendas

Esta cama se pone en la entrada de la cueva, donde se iba a realizar el ritual. Después de haber puesto la "juncia", el especialista que va a dirigir el ritual en la boca de la cueva comienza a vestirse con su huipil de manta tradicional. Mientras hacía esto, el otro especialista dispone todas las ofrendas (Ver figura 8).



Figura 8. Especialista disponiendo las ofrendas

Para hacer eso, prende el sahumerio con copal y comienza a sahumar las velas, el *pox*, las maracas, el *pilico* (tabaco con cal), la cama, la entrada de la cueva, a los participantes y hacia los cuatro rumbos, tomando como centro el lugar donde se disponen las ofrendas. Después hacer esto, pone las trece velas. Acto seguido, prende cada una de ellas, cuidando que no se apaguen. Para finalizar esta parte, comienza la música. A la par, el *ch'uy k'aal* se arrodilla, toma su crucifijo, que también fue sahumado, y comienza un rezo de no más de un minuto y medio. Después de concluir este pequeño rezo, que es un punto donde pide permiso para fungir como intermediario entre Ik'al Ajaw y quien pide la gracia de este ser

sobrehumano, se arrodilla el otro especialista para comenzar el rezo de pedimento y de agradecimiento (ver figura 9).



Figura 9. Especialistas comienzan el rezo a *Ik'al Ajaw*

Se ponen los dos especialistas en cuclillas para comenzar el acto, por lo que activan la música ritual, y al empezar la música, comienzan las plegarias en tseltal.

El rezo dura más de veinte minutos. A la par de lo que acontece en la entrada de la cueva, dentro de ella, otro especialista oficia el ritual para dar agradecimiento a este ser sobrehumano por las lluvias (ver figura 10).



Figura 10. Especialista oficiando ritual dentro de la cueva

Al igual que lo dispuesto en la entrada de la cueva, aquí son trece velas, sólo que, no puesta en forma lineal, sino en distintas partes. El *ch'uy k'aal* reza, pero no lo hizo con otros elementos, sólo las velas.

Finalizado el rezo, lo que sucede a continuación es el tradicional baile con las maracas al ritmo de la música que suena. Al concluir la música, lo que sucede es que todos toman *pox*. Se pasaba un vaso con el aguardiente o *cruz pis*, a cada participante, incluido, Ikal Ajaw, pues era el último en recibir su porción. Su vaso se llenaba del aguardiente y se vertía en un hoyo a un costado de las velas. Pasan cuatro rondas entre todos los participantes.

Al concluir este paso, se tiene que recibir el *pilico* (figura 11). Se lo ofrecen, uno debe tomar un poco con los dedos, se tiene que poner un

poco en el paladar y otro poco tiene que esparcir en la parte trasera de la cabeza.



Figura 11. *Pilico* que se usa para el ritual

El ritual concluye cuando, los especialistas salen de la cueva donde están los huesos, y se dirigen a la cueva contigua, donde se va a poner otra "cama" y se introduce alguien a encender otras trece velas (Ver figura 13). Las velas se dejan encendidas. Se deben consumir por sí solas, ya que forman parte de la ofrenda.



Figura 13. Puesta de la cama y las velas en la primera cueva

Concluido esto, uno procede a tomar los alimentos con las demás personas que estuvieron dentro del ritual.

Por último, es menester hacer mención que don Diego nos mencionó que antes llegaban el día de la Santa Cruz a pedir por lluvias, y lo hacían en la parte del cerro que da a donde, actualmente hay un tanque de agua. Sólo que ya no acostumbran a hacerlo como antes sí.

Revisión histórica de Ik'al Ajaw

Como hemos dicho con anterioridad, esta serpiente de agua tiene una gran tradición entre los oxchuqueros y la gente alrededor. La primera fuente en nombrarlo es una de la etapa colonial. En las *Constituciones Diocesanas*

del Obispado de Chiapas de Francisco Núñez de la Vega (1988) [1692], quien nos indica lo siguiente:

> […] Y por primitiva y antigua tradición dicen los indios que este ídolo Poxlon es uno de los más principales, que antiguamente les hablaba y le veneraban tanto los de la provincia de los Tzendales, que pintado en una tabla con [la] figura referida le tuvieron innumerable años, y después de haber recibido la fe lo pusieron colgado un tirante de la iglesia del pueblo de Oxchuc, acompañado con otro ídolo de Hicalahau [Ik'alajaw] en figura de feroz negro, como una imagen de escultura o bulto tiznado, con los miembros de hombre, y por otros cinco zopilotes y lechuzas, hasta que por una disposición divina en la segunda visita que hicimos por el año de 1687 los descubrimos y costó no poca dificultad descolgarlos todos, e hicimos que rezando el Credo en altas voces los fuesen todos los indios escupiendo, como lo ejecutaron, y quemados públicamente en la plaza de dicho pueblo […] (756).

El segundo del que tenemos noticia que versa sobre este mismo ser, es Alfonso Villa Rojas (1995), quien a principios del siglo XX hizo varias notas e investigaciones en Oxchuc. Este autor nos indica:

> Another mukul mixa is perfomed in Oxchuc, in homage to Hill called Ikal-Ajau, near the ceremonial center, of wich the Indians say "it's a living Hill". The name of the Hill is that of ancient Hill worshipped by the oxchuqueros… This Mass, perfomed the firts days of June, prevents locust and other plagues from coming (394).

Martín Gómez Ramírez (1991), para finales del siglo XX, documenta lo siguiente:

> …Pero también cuando ha llegado el día 3 de mayo se van a rezar al gran cerro conocido con el nombre de Ijk'al Ajaw, que es un lugar muy sagrado para los oxchuqueros; en este cerro se pide también que no se presenten las heladas, los fuertes vientos ni en las planadas, ni en las serranías, ni en las cañadas donde están las milpas y los cultivos. Ahí se recuerda también que no se vuelvan a presentar los chapulines (k'ulubetik) como sucedió hace mucho tiempo en muchos pueblos (173-174).

Por último, tenemos a Marceal Méndez (citado en Sheseña, 2021), quien de manera indirecta menciona a este ser sobrehumano. El autor nos menciona:

… Es posible que en este grupo también se encuentre el topónimo Mamal Ic'. Como se ha dicho, el nombre significa "Anciano Viento". El nombre recuerda a una montaña llamada Ik'al Ajaw "Señor Viento", localizada cerca de la comunidad tseltal de Oxchuc (Méndez s. f.: 63). De acuerdo con los habitantes de este lugar, la montaña debe su nombre a que sirve de residencia para un poderoso espíritu que controla los vientos. Este espíritu, al que se le llama también mam "abuelo", es muy importante pues es quien otorga buena cosecha y protección a los oxchuqueros (Méndez s. f.: 47, 59-73). Es posible que el lugar que designa la toponimia bachajonteca también esté relacionado con un "Anciano Viento" semejante al de Oxchuc; desafortunadamente no logramos obtener más información al respecto (87-88).

Con este repaso histórico, podemos notar que el significado fue cambiando, así como las fechas, su forma y las peticiones (ver figura 14).

Autor	Núñez de la Vega	Alfonso Villa Roja	Marcos E. Becerra	Martín Gómez Ramírez	Alejandro Sheseña Hernández	Trabajo de Campo
Nombre	Hicalahau	Ikal-Ajau	Icalajau	Ijk'al-Ajaw	Ik'al Ajaw	Ik'al Ajaw
Forma	Bulto, negro o tiznado	Colina viviente			Espíritu de la montaña o Mam	Serpiente
Elementos Fastos		Ayuda a prevenir las langostas y otras plagas		Previene heladas y fuertes vientos para cuidar las milpas. También se infiere que se le pide por lluvias debido a la fecha de su culto	Otorga buena cosecha y protección a los oxchuqueros	Lluvias bienestar y buena salud.
Elementos nefastos						Puede provocar enfermedades u otros malestares
Fecha en que se realiza el ritual		Primeros días de junio		3 de mayo		3 de mayo, pero puede ser en otras fechas, dependiendo de la decisión del especialista ritual.

Figura 14. Características de Ik'al Ajaw en el tiempo

En relación con el nombre y la forma, son temas que trataremos en el siguiente apartado. En relación con la fecha, podemos apreciar que son fechas vinculadas con momentos del inicio de las lluvias, como el 3 de mayo o los primeros días de junio. Aunque se ha venido perdiendo la fecha exacta, la idea aún se encuentra presente. La continuación de lluvias prolongadas y no tan severas es la petición más frecuente entre las personas que acuden ante este ser sobrehumano, pero también se le hace petición del control de plagas o heladas. Además, se le ha relacionado con la bonanza y las riquezas. Como toda deidad mesoamericana, también

tiene su lado nefasto. Esto quiere decir que, a la par que otorga beneficios, también quita lo ya dado o impone enfermedades, dependiendo de cuál sea el castigo que más desee infringir.

¿Viento o negro?

Como podemos apreciar, hay dos formas de escribir su nombre, Ijk'al Ajaw, "Señor Negro", e Ik'al Ajaw, "Señor del Viento". La primera forma es la más antigua y la segunda es la más actual. No contamos con información suficiente como para saber por qué hubo un cambio en el nombre, pero habría que entender que no hubo ningún problema simbólico en esta transformación.

Ante este dilema, me remito a la respuesta que me dio el *ch'uy k'aal*, don Diego, cuando se le preguntó por cuál era la forma correcta de nombrarlo. El especialista comentó que antes de llover las nubes están de color negro y que estas, generalmente, cruzan a las montañas. También recalcó que cuando están las nubes muy negras, es cuando sopla mucho viento y, por ende, llueve en grandes cantidades. Con base en eso, don Diego nos dio a entender que el denominarlo de una u otra forma resulta ser lo mismo, ya que se refiere a que lloverá a mares.

En cuanto a las formas, el hecho de que sea un ser negro o tiznado, una montaña viviente, el abuelo o espíritu de la montaña o una serpiente, nos permite entender la reelaboración simbólica de este ser sobrehumano, aunque todas estas formas remiten a un mismo elemento, la cueva.

Es importante recordar que este elemento es un eslabón de la cosmovisión mesoamericana, ya que las cuevas jugaron un rol importante en la visión de la creación y del equilibrio y orden del mundo (Bassie-Sweet, 1996: 3). Acerca de estas, Sheseña nos indica lo siguiente:

> [Las cuevas]… están asociadas con la lluvia, el alimento, la salud, el bienestar y el ciclo de la vida. Son, por lo tanto, lugares de habitación de divinidades del agua, así como de ancestros divinizados. Han

> funcionado, además, en virtud de lo anterior, como ejes para la organización socio territorial de los pueblos (2022: 11).

Aunado a lo ya expresado, hay que añadir que, desde la época prehispánica, las cuevas han sido vistas como un portal entre este mundo y el mundo invisible de lo supernatural (Bassie-Sweet, 1991: 5). Dicho lo anterior, es lógico pensar que la serpiente sea vinculada a la fertilidad, lluvias y el bienestar, ya que ella misma tiene su casa en la cueva. También, los seres sobrehumanos (los dueños de la montaña) habitan las cuevas. Es ahí donde se les rinde culto. En esos mismos sitios se considera que el viento sale de la montaña (González Torres, 1991: 53 – 54).

Consideraciones finales

Con esto queremos mostrar las peculiaridades del culto de esta serpiente que puede ser rastreada en lo profundo del tiempo. Ik'al Ajaw es un ser sobrehumano con un arraigo, que podemos considerar, desde la época prehispánica, y que ha mantenido arraigo, con varias transformaciones, pero que mantiene su vínculo con las lluvias y la bonanza.

Es menester apreciar que el estudio de cultos de esta clase de seres nos permite entender los momentos históricos que afectaron a la sociedad que los crea; por otro lado, nos ayuda a comprender las continuidades que nos facilita la vinculación con la cosmovisión mesoamericana.

Por último, es necesario hacer notar la necesidad de las culturas que tienen una raigambre mesoamericana, por la petición de lluvias. Esta necesidad nos permite entender el vínculo fuerte que existe entre la cueva, la montaña y ojo de agua con los pueblos mesoamericanos, que permitieron la creación de seres sobrehumanos que les permitiese el control del aspecto meteorológico de las lluvias, para poder intercambiarlo luego por ofrendas.

Bibliografía

Barabas, Alicia (2017) *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México.

Bassie-Sweet, Karen (1991) *From the mouth of the dark cave. Commemorative sculpture of the late classic maya*. University of Oklahoma Press, USA.

Brelich, Angelo (2010) "Prolegómenos a una historia de las religiones" en Puech, Henri-Charles. *Historia de las religiones. Vol. 1. Las religiones antiguas. I*, Siglo Veintiuno Editores, México.

De La Garza, Mercedes (1984) *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. UNAM, México.

Gámez Espinoza, Alejandra (2018) "La serpiente de agua en la cosmovisión y ritualidad de los ngiguas de San Marcos Tlacoyalco, Puebla, México" en *Antropología Experimental*, No. 18, Texto 8, Universidad de Jaén, España, pp. 121 -134. https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/download/3329/3124.

Gómez Ramírez, Martín (1991). *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc*. Gobierno del Estado de Chiapas, Serie Nuestros Pueblos, México.

González Torres, Yolotl (1991) *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. Ediciones Larousse, México.

Juárez Becerril, Alicia María (2022) "El estudio de los animales en la dinámica del tiempo meteorológico. Apuntes históricos y antropológicos" en Juárez Becerril, Alicia María (coord.). *Los animales del agua en la cosmovisión indígena. Una perspectiva histórica y antropológica*. Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, COLMICH, México. Pp. 93-114.

Montúfar López, Aurora (2022) "La serpiente y su simbolismo vinculado a la lluvia. Una tradición mesoamericana" en Juárez Becerril, Alicia María (coordinadora). *Los animales del agua en la cosmovisión indígena. Una perspectiva histórica y antropológica*. Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, COLMICH, Pp. 177-194.

Núñez de la Vega, Francisco (1988) [1692]. *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapa*. UNAM, México.

Page Pliego, Jaime Tomás (2010) *Puesta su flor en el altar. Una mirada a la etnomedicina en Oxchuc, Chiapas, a partir de los j-poxtawanejetik organizados*. PROIMSE, IIA, UNAM,

Romero Sandoval, Roberto (2019) "El baile con serpientes entre los mayas", En *Estudios de Cultura Maya*, vol. 54, pp. 129-154

Sheseña Hernández, Alejandro (2021) "Observaciones sobre toponimias mayas tseltales" en *Anales de Antropología*. Núm. 55-II, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, Julio Diciembre. pp. 81-90.

Sheseña Hernández, Alejandro (2022) *El lenguaje del inframundo. Estudio sobre discursos mayas en contextos de cuevas*. Universidad de San Francisco, Guatemala.

Stone, Andrea y Zender, Marc (2011) *Reading maya art. A hieroglyphic guide to Ancient maya painting and sculpture*. Thames & Hudson, E.U..

Villa Roja, Alfonso (1995) *Estudios Etnológicos. Los Mayas*. UNAM, México.

“Doña María” de la catedral de México y el pueblo de Jiquiplico

“Doña María” of the Cathedral of Mexico and the town of Jiquipilco

Gustavo Salazar Mondragón*

Resumen

Santa María de la Asunción o comúnmente conocida como Doña María, es el nombre que se le dio a una de las campanas más célebres de la Catedral de la ciudad de México. Fue fundida en 1578 y desde entonces ha permanecido en la parte más alta de la Catedral, siendo esta una de las tres más antiguas que se conservan hasta el día de hoy.

La tradición oral menciona que Doña María habría sido un regalo por parte del pueblo de Jiquipilco en el Estado de México, a cambio de que el Rey de España les otorgara nuevas fuentes de empleo, pues el trabajo en las minas era muy peligroso. Además, el pueblo buscaba que se les perdonara el pago del diezmo al ser muy pobres. No obstante, aunque existen varias fuentes que corroboran la información, los datos históricos parecen ser incorrectos. Por lo tanto,

Abstract

Santa María de la Asunción, commonly known as Doña María, is the name given to one of the most famous bells in Mexico City Cathedral. It was cast in 1578 and has remained at the top of the Cathedral ever since, being one of the three oldest bells still in existence today.

Oral tradition mentions that Doña María was a gift from the town of Jiquipilco in the State of Mexico, in exchange for King of Spain granting them new sources of employment, as working in the mines was very dangerous. In addition, the people sought forgiveness for the payment of tithes because they were very poor. However, although there are several sources that corroborate the information, the historical data appears to be incorrect.Therefore, this article will analyze a historical document

* Universidad Nacional Autónoma de México. amonamarthgsm@gmail.com

el presente artículo analizará un documento histórico ubicado en el Archivo Parroquial de Jiquipilco que habla de la donación de la campana a la Catedral y se comparará con otras fuentes de información para dar veracidad de los hechos.

Palabras clave
Campana, Catedral, Doña María, Rey, Donación, Jiquipilco, Angelus

located in the Parish Archives of Jiquipilco that discusses the donation of the bell to the Cathedral and will compare it with other sources of information to verify the accuracy of the facts.

Keywords
Bell, Cathedral, Doña María, King, Donation, Jiquipilco, Angelus

Antecedentes históricos

El pueblo de Jiquipilco se ubica en la parte noroeste del Estado de México y su historia puede rastrearse a la época prehispánica donde junto a Temoaya formaron parte del asentamiento de Xiquipilco. En este territorio se establecieron los otomíes y mazahuas compartiendo varias similitudes culturales en común.

Gracias a las fuentes históricas se sabe que Xiquipilco sufrió diferentes invasiones para intentar conquistar su territorio. El códice Tellerianoremensis muestra una incursión militar realizada por los Michoacanos en 1462 (folio 33v) y otra por la triple alianza en 1478 que finalmente terminó con la conquista del asentamiento (folio 37v). A pesar de ello, logró mantener parte de sus costumbres y tradiciones ancestrales que se conservan hasta la actualidad.

Posteriormente, tras la conquista española el territorio sería evangelizado por los franciscanos, quienes fundaron el primer templo en la cima de una montaña en la localidad de Jiquipilco el Viejo, actual territorio de Temoaya y se eligió a Santiago apóstol como santo patrono. Se considera que el templo católico fue construido sobre los restos del antiguo teocalli como una forma de implantar la nueva fe.

Además, el Pbro. Francisco de Aguilar Martel, fue nombrado primer cura del pueblo. "Francisco de Aguilar, fue el evangelizador de Xiquipilco; hablaba además de su lengua, el náhuatl y el otomí, confesando en español, náhuatl y otomí. Fue uno de esos Santos Varones, santos vivos, de gratos recuerdos" (Romero, 1991, p. 100).

Sobre la labor del cura en el pueblo de Jiquipilco, Arzate (2018), menciona que los indios habían admitido la doctrina cristiana, la cual era enseñada con el manual de fray Juan de Zumárraga, ya traducido a las lenguas habladas en la zona: mexicana, otomí y mazahua. Las celebraciones religiosas se llevaban a cabo los domingos y días festivos, además, cada cuatro meses visitaba los pueblos sujetos.

Como parte de sus actividades salía a visitar los hogares de la gente para dar los sacramentos y pudo notar algunos problemas:

> Se encargaba de visitar a los enfermos y administrar los sacramentos a toda su feligresía sin distinción de raza, aunque se quejaba de no recibir ningún "género de limosnas" por la administración de los sacramentos a sus feligreses, ya que tan solo recibía 200 pesos de minas de salario al año. Una conducta que pretendía remediar era el gran vicio de beber, "de que vienen grandes incestos y abominables pecados", así como riñas y muertes por distintos motivos (Arzate, 2018, p. 59-60).

Además de lo anterior, a pesar de que los habitantes habían sido congregados en el pueblo de Jiquipilco, todavía existían algunas familias que se negaban a aceptar la nueva fe y continuaban viviendo dispersos en los montes cercanos. Estos problemas observados en el pueblo obligaron a la corona a poner mayor atención sobre él:

> En 1592 las autoridades confirmaron el nombramiento de don Agustín Clemente, indio principal, como gobernador de Xiquipilco, "para que tenga cargo y cuidado de los naturales, denunciando los

> pecados públicos en contra de Dios, y que oigan misa y los divinos oficios los domingos, y las niñas se adoctrinen" (Arzate, 2018, p. 60).

Probablemente la rebeldía y desobediencia que mostraba la población de Jiquipilco contra la corona haya sido uno de los principales factores por los que fueron maltratados y discriminados durante muchos años.

El cura Martel habría estado a cargo de la parroquia por más de 25 años hasta su muerte. De acuerdo con Romero (1991), esta sucedió en 1570 cuando tenía 84 años de edad, pero Arzate (2018), dice que fue en 1594. Luego de este suceso, el bachiller Baltazar Muñoz de Chávez pasó a administrar la parroquia de Jiquipilco.

Durante 60 años los restos de Martel descansaron a un costado del primer templo de Jiquipilco debajo de un gran árbol, hasta que el bachiller Alonso Baptista y Cárdenas notando que el asentamiento había sido abandonado tras la fundación de los nuevos pueblos de Santiago Temoaya y San Juan Jiquipilco, decidió trasladar los restos del cura a la nueva parroquia de Jiquipilco, siendo enterrado a pie del altar mayor el 1 de marzo de 1654 (Arzate, 2018).

No se sabe con precisión la fecha en que se dio inicio con la construcción de esta nueva parroquia en el pueblo de San Juan Jiquipilco, ya que se dice que probablemente fue a inicios del siglo XVII y demoró mucho tiempo en ser terminada. Otros autores dicen que es más reciente, "la Iglesia actual de San Juan Jiquipilco, data del año de 1808, aunque su construcción se inició en el año de 1798" (Romero, 1991, p. 101).

La campana María de la Asunción, "Doña María"

A inicios del siglo XX, en el Archivo de la Parroquia de Jiquipilco se conservaba una copia de la Real Cédula de Felipe IV, en donde el Rey de España desobligaba a la gente a pagar el diezmo e ir a trabajar a las minas. A cambio, Jiquipilco entregó la campana más grande de su iglesia como un regalo para la Catedral de México. Sobre este hecho se dice:

> […] los indios ofrecieron al rey Felipe IV regalar esta campana, llamada Doña María, a la catedral de México a cambio de que los eximiera de ir a trabajar a las minas de Tlalpujahua y Zimapán, así como al llamado Tajo de Nochistongo en las obras del desagüe de Huehuetoca (Arzate, 2018, p. 60-61).

Actualmente en la parroquia de Jiquipilco se conserva un documento elaborado en la primera mitad del siglo XX en máquina de escribir como única evidencia de este acuerdo entre el Rey de España y el pueblo de Jiquipilco durante el siglo XVII.

Dicho documento que lleva por nombre "La campana Doña María de la Catedral de Mejico" dice que por aquel tiempo el señor cura, Aguilar Martel, concibió de gran pensamiento mandar fundir una campana de grandes dimensiones para llamar a la misa mayor todos los domingos y días de fiesta. Por ello habría reunido dos campanas pequeñas del templo para fundir a "Doña María", sin embargo, Romero (1991), en su libro dice que no se menciona dónde fue fundida.

La campana habría estado en uso en el templo desde el último cuarto del siglo XVI y hasta el año de 1660, cuando los indígenas de Jiquipilco que eran obligados por el Virrey Don Juan de Leyva y de la Cerda a trabajar en las minas, hicieron al Rey de España Don Felipe IV la siguiente petición:

> Los indígenas del pueblo de Jiquipilco, a Vtra. Majestad dicen con todo respeto lo que sigue. Sucede que nuestro Virrey obliga a los indios otomies a trabajar año por año en las minas, encontrándose en aquellos lugares rudos, otomies, matzahuas, chichimecas y zapotecas, regresando a sus pueblos muchos de todas estas castas, menos los otomies que son muertos en las minas, por odio particular que se les tiene. Pedimos a Vtra. Majestad primero: Que desobligue (se nos) de ir a los trabajos de minas ofreciendo en cambio regalar para la Catedral de Mejico, una campana de grandes dimensiones fundida en el siglo XVI, Segundo: Que se conceda que los curas y colectores de la Parroquia de Xiquipilco, no nos cobren el diezmo por ser nuestros

> pueblos muy pobres. Esperando respuesta favorable de Vtra. Majestad en este lugar etc.

Esta solicitud fue firmada por el notario que elaboró la escritura y los indios principales de los pueblos de Jiquipilco y Temoaya, sin embargo, no se menciona el nombre de ninguno de ellos.

Unos meses después, el Exmo. Sr. Virrey de México recibió una Cédula Real de Madrid firmada por el Rey Don Felipe IV, donde se les aceptaba la donación de la campana más grande del pueblo como un regalo para la Catedral de México y desobligaba a estos pueblos del pago del diezmo que sobre ellos gravitaba además de ir a trabajar a las minas.

Se cree que desde el siglo XVII, la Cédula estuvo bajo resguardo de los indios principales de Jiquipilco hasta que fue prestada a inicios de 1904 y jamás se regresó:

> […] por el año de 1904, este precioso documento, estaba aún en posesión del indígena Marcelo Bermúdez y al entrar a la ancianidad, ya para morir la entregó al señor Prbro D. Hilario Morales, quien la prestó al Obispo de Cuernavaca D. Francisco Plancarte y Navarrete, quien no la devolvió (Romero, 1991, p. 102).

Al no conservarse ninguna copia de la Cédula Real en el pueblo de Jiquipilco, es difícil saber cuáles fueron las circunstancias de este acuerdo entre el Rey Felipe IV y la gente. Tampoco sabemos si se menciona el nombre de Doña María o en su caso, la campana que sería donada a la Catedral.

La carta de solicitud del pueblo de Jiquipilco fue elaborada en 1660, fecha en la que se puede corroborar que Felipe IV era Rey de España y Juan de Leyva y de la Cerda era Virrey de la Nueva España. Aunque para este momento, Aguilar Martel cura de Jiquipilco, ya había fallecido.

No obstante, al revisar la información de la Catedral y los primeros fundidores de campanas de México se aprecian algunos errores en el documento de la Parroquia de Jiquipilco que parecen demostrar que esta

nunca estuvo en el pueblo. Resultan escasos los nombres de los fundidores de campanas del siglo XVI, por ejemplo, se desconocen las identidades de los fundidores del taller adquirido por Fray Juan de Zumárraga, aunque a ellos se les atribuye la campana realizada con uno de los cañones donado por Cortés. Los nombres que sí se conocen son:

Autor	Campana
Simón y Juan Buenaventura	Doña María (1578)
Simón y Juan Buenaventura	San Joseph
Autor desconocido	Santa Bárbara (1589)

Elaboración propia

Como se puede observar en la tabla, los hermanos Buenaventura son los responsables de la fundición de Doña María y San Joseph, probablemente en un taller en Tacubaya. Al respecto se dice:

> "Doña María", como se le conocía vulgarmente, era la campana más grande y antigua que se conservaba. La fundieron en 1578 los hermanos Buenaventura, a quienes se les pagaron 500 pesos inicialmente, dinero que se suplió de la obra pía de García de la Vega porque la fábrica no tenía para pagarlos. Se consagró con el nombre de "Santa María de la Asunción" y se localizaba del lado poniente de la torre. Un siglo después, cuando el cabildo preparaba el libro que contenía las cuentas de las campanas, especificó en algunas octavas las cualidades de "Doña María": "Es muy bella y perfecta la simetría de su figura y la limpieza de su tez. Su sonido muy grave, dulce y sonoro y su peso se regula en 150 quintales ... (Reyes, 2007, p.70).

De acuerdo con Nieves (2010), todavía es posible ver en ella dos inscripciones: "*Regi saeculorum immortali, et invisibili soli Deo honor et gloria in saecula*" y "*novae Hispanie Pro-rege meritissimo et optimo Principe hoc ab aliis frustra temtatum opus. Simon me fecit 1578*", que se traducen de la siguiente manera:

Latín	Español
Regi saeculorum immortali, et invisibili soli Deo honor et gloria in saecula.	Al rey de los siglos, inmortal e invisible, único Dios, honor y gloria por los siglos.
Novae Hispanie Pro-rege meritissimo et optimo Principe hoc ab aliis frustra temtatum opus. Simon me fecit 1578.	Al meritorio y mejor príncipe pro-rey de la Nueva España esto fue un trabajo intentado en vano por otros. Simón me hizo en 1578.

Elaboración propia

Gracias a esta información se puede saber que, desde su elaboración, Doña María permaneció en la torre de la antigua Catedral y después se trasladó a la nueva, donde permanece hasta el día de hoy. Este cambio de Catedral es narrado por autores como Molina (2007), quien dice que el proceso de la construcción de la Catedral se puede dividir en dos periodos: el primero que corresponde a la edificación primitiva de la Catedral Vieja (1536-1624) y el segundo que abarca de 1625 hasta dar por concluida la obra tal y como se conoce actualmente en 1813.

Durante la construcción de esta Nueva Catedral de México también se hace mención de las campanas más antiguas entre las que se encuentra Doña María.

> …de las campanas sobrevivientes del siglo XVI y principios del XVII que estuvieron en la catedral primitiva, demolida en 1624-1626; de la vieja guardia de las campanas catedralicias sólo subsisten tres: la Santa María de la Asumpsión, la celebre Doña María (1578); la Santa María de los Ángeles (1616) y la Santa Bárbara (1589) (Molina, 2007, p. 94).

Manuel Toissant hace notar un interesante problema ¿si la vieja Catedral fue demolida entre 1624 y 1636 y el traslado y elevación de las 8 campanas que se dice existían en la vieja edificación a su nuevo domicilio

se hizo en la época del Duque de Albuquerque que gobernó de 1653 a 1660, en donde permanecieron estas campanas por más de 30 años?

El mismo Toussaint dice que gracias a la información proporcionada en el Archivo de la Catedral se sabe que únicamente se conservó el campanario viejo para resguardar las campanas y al notar la dificultad de bajarlas y reubicarlas a la nueva Catedral, se convocó a diferentes maestros del arte para dar solución al problema (Molina, 2007).

Fueron presentados cinco proyectos y se aprobó el del fraile mercedario Diego Rodríguez. De Guijo (2021), indica en su diario que se hicieron los aparatos necesarios para la maniobra y el martes 24 de marzo de 1654 fue bajada la campana grande, que se llamaba "Doña María":

> Campanas grandes.—Martes 24 del dicho, a las cuatro horas de la tarde, bajaron la campana grande llamada doña María, del campanario antiguo de la catedral, que pesa cuatrocientos cuarenta quintales, bajáronla sobre un castillejo que se hizo de madera, el cual vino rodando desde lo alto donde estaba pendiente por unas gruesas planchas, hasta hacer descanso en el suelo; y luego el día siguiente de la Encarnación teniéndola puesta sobre un lecho capaz de encina, a fuerza de tiras de sogas y mucha gente, y rodando sobre vigas acostadas en el suelo, la metieron y pusieron al pie de la torre nueva de dicha catedral, que cae sobre la capilla del Sagrario (De Guijo,2021, p. 203).

Gracias a De Guijo, es posible corroborar que Doña María se encontraba en la antigua Catedral desde su elaboración en 1578 y fue trasladada a la torre de la nueva construcción hasta su ubicación actual en 1654. Además, en el mismo diario del autor y otras investigaciones recientes se puede confirmar que Jiquipilco sí donó una campana de la que se desconoce el nombre.

Se cuenta que debido a que no eran suficientes las campanas para la gran torre, se acordó que ciertos pueblos cuyos habitantes habían venido a

menos, cedieran a la Catedral algunas campanas que ya no servían en las viejas iglesias conventuales.

La primera llegó del pueblo de Jiquipilco, en el Estado de México, cuya conducción fue pagada por la Catedral, y a cambio de ella se les dio un terno para los oficios bordado en oro y plata, bastante apreciable (González, 2025). De Guijo (2021), en su diario hace una descripción detallada del despojo de estas campanas y su llegada a la ciudad de México, entre las que se encuentran la de Jiquipilco (Jiquimilco):

> Campana. —Miércoles 3 de junio, víspera de Corpus, llegaron a esta ciudad los indios del partido de Jiquimilco de este arzobispado y su vicario, y trajeron una campana grande para la catedral, y el gasto fue a costa de la fábrica y la catedral les dio un ornamento de lama blanca, capa, casulla y dalmáticas que le servía el día de Corpus; fue su llegada sobre tarde, y luego la subieron al campanario y la estrenaron luego, tocando queda con ella (De Guijo,2021, p. 206).

Reyes (2007), también hace mención de este suceso en su texto, escribiendo que esa misma tarde sería subida a la torre nueva de la Catedral para ser utilizada en el toque de queda de la ciudad. De acuerdo con ella, este toque se hacía sonar normalmente a las diez de la noche.

Posteriormente llegaron otras campanas de distintos puntos del país como Hueyapan, Yecapixtla, Ozumba, Azcapotzalco, Tlalnepantla, Atlatlaca y Tlayacapan, logrando que para 1655 quedaran colocadas un total de veintiún campanas en la torre (Molina, 2007 y González, 2025).

El *Angelus* y el toque de queda

La historia indica que Doña María fue colocada en la torre oriental de la Santa Iglesia Catedral. Desde el Corpus de 1663 o 1664 hasta la época presente ha servido para dar el toque del *Angelus Domini* y para anunciar la queda, desde el siglo XVII hasta el grito de los Insurgentes en el año de 1810. "El *Angelus* era el toque de campanas que se daba en el ocaso,

al ocultarse el sol, era el toque del silencio, la tristeza y la melancolía" (Molina, 2007, p. 63). No contaba con hora fija ya que dependía del punto de vista del campanero quien lo realizaba al ocultarse el sol.

Por su parte, el toque de queda era el último toque de campanas del día y era la manera de avisar a la población que debían recogerse en sus casas (Molina, 2007). El documento de la Parroquia de Jiquipilco cuenta al respecto:

> El toque de queda tuvo su origen en los primeros años de la Conquista. La primera noticia de esta se remonta al 6 de febrero de 1537, cuando los regidores, Hernán Pérez Bocanegra, Juan de Marcilla y Miguel López, viendo la negligencia de la justicia y alguaciles de la ciudad en la ronda nocturna, ya que a esas horas resultaban escándalos y robos por gente armada, formaron una ordenanza de policía, en la que mandaban a los alguaciles que tuvieran cuidado de tocar las campanas, de las 9 a las 10 de la noche, y que a esa hora la gente se recogiera en sus casas y en caso de salir de ellas, no portaran armas y que certificaran de alguna manera, la causa de andar a deshoras en las calles.

Molina (2007), permite corroborar dicha información y en su libro "Campanas de México" menciona que la gente de buenas intenciones no tenía nada que hacer a altas horas de la noche fuera de casa. Quien era sorprendido infringiendo esta disposición, era detenido en la cárcel y si portaba armas, se le despojaba de ellas y se le aplicaba condena.

El documento de Jiquipilco continúa diciendo:

> Pero los alguaciles descuidaban el toque de queda y por ello la audiencia por acuerdo del 21 de Julio de 1584, y siendo a la vez que Arzobispo Virrey Don Pedro Moya de Contreras, mandó al ayuntamiento que solicitara que en la Catedral se diera el toque de "queda", durante una hora, de las 9 a las 10 de la noche, pagando de sus propios dineros, lo que fuera necesario, al Sacristán o la persona encargada de dar el toque. Esta disposición se leyó en Cabildo el 25 de dicho mes y año. Comisionando al alguacil mayor y al procurador

> de la Ciudad, para que tratara este punto con el Señor Dean de la Catedral, y consignara en escritura lo convenido.
>
> Estos señores cumplieron con su cometido, y en Cabildo del 17 de agosto dieron cuenta de haber arreglado con el Dean y Cabildo de la Catedral, que se encargara de hacer tañer, la campana de la "queda" por 80 pesos oro al año que serían pagados por tercios de año. Este concierto quedó aprobado en el Cabildo de Ayuntamiento y en él se ordenó también, al Mayordomo de la Ciudad que pagara al Dean, los 80 pesos anuales en el modo pactado.

Gracias a este documento se puede saber que la persona que realizaba el toque de campanas comenzó a recibir un sueldo anual luego de las reuniones de Cabildo y que durante un tiempo tanto el Angelus como la queda se realizaban con Doña María. En la actualidad la Santa María de Guadalupe pasó a ocupar ese lugar y Doña María se ocupa para ceremonias más solemnes.

Consideraciones finales

En los pueblos de Jiquipilco y Temoaya se cuenta desde hace muchos años que antes de llegar a la Catedral de México, Doña María estuvo colocada en el templo de la Parroquia en Jiquipilco el Viejo y era utilizada para llamar a misa. Sin embargo, la información recopilada en este texto nos permite comprobar que esto no fue así.

En primer lugar, el documento de la Parroquia de Jiquipilco menciona que la campana habría sido fundida y ocupada en el pueblo desde finales del siglo XVI y hasta 1660, cuando se donó a la Catedral de México. Sin embargo, los documentos históricos muestran que Doña María fue fundida en la Ciudad de México en 1578 y colocada directamente en la torre de la primera Catedral.

Gracias a los registros que Gregorio de Guijo llevó en su diario, se sabe que la campana donada por el pueblo de Jiquipilco llegó el miércoles 3 de junio de 1654 y no en 1660 como se asegura en el documento de Jiquipilco.

Sobre el nombre o dimensiones de la campana no hay información, pero esta sería empleada la misma noche de su llegada a la Catedral para dar la queda. Es probable que por este motivo se le confunda con Doña María.

También es imposible corroborar si Felipe IV, Rey de España concedió a la gente de Jiquipilco dejar de trabajar las minas y no pagar diezmo luego de la donación de la campana.

Aunque Doña María no fue fundida ni estuvo en el pueblo, resulta interesante preguntarse ¿Por qué desde el siglo XVII se le asocia con Jiquipilco? Quizás se debe a que pudieron ser responsables de proveer los materiales para su elaboración o ayudaron en su traslado en 1578, pero a falta de la Cédula Real, esta información no podrá ser comprobada.

Referencias

Arzate, J. (2018). Temoaya. Historia y Tiempo Presente (1ª edición).

Códice Telleriano-remensis S/D [En línea] Disponible en: http://www.famsi.org/research/loubat/TellerianoRemensis/thumbs0.html. Consultado 17 de octubre de 2025.

De Guijo, G. (2021). Diario 1648-1664 (edición en línea). Lectulandia.

González B., C. (2025). Las campanas de la Catedral de México. [En línea]. <https://campaners.com/php/campana1.php?numer=12694> Consultado 24 de noviembre, 2025.

Molina A., D. (2007). Campanas de México (1ª edición). Impresiones Gama.

Nieves M., A. (2010). Fundidores de campanas de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México en el siglo XVI. *Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH*. p.*90*, 113-117. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/2775

Reyes A., R. (2007). Campanas de la catedral de México (1653-1671): adquisición, uso, conflictos y consagración. En Lo sonoro en el ritual catedralicio: Iberoamérica, siglos XVI-XIX. 2º Coloquio Musicat.

Romero, J. (1991). Xiquipilco, Jiquipilco. Primera Edición. Instituto Mexiquense de Cultura.

La sabiduría del cuerpo: el trabajo de las parteras nahuas en la Huasteca Veracruzana

The wisdom of the body: the work of Nahua midwives in the Huasteca Veracruzana

Yuyultzin Pérez Apango

Resumen

El objetivo del presente trabajo es analizar el conocimiento del cuerpo femenino a través de las narrativas etnográficas donde las mujeres parteras de la Huasteca Veracruzana relatan su trabajo: proceso de iniciación, formas de aprendizaje, experiencias en la práctica terapéutica así como elementos que se vinculan con "la medicina indígena" donde cobran importancia ciertos aspectos de la ritualidad. Así, todo en conjunto, permite conocer las nociones locales del cuerpo y algunas de sus problemáticas, como las "violencias" que se ejercen para con las parturientas usuarias del sistema de salud pública en las comunidades indígenas de la Huasteca.

Mi metodología de trabajo se centra el trabajo de campo

Abstract

The objective of this work is to analyze the knowledge of the female body through ethnographic narratives where the midwives of the Huasteca Veracruzana recount their work: initiation process, forms of learning, experiences in therapeutic practice as well as elements that are linked to "indigenous medicine" where certain aspects of rituals become important. Thus, all together, it allows to know the local notions of the body and some of its problems, such as the "violence" that is exercised against the parturients users of the public health system in the indigenous communities of the Huasteca.

My work methodology focuses on the ethnographic fieldwork that I have carried out from 2017 to date

* Es licenciada en Historia en la Universidad Veracruzana, maestra y doctora en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es docente en las licenciaturas de Gestión Intercultural y de Agroecología y Soberanía Alimentaria en la Universidad Veracruzana Intercultural, sede Huasteca. Correo: perez.apango92@gmail.com

etnográfico que he realizado desde 2017 a la fecha en diversas localidades de la Huasteca Veracruzana con curanderas y parteras bilingües (náhuatl y español) que han permitido, a través de su colaboración, elaborar esta reflexión.

Palabras clave
Cuerpo femenino/ Partería/ Nahuas/ Huasteca/ Narrativas etnográficas

in various locations in the Huasteca Veracruzana with bilingual healers and midwives (Nahuatl and Spanish) that have allowed, through their collaboration, to elaborate this reflection.

Keywords
Woman's body/ midwifery/ Nahuas/ Huastecan /ethnographic narratives

Introducción

De forma reciente y sobre todo después de la pandemia del SARS-COVID 19, el cuidado del cuerpo así como de la salud física y mental han tomado un lugar central en la atención de todos y todas las personas del mundo. Me llama la atención que en algunas comunidades de la Huasteca Veracruzana estos temas se hayan reflexionado desde antes aunque solo desde la perspectiva de la partería y el cuidado de la parturienta. Esto comencé a cuestionarlo desde mi trabajo de campo durante el 2021 cuando una de mis colaboradoras en la sierra de Otontepec me explicaba la importancia de "cuidar a la parturienta durante el puerperio, a diferencia de que en el hospital eso ya no se hace y a veces las muchachas tienen que caminar a su casa al día seguiente".[1] Desde dicha perspectiva, el cuidado del cuerpo por parte de las parteras, posee una sabiduría desarrollada por generaciones, que no debe estar peleada con otros tipos de medicina.

Así, desde este punto de reflexión, mi objetivo central en el presente trabajo es analizar el conocimiento del cuerpo femenino a través de las narrativas etnográficas donde las mujeres parteras de la Huasteca Veracruzana relatan su trabajo: proceso de iniciación, formas de

[1] Colaboradora I._S.O._12 de enero 2021

aprendizaje, experiencias en la práctica terapéutica así como elementos que se vinculan con "la medicina indígena" donde cobran importancia ciertos aspectos de la ritualidad. Así, todo en conjunto, permite conocer las nociones locales del cuerpo y algunas de sus problemáticas, como las "violencias" que se ejercen para con las parturientas usuarias del sistema de salud pública en las comunidades indígenas de la Huasteca.

Entiendo como narrativas etnográficas aquellos textos producidos a partir del registro de las fuentes orales registrados a través de la historia oral —que implica una confrontación con fuentes documentales y secundarias— en conjunto con las herramientas del campo antropológico como observación participante, entrevistas semiestructuradas, descripciones densas, historias de vida, entre otros no menos importantes, que permiten conocer lo que la gente realiza y los significados que asignan a estas prácticas.

En este sentido, la etnografía como herramienta permite construir conocimiento considerando que se refiere a un concepto que tiene la finalidad de comprender fenómenos sociales desde la perspectiva local de la gente a través de la descripción e interpretación de elementos que parecen significativos a la vista de la investigadora. Lo relevante aquí es descubrir qué es lo significativo desde la lógica local y de esta forma generar conocimientos y saberes en acuerdo con las personas que conforman el grupo, centro del estudio.

Estas herramientas se usan para escribir la descripción textual e interpretación que la autora realiza de los elementos culturales particulares considerando las nociones de *reflexividad* e *indexicalidad* para observar la realidad social a partir de sus problemas teóricos, sociales y culturales. Es decir, para crear las narrativas etnográficas con base en lo compartido y generado con las colaboradoras.

Así, de acuerdo con lo antes planteado, este texto presenta las narrativas de parteras bilingües de diversas localidades de la Huasteca Veracruzana que he registrado durante mi proceso de investigación. Me parece importante resaltar que, por acuerdo de la que aquí escribe con las colaboradoras, de quienes retomo sus aportaciones, no aparecerán sus

nombres personales ni el nombre de la comunidad, solamente aparecerá la inicial de su nombre, fecha de la entrevista y, su territorio de origen. Para ello, distinguiré dos territorios donde he realizado trabajo de campo: Huasteca sur (con la abreviatura H.S.) y sierra de Otontepec (S.O.), ambos localizados en la Huasteca Veracruzana.

Para enmarcar espacialmente las narrativas, estas fueron registradas en la región Huasteca que se ubica entre la planicie costera del Golfo de México y las estribaciones de la Sierra Madre Oriental; es un extenso territorio que abarca las porciones actuales de los estados de Veracruz, Hidalgo, San Luis Potosí, Puebla, Tamaulipas y Querétaro. En Veracruz, la Huasteca se ubica en la parte norte, en los límites del río Cazones y el río Pánuco. Dentro de este extenso territorio huasteco existen diferencias físicas, geográficas, culturales y políticas que permiten hablar de al menos tres micro regiones: la Huasteca Sur o Meridional, la Sierra de Otontepec y la región de la llanura costera del río Pánuco. En este trabajo aludiré al registro etnográfico realizado en la Huasteca sur o meridional, y en la Sierra de Otontepec. En ambos casos, las colaboradoras son hablantes del español y del nahuatl.

Ahora bien, antes de dar paso al corpus central del artículo, este se desagrega de la siguiente forma: en una primera parte se exponen las diversas maneras de "hacerse partera", donde se abordan las experiencias en la práctica terapéutica; en un segundo apartado, se explican experiencias y formas de acompañamiento de las parteras en relación con las políticas de salud implementadas por las instituciones locales de gobierno; y en una tercera parte, las prácticas, creencias y nociones de cuidado se analizan como parte "la medicina indígena" donde cobran importancia ciertos aspectos de la ritualidad. El cierre del texto se centra en reflexionar sobre algunas problemáticas como las "violencias" que se ejercen con las parturientas usuarias del sistema de salud pública en las comunidades indígenas de la Huasteca.

Diversas formas de aprender: sueños, enfermedades, experiencia y "cursos"

Aprender el oficio o trabajo de la partería implica un proceso de aprendizaje que les permite a las personas desarrollar facultades que "se atribuyen a un don de nacimiento o derivado del padecimiento de enfermedades, sueños o revelaciones de carácter divino".[2] En relación con estas características es que se desarrollan diversos canales de aprendizaje: a través de los sueños y de la experiencia, así como de la experiencia y los cursos especializados. Me interesa en este sentido, destacar el caso de parteras cuyo aprendizaje se ha desarrollado a través de estos canales destacando sobre todo, aspectos de la vida personal de cada una para explicar que existen diversas formas de aprendizajes de un oficio que se desarrolla a lo largo y ancho de la región huasteca.

Así, comienzo con la colaboradora M.M. de la Huasteca sur quien recibió el don por medio de "las Semillas" entre los 20 y 25 años. Ella fue una niña enfermiza, aunado a ello creció sin sus padres, es huérfana y quien la atendió y cuidó fue su abuela. Sus enfermedades la han seguido por muchos años, incluso después de casarse éstas fueron más delicadas. Tiempo más tarde de recibir el don, se manifestó su enfermedad: infertilidad, por lo cual, no tiene hijos y por lo que a ella "le llega el maíz en forma de niñas y niños", según dice. Una de las explicaciones que brinda sobre el tema está relacionada con su trabajo como curandera. Ella relata:

> Y ahora me casé y no tengo ningún hijo, ahora les digo a los policías que habían venido, que me ayuden, que me regalen un bebé, a veces nada más los tiran, así los bebes, yo también quiero tener un bebé, pero me dicen cómo vas a tener un bebé si no lo puedes cuidar, siempre estas trabajando siempre te vienen a visitar en las mañanas, así todos los días están en tu casa.[3]

[2] Lorente Fernández, *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco.*
[3] M.M._H.S._24 de marzo, 2018.

Entre diagnósticos de anemia y colesterol, explica que primero asistió con "los espiritistas"[4] para curarse y después comenzó a ir con un *tepahtihketl* para que le dieran el trabajo. Así, a través de los sueños y las enfermedades ella fue adquiriendo el conocimiento, según narra:

> He pasado muchos cerros: tres pocitos, el de *eyimetl, puyecaco, postectla*, —¿Cuál fue al cerro al que te fuiste cuando recibiste la semilla? —. Primero fui hasta San Gerónimo con mi madrina de Cruz Blanca, ese *otomitl*. Ella me ayudó. Ella me ayudó a recibir. Ella me dio *Chicomexochitl*. Luego, aquí vine en tres pocillos. Allá me curaron con músicos y flores.[5]

Otro caso fue el de J., quien recibió el don de curar, de retirar los aires, de partera, de curar con hierbas y de curar las enfermedades de la mujer después de tener a su segundo hijo. Ella soñaba desde los diez años que el sol la perseguía y que le enseñaban a recortar:

Me perseguía, así de repente me caía, me desmayaba y los veía cómo me enseñaban al recorte, pero decía: ¡cómo voy a recortar! ¿por qué? No, tú tienes que curar, aquellos niños te van a traer enfermitos, te van a traer borrachos, me decían. Me acercaban al sol. El sol me decía: Tú tú tú; párate, párate. Y yo gritaba, gritaba de miedo. Yo creo que tenía como unos 10 años, por eso me acuerdo de todo.[6]

Ella intentó "curarse las enfermedades" (sus desmayos y problemas para embarazarse), primero a través de los espiritistas que estudian con libros y con barajas, pero esta opción resultó muy costosa. Después, de eso, al no ver un resultado esperado decidió ahorrar para curarse con un *tepahtihketl* y recibir la semilla:

---

[4] Los espiritistas "consultan con cartas, no con maíz. Puro espiritual, pura oración con libros. Es más caro […] De ahí agarramos ese de *Chikomexochitl* y de ahí nos quitaron esos curanderos. Porque como ya nos fueron a curar al cerro, ahí te van entregar tus semillas y ahí te van a dar todo" (M. M._H.S._05 de mayo, 2018).

[5] M.M._H.S._ 24 de marzo, 2018.

[6] J._H.S._16 de enero, 2018.

eso lleva mucho dinero. Sí. Porque tienes que buscar un curandero porque tú todavía no puedes, entonces que te venga a curar, que recorte todo para que puedas. Luego para que te alivies y que te den trabajo, que te quieran dar trabajo y luego vas a hacer un trabajo para que se haga efecto. Por eso estás trabajando y has gastado, por decirte has comprado ese trabajo.[7]

Una vez que tuvo el don ella comenzó a trabajar y fue adquiriendo más fuerzas para desarrollar más dones. Uno de estos es el don de curar con hierbas y trabajar a través de éstas ciertos procesos de la mujer.

La historia de I. en la Sierra de Otontepec se relaciona también con la herencia del don dado que, en su caso, su madre también era curandera y partera y ella solía tener la función de acompañar o asistir sus procesos aunque no dedicaba a ello. Sin embargo, al fallecer su madre, I. asumió el trabajo. Aquí la enfermedad también fue un llamado del don aunque la experiencia fue el punto más importante para poder desarrollar el saber en torno al parto:

Desde que tenía 18 años empecé a sobar dedos, tobillos, fracturas y torceduras, desde hace muchos, igual la del parto igual. Bueno, me daba miedo ver partos porque no no podía criar, no crié luego. Crié a los 20 años porque yo tenía la matriz infantil. Fui con muchos ginecólogos, muchos medicamentos y no, no me hizo efecto. Yo le pedí ayuda a mi suegra entonces, si conocía alguien que podía darme algo. Y sí, conocimos una abuelita aquí mismo. Entonces cada menstruación me daban agua de beber por litros me daban de una planta. La señora me daba hervido. No las veía, no veía que es aunque me parece que ese la planta la cáscara del chote ese era, yo lo alcancé a ver, y uno otro planta que nosotros le decimos *xiloxuchitl*, también la cáscara, y otro si no vi que es porque nomás vi como bejucos, hojas, pero como ya estaban hervidas no se veían que tipos de hojas. Y eso me tome al trancazo los dias de menstruación, si me tenia 5 dias, 5 dias me tenía, no tomaba café, no tomaba agua, esa era mi

[7] J._H.S._ 16 de enero, 2018.

bebida o té, puro té hasta que terminaba de menstruar, a los 5 meses yo me cargué.[8]

Una historia similar es la de su hermana S. que además de tener el oficio de curandera por el don de su madre, ella se capacitó primero como acompañante y traductora de su mamá y después como partera dentro de los Programas del Centro de Salud. Comenta que combina el saber de las plantas, los masajes con lo que les enseñan en los cursos de capacitación. Sin embargo, también ha recibido mediante la experiencia de acompañar los partos que su madre atendía, el conocimiento del parto.[9]

Así como su hermana, S. comenta de la importancia de conocer el cuerpo de la mujer y lo que va sintiendo en el proceso para poder saber qué hacer. Esto no se aprende de otra forma mas que de la experiencia de sentir, ver y atender otros partos.

Otro ejemplo más es el de A. de la Huasteca sur, partera, curandera y médico tradicional. Además, ejerce su trabajo como especialista que cura el mal de ojo, espanto y cualquier otra enfermedad asociada a los aires. Recibió el don por medio de los sueños que comenzaron a aparecer en su vida alrededor de los 12 años.

A.[10] cuenta que su abuela también era partera y que le vino el don mediante herencia, de todos modos, ha tenido que desarrollar su trabajo. Su trabajo comenzó después de tener a su primer hijo. Comenta que durante su embarazo tuvo muchas dificultades y fue entonces que decidió atender esas "señales oníricas" y entendió que debía cuidar y hacer esa labor con otras mujeres para seguir su maternidad sin problemas. A partir de ello se ha ganado un renombre tanto dentro como fuera de su comunidad. Además, su adscripción como médico tradicional por parte del programa auspiciado en los años ochenta por el extinto Instituto Nacional Indigenista (INI), ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, le ha valido para la realización de este trabajo. Heredó a uno de sus hijos este don,

[8] I._S.O._09 de septiembre, 2022.
[9] S._S.O._09 de septiembre, 2022.
[10] H.S._20 de julio, 2018.

pero su hijo solamente se dedica a la curandería, pues, por ser hombre él no puede ejercer la partería.

Por último, se consideran los casos de dos hombres: un joven nahua de la Huasteca sur[11] quien obtuvo el don mediante sueños, aunque no lo ha querido desarrollar; y otro señor de mediana edad[12] de la sierra de Otontepec que "aprendió la partería" a través de los programas de capacitación del Centro de Salud regional. Sobre el primero ahondaré un poco más en relación con el ritual de los baños.

Hasta aquí he expuesto las narrativas que son la base para poder analizar una serie de experiencias y formas de acompañamiento que las parteras han compartido por considerar relevantes en relación con el conocimiento del cuerpo de la mujer y su relación con las políticas de salud implementadas por las instituciones locales de gobierno.

Ejercer el oficio: experiencias y formas de acompañamiento de las parteras

En este apartado resaltaré elementos registrados en diario de campo en relación con algunas experiencias y formas de acompañamiento de las parteras que he presentado en el apartado anterior. Son en tanto, parte de estas narrativas etnográficas en construcción.

Me parece importante resaltar que las parteras además poseen la sabiduría para tratar otro tipo de afecciones de la mujer como la esterilidad, complicaciones en el embarazo o enfermedades más comunes como infecciones vaginales. De la misma forma, a través de masajes se puede acomodar la matriz para que tengan menos dolores en las menstruaciones o bien, para que puedan embarazarse. Otro tratamiento para la infertilidad son las plantas medicinales, como lo anota una colaboradora al explicar que le dieron una serie de plantas y bejucos en té durante sus ciclos menstruales para poderse embarazar; el tratamiento fue efectivo después de unos meses de ingesta.

[11] M._H.S._19 julio, 2018
[12] B._S.O._20 de diciembre, 2022

Asimismo, el uso de plantas medicinales durante el embarazo permite definir el sexo del feto tal como lo explica nuestra colaboradora:

Cuando una mujer está embarazada, si a lo mejor la primera sale niña, otra vez niña y otra vez niña, pero a lo mejor quiere un niño entonces puedo hacer que si tu quieres una pareja, hombre o mujer. —¿Y eso cómo lo haces?, [se le pregunta]: Con hierbas, pero eso lo vas a tomar cuando te llegue la regla para que si tienes un hijo, tengas una niña. Yo conozco todas esas hierbas.[13]

Aunque en este tema la especificidad de las plantas ha sido difícil de compartir, se considera relevante porque es uno de los saberes que se resaltan dentro del corpus de la partería. De la misma forma, se conocen de plantas con fines abortivos considerando que sea la decisión de la mujer que su embarazo no llegue a termino, o cuando se diagnostican complicaciones vía "tradicional" y se confirman con los estudios de ultrasonido o de laboratorio, en caso de tener alguna afección mayor.

Hasta aquí he enunciado elementos importantes del saber de la partería y quiero resaltar otros como el tema de la experiencia propia que da oportunidad de conocer y saber acompañar con empatía el parto. De tal modo, aprender a través de la experiencia propia, como han expresado algunas parteras, implica saber qué sensaciones, dolores y emociones se experimentan para que cuando acompañen a las parturientas, sepan qué sugerirles y que hacer para apoyarlas en su proceso.

Esto habla de un conocimiento del cuerpo de la mujer y de un respeto hacia el cuerpo de una igual. Así por ejemplo, dentro de este vínculo de empatía el parto en cuclillas o sentadas, o sin uso de medicamentos para inducir el parto es siempre considerando peso, estatura, edad, complexión y sintomatología de la mujer. Se basa también en el sentir de la parturienta:

> si veo que siento miedo, que no está débil, delgadita y chiquita, y le digo: ¿cómo te sientes?. Si dice: mal, no voy a poder, ¿pa' qué me arriesgo?. Porque ya sé que en un cuadro así por más que le ayude

[13] J._H.S._16 de enero, 2018

> y diga que camine, respire y todo, su cuerpo no le ayuda. Y eso se siente, ella lo siente, yo lo veo y siento.[14]

Dentro del proceso, las parteras identifican las condiciones óptimas para que la mujer tenga el parto en casa cuando así lo requiera, aunque, actualmente ellas deben de dar seguimiento desde los primeros meses de gestación acompañando con masajes, revisión del pulso y la aparición de algún síntoma de alerta. Estas parteras regularmente llevan un control de bitáctora en el Centro de Salud que comienza al informar que tienen una paciente embarazada y debe ser revisada también por el médico familiar y ginecóloga (o) para confirmar que su gestación corre en completa normalidad. En caso de presentar riesgo, el médico informa a la paciente y partera para tomar las debidas precauciones, si se refiere algo relacionado con el "acomodo del feto", la partera trabaja constantemente para lograrlo. Si sale de sus capacidades, se turna al médico.

Otro tipo de parteras solamente acompañan el proceso de embarazo con revisiones y masajes, dejando el proceso de parto solamente a los médicos de los hospitales. No obstante, ellas también pueden estar y apoyar a los médicos en los partos hospitalizados aunque las decisiones sean tomadas en su mayoría por el médico. Por ejemplo, ahí pueden o "estimular el preparto y parto con plantas medicinales calientes y estimulantes, caminando o respirando. Algunos doctores si dan permiso, otros directo inyectan sin preguntar, nomás así van".[15]

En el proceso de preparto y parto, el uso de atoles, tés y caldos es fundamental para fortalecer el cuerpo, restituir calor, apoyar la dilatación del útero y hacer menos doloroso el proceso. Asimismo, después del parto, se deben dar a la parturienta plantas medicinales para expulsar la placenta o detener hemorragias, así como para comenzar el proceso de desinflamación. Ya en el proceso de postparto, es fundamental apoyar con alimentación y bebidas la restauración del cuerpo de la parturienta, utilizando así sobre todo caldos de pollo y atoles de masa. Ahí debe

[14] I._S.O._09 de septiembre, 2022
[15] S._S.O._12 de septiembre, 2022

comenzar también el cuidado de la producción de leche a través de una dieta sin grasas y picantes, al menos durante el puerperio.

Prácticas, creencias y nociones de cuidado

En resumen, las parteras, al haber experimentado también los procesos de embarazo, parto, postparto y crianza conocen de manera cercana reacciones, emociones y sensibilidades del cuerpo de la mujer. Esto se relacionado con nociones originaria de persona y cuerpo que tienen que ver con cosmovisiones producidas, recreadas y re simbolizadas a través de largos procesos históricos, de los cuales, prácticas rituales y ceremoniales, creencias y nociones de cuidado, son un parte de estas.

Así, la concepción de persona es importante para entender las acciones emprendidas por las parteras tradicionales durante la fase de puerperio. Tomo como punto de partida la aproximación teórica de Romero López que permite abordar los hechos culturales dentro del momento inicial de la vida humana como determinantes para la constitución de la "persona":

> la noción de persona la constituyen dos elementos fundamentales: por un lado la imagen del cuerpo humano, por otro, el conjunto de atributos que van más allá de la explicación de las funciones fisiológicas y anatómicas, mismas que definen la diferencia de atributos, capacidades y personalidad evidente entre los seres humanos.
>
> El conjunto de atributos con los que una sociedad define a un ser humano son, siempre, hechos culturales.[16]

De tal modo, es a través de estos hechos culturales que el "cuerpo", entendido como la parte física o tangible (huesos, músculos, órganos, venas, nervios) en conjunto con la anímica (*tonalli*), se va convirtiendo desde el nacimiento hasta la muerte en persona. Dada la complejidad

[16] Romero López, *Saber ver, saber soñar. El proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla*.

de dicho tema, esta aproximación se sintetiza para explicar que los rituales post partos que realizan las parteras son fundamentales para la constitución de la persona.

En este sentido, es interesante notar que cuando nace un niño o niña, no se considera persona puesto que los nahuas entienden que las concepciones que la persona están en correlación con el nacimiento. Esto es, cuando un niño o niña nace posee una cualidad caliente por la sangre que se arroja durante el parto. Por eso, cuando se realiza el *maltiahconetzin*, el baño del niño, las hierbas que usan deben ser "frías" o "frescas" pues de esta forma limpian al niño o niña de la "impureza" o "suciedad" generada por la sangre.



Figura 1. Preparación del agua para el baño.
Es importante que todos puedan lavar también estas "impurezas" por ello, todos los asistentes deben de "bañarse" también. Fotografía de la autora.

Para ese momento, el niño o niña recién nacida no tiene *tonal* y tampoco es considerado como persona. Es hasta que después de una lectura del maíz, un corte de los aires, una "barrida con huevo", el baño y la ingesta, aunque menor pero simbólica del maíz a través de una prueba de masa, ese recién llegado al mundo comienza a ser "persona o personita". Ahí comienza el *tepahtihketl* en una búsqueda del tonal y se "adivina el destino" del niño o niña.



Figura 2. Bañar para limpiar. Este baño se realiza para quitar lo que el recién nacido obtuvo durante el parto y evitar futuros problemas en su vida juvenil y adulta. Fotografía de la autora.

El *tonal* o *tonalli* es la parte esencial de la persona y entidad dinámica que es la que teje el vínculo con otras de diferentes cualidades a lo largo de la vida. Se entiende como la entidad esencial que compone a la persona. En términos cristianos, se compara con el alma, entendida como

una sustancia vinculada al cuerpo que dota a la persona de movimiento o dinamicidad. Esta parte se considera también inmaterial y es a la que se le atribuye la capacidad de sentir y pensar. Así, esta fuerza vital es la que determina, en el caso de poseer don de curar, su destino. Por ello, este ritual de nacimiento es fundamental en la vida porque dota de identidad como "persona".

En esta ceremonia es la partera quien apoya también el durante los primeros días de vida del recién nacido. Se encarga de hacer el *maltiahconetsin*[17] o primer baño, que se celebra tres días después del nacimiento. Aunque considerando los cambios en los seguimientos del parto y postparto, hay mujeres que deciden realizarlo varios meses después, incluso si tuvieron el parto en hospital. Este ritual tiene la finalidad de "sacar lo caliente de la sangre" que aún trae consigo el recién nacido por el parto.

En este sentido, es una especie de purificación y presentación al mundo de esta nueva persona. Se baña con hierbas frescas al niño o niña, esto con la finalidad de limpiarle toda la sangre que adquirió en el parto y la cualidad de caliente que posee. Asimismo, se baña a la mamá. El padre y la familia también deben mojarse con esa preparación de agua que contiene plantas consideradas como "frescas": caña de jabalí, *costus spicatus*, cuyo nombre en náhuatl es *cuapitzohuatl* de la cual se ocupa el tallo; el nopal (*opuntia ficus indica)* del cual se emplea la hoja; el fruto de la pitahaya *(Hylocereus undatus)* y hojas de helechos de la familia *ptedirium*.

En este ritual, a los bebés se les enrolla con *papatlas* y agregan elementos que simbolizan partes de su cuerpo: "Entonces el carrizo es su hueso, la *papatla* es su ropa, su cuero y el maíz su carne, el espíritu".[18] A partir de este ritual en el cual el recién nacido prueba por primera vez algún alimento de maíz (tamal o atole) se le considera como "ser huma-

[17] Este ritual fue registrado en la comunidad de la sierra de Otontepec, en donde acompañé a M. el 10 de julio, 2018. En este caso el *maltiah* lo realizó un *tepahtiketl* aunque regularmente quien lo realiza es (o era) la partera. .

[18] M._H.S._19 julio, 2018

no vivo a la comunidad entera en la que va a vivir".[19] Así, a partir de la ingesta del maíz. Aquí también hacen la primera "ingesta simbólica" de maíz en alusión a que es una pequeña persona que se comienza a formar y que, esto le provee la fuerza para mantenerse, esto es, se le brindan energías o una especie de *tonalli*. Asimismo, se retiran los malos aires al recién nacido y posteriormente lo presentan a la tierra y a los cuatro puntos cardinales.

Desde este primer momento de la vida se plantea la noción de reciprocidad con quienes "nos mantienen en la tierra".[20] En específico, los hombres retribuyen a *Tlalnana y Tlaltata* a través de la ofrenda o *tlatlacualtia*, (dar u ofrecer el alimento) para que continúen sus mantenimientos pues su actividad depende de la empatía de estos seres. Las mujeres, ellas retribuyen a *Tlalnana*, la tierra, a través de la menstruación. Además, esta ofrenda se vincula con otras entidades como *Meeztli* (luna).

***Las sabias del cuerpo*, las parteras. A manera de cierre…**

El papel de la mujer dentro de los proceso de curación del cuerpo y el alma ha sido tópico importante desde hace muchos años en el campo etnográfico. En otro artículo[21] revisé un corpus de textos académicos que abordan este punto y, aunque me centré en "casos o ejemplos etnográficos en donde se toma en cuenta para el análisis —directa o indirectamente— la participación de las mujeres en los contextos rituales",[22] lo traigo a colación porque la partería se encuentra dentro de estos contextos rituales dado que es de los más importantes espacios de acción de las mujeres.

En términos específicos, la partería ha sido abordado ampliamente por diversos autores (Mellado, Zolla, Castañeda y Tascón, 1989;[23] Campos

[19] M._H.S._18 julio, 2018
[20] M._H.S._19 julio, 2018
[21] Pérez Apango, «Mujeres de poder: las curanderas nahuas en la Huasteca meridional».
[22] Pérez Apango.
[23] Mellado *et al.*, *La atención al embarazo y el parto en el medio rural* mexicano.

Navarro, 2002;[24] Dávalos, 1996;[25] Carrillo, 1999;[26] Freyermuth y Montes, 2000;[27] Rodrigáñez Bustos, 2007;[28] Zolla, 2011;[29]) a partir de perspectivas teóricas diversas y observando fenómenos particulares en cada caso de estudio. Lo que aquí me ha interesado es destacar *la sabiduría del cuerpo* que las mismas mujeres parteras han sido desarrollando a través de los sueños y las enfermedades, su propia experiencia como madres y como parteras de otras mujeres, y por supuesto, como estudiantes de cursos que han sido facilitados por médicos de las instituciones de salud pública[30] pues han recibido instrucción para regularizar algunos estándares de seguridad y de salud. Me detendré un poco en este punto, para después abordar el tema central y una pequeña reflexión final sobre "los cuerpos" y las "violencias".

Al respecto, Aleksandra Iciek anota lo siguiente en su estudio sobre el trabajo de la partería en la comunidad de Hueycuatitla:

En la región de la Huasteca la Medicina Tradicional sigue teniendo un digno reconocimiento, aunque la llegada de los servicios médicos oficiales, a partir de los años setenta (COPLAMAR, después IMSS-Solidaridad, ISSSTE), cambió la percepción de la medicina en las comunidades, trajo nuevos remedios y apoyó a combatir varias enfermedades mortales, con las cuales la Medicina Tradicional no podía competir. Estas enfermedades eran, sobre todo, la tuberculosis, el cólera, el dengue, el sarampión y la diarrea entre los niños. Así, el funcionamiento de los servicios de la medicina oficial mejoró el nivel de salud y bajó el índice de mortalidad en el campo huasteco.[31]

[24] Campos, «Las medicinas indígenas de México al final del milenio».
[25] Dávalos, «El ocaso de las parteras».
[26] Carrillo, «Nacimiento y muerte de una profesión. Las parteras tituladas en México».
[27] Freyermuth y Montes, «Parteras tradicionales en el estado de Chiapas, usos y costumbres».
[28] Rodrigáñez Busto, *Pariremos con placer. Apuntes sobre la recuperación del útero espástico y la energía sexual femenina. En el 50 aniversario de la muerte de Wilhelm Reich*.
[29] Zolla, «Del IMSS-Coplamar a la experiencia del Hospital Mixto de Cuetzalan. Diálogos, asimetrías e interculturalidad médica».
[30] En trabajo de campo hice seguimiento con curanderas y parteras que pertenecen a estos programas afiliados a los Centros de Salud Comunitarios. Ellas se autodenominan también como "médicos tradicionales" o "parteras" certificadas, pues tienen avalada su labor y conocimiento a partir de la asistencia a cursos impartidos por "médicos profesionales".
[31] Iciek, «¡Que bonito trabajo!"Suerte", obligación, satisfacción y respeto en el trabajo de la partera».

Esto ha llevado a algunas especialistas a separar este aspecto "institucional" de la práctica "tradicional" puesto que la capacitación va en función de continuar ejerciendo con validez institucional un saber local. El detalle es, cuando otras especialistas capacitadas (en mayoría de edad avanzada) no cuentan con este documento. En ese caso, ¿quién, además del pueblo avala su trabajo y conocimiento? La disyuntiva entre el saber avalado por la institución y el saber no acreditado se ponen en juego, aunque la perspectiva intercultural siempre enfatiza en la coexistencia de ambos sistemas de forma armónica.

Volviendo al punto nodal, las mujeres desarrollan, como vimos a través del primer apartado, su conocimiento en torno a las afecciones de la mujer a través de sus experiencias propias, de conocer esas sensaciones en carne viva. Esto permite hablar de una construcción del conocimiento y del cuerpo mismo, a partir del suyo que se visualiza también en la segunda parte al momento de conocer las formas de acompañamiento que brindan a las parturientas. Esta forma de brindar calidez y apoyo lleva a analizar una tercera parte en donde la partera es también el engrane principal del proceso de construcción de la persona, cuando se describen algunos rituales que permiten entender cómo es necesario mirar la partería desde una perspectiva integral. Es decir, que las parteras son sabias en torno al cuerpo femenino a partir del propio para apoyar en el otro. Es por eso, que considero que son ellas las depositarias de un saber complejo en torno al cuerpo de la mujer.

En función de esto, he intentado esbozar a lo largo del texto, en relación con los múltiples tipos de "violencias" que las mujeres sufrimos en diversos momentos del proceso de nuestra vida sexual. Estas van desde el poder de decidir, en el caso de las jóvenes, a usar implantes anticonceptivos que como han sugerido las colaboradoras suelen ser impuestos por los médicos ocasionando graves problemas de salud a mujeres jóvenes en edad fértil. O bien, al decidir tener el parto en casa o atenderse con una mujer, o bien, en creer en el trabajo de las parteras es más factible porque darán un acompañamiento a partir del conocimiento del cuerpo mismo.

Estas microviolencias que se ejercen sobre la mujer y su cuerpo, encabezadas por el mismo sistema de salud pública en las comunidades indígenas de la Huasteca podrían leerse desde la perspectiva de Segato como una violencia expresiva "porque engloba y concierne a unas relaciones determinadas y comprensibles entre los cuerpos, entre las personas, entre las fuerzas sociales de un territorio"[32] y añadiría, entre las estructuras gubernamentales normativas.



Figura 3. El saber integral. El trabajo de la partería involucra un corpus de saberes no solo del cuerpo, salud, enfermedades, sino también de nociones y prácticas rituales que dan sentido a la vida juvenil y adulta de las personas. Fotografía de la autora.

[32] Segato, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado.*

Ahora bien, las formas de construcción de la persona (descritas en el último apartado) en relación con el saber del cuerpo que desarrollan las parteras, son puntos fundamentales para sensibilizar y conocer elementos de su cultura local. Sin que esto suene a visión esencialista, esta noción se refleja en un bagaje de valores que es necesario reforzar sobre todo en las nuevas generaciones, entonces ¿por qué no idear un sistema médico tradicional más integral e integrador? ¿por qué no pensar en formas de parto más amables donde la *sabiduría del cuerpo* que poseen las parteras sea el eje de partos más gozosos?

Agradezco a las parteras J, MM, A, I, S, y los parteros M y B por haber compartido conmigo sus experiencias de vida y de trabajo que son la base de las reflexiones logradas en este artículo.

A las familias Santiago y Benito por permitirme registrar los maltiahconetsin.

A las mujeres que conocí durante mi trabajo de campo a través de algunas parteras aquí citadas y que confiaron algo de su experiencia y perspectiva.

Bibliografía

Campos, Navarro. "Las medicinas indígenas de México al final del milenio". *La antropología sociocultural en el México del Milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones.*, Primera edición. Biblioteca Mexicana. Fondo de Cultura Económica, 2002.

Carrillo, Ana María. "Nacimiento y muerte de una profesión. Las parteras tituladas en México". *Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 1999.

Dávalos, Marcela. "El ocaso de las parteras". *Cuicuilco*, 1996.

Freyermuth, Graciela, y María de Jesús Montes. "Parteras tradicionales en el estado de Chiapas, usos y costumbres". *Natura Medicatrix*, 2000.

Iciek, Aleksandra. "¡Que bonito trabajo! 'Suerte', obligación, satisfacción y respeto en el trabajo de la partera". En *Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca*, 175-208. diciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México, 2008.

Lorente Fernández, David. *El cuerpo, el alma, la palabra. Medicina nahua en la Sierra de Texcoco*. Primera. Colección Tiempo detenido. Ciudad de México: Artes de México, 2020.

Mellado, Virginia, Carlos Zolla, Xóchitl Castañeda, y Antonio Tascón. *La atención al embarazo y el parto en el medio rural mexicano*. México: Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social, 1989.

Pérez Apango, Yuyultzin. "Mujeres de poder: las curanderas nahuas en la Huasteca meridional*". *Revista Ulúa*, 2021.

Pérez Apango, Yuyultzin. "Tepahtianih, mujeres especialistas en los rituales terapéuticos y agrícolas contemporáneos de la huasteca meridional", 2019. http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/2185.

Rodrigáñez Busto, Casilda. *Pariremos con placer. Apuntes sobre la recuperación del útero espástico y la energía sexual femenina. En el 50 aniversario de la muerte de Wilhelm Reich*. Murcia, España: Crimentales, 2007.

Romero López, Laura Elena. *Saber ver, saber soñar. El proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla*. Colección Sapienta UDLAP. San Andrés Cholula, Puebla.: Fundación Universidad de las Américas Puebla, 2020.

Segato, Laura Rita. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2013.

Zolla, Carlos. "Del IMSS-Coplamar a la experiencia del Hospital Mixto de Cuetzalan. Diálogos, asimetrías e interculturalidad médica". En *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, 201-31. Centro Regional de Investigaciones Interdisciplinarias/UNAM, 2011.

Fuentes orales

- Colaboradores *Huasteca Sur*
J. Entrevista realizada el 16 de enero, 2018
M.M. Entrevista realizada el 24 de marzo, 2018
M. Entrevista realizada el 19 julio, 2018
A. Entrevista realizada el 20 de julio, 2018
- Colaboradores *Sierra de Otontepec*
I. Entrevista realizada el 09 de septiembre, 2022
S. Entrevista realizada el 12 de septiembre, 2022
B. Entrevista realizada el 20 de diciembre, 2022

Testimonios de la presencia carmelita en el yermo y santuario de Chalma, siglo XVII

Testimonies of the Carmelite presence in the wilderness and sanctuary of Chalma, 17th century

Magdalena Pacheco Regules[*]
Gerardo González Reyes[**]

> […] en la Ciudad de Ávila, no menos insigne por su antigüedad, que por patria dichosa de la santa, el año de 1562 a 22 de agosto, y de allí se difundió la fragancia, y el olor de sus virtudes por todo el orbe de la tierra, y de sus nuevas, y reformadas plantas se poblaron los carmenes, o jardines que hoy se hallan repartidos en todas las partes del Universo: entre las cuales no fue la menos dichosa nuestra América Septentrional […][1]
>
> Fray Francisco de Santa María

[*] Maestra en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesora investigadora de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx. Sus líneas de investigación son: historia y cultura y religiosidad novohispana. Miembro del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular, Alonso Manuel Escalante".

[**] Doctor en Historia por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Profesor investigador de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx. Sus líneas de investigación son: Expresiones de la cultura barroca en los pueblos de indios, época virreinal; Memorias colectivas y sus representaciones en códices virreinales; Manifestaciones de religiosidad popular en el mundo contemporáneo. Coordina el Seminario Interinstitucional "Santos, devociones e identidades colectivas". Miembro del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular, Alonso Manuel Escalante". Correo:ggreyes@colmex.mx X antes Twiter: @GerardoGlezRey

[1] Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, Archivo histórico (en Adelante BNAH) vol.50 (G.O) *Fundación de este Santo Desierto de Nuestra Señora del Carmen de Nueva España: su traslación del primer sitio al que hoy tiene: sus maravillosos prenuncios y felices progresos hasta este año de 1734.*

Resumen

En este trabajo ofrecemos algunos testimonios de la impronta carmelita en el yermo de las cuevas de Chalma y posterior santuario de San Miguel de las cuevas del Santo Crucifijo de Chalma en el siglo XVII. Las evidencias disponibles refieren la visita de frailes carmelitas del Desierto del Carmen descalzo al yermo de Chalma en el temprano siglo XVI, con el objetivo de venerar una de las devociones cristológicas existentes hasta ese momento; al tiempo de obsequiar al recinto una imagen de talla de la Virgen del Carmen. Con el paso de los años, a partir de que yermo se transformó en santuario, devotos donaron un lienzo y un colateral con la imagen de la fundadora de la Orden descalza: Santa Teresa de Jesús. El colateral de la santa carmelita junto con otro dedicado a Santa Gertrudis la Magna flanquearon al Cristo hasta el momento de su traslado a su nuevo templo en el año de 1729.

Estas evidencias nos dan la posibilidad de conocer el papel desempeñado por los frailes del Desierto del Carmen descalzo en los pueblos de indios de Capulhuac, Tianguistenco, Xalatlaco y Ocuilan en el siglo XVII, lugares donde, aun hoy en día, son visibles las huellas de su presencia, lo que es motivo de otra investigación.

Palabras clave
Carmelitas descalzos, Santo Desierto, Yermo, Santuario, Chalma, siglo XVII, testimonios.

Abstract

In this work, we present some accounts of the Carmelite influence in the wilderness of the Chalma caves and the subsequent sanctuary of San Miguel of the caves of the Holy Crucifix of Chalma in the 17th century. The available evidence reports the visit of Carmelite friars from the Desert of the Discalced Carmelites to the Chalma wilderness in the early 16th century, with the aim of venerating one of the Christological devotions existing at that time; while also offering the site a carved image of the Virgin of Carmen. Over the year, once the wilderness was transformed into a sanctuary, devotees donated a painting and a side altar with the image of the founder of the Discalced Order: Saint Teresa of Jesus. The Carmelite saint,s side altar, along with another dedicated to Saint Gerdrude the Great, flanked the Christ until its transfer to its new temple in the year 1729.

These pieces of evidence give us the possibility of understanding the role played by the friars of the Discalced Carmelite Desert in the indigenous towns of Capulhuac, Tiangustenco, Xalatlaco and Ocuilan in the 17th century, places where, even today, the traces of their presence are visible, which is the subject of another study.

Keywords
Discalced Carmelites, Holy Desert, Wasteland, Santuary, Chalma, 17th century, testimonies.

Introducción

Los carmelitas descalzos son una Orden reformada que tiene su origen en la ciudad de Ávila, España, siendo su fundadora Teresa de Jesús. En el año 1585 llegaron a la Nueva España los primeros integrantes de la Orden y a partir de entonces desempeñaron una labor religiosa sobresaliente en el ámbito novohispano.

Jessica Ramírez Méndez en su libro: *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, realizó un balance historiográfico que permite conocer los principales aportes de las investigaciones en torno de esta Orden, menciona la necesidad de continuar realizando investigaciones debido a la falta de aspectos por atender, aun cuando existen sobresalientes contribuciones de investigadores españoles y mexicanos.[2]

La presente propuesta busca sumarse a la historiografía carmelita novohispana al mostrar testimonios de su presencia en el yermo de Chalma, y posterior santuario de San Miguel de las cuevas del Santo Crucifijo de Chalma, en el siglo XVII; los cuales, de inicio fueron identificados a lo largo del proceso de investigación de la tesis doctoral.[3]

La *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel de las Cuevas en el reino de Nueva España*,[4] el *Libro primitivo de Chalma*,[5] la *Fundación de este Santo Desierto de Nuestra Señora del Carmen de Nueva Es-*

[2] Jessica Ramírez Méndez, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, 22-31.

[3] La tesis, escrita por Magdalena Pacheco, lleva por título titula "Casa de Dios y puerta del cielo. El santuario de san Miguel de las cuevas de Chalma, siglo XVII. Actualmente se encuentra en proceso de revisión.

[4] Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel de las Cuevas en el reino de Nueva España, e invención de la milagrosa imagen de Cristo Nuestro Señor crucificado, que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María; y algunas noticias del santo fray Juan de san Joseph su compañero*, prólogo, notas y edición, fray Roberto Jaramillo Escutia osa. Profesorium Agustinianum, México, 2017. En la edición actualizada de quien fuera el cronista de la orden, fray Roberto Jaramillo Escutia osa (†), agregó al inicio del título: *Crónica de Chalma*. En lo subsecuente abreviaremos el título del impreso del padre Florencia como Descripción histórica…

[5] Documentación histórica del convento y santuario de Chalma (en adelante DHCSCh) *Libro primitivo de Chalma*, 1658-1699, leg. 2, exp. 9, fs. 2r-88v.

paña…[6] y el *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano…*[7] son las fuentes principales que nutrieron el contenido de la presente propuesta.

Proponemos que los testimonios de la presencia carmelita en el yermo y santuario de Chalma se relacionan con la fundación carmelita del Desierto del Carmen descalzo. La información contenida en las fuentes primarias nos dio las pautas para advertir que la relativa cercanía del Desierto con las cuevas de Chalma,[8] la comunicaciones sostenidas entre de los descalzos con los indios de Xalatlaco y Capulhuac, sumados al carisma de la orden carmelita fueron determinantes para este suceso.

Dividimos el contenido del trabajo en cinco aparatos; en los dos primeros abordamos aspectos sobresalientes de la Orden Carmelita como el origen de la misma, el papel de su fundadora, su interés por establecerse en la Nueva España, la llegada de la Orden a la Nueva España, las primeras labores que desempeñaron, y las fundaciones conventuales en distintos lugares del territorio novohispano lo que permitió configurar la Provincia de San Alberto; las siguiente dos partes muestran la fundación del Desierto, lugar situado en los montes cercanos al pueblo de Santa Fe, así como del yermo y santuario cristológico, ubicado en el paraje de las cuevas de Chalma. La última parte aborda los testimonios correspondientes a la presencia carmelita en el yermo y santuario de Chalma en el siglo XVII.

---

[6] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O), *Fundación de este Santo Desierto…Op.cit.* La numeración del documento presenta problemas en la secuencia, de la foja 1 hasta la foja 17 los números están escritos claramente, después desaparecen, más adelante se colocaron en algunas fojas a lápiz y en otras fojas aparecen números sin la secuencia correcta. Ante este hecho decidimos realizar el conteo de fojas manualmente para obtener el número correcto de la referencia citada.

[7] *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano. Mina rica de exemplos y virtudes en la Historia de los Carmelitas descalzos de la Provincia de la Nueva España* (Versión paleográfica, introducción y notas Eduardo Báez Macías). México, Instituto Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

[8] Existe una página, en línea, que muestra un mapa que marca el trayecto por las montañas, del Santo Desierto a Chalma, recorrido que, de acuerdo con sus autores, comprende 57 kms. Al parecer para su elaboración se tomaron en consideración los caminos antiguos por los que transitaban los habitantes de los pueblos indios de la zona montañosa, llamada antiguamente Cuautlalpan. En la actualidad algunos de estos caminos siguen siendo utilizados por los peregrinos que se dirigen al santuario de Chalma; véase, Desierto de los Leones Camino a Chalma. Disponible en línea: https://www.alltrails.com/trail/mexico/state-of-mexico-4/desierto-de-leones-camino-chalma. Consultado el 6 de noviembre de 2025.

Para nosotros este trabajo es el inicio de una investigación de mayor envergadura que busca profundizar el papel desempeñado por los carmelitas del Desierto del Carmen descalzo en los pueblos indios establecidos a lo largo de la Cuautlalpan, tierra de bosques, en el siglo XVII, lugares donde existen testimonios de su impronta.[9]

Los carmelitas descalzos

Como se mencionó líneas arriba, la Orden de carmelitas descalzos tiene su origen en la Ciudad de Ávila, España, en el año 1568. Un año antes, Teresa de Jesús promovió la fundación de un convento reformado, lo que implicaba el regreso de la orden carmelita a sus principios básicos, emanados de aquellos ermitaños del monte Carmelo, con el objetivo de acabar con la relajación de la vida monástica, valiéndole el apoyo de la Corona española.[10]

La reforma de Santa Teresa pretendía privilegiar el carisma contemplativo. La estricta observancia de la regla carmelita,[11] colocó en el centro de su ideal religioso al recogimiento, esencia de la espiritualidad para establecer una relación personal e íntima del hombre con Dios;[12]

[9] Hasta este momento hemos identificado que en el municipio de Jalatlaco, existe una capilla dedicada a Santa Teresa de Jesús, llamada cariñosamente por los pobladores "Santa Teresita", cuya construcción inició a finales del siglo XVII concluyéndose a inicios del siglo XVIII. Para los católicos del municipio este recinto es parte importante de su identidad religiosa, se le equipara en relevancia a la patrona del municipio, la Virgen de la Asunción, lo que implica cuidar el recinto de la Santa atendiendo sus necesidades materiales y cooperando para la realización de su festividad.

[10] Gonzalo Tlacxani Segura, *Santa Teresa de Jesús en la Nueva España, siglos XVI-XVII. Estudio histórico sobre la espiritualidad carmelita*. España, Editorial Académica Española, 2018, 33. Disponible en línea: Santa_Teresa_de_Jesus_en_la_Nueva_Espana.pdf. Consultado el 10 de junio de 2025.

[11] Jessica Ramírez Méndez y Antonio Rubial García, "Una corporación española adaptada a la Nueva España. Los carmelitas descalzos", en *Pedralbes*, 44, 2025, 58. Disponible en línea: https://www.academia.edu/128944786/Una_corporación_española_adaptada_a_la_Nueva_España_los_carmelitas_descalzos_siglos_XVI_XVIII Consultado el 5 de junio de 2025.

[12] Marcela Rocío García Hernández, "Los carmelitas descalzos en la Nueva España de la fundación de sus conventos a la desamortización de sus bienes", en Francisco Javier Cervantes Bello, *et al.*,(Coord.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, 312. Disponible en línea: http://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/podercivil/pcivil.html. Consultado el 11 de septiembre de 2025.

aspectos en los que la disciplina, la meditación y las prácticas místicas serían fundamentales.[13]

La reforma teresiana es resultado de la lucha sostenida por los católicos contra el protestantismo, seguida de la renovación de la fe propuesta por Trento y de la posición de España como defensora del catolicismo.[14] El éxito obtenido por Santa Teresa con la reforma a la rama femenina le impulsó a continuar su proyecto en la rama masculina, sobre todo cuando tuvo en mente apoyar los trabajos de evangelización más allá de la península, como las Indias Occidentales o el lejano oriente, o bien con aquellos que habían abrazado el protestantismo en Francia o Flandes. Aun cuando Teresa era la promotora de la idea era claro que necesitaba la ayuda del sector masculino para llevarla a cabo.[15]

En 1567 Teresa de Jesús conoció a fray Juan de la Cruz a quien pidió integrarse a la orden reformada, tal fue el convencimiento logrado por la futura santa con el fraile carmelita que al año siguiente fray Juan fundó el primer Carmelo masculino reformado.[16] El trabajo desarrollado por Teresa de Jesús y Juan de la Cruz fue intenso, y la mayoría de las veces realizado a contra corriente, en virtud que cortesanos, pertenecientes a la fracción papista, no podían justificar tan fácil la promoción de una reforma que se hiciese completamente al margen del control regio. Aun así, en 1580 el Papa Gregorio XIII sanciona la creación de una provincia independiente para los descalzos, a petición de Teresa, se dividió la orden en calzados y descalzos.[17]

Al año siguiente tuvo lugar el primer capítulo de la Orden descalza en Alcalá de Henares eligiendo a fray Jerónimo Gracián como su provincial,

---

[13] Jessica Ramírez Méndez y Antonio Rubial García, "Una corporación española adaptada a la Nueva España..., *op. cit.*, 57.

[14] Gonzalo Tlacxani Segura, *Santa Teresa de Jesús en la Nueva España…op. cit*., 33-34.

[15] Alison Weber, Teresa of Avila and the rethoric of feminity, Princeton, Princeton University Press, 1990, 17, en Gonzalo Tlacxani Segura, *Santa Teresa de Jesús en la Nueva España…op. cit.*, 84.

[16] "La reforma del Carmelo". Disponible en línea: http://www.dominicos.org/espiritualidad/historia/la-reforma- carmelitana/ Consultado el 17 de junio de 2025.

[17] Henar Pizarro Llorente, "La expansión europea de los Carmelitas descalzos" Dosieer, en Librosdelacorte.es, no 9, año 6, otoño-invierno, 2014, 3. Disponible en línea: https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/18429/Descalzos.pdf?sequence=1&isAllowed=. Consultado el 17 de junio de 2025.

quien tuvo como proyecto inicial extender la reforma; sin embargo, su aspiración no tuvo el resultado deseado debido a la negativa de un sector de la Orden, entre ellos varios padres capitulares, que concebían el espíritu de la descalcez como un modelo de vida entrado exclusivamente en la mística de la oración.[18]

Aun así, fray Jerónimo logró, entre otros aspectos, impulsar la fundación de un convento en Génova, Roma, además de enviar misioneros a África y Nueva España[19] cumpliendo así el deseo de Santa Teresa, de quien se dice que oraba a Dios para que "[…] le descubriese caminos para hacer fruto por medio de sus hijos en esta Nueva España"[20] Teresa buscaba que los carmelitas se dedicaran a la conversión en los lugares recientemente adquiridos por la Corona hispana; sin embargo, algunos integrantes de la orden reformada argumentaron que esta misión debía privilegiar el origen eremítico de la Orden.[21]

Teresa de Jesús muere en el año 1582, concerniendo a fray Jerónimo de Gracián continuar la obra de evangelización.[22] Al poco tiempo, el monarca Felipe II negoció formalmente con el Consejo de Indias las licencias para enviar doce carmelitas descalzos a Nueva España, en un inicio se pensaba enviar únicamente cuatro frailes. El monarca logró su cometido al enviar "doce apóstoles" apoyando su viaje con matalotaje, vestuario y cartas para el virrey y el arzobispo. Al frente de ellos venía fray Juan de la Madre de Dios,[23] quien fue nombrado comisario por el Consejo de Indias.[24]

[18] *Ibid*., 3-4.
[19] *Ibid*., 4.
[20] *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano…op. cit*., 13.
[21] Jessica Ramírez Méndez. "De apóstoles a intercesores. Los carmelitas descalzos en el Santo Desierto de Cuajimalpa, 1602-1606", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 148, otoño 2016, 207. Disponible en línea: 0185-3929-rz-37-148-00203.pdf. Consultado el 5 de junio de 2025
[22] *Ibid*., 208.
[23] *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano…op. cit.*, 18-19.
[24] Jessica Ramírez Méndez. "De apóstoles a intercesores… *op. cit.*, 208.

Los carmelitas descalzos en la Nueva España, llegada y primeras labores

El 11 de julio de 1585 zarpó del puerto de Sevilla la embarcación que trasportó, entre otros tripulantes, al virrey Álvaro Manrique de Zúñiga y los primeros carmelitas descalzos a la Nueva España.[25] Felipe II encargó al virrey a la Orden carmelitana.[26] Los carmelitas tenían como objetivo evangelizar en California, Nuevo México y Filipinas.[27]

En el mes de septiembre llegó la embarcación al puerto de Veracruz,[28] y de inmediato la mayoría de sus tripulantes se alistaron para comenzar el viaje a la Ciudad de México, entre ellos el virrey y los integrantes del Carmelo descalzo. Larga fue la travesía de la comitiva para llegar a la capital novohispana, hecho que tuvo lugar el 17 de noviembre.

A su llegada al corazón de la Nueva España los reformados fueron alojados en las casas del Marqués del Valle.[29] De inmediato, el virrey, Álvaro Manrique de Zúñiga, y el arzobispo, Pedro Moya de Contreras, les otorgaron una ermita dedicada a San Sebastián, ubicada en el barrio de Atzacualco, la cual pertenecía a una doctrina franciscana siendo cedida a sus hermanos carmelitas, hecho con el que inició su trabajo con la cura de almas, asunto novedoso para los hijos del Carmelo reformado. El 18 de enero de 1586 tomaron el liderazgo de la doctrina comenzando el trabajo pastoral con los indios, lo que les llevó a aprender el náhuatl,[30] esto a pesar de que una de las leyes de las Constituciones vigentes prohibía la aceptación de beneficios curados con cargo de almas.[31]

---

[25] Carlos Vizuete Mendoza, "Los carmelitas descalzos de México, según el *Libro de las Profesiones* del convento de san Sebastián (1586-1813)" en *Teresianum* 67, 2016/2, 371. Disponible en línea: https://es.scribd.com/document/634151205/Los-Carmelitas-descalzos-de-Mexico-segun-el-Libro-de-las-Profesiones-del-convento-de-San-Sebastian-1586-1813. Consultado el 9 de junio de 2025.

[26] *Idem*.

[27] *Ibid*., 211.

[28] Marcela Rocío García Hernández, "Los carmelitas descalzos en la Nueva España…*Op.cit*., 309.

[29] *Idem*.

[30] Carlos Vizuete Mendoza, "Los carmelitas descalzos de México…*Op.cit*., 371-372.

[31] Manuel Ramos Medina (2008) *El Carmelo Novohispano*. México, Centro de Estudios de Historia de México CARSO, 51.

Durante veinte años (1586 -1607) los carmelitas descalzos desempeñaron su labor en San Sebastián, fungiendo como vicarios del párroco de Santa Catarina, conservando en lo posible su independencia jurídica al grado de comenzar a construir un convento.[32] Sin embargo, la labor carmelita desempeñada en esta doctrina de indios no fue bien vista en España por las autoridades del Carmelo y de algunos de sus religiosos, como fray Juan de Jesús María, quien argumentaba que no era el objetivo de los carmelitas atender parroquias,[33] pues chocaba con el carisma de la Orden. Este aspecto fue reiterado en los decretos del Capítulo de 1588 y las Constituciones de 1592 y 1604.[34] Ante las presiones, los carmelitas terminaron por traspasar la doctrina de San Sebastián a los agustinos, lo que tuvo lugar en el año 1607, para mudarse a su nuevo convento en la Ciudad de México a fin de llevar a cabo su vida en retiro y vida claustral.[35]

Años antes los carmelitas descalzos fundaron varios conventos en distintas ciudades novohispanas como Puebla (1568), Atlixco (1569), Valladolid (1583) y Guadalajara (1593). Gracias a estas fundaciones fue posible erigir la Provincia de San Alberto, suceso fundamental para el desarrollo de la Orden en Nueva España.[36] Al respecto, les fueron concedidos una serie de privilegios y prerrogativas de las que no contaban las provincias carmelitas peninsulares, entre ellas la fundación de conventos sin previo permiso de las autoridades españolas.[37]

Ramírez Méndez menciona que a partir de la fundación de la Provincia de San Alberto los carmelitas concentraron sus esfuerzos en desarrollar su tarea de evangelización, lo que ocurrió entre los años 1594 y 1605, fundando el convento de Celaya, hecho que los acercaría a la frontera chichimeca, con lo cual se dieron los primeros pasos e intentos para ir a las Californias, Nuevo México, además de las Filipinas a fin

[32] *Ibid*., 48-52.
[33] *Ibid*., 52-53.
[34] *Ibid*, 52.
[35] *Ibid*., 66.
[36] Marcela Rocío García Hernández, "Los carmelitas descalzos en la Nueva España… *Op. cit.*, 309.
[37] Dionisio Victoria Moreno, *Los Carmelitas descalzos y la Conquista Espiritual*, México, Editorial Porrúa, 1966, 120, citado en Marcela Rocío García Hernández, "Los carmelitas descalzos en la Nueva España…*Op. cit.*, 309.

de trabajar en favor del adoctrinamiento de los indios.[38] En un segundo momento, correspondiente a los años 1606 a 1614, la Orden estableció las características de su labor en la Provincia de San Alberto, dejando atrás el activismo misional y a partir de entonces las fundaciones carmelitas se hicieron en centros urbanos.

El Desierto del Carmen descalzo

En 1592 el definitorio general de los carmelitas descalzos, admitió el establecimiento de los yermos, desiertos,[39] a fin de que sus integrantes entraran en un estado de contemplación total, refrendando así la unión con Dios.[40] En 1597, el procurador de los carmelitas, fray Pedro de la Encarnación, viajó a la península ibérica, donde tramitó las licencias para llevar a cabo labores de conversión en Filipinas y edificar un desierto en Nueva España.[41] En 1602 llegó el segundo visitador de esta provincia, fray Martín de la Madre de Dios, quien trajo consigo, las licencias del rey y de la orden para fundar el desierto, las cuales fueron emitidas en Tordecillas el 22 de febrero de 1602.[42]

Al respecto, Ramírez Méndez menciona lo siguiente: "Probablemente, el monarca veía en este yermo otro de los tantos aparatos reformistas necesarios para la centralización del poder mediante el repliegue del clero regular, el impulso de un nuevo desempeño de los frailes ante la sociedad y la promoción de la evangelización de los territorios de recién apropiación".[43]

---

[38] Jessica Ramírez Méndez. "De apóstoles a intercesores. Los carmelitas descalzos…*Op. cit.*, 204.

[39] "Desierto, lugar solitario, que no habita nadie, ni le cultiva. Allí se retira los santos padres ermitaños y monjes, y en la Iglesia primitiva estaba poblado de santos"; véase: Sebastián de Covarrubias Orozco (1611) *Tesoro de la lengua castellana, o española*. (Madrid, Luis Sánchez, impresor del Rey Nuestro Señor, Disponible en línea: https://bnedigital.bne.es/bd/es/viewer?id=7c559382-f0ff-4476-a3d5-1330f3059a90&page=323 Consultado el 4 de septiembre de 2025.

[40] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 2, f.11. *Fundación de este Santo Desierto…Op. cit.*

[41] Jessica Ramírez Méndez. "De apóstoles a intercesores. Los carmelitas descalzos…*Op. cit*., 212.

[42] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O), Libro I, capítulo 2, f.11. *Fundación de este Santo Desierto…Op. cit.*

[43] Jessica Ramírez Méndez. "De apóstoles a intercesores. Los carmelitas descalzos…Op. cit., 215.

El primer proyecto para establecer un desierto carmelitano descalzo en la Nueva España fue en tierras poblanas. Fray Juan de Jesús María, prior del convento de Puebla de los Ángeles, dio la orden a los frailes Juan de San Pedro y Tomás de Aquino para buscar un sitio idóneo para la fundación del lugar.[44] Después de realizar varios recorridos por distintos sitios los frailes identificaron un territorio ubicado dentro de la provincia de Huejotzingo, cerca del pueblo de San Salvador, en las faldas de la Sierra Nevada, siendo su benefactor Melchor de Cuellar.[45] El 13 de septiembre de 1604 lograron la autorización del Arzobispo, García de Mendoza y Zúñiga, y del virrey marqués de Montesclaros para fundar el desierto.[46]

Con la autorización en mano, los descalzos se presentaron ante el obispo de Puebla, Diego Romano, para apoyar el establecimiento; sin embargo, obtuvieron una rotunda negativa de parte del prelado, debido a una serie de desacuerdos con el trabajo realizado en Puebla y la cercanía de los descalzos con el exvirrey marqués de Villamanrique con quien el obispo había tenido serias desavenencias.[47]

Una vez conocida la decisión del obispo de Puebla, los carmelitas buscaron a Melchor de Cuellar para convencerlo de fundar el desierto en otro lugar perteneciente a la jurisdicción de México, cuyo arzobispo, el señor Dr. García de Mendoza y Zúñiga, de la orden de San Jerónimo, deseaba que esto fuera posible. El arzobispo procedió a escribir una carta a Cuellar donde solicita la fundación del desierto en su arzobispado, ofreciendo la licencia y la ayuda necesaria, propuesta a la que se sumó el oidor Don Juan de Quezada, de igual manera, mediante una carta.[48]

Ante la posibilidad de la negativa del benefactor poblano los carmelitas de la Ciudad de México procedieron a buscar otro sitio en alguno de los

[44] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 2, fs.8-12. *Fundación de este Santo Desierto…Op. cit.*

[45] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 2, f.8-12. *Fundación de este Santo Desierto…Op. cit.*

[46] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro 1, capítulo 4, fs.17-18. *Fundación de este Santo Desierto…Op. cit.*

[47] Archivo General de la Nación, "Santo Desierto", 1604, Tierras, vol. 3698, f. 48r.v, citado en Jessica Ramírez Méndez. "De apóstoles a intercesores. Los carmelitas descalzos…, *Op.cit.*,215.

[48] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 4, fs. 18-19. *Fundación de este Santo Desierto…Op.cit.*

montes circunvecinos a la Ciudad, para lo cual solicitaron al hermano Juan de la Madre de Dios y otro religioso, del que no se menciona su nombre, realizar la encomienda. El 2 de diciembre de 1603 los carmelitas comenzaron su viaje a caballo por el camino real que conducía a la Ciudad de Toluca, y luego de pasar por el pueblo de Santa Fe se internaron a unos encumbrados montes que se hallaban a mano izquierda del camino, lo que les resultó difícil debido a la espesura del bosque y la soledad del lugar; sin embargo, sus tribulaciones pronto hallarían consuelo ante la presencia de un indio, hablante del mexicano (náhuatl), "de venerable y hermoso aspecto" que les brindó su ayuda, aun cuando ellos no se la pidieron, diciéndoles que sabía que estaban en búsqueda de un lugar para fundar un desierto "donde los hijos de la Virgen ganen el cielo y hagan penitencias", guiando a los religiosos hasta el lugar que el indio conocía.[49]

Comenzaron su andar por el nuevo trayecto con la guía del indio. Fray Juan conocedor de la lengua mexicana comenzó a conversar con su guía hasta el momento en que encontraron un plan encima de una colina, ante lo cual el indio procedió a clavar un báculo en la tierra declarando: "Este es el lugar que tiene Dios escogido para que hagan penitencia los hijos de su Madre", lo que era señal de que en ese lugar se construiría su iglesia, el convento del desierto y las ermitas, lugar que tenía abundancia de agua. Ante lo sorpresivo del hecho fray Juan procedió a preguntar al indio su nombre respondiéndole que era del pueblo de San Mateo y que se llamaba Juan Bautista el de la Iglesia, para después desaparecer entre las malezas.[50]

Como se aprecia, la narración contenida en la *Fundación de este Santo Desierto,* hace énfasis en el portento del Bautista y la ayuda prestada a los frailes carmelitas para dar con el lugar idóneo. San Juan Bautista es presentado como como una figura simbólica cuya intervención fue

[49] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 5, fs. 19-20. *Fundación de este Santo Desierto…Op.cit.*

[50] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 5, fs.20-21. *Fundación de este Santo Desierto…Op.cit.*

determinante para el establecimiento del desierto, hecho asociado a su condición de ermitaño.

A su regreso del lugar, ambos frailes procedieron a bajar por el pueblo de San Mateo donde descansaron esa noche. Al día siguiente, se trasladaron a la iglesia para dar gracias por lo acontecido el día anterior, mayúscula fue su sorpresa al encontrar la imagen del Bautista con la fisonomía del indio que les brindó su ayuda, suceso que, de acuerdo con la narración, fray Juan habría de narrar con lágrimas. [51]

Ya en la Ciudad de México los religiosos dieron cuenta a las autoridades de su hallazgo y de los sucesos acontecidos quedando complacidos con el resultado; sin embargo, esta alegría pronto se transformaría en tribulaciones al tener noticias sobre la respuesta negativa de Cuellar a las cartas enviadas por el Arzobispo y el Oidor Quezada, quien argumentó que el desierto quedaría fuera de Puebla, donde él vivía, lo que le quitaba la posibilidad de que pudiera retirarse en algunas ocasiones al lugar a gozar de las conveniencias espirituales.[52]

Pasados siete u ocho meses, a principios del mes noviembre, el padre provincial fray Martín de la Madre de Dios, definidor, pidió ir al lugar localizado por fray Juan de la Madre de Dios, ubicado a cuatro leguas de la Ciudad de México, acompañado por el padre fray Rodrigo de San Bernardo, prior de México y un hermano lego llamado Juan de Jesús María. Después de llegar al lugar y recorrerlo, los religiosos dieron su visto bueno, pero manifestaron su sentir al recordar la negativa de Cuellar; sin embargo, en esta ocasión sus acompañantes instaron al provincial a escribir una nueva carta a Melchor de Cuellar a fin de reiterar la relevancia de fundar el desierto en estas tierras, y del apoyo que se le brindaría para ello, con la mención que a la causa se sumarían otros benefactores como el Arzobispo, el marqués de Montes Claros y otros caballeros que deseaban tener parte en los patronatos de las ermitas que se harían a sus expensas.[53]

---

[51] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 5, fs. 21. *Fundación de este Santo Desierto…Op.cit.*

[52] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 5, fs. 19. *Fundación de este Santo Desierto…Op.cit.*

[53] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 5, fs. 21-24. *Fundación de este Santo Desierto…Op.cit.*

En esta segunda ocasión la respuesta de Melchor de Cuellar fue favorable, a condición de considerar la construcción de un desierto en territorio poblano.[54] El 16 de diciembre de 1604 el virrey marqués de Montesclaros autorizó a la Orden de Carmelitas Descalzos erigir el yermo en esos montes, fundación que tuvo lugar el 25 de enero de 1605, otorgando a los carmelitas descalzos 24 indios de repartimiento.[55]

Un aspecto que sobresale en la fundación del desierto es la descripción sobre el entorno geográfico que rodeaba al lugar, mencionando que a las espaldas había un gran monte, de la venta de Doña Marina, nombrando a Capuluac (Capulhuac), y Xalatlaco (Jalatlaco), refiriendo que estos pueblos surtían de madera, leña y carbón al desierto; y a la izquierda se encontraban los montes de San Jerónimo, Santa María Magdalena, y barrios de Coyoacán, de los que se menciona han llevado lo necesario, leña, madera y carbón, a la Ciudad de México.[56]

Consideramos que la ubicación del desierto favoreció en gran medida el carisma de la Orden; asimismo, les permitió entablar comunicación con los pueblos indios de los alrededores, sobre todo de Xalatlaco y Capulhuac, quienes, no solo les surtieron de madera, leña y carbón, también les mostraron los caminos por donde transitaban y les proporcionaron información sobre los pueblos establecidos a lo largo de la Quauhtlalpan. Para nosotros estos aspectos permitieron a los frailes del Desierto del Carmen descalzo enterarse de la existencia de las cuevas de Chalma. A continuación, presentamos un mapa actual que marca el trayecto del Santo Desierto al santuario cristológico.

[54] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 5, fs. 24-25. *Fundación de este Santo Desierto…Op.cit.* La carta está fechada el 19 de noviembre de 1604.

[55] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 6, fs. 27-28. *Fundación de este Santo Desierto…Op.cit.*

[56] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 7, f. 32. *Fundación de este Santo Desierto…Op. cit.*

Mapa 1. Trayecto del Desierto de los Leones a Chalma
por la parte montañosa



Fuente: Desierto de los Leones camino Chalma, Disponible en: https://www.alltrails.com/trail/mexico/state-of-mexico-4/desierto-de-leones-camino-chalma[57]

El 23 de enero de 1606 el virrey, acompañado de su comitiva, fue al desierto a colocar la primera piedra de la capilla, dejando en la cavidad central una vena de plomo con monedas de oro y plata, y un pergamino con una inscripción en que se daba razón del Pontífice que gobernaba la Iglesia, Clemente octavo.[58] La obra se concluyó en 1611.[59]

En el año 1608 fue electo fray Pedro de San Hilarión, el mozo, prior y gobernador del desierto, quien sustituyó a fray Juan de Jesús María, este último había fungido como vicario en algún tiempo. En el año 1611 los frailes carmelitas dieron inicio a los ejercicios espirituales en el desierto, momento en el cual se encontraba al frente del lugar el padre prior, fray

[57] Es posible que esta haya sido la trayectoria seguida por los frailes carmelitas para llegar a las cuevas Chalma. Tengamos en cuenta que los pueblos indios de Xalatlaco y Capulhuac conocían a detalle la geografía serrana desde tiempos ancestrales.

[58] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 7, fs. 33. (G.O), *Fundación de este Santo Desierto…Op. cit.*

[59] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 9, fs. 41. (G.O), *Fundación de este Santo Desierto…Op. cit.*

Miguel de la Encarnación, acompañado de sus hermanos descalzos Antonio de la Cruz, Alonso de San Joseph, Esteban de la Virgen, Francisco del Santísimo Sacramento, Diego de San Eliseo, Francisco de Cristo, Francisco de la Cruz, Antonio de Santa María, Domingo de San Joseph y Juan de San Cirilo.[60]

Destacamos de este listado de nombres el perteneciente a fray Francisco de Cristo, quien alrededor del año 1628 o 1629 fue prior del Desierto del Carmen descalzo y como tal visitó el yermo de las cuevas de Chalma, hecho registrado de la *Descripción histórica…* Este fraile tuvo un papel destacado para que la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México reconociera la labor del primer morador del yermo de Chalma, el ermitaño Bartolomé Hernández Torres. Asunto del cual nos ocupamos en lo que sigue.

El yermo de Chalma

Chalma desde tiempos ancestrales fue un lugar de paso,[61] que pertenecía al señorío de Ocuilan. Su ubicación geográfica, en el trayecto del camino que conducía a tierras del sur, permitió la comunicación fluida entre los pobladores de los señoríos de Ocuilan y Malinalco con el valle de Cuauhnahuac, y más al sur con poblaciones como Tlaxco viejo (el antiguo Taxco).

La *Suma de visitas* menciona que a finales de la cuarta década del siglo XVI y principios de la siguiente Chalma tuvo la categoría de estancia, [62] y en la década de 1570 a 1580 pasó a ser sujeto de la cabecera del pueblo de indios de Ocuilan.[63] La *Relación del pueblo de Ocuilan* refiere que

[60] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 9, fs. 41. Fundación de este Santo Desierto…*Op. cit.*

[61] Relación del pueblo de Ocuilan a la parte del medio día, por el prior fray Andrés de Aguirre, teólogo, confesor y predicador de españoles y lengua mexicana: Fragmentos de la historia de Ocuilan (Estudio de Javier Romero Quiroz) México, Gobierno del Estado de México, 1979, 10.

[62] René García Castro (coord. y ed.), Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2013, 239.

[63] Dato proporcionado por Antonio Rubial García con base en la consulta del documento, resguardado en el Archivo General de Indias, ramo Indiferente General, 1529: "Treinta relaciones de los pueblos de la Nueva España cuya doctrina estaba a cargo de los padres agustinos. Se hicieron

en 1571 se le concedió la categoría de visita, habitando en su territorio ciento cincuenta vecinos,[64] ésta designación implicaba que el lugar debía contar con una pequeña capilla y recibir la visita esporádica de los frailes que habitaban la cabecera de doctrina,[65] siendo los frailes agustinos del convento de Ocuilan quienes se hicieron cargo del lugar.

La relación establecida entre los hijos de San Agustín con los indios de Chalma implicó, además del adoctrinamiento, el reconocimiento del territorio de la visita permitiéndoles conocer las cuevas de Chalma, sitio atractivo para los frailes agustinos por sus condiciones geográficas. El lugar se prestaba para establecer un yermo, lugar de retiro para aquellos frailes que decidían abandonar la vida mundana para entregarse al ascetismo y la búsqueda de Dios. Las cuevas de Chalma eran un sitio rodeado de cerros y cuevas, atravesado por una gran barranca por la que corría un caudaloso río que daba lugar a la existencia de abundante vegetación.

En las *Congregaciones de pueblos en el Estado de México*[66] se menciona que en el año 1604 el poblado de Chalma, conocido para entonces como san Ambrosio Chalma, fue ratificado como lugar de visita. El testimonio, además de resaltar la relevancia de san Ambrosio, permite advertir entre líneas la existencia del yermo, así como la presencia de religiosos en el lugar para hacer penitencia.

> San Ambrosio Chalma […] es buen sitio y puesto de mucha recreación y devoción donde los religiosos se recogen y van a hacer oración por

por orden del visitador del consejo Juan de Ovando (1569-1571)"; véase, Antonio Rubial García, El convento agustino y la sociedad novohispana, 1533-1630. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 141.

64 *Relación del Pueblo de Ocuilan a la parte del medio día*…, 10-11.

65 Antonio Rubial García, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", en María del Pilar Martínez López-Cano, coord., *La iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, 219. Disponible en línea: https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesia009.pdf. Consultado el 29 de septiembre de 2025.

66 Archivo General de la Nación de México, Congregaciones. Chalma, San Ambrosio, Congregación, vol. 1, exp. 222, f. 110 v; citado en Ma. Teresa Jarquín Ortega, *Congregaciones de pueblos en el Estado de México*. Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A.C., 1994, 47-48.

> ser el sitio muy a propósito, donde un obispo santo de ordinario [fray Pedro Suárez de Escobar] se iba a hacer penitencia y asimismo lo hacen muchos otros religiosos de buena vida, de cuya causa siempre están doctrinados por la continua asistencia de los dichos religiosos, y que sería más a propósito llevar ahí los pueblos que se han de reducir a la cabecera que mudar el dicho pueblo […][67]

Con base en los testimonios referidos fue posible identificar que en el lapso de 1571 a 1625 algunos frailes agustinos frecuentaban el paraje de las cuevas de Chalma para llevar a cabo sus ejercicios espirituales, de entre ellos destaca la presencia de fray Pedro Suárez de Escobar;[68] sin embargo, ninguno de los religiosos que acudieron a las cuevas permanecieron de por vida en el sitio. Fue hasta el año 1626 cuando llegó al lugar el ermitaño Bartolomé Hernández Torres, quien toma la decisión de quedarse a vivir en el lugar convirtiéndose en el primer morador del yermo, hombre que tuvo un papel destacado en el origen y desarrollo del culto al Cristo de Chalma siendo su promotor principal.

Testimonios de la impronta carmelita en las cuevas de Chalma

Cinco testimonios contenidos en la *Descripción histórica…* y el *Libro primitivo de Chalma,* permitieron identificar la impronta carmelita en el yermo y santuario de Chalma en el siglo XVII, los cuales presentamos en los siguientes apartados.

---

[67] *Ibíd*., 47. Las palabras entre corchetes fueron colocadas por quien esto escribe para dar cuenta del nombre del fraile, que de acuerdo con las fuentes primarias que han sido consultada, estuvo en el paraje de las cuevas.

[68] *Oracion panegyrica, que a la festiva solemnidad de la nueva Capilla, que se consagrò a N. Señora de Guadalupe. Y translacion de la peregrina, y milagrosa efigie de Christo Crucificado, que por tiempo inmemorial se adora, y venera en las Cuebas, y Santuario de S. Miguel de Chalma, del Orden de N. P. San Augustin. Predicò El P.M. Fr. Joseph de Olivares, de dicha Orden, Maestro en Sagrada Theologia por la Real Universidad de Mexico. Y por su Religion, en esta Provincia del Santissimo Nombre de Jesus, de la Nueva España. Dedicala a la mesma Santissima Imagen, de Christo crucificado,* México, Viuda de Bernardo de Calderón, en la calle de San Agustín, 1683, f.8r.

Primer testimonio: la visita de fray Francisco de Cristo, prior del Desierto del Carmelo descalzo, a las cuevas de Chalma

La *Descripción histórica…*menciona que en el año 1626 llegó a las cuevas de Chalma un ermitaño de nombre Bartolomé Hernández Torres, quien encontró el lugar solitario y en una de las cuevas un Cristo resguardado bajo llave por los frailes agustinos del convento de Ocuilan. La soledad del Cristo aunada a su condición de ermitaño llevaron a Bartolomé a tomar la decisión de quedarse a vivir en el lugar; sin embargo, esta determinación del ermitaño no fue bien recibida por frailes agustinos del convento de Ocuilan, quienes dudaron de la veracidad de su decisión; no obstante, Bartolomé se mantuvo firme permaneciendo tres años al cuidando del Cristo y de las cuevas, saliendo únicamente del sitio para oír misa, los días de fiesta, además de confesarse y comulgar en Chalma. [69]

En los últimos meses de 1628 o bien los primeros de 1629,[70] llegó a las cuevas de Chalma el prior del Desierto del Carmen descalzo, fray Francisco de Cristo, con la intención de visitar la santa imagen de Cristo.[71] Como referimos con antelación, sabemos que este fraile fue uno de los primeros integrantes del Desierto del Carmen descalzo, y que en 1611 comenzaron la realización de los ejercicios espirituales en el lugar.[72]

Todo apunta a que la visita del prior es resultado de la comunicación entablada entre los carmelitas descalzos con los indios de los pueblos de Xalatlaco y Capulhuac, téngase presente que estos pueblos surtían al Desierto del Carmen de madera, carbón y leña, y algunos frailes conocían la lengua náhuatl lo que facilitaba la comunicación. Estos aspectos fueron determinantes para que los descalzos tuvieran conocimiento de la

[69] Francisco de Florencia. *Descripción histórica…Op.cit.*, 142-144.
[70] *Ibid*., 144. Fue posible ubicar estas fechas con base en el dato contenido en la *Descripción histórica…* respecto al otorgamiento del hábito de fraile lego a Bartolomé Hernández Torres el 16 de abril de 1629.
[71] *Ibid*., 144.
[72] BNAH, Archivo Histórico, vol.50 (G.O) Libro I, capítulo 9, fs. 41. *Fundación de este Santo Desierto…Op. cit.*

existencia de las cuevas de Chalma, así como del trayecto del camino que los conduciría al lugar.

Al parecer, el prior carmelita permaneció algunos días en las cuevas de Chalma, posiblemente realizando sus ejercicios espirituales, lo que le dio la oportunidad de conocer de cerca al ermitaño Bartolomé y la labor que desempeñaba en aquel lugar, siendo testigo de las tribulaciones que enfrentaba resultado de su decisión de quedarse a vivir en el sitio. Fray Francisco procedió a consolar, alentar y confirmar en su propósito a Bartolomé, incluso le ofreció que a su regreso al Desierto del Carmen descalzo haría lo conducente para que fuera integrado a la Orden carmelita, prometiéndole el hábito; sin embargo, el ermitaño tuvo sus reservas y respondió que encomendaría la propuesta a Dios. [73]

Al poco tiempo, fray Francisco de Cristo le escribió al ermitaño para hacerle saber que era un hecho contar con la licencia para recibirle como integrante de la Orden del Carmen; no obstante, el prior de Malinalco, fray Juan de Grijalva, sabedor de la visita de tan importante religioso mandó llamar a Bartolomé para que le informará de lo acontecido en la visita, respondiendo de inmediato al llamado del religioso.[74]

Grande fue la sorpresa del prior de Malinalco al enterarse de la propuesta hecha por el prior del desierto a Bartolomé para otorgarle el hábito de la orden carmelita, además de prometerle que no perdería su estancia en las cuevas de Chalma, ni dejaría a la santa imagen de Cristo Crucificado, lo que avivo la preocupación del prior de Malinalco, por lo que de inmediato tomó la decisión de otorgarle el hábito de donado, como paso previo para realizar la petición al padre provincial para concederle el de fraile lego,[75] esto último tuvo lugar el 16 de abril de 1629. A partir de este hecho el ermitaño cambió su nombre por el de Bartolomé de Jesús María. Con esta referencia concluye el testimonio sobre la presencia del prior carmelita en las cuevas de Chalma.

[73] Francisco de Florencia. *Descripción histórica…Op. cit*., 144.
[74] *Ibid*., 144-145.
[75] *Ibid*., 144-145.

Este primer testimonio nos permitió conocer las visitas de los frailes carmelitas a las cuevas de Chalma para postrarse ante el Cristo; además, debemos reconocer que gracias a la presencia de fray Francisco de Cristo, prior del Desierto del Carmen descalzo la labor del ermitaño Bartolomé, primer morador del yermo de Chalma, fue reconocida por la Provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México.

Segundo testimonio: El inventario de 1658: la presencia de Nuestra Señora del Carmen en el yermo de Chalma

En 1658 ocurrió el deceso del ermitaño y fraile lego, Bartolomé de Jesús María. Al poco tiempo de ser sepultado, el provincial agustino, fray Martín de Peralta encomendó al prior del convento de Ocuilan, fray Juan de Rentería, la realización de un inventario en el que fueran registradas las imágenes religiosas, así como los objetos litúrgicos y de ornato existentes en el yermo.[76]

El inventario es un documento invaluable que registra la existencia del primer recinto cristológico existente en las cuevas de Chalma, así como de las imágenes y objetos contenidos en su interior. El testimonio escrito comienza con la referencia de la presencia del Cristo al interior del yermo: "El Santo Cristo con sus colaterales".[77] De acuerdo con la información contenida en el documento Cristo estaba enmarcado por gruesas y

[76] DHCSCh, *Libro primitivo de Chalma*. Inventario de 1658, leg.2, exp.9, fs. 2r-3v. Libro en que está asentado el inventario que se hizo cuando murió el padre fray Bartolomé de Jesús María por mandato de nuestro padre Rector Provincial fray Martín de Peralta que me los entregó siendo prior del convento de Ocuila el padre Maestro fray Juan de Rentería.

[77] "Colateral, lo que está a los lados, como capi las colaterales, las que estan a los lados de la mayor [*sic*]"; véase: Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana…* Disponible en línea: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vsa-en-espana-compuesto-por-el--0/html/00918410-82b2-11df-acc7-002185ce6064_511.html. Consultado el 7 de octubre de 2025.

delgadas cortinas de rengue[78] con puntas de oro y tafetán,[79] ambas de color morado, las cuales colgaban de varas de hierro con sus colonias.

La información del inventario permite identificar que al interior del yermo privaba un ambiente sacro, donde el recurso de la teatralidad se hacía presente mediante el uso de los cortinajes. Los devotos del Cristo que entraban al yermo percibían un ambiente sacralizado, el cual se reforzaba mediante la luz tenue de la lámpara de plata que estaba en el altar del Cristo, la cual no era muy grande y tenía su plato de hoja de lata; además, había cuatro candeleros[80] de plata, dos pequeños y los otros no muy grandes;[81] asimismo, el prior registró la existencia de dos tabernáculos[82] de madera, colocados a los lados del Cristo. Al interior del yermo había un ambiente religioso que respondía a las disposiciones tridentinas, el cual buscaba restaurar la liturgia eucarística.[83]

---

78 "Rengue, tejido burdo y de poca calidad realizado en hilo o algodón. En las crónicas virreinales se le considera un tejido ralo o común"; véase: Juan Manuel Corrales Calvo, *Hilos virreinales. Los textiles en la vida cotidiana novohispana (Diccionario histórico de términos textiles barrocos novohispanos)*. Puebla, Secretaría de Cultura y Turismo, Museo Internacional del Barroco, 2018, 365.

79 "Tafetan, tela de seda delgada, y dixose assi del ruido que haze el q[ue] va vestido de ella, sonando el tif, taf, por la figura onomatopeia" [*sic*]; véase: Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana...* Disponible en línea: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vsa-en-espana-compuesto-por-el--0/html/00918410-82b2-11df-acc7-002185ce6064_1105.html Consultado el 23 de octubre de 2025.

80 "Candelero, el asiento en q[ue] se pone la candela"; véase: Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana...* Disponible en línea: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vsa-en-espana-compuesto-por-el--0/html/00918410-82b2-11df-acc7-002185ce6064_463.html Consultado el 23 de octubre de 2025.

81 DHSCCH, *Libro primitivo de Chalma*, 1658, leg. 2, exp. 9, f. 2v.

82 "Tabernaculo. Se entiende [h]oy por el Sagrario, o lugar, en que está guardado, y colocado el Cuerpo de nuestro Señor Jesu-Christo en los Altares, que regularmente están hechos en forma de capilla. Lat. *Tabernaculum*. Muñ. M. Marian. lib. 4. Cap. 8. Está en la parte de adentro el *Tabernáculo*, cubierto el Santísimo Sacramento con unas cortinas de tela de oro encarnada [*sic*]"; véase: Real Academia Española (1739) *Diccionario de autoridades*, t. IV. Disponible en línea: https://apps2.rae.es/DA.html Consultado el 16 de noviembre de 2025.

83 El Concilio de Trento estableció la obligación de los obispos de asegurar el uso correcto de la liturgia en la Iglesia, actuando como líderes y maestros para prevenir abusos en la práctica, enseñanza y manejo de estipendios. El Concilio buscó restaurar la forma original de la liturgia, eliminando adiciones posteriores, debido a las crisis existentes en su práctica, Cjuno Tirahuma, Tomás "La liturgia en la vida de la Iglesia como una experiencia comunitaria y no privatizada". Tesis de licenciatura, Universidad Agustiniana, 2019, 42-45. Disponible en línea: https://es.scribd.com/document/506810384/OlarteMurillo-JhonEduard-2019-tesis-sobre-la-liturgia. Consultado el 5 de noviembre de 2025.

Como se mencionó al inicio, el inventario muestra, además de la imagen de Cristo, la presencia de dos imágenes marianas de talla, la primera correspondiente a la Virgen de la Candelaria con su niño Jesús en brazos,[84] y la segunda a la Virgen del Carmen con su corona de plata,[85] la cual tenía el tamaño de una vara.[86]

La imagen de Nuestra Señora de la Candelaria era de buen tamaño lo que le permitía portar vestiduras usadas en los distintos tiempos litúrgicos. El prior registró la existencia de tres vestidos propios de la imagen: uno de tela blanca de Milán[87] con puntas de oro, que llevaba puesto cuando se realizó el inventario; los otros dos de chamelote[88] morado y de bayeta[89] negra, de este último se anotó que se le colocaba en tiempo de Semana Santa;[90] por este dato podemos considerar que los vestidos fueron utilizados para dar lucimiento o dramatismo a la imagen mariana en momentos precisos del calendario litúrgico.

Hasta aquí el segundo testimonio de la presencia de la Virgen del Carmen al interior del yermo de las cuevas de Chalma. Es posible que la imagen mariana haya sido llevada por los frailes carmelitas al yermo como

---

84 DHSCCH, *Libro primitivo de Chalma*, 1658, leg. 2, exp. 9, f. 3r.

85 DHSCCH, *Libro primitivo de Chalma*, 1658, leg. 2, exp. 9, f. 3v.

86 "Vara, medida longitudinal española que equivalía a diferentes metrajes dependiendo de las zonas, por ejemplo: *la Vara Castellana o de Burgos* eran 0.835905, la *Vara aragonesa* 0.770, la Vara *alicantina* 0.83.59 y *Vara tortilense* 0.768. En Portugal equivalía a 1.10 metros, siendo una medida de origen árabe que se extendió por la Península Ibérica en general. También podía equivaler a tres pies castellanos, equivalente a su vez a 0.278635 metros"; véase: Juan Manuel Corrales Calvo, *Hilos virreinales*..., 373.

87 "Tela. Tejido, obra hecha en el telar, con muchos hilos, que se entrecruzan alternativamente y regularmente formando un producto textil o tejido. Por lo regular el término se asociaba a un tejido de lino con ligamento de tafetán. Existen multitud de variedades dependiendo de su composición o hilada, armadura o ligamento, origen, uso, etcétera, agregando al término alguna palabra definitoria o particular que la identifique"; *Ibíd*., 369.

88 "Camelote, comunmente dicho chamelote, es la tela de la lana del Camello"; véase: Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana*..., 181r. Disponible en línea: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vsa-en-espana-compuesto-por-el--0/html/00918410-82b2-11df-acc7-002185ce6064_463.html Consultado el 18 de enero de 2021.

89 Bayeta: "Tela de lana mui floxa y rala, de ancho de dos varas la mas regular, que sirve para vestidos largos de Eclesiásticos, mantillas de mugéres, y otros usos. Háilas de todas colóres, blancas, verdes, negras, &c. [*sic*]"; véase: Real Academia Española 1726. *Diccionario de autoridades* t. I, Disponible en *línea*: Diccionario de Autoridades(1726-1739). Consultado el 16 de noviembre de 2025.

90 DHSCCH, *Libro primitivo de Chalma*, 1658, leg. 2, exp. 9, f. 3r.

regalo, recordemos que fray Francisco de Cristo, prior del Santo Desierto, estuvo de visita en las cuevas de Chalma, a finales de 1628 o principios de 1629.

Tercer testimonio: Nuestra Señora del Carmen en la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe

Con base en la información contenida en el *Libro primitivo de Chalma* sabemos que a partir del **año** 1665 el paraje de las cuevas de Chalma fue reconocido como santuario. Este hecho tuvo lugar a partir de que el provincial agustino, fray Fernando **López, enviara al fraile Juan C**epillo, prior del convento de Chimpantongo, a atestiguar los sucesos acontecidos en el lugar, hecho que coincidió con la construcción de una nueva capilla para Cristo.[91]

El nuevo recinto cristológico fue concluido en el año 1682, y de inmediato los frailes procedieron a trasladar al Cristo, colocándose en la parte central del templo. En esta ocasión los frailes agustinos dispusieron que Cristo fuera flanqueado por la Virgen María y San Juan apóstol, lo que nos lleva a cuestionar ¿dónde se colocó la imagen de la Nuestra Señora del Carmen?

En el *Libro primitivo* se menciona que los frailes agustinos dispusieron que la imagen mariana fuera colocada en el antecoro de la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe, lugar donde permaneció hasta el año de 1729, momento en que fue inaugurado el segundo templo. Es posible que los frailes agustinos hayan decidido que las imágenes marianas existentes en el antiguo yermo se concentraran en la capilla guadalupana, dado que el registro menciona que la capilla albergó además las advocaciones marianas de la Concepción, la Soledad, los Dolores, y de la Asunción.[92]

[91] DHSCCH, *Libro primitivo de Chalma*, 1665, leg. 2, exp. 9, f. 7r. Este reconocimiento es resultado de la visita del prior agustino de Champantongo, fray Juan Cepillo, en 1665, quien, de acuerdo con lo visto en el lugar, se refirió a éste como santuario

[92] DHSCCH, *Libro primitivo de Chalma*, 1694, leg. 2, exp. 9, fs. 37r -38r.

Cuarto testimonio: El lienzo de la Santa Teresa

El *Libro primitivo* menciona que en el año 1683 un religioso, el padre Consuegra, realizó una donación de dos lienzos al santuario, los cuales contenían las imágenes de San José y Santa Teresa de Jesús; ambos lienzos tenían marcos negros, cortinas y tres varillas de hierro. El lienzo de San José tenía cortinas y un navelillo morado, mientras que el lienzo de Santa Teresa tenía cortinas de tafetán azul.[93] Es posible que esta donación tuviera la intención de reconocer el papel relevante de la fundadora de la orden del Carmelo descalzo haciéndola presente en el yermo de Chalma.

Quinto testimonio: El colateral de Santa Teresa de Jesús

Finalizan los testimonios de la huella carmelita en el yermo y santuario de San Miguel de las cuevas de Chalma con la referencia, contenida en el *Libro primitivo*, sobre la entrega de una limosna por parte de Nicolás de Arteaga, fraile mercedario, quien en el año de 1690 donó dos colaterales para la capilla del Cristo, uno de santa Gertrudis y el otro de Santa Teresa de Jesús.[94]

Consideramos que el mercedario tuvo a bien introducir en el recinto los colaterales de estas santas místicas al lado del Cristo no sólo por la relevancia de sus veneraciones; ambas santas son las representantes femeninas más importantes de las órdenes benedictina y carmelita descalza. Estas santas místicas, según la tradición, entablaron en su momento comunicación con Cristo, y fueron grandes promotoras de su devoción, sobre todo lo relacionado a su Pasión y muerte en la cruz.[95]

---

[93] DHSCCH, *Libro primitivo de Chalma*, 1694, leg. 2, exp. 9, f. 20r.

[94] dhscch, *Libro primitivo de Chalma*, 1688-1689, leg. 2, exp. 9, f. 44v.

[95] Sobre estas devociones Rubial menciona que deben enmarcarse en el contexto contrarreformista y luterano que busca definir los términos de la nueva concepción de la mística y se está forjando la perspectiva de una religiosidad basada en la imagen y el culto a los santos, así como el tema del rescate de las ánimas del purgatorio; véase: Antonio Rubial García - Doris Bieñko de Peralta, "La más amada de Cristo. Iconografía y culto de Santa Gertrudis la Magna en la Nueva España", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 83, 2003, 5-54. Disponible en línea: https://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2152/2110. Consultado el 1 de junio de 2025.

Así, concluimos la mención de los cinco testimonios de la impronta carmelita en el yermo y santuario de Chalma.

Reflexiones finales

Hasta aquí el primer acercamiento a la impronta carmelita en el yermo y santuario de san Miguel de las cuevas de Chalma. Nuestra propuesta, además de permitirnos identificar los aspectos antes enunciados, proporcionó información para explorar, en un futuro no lejano, el papel desempeñado por los frailes del Desierto del Carmen descalzo en los pueblos indios ubicados en la zona montañosa —Capulhuac, Tianguistenco, Xalatlaco y Ocuilan— en el siglo XVII. Lugares en los que hoy en día aun es visible su impronta mediante la veneración a la Virgen del Carmen y Santa Teresa de Jesús.

Fuentes primarias

Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, Archivo histórico, vol.50 (G.O) *Fundación de este Santo Desierto de Nuestra Señora del Carmen de Nueva España: su traslación del primer sitio al que hoy tiene: sus maravillosos prenuncios y felices progresos hasta este año de 1734.*

Documentación histórica del convento y santuario de Chalma, *Libro primitivo de Chalma*, 1658-1699, leg. 2, exp. 9, fs. 2r-88v.

Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de san Miguel de las Cuevas en el reino de Nueva España, e invención de la milagrosa imagen de Cristo Nuestro Señor crucificado, que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María; y algunas noticias del santo fray Juan de san Joseph su compañero*, prólogo, notas y edición, fray Roberto Jaramillo Escutia OSA (Profesorium Agustinianum, México.2017.

Oracion panegyrica, que a la festiva solemnidad de la nueva Capilla, que se consagrò a N. Señora de Guadalupe. Y translacion de la peregrina, y milagrosa efigie de Christo Crucificado, que por tiempo inmemorial se adora, y venera en las Cuebas, y Santuario de S. Miguel de Chalma, del Orden de N. P. San Augustin. Predicò El P.M. Fr. Joseph de Olivares, de dicha Orden, Maestro en Sagrada Theologia por la Real Universidad de Mexico. Y por su Religion, en esta Provincia del Santissimo Nombre de Jesus, de la Nueva España. Dedicala

a la mesma Santissima Imagen, de Christo crucificado [*sic*] México, Viuda de Bernardo de Calderón, en la calle de San Agustín. 1683.

Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la Historia de los Carmelitas descalzos de la Provincia de la Nueva España (Versión paleográfica, introducción y notas Eduardo Báez Macías). México, IIE-UNAM. 1986

Bibliografía

Hilos virreinales. Los textiles en la vida cotidiana novohispana (Diccionario histórico de términos textiles barrocos novohispanos) Puebla, Secretaría de Cultura y Turismo, Museo Internacional del Barroco. 2018.

García Castro, René (coord. y ed.) *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México. 2013.

Jarquín Ortega, Ma. Teresa. *Congregaciones de pueblos en el Estado de México.* Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A.C. 1994.

Ramos Medina, Manuel.*El Carmelo Novohispano.* México, Centro de Estudios de Historia de México CARSO. 2008

Ramírez Méndez, Jessica. *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 2015

Relación del pueblo de Ocuilan a la parte del medio día, por el prior fray Andrés de Aguirre, teólogo, confesor y predicador de españoles y lengua mexicana: Fragmentos de la historia de Ocuilan, estudio de Javier Romero Quiroz, México, Gobierno del Estado de México. 1979

Rubial García, Antonio. *El convento agustino y la sociedad novohispana, 1533-1630. México, Universidad Nacional Autónoma de México.* 1989

Victoria Moreno, Dionisio. *Los Carmelitas descalzos y la Conquista Espiritual*, México, Editorial Porrúa. 1966

Recursos electrónicos

Desierto de los Leones Camino a Chalma. https://www.alltrails.com/trail/mexico/state-of-mexico-4/desierto-de-leones-camino-chalma. Consultado el 6 de noviembre de 2025.

"La reforma del Carmelo". http://www.dominicos.org/espiritualidad/historia/la-reforma- carmelitana/ Consultado el 17 de junio de 2025.

Cjuno Tirahuma, Tomás. "La liturgia en la vida de la Iglesia como una experiencia comunitaria y no privatizada". Tesis de licenciatura, Universidad Agustiniana, 2019. Disponible en: https://es.scribd.com/document/506810384/OlarteMurillo-JhonEduard-2019-tesis-sobre-la-liturgia. Consultado el 5 de noviembre de 2025.

Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid, Luis Sánchez, impresor del Rey Nuestro Señor. https://bnedigital.bne.es/bd/es/viewer?id=7c559382-f0ff-4476-a3d5-1330f3059a90&page=323 Consultado el 4 de septiembre de 2025. 1611

García Hernández, Marcela Rocío. "Los carmelitas descalzos en la Nueva España de la fundación de sus conventos a la desamortización de sus bienes", en Francisco Javier Cervantes Bello, *et al.* (Coord.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014. http://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/podercivil/pcivil.html. Consultado el 11 de septiembre de 2025.

Pizarro Llorente, Henar. "La expansión europea de los Carmelitas descalzos" Dosieer, en *Librosdelacorte.es*, no 9, año 6, otoño-invierno, 2014, 3. https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/18429/Descalzos.pdf?sequence=1&isAllowed= Consultado el 17 de junio de 2025.

Ramírez Méndez, Jessica y Antonio Rubial García. "Una corporación española adaptada a la Nueva España. Los carmelitas descalzos", en *Pedralbes*, 44, 2025. Disponible en línea: https://www.academia.edu/128944786/Una_corporación_española_adaptada_a_la_Nueva_España_los_carmelitas_descalzos_siglos_xvi_xviii Consultado el 5 de junio de 2025.

Real Academia Española.*Diccionario de autoridades* t. I y t. IV. Diccionario de Autoridades (1726-1739). Consultado el 16 de noviembre de 2025. 1726

Rubial García, Antonio y Doris Bieñko de Peralta. "La más amada de Cristo. Iconografía y culto de Santa Gertrudis la Magna en la Nueva España", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 83, 2003. https://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2152/2110.

Consultado el 1 de junio de 2025.

Rubial García, Antonio. "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", en María del Pilar Martínez López-Cano, coord., *La iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesia009.pdf. Consultado el 29 de septiembre de 2025.

Tlacxani Segura, Gonzalo. *Santa Teresa de Jesús en la Nueva España, siglos XVI-XVII. Estudio histórico sobre la espiritualidad carmelita*. España, Editorial Académica Española. Santa_Teresa_de_Jesus_en_la_Nueva_Espana.pdf. Consultado el 10 de junio de 2025. 2018

Vizuete Mendoza, Carlos. "Los carmelitas descalzos de México, según el *Libro de las Profesiones* del convento de san Sebastián (1586-1813)" en *Teresianum* 67, 2016/2. https://es.scribd.com/document/634151205/Los-Carmelitas-descalzos-de-Mexico-segun-el-Libro-de-las-Profesiones-del-convento-de-San-Sebastian-1586-1813. Consultado el 9 de junio de 2025.

Weber, Alison, "Teresa of Avila and the rethoric of feminity". Princeton, Princeton University Press, 1990. http://www.jstor.org/stable/1465/051. Consultado el 10 de junio de 2025.

Día de lluvia: la celebración de San Antonio en Chilpancingo, Gro.

Rainy day The celebration of Saint Anthony in Chilpancingo, Gro.

Beatriz Adriana Méndez Torres[*]
Alicia María Juárez Becerril[**]

Resumen

En el presente trabajo hablaremos de la celebración de San Antonio acontecidas en los dos últimos años —2024 y 2025—, de la importancia del ciclo agrícola dentro de su celebración, así como de caída de las primeras aguas, como elementos que parten de una cosmovisión y ritualidad que enmarcan a la región nahua de Guerrero, pese a que las lluvias han disminuido y el barrio ha crecido como zona urbana.
Para recabar información se recurrió a una metodología cualitativa que consistió en recopilar y analizar diversos textos sobre cosmovisión Mesoamérica y religiosidad popular, así como bibliografía de la región centro de Guerrero y Chilpancingo. También se realizaron recorridos en campo y observación participante durante las fiestas del 12 y 13 de

Abstract

In this work we will discuss the celebration of San Antonio that took place in the last two years —2024 and 2025—, the importance of the agricultural cycle within its celebration, as well as the fall of the first rains, as elements that stem from a worldview and ritual that frame the Nahua region of Guerrero, even though the rains have decreased and the neighborhood has grown as an urban area.
To gather information, a qualitative methodology was used, which consisted of compiling and analyzing various texts on Mesoamerican worldview and popular religiosity, as well as bibliography from the central region of Guerrero and Chilpancingo. Fieldwork and participant observation were also conducted during the June 12th and

[*] Universidad Autónoma de Guerrero.
[**] Universidad Nacional Autónoma de México.

junio de los años 2024 y 2025 y se conformó un registro fotográfico.

Nuestro análisis consiste en dar el contexto del barrio de San Antonio, así como de la ritualidad en torno al santo y su relación con las lluvias, esto con el fin de comprender las estrategias que han desarrollado las comunidades para fusionar los elementos de la cosmovisión mesoamericana con la imagen de los santos. Estas estrategias constituyen la religiosidad popular, en donde el fundamento más sólido es el entendimiento de cómo comprenden y practican la religión, elementos en constante cambio. El vínculo que hay con la divinidad nos permite entender la compleja cosmovisión holística de la que son portadoras las comunidades campesinas de ascendencia indígena.

Palabras clave
religiosidad popular, San Antonio, Chilpancingo, ritualidad, lluvia, ciclo agrícola, cosmovisión.

13th celebrations in 2024 and 2025, and a photographic record was compiled.

Our analysis consists of providing context for the San Antonio neighborhood, as well as the rituals surrounding the saint and his relationship with the rains. This is done to understand the strategies that communities have developed to merge elements of the Mesoamerican worldview with the image of the saints. These strategies constitute popular religiosity, where the most solid foundation is the understanding of how they comprehend and practice religion, elements that are constantly evolving. The connection with the divine allows us to understand the complex holistic worldview held by peasant communities of Indigenous descent.

Keywords
popular religiosity, Saint Anthony, Chilpancingo, rituality, rain, agricultural cycle, worldview.

Introducción

San Antonio es un barrio de origen campesino y agricultor, que con el paso del tiempo se ha ido urbanizando, sin embargo, aún hay familias con vínculos en zonas agrícolas de Chilpancingo. La fiesta del santo corresponde a la época de lluvias, por lo tanto, se espera que ese día, particularmente, caiga agua. Se trata de una celebración que corresponde al ciclo agrícola y que, por lo tanto, conlleva a actividades

religiosas que denotan los saberes de la región, la memoria histórica, así como la identidad y pertenencia al territorio.

Si bien, los otros acontecimientos festivos del resto de los barrios de Chilpancingo también coinciden en la temporada de lluvia y cosecha (3 de mayo, día de la Santa Cruz; 21 de septiembre, día de San Mateo; y 4 de octubre, día de San Francisco), es la fiesta de San Antonio cuando se espera la lluvia de verano. De hecho, hay un recordatorio entre los habitantes del barrio cuando sí le llovió al santo —como por ejemplo este 2025 durante todo el recorrido— y cuando no —como el año pasado—. En este sentido, en el presente artículo hablaremos de la celebración de San Antonio acontecidas en los dos últimos años —2024 y 2025—, de la importancia del ciclo agrícola dentro de su celebración, así como de caída de las primeras aguas, como elementos que parten de una cosmovisión y ritualidad que enmarcan a la región nahua de Guerrero, pese a que las lluvias han disminuido y el barrio ha crecido como zona urbana.

San Antonio, barrio

San Antonio se ubica entre dos barrancas laterales —Apanzingo y San Miguelito— lo que ha marcado su historia y desarrollo con el paso del tiempo, pues no sólo se encuentra protegido entre dos fortalezas naturales, sino que, en tiempos antiguos fue un sitio importante (cfr. Nava, Et al, 2018). La evidencia arqueológica es atribuida al arqueólogo Ricardo Martínez Magaña que en 1982 pudo dar cuenta que se trataba de un asentamiento urbano.

Se trata de un barrio grande y repleto de calles en pendientes, aunque su cuadrícula se ve más difuminada debido a las condiciones del terreno. Al respecto Rocha nos señala:

"Antaño sus calles eran empedradas y algunas otras de tierra, con casas de palma, piedra y adobe, es descrito como un barrio con grandes patios con árboles de clavellinas y pocos eran los vecinos que contaban con luz eléctrica o agua entubada, sus habitantes estaban dedicados a

la agricultura y la cría de animales; no sería sino hasta 1946 cuando comenzó a operar la planta hidroeléctrica de Colotlipa que el panorama cambiaría, los candiles y quinqués fueron reemplazados por focos, las cocinas de humos por las cocinas de gas y en los terrenos de aquellas casas de palma se alzaron viviendas de varilla, cemento y tabique, quedando sólo algunas con sus techos de teja" (Rocha, 2024: 50).

Por otro lado, se tiene en la memoria colectiva de los habitantes, que el barrio ha sido un lugar fértil con abundante agua. Esto lo legitima una escultura de estilo teotihuacano que se encuentra en el Museo Regional de Chilpancingo desde 1991, "esta escultura de poco más de un metro de altura, por su tipo, hace referencia a la deidad de la lluvia conocida en el panteón mesoamericano como Tláloc. Esto nos deja una clara evidencia del origen de la concepción del barrio de San Antonio" (Nava, *et al.*, 2018: 3).

Asimismo, había una gran productividad agrícola, pues las condiciones climáticas y del suelo eran favorables para los mantenimientos alimentarios como el chile, frijol, maíz y calabaza, además de jitomate y jícama, prácticas ligadas a la vida religiosa en torno a la petición de lluvias.

Se dice que los habitantes del barrio de San Antonio se conformaron en parte por personas de pueblos como Chilapa, Chichihualco y Jaleaca, las cuales se asentaron en vísperas de la Independencia "se habla de la llegada de los Morales, de los Alarcón, de los Catalán, entre otros […] Así es como según lo aseguran los actuales habitantes ancianos de San Antonio, que guardan tal afanado apego a su lugar natal, y a partir de su memoria nos permiten vislumbrar tales datos" (Nava, *et al.*, 2018: 6).

Una de las fiestas principales del barrio es el primer domingo de junio, en donde acontece el encuentro de Tlacololeros de Chilpancingo y de zonas aledañas. De hecho, el barrio es identificado con esta danza y forma parte de sus tradiciones, adoptando así el reconocimiento popular del "barrio tlacololero". Es durante la época Colonial, siglo XVIII, cuando surge la danza de los tlacololeros (*cfr.* Nava, Et al, 2018: 6), actividad relacionada con el cultivo del campo, pues representa en un baile al

campesino que protege sus siembras, ya sea de un tigre o un jaguar, usando látigos para espantarlo y así atraer la lluvia. Al respecto, Nava y demás autores (2018) nos comentan lo siguiente:

> San Antonio posee una tradición de la siembra, y ésta se manifestó en una danza, llamada tlacololero, se sabe por narrativa de Salvador Cuenca, habitante del barrio de San Mateo, quien recuperó la historia de los tlacololeros, esta danza proviene de los Zoyacapoteros, danza tradicional de Zitlala, la cual nos habla de la corta de palma, parte fundamental de la realización de artesanías de dicho lugar, y que, en una fiesta de Chilpancingo, en la cual este autor no precisa año, éstos son traídos en procesión a Chilpancingo, y es de ahí que se adopta la danza pero adecuada a las prácticas hechas en dicha población. (Nava, Et al, 2018: 28).

Hoy en día se danza fuera de las iglesias y en las calles principales de la ciudad, en especial cada barrio cuenta con grupos de danzantes que practican y perfeccionan su técnica, además de ello enseñan a los más pequeños la tradición dancística, inclusive en los últimos años se han formado grupos de danzantes mujeres Tlacololeras que están incursionado en una práctica que en siglos pasados sólo era permitida a los varones. La danza Tlacololera es un orgullo de los barrios y es común ver danzantes en bodas, fiestas importantes e inclusive funerales.

La figura del tlacololero es tan importante tanto en el barrio como en la región, que hay una estatua en el centro de recreación, punto de reunión fundamental para actividades sociales, culturales y recreativas, evidenciando la estrecha relación que hay con la tierra, la siembra, la lluvia y la cosecha.

Otro acontecimiento importante que se ha quedado en la memoria, pero bajo el mismo tenor del cultivo, es el que se celebraba el 13 de septiembre, donde se festejaba a la milpa —Xilocruz—: "Esto ya no se hace. Los pobladores se iban a sus campos de milpa, ponían flores a las milpas, hacían el pozole y convivían un rato. A medida que pasaron los

años, el barrio fue creciendo, sobrepasando sus límites naturales, para formar parte ahora del conjunto urbano de Chilpancingo" (Nava, Et al, 2018: 10).

Otras fiestas barriales de gran envergadura son *las cuelgas*, festividad organizada entre los 4 barrios principales (San Antonio, San Francisco, San Mateo y Santa Cruz). Se le denomina así porque consiste en un trozo de madera en donde se llevaba colgadas cadenas, cera, frutas, etc., todo para el santo festejado en cuestión (cfr. Nava, Et al, 2018: 24). Las cuelgas, según Rocha (2024), son para muchos, las bases de lo que se vive en la Feria de Navidad y Año Nuevo y su distintivo Paseo del Pendón, fiestas fundamentales en Guerrero y las más grandes de Chilpancingo que datan del siglo XIX: "cuando los habitantes de Chilpancingo hablan de sus cuelgas es este sentimiento de cordialidad y hermanamiento, es ofrendar a los santos y recibir a tus vecinos, es ofrecer comida, danza y, en muchos casos, abrir las puertas de tu hogar (2024: 51).

Ahora bien, la historia de San Antonio se cuenta en murales, pues es muy característico encontrarlos en el barrio. En uno de los más importantes, se observa la figura de Tláloc, así como la pelea de tigres (Foto 1), esta última es un emblema, junto con las danzas, porque enmarca la identidad de la región. Con respecto a la danza de los tlacololeros tenemos que:

> Según el mural expuesto en la plazuela de San Antonio, fue en este barrio el primer lugar en el cual los tlacololeros se vistieron [,] fue el 25 de mayo de 1877 […] también [fue] añadido la práctica de la agricultura, [así] es que la danza y sus personajes toman el nombre de las prácticas, por ejemplo: El Frijolero, El Garbancero, El Jitomate, El Colmenero, El Mezcalero, hace referencia a eventos meteorológicos como el Rayo Seco y el Ventarrón" (Nava, Et al, 2018: 28).



Foto 1: Pelea de Tigres y Tláloc (Autoría: Beatriz Adriana Méndez Torres, Barrio de San Antonio, Chilpancingo, Gro, 12 de junio 2024).

Todo ello, las prácticas agrícolas reflejadas en las danzas y las celebraciones barriales evidentemente están relacionadas con el marco de una divinidad, en donde la religiosidad se encuentra presente en cada una de las actividades. Estamos hablando de una religiosidad intrínseca en la cosmovisión del barrio, la cual se retomará más adelante.

San Antonio, divinidad

San Antonio es el santo patrono de varias causas, en especial de los objetos perdidos, así como encontrar pareja. Es conocido popularmente como "el santo de los milagros" y, aunque no es el principal santo de la lluvia, se le atribuyen historias de protección contra ella: el milagro de

proteger a una gran cantidad de feligreses de una severa tormenta al aire libre, permaneciendo completamente secos.[1]

Daniele Dehouve (1998) nos habla de que en la región de Guerrero, San Antonio, junto con los Cristos de Petatlán y el Cristo de Igualapa, provienen del mar, por lo que son unidos por su origen y existe un parentesco divino[2]. Son las aguas quienes los traen o "arrojan" a los lugares de destino, que se convierten en sus pueblos. Estas leyendas generadas en el imaginario colectivo, permiten entender el vínculo que hay entre dicho santo con el agua en sus distintas dimensiones y generar una identidad local.

Para el barrio de San Antonio en Chilpancingo, Gro., San Antonio de Padua, es considerado "el santo patrono de las mujeres estériles, albañiles y los panaderos, es de ahí que proviene una tradición del barrio, que las mujeres cuando querían un novio, llevaban 13 monedas al santo" (Nava, Et al, 2018: 24). También hay familias dedicadas a la producción del pan, las cuales elaboran su producto todo el año, con especial atención a las celebraciones importantes como el día de muertos.

La celebración de San Antonio se lleva a cabo el 13 de junio de cada año, pero desde un día antes se hace una peregrinación por la tarde del día 12 de junio desde la catedral de Chilpancingo hasta la capilla del barrio. Cuentan los lugareños que esos días siempre les llueve, ya que es una fecha que coincide con las lluvias de verano. Las peregrinaciones son llamadas *cuelgas* y están llenas de música, bandas, y danzas tradicionales de Guerrero. Los cuatro barrios tradicionales se reúnen en la catedral de Chilpancingo junto con Tequicorral el barrio más moderno de la ciudad. Cada barrio lleva regalos al santo, puede ser dinero, arreglos, flores veladoras, adornos u objetos que puedan ser de utilidad en la capilla del

[1] https://www.elpandelospobres.com

[2] Las relaciones de parentesco trascienden a un nivel mayor con otros santos en Guerrero. La autora nos habla de San Nicolás, santo que también apareció en el mar y se desplazó de la costa a la sierra junto con la Virgen de la Natividad, mientras que las vírgenes de Tixtlancingo, provienen del mismo pueblo. Todos ellos no dejan de visitarse en sus fiestas, creando y reforzando lazos entre los pueblos (*cfr*. Dehouve, 1998).

santo festejado, además que llegan numerosos grupos de música, bandas y grupos dancísticos: "diablos", "viejitos", "tlacololeros", entre otros.

El santo es cargado por los mayordomos y diferentes personas de los distintos barrios de Chilpancingo. Parte de las costumbres, es que las personas originarias del barrio ofrecen agua y mezcal a los que acompañan al santo en la caminata. Belén Rocha (2024) nos señala al respecto:

> El barrio de San Antonio inicia su festividad el día primero de junio y concluye el trece, día de su onomástico; del día primero al trece de junio se realizan por parte del sacerdote y la mayordomía Las Mañanitas y Las Tardecitas, y cada día de la trecena se presenta una ofrenda de cada colonia o capellanía que pertenecen a esta parroquia y en honor de esa colonia se hace la misa en la tarde. La festividad continúa con las celebraciones de las misas, las horas santas y se hace una donación de toritos de trueno, se invita a varios vecinos del barrio por si quieren regalarle un torito a la fiesta de San Antonio y los días 12 y 13 los mayordomos, con la banda de chile frito, van recogiendo en cada domicilio los toritos que en la noche se van a prender" (Rocha, 2024: 50).

María de la Luz Carvajal habitante del barrio de San Mateo, comenta que en la cuelga de San Antonio siempre ha habido lluvia, y ya sabían que se iban a mojar, por lo que el mezcal era necesario para evitar el resfriado: "para las lluvias era común llevar botellas de mezcal para que no diera gripe, para no enfermar y para aguantar la caminata" (testimonio del 13 de enero, 2026).

Al final del recorrido llegan a colocar al santo en su iglesia y las personas le llevan flores, veladoras y coronas o collares de flores hechas de flor de cempasúchil, la cual es común encontrarla todo el año en los mercados de la zona centro de Guerrero y no sólo en el mes de noviembre.

También es importante resaltar cómo los danzantes ofrecen una plegaria, un saludo, una ofrenda, una corona o una veladora al santo al interior de la capilla como acto de respeto tanto con la imagen, como con el barrio.



Foto 2: Coronas y veladoras ofrendadas a San Antonio (Autoría: Beatriz Adriana Méndez Torres, Barrio de San Antonio, Chilpancingo, Gro, 12 de junio de 2024).



Foto 3: La cuelga de San Antonio (Autoría: Beatriz Adriana Méndez Torres, Barrio de San Antonio, Chilpancingo, Gro, 12 de junio de 2025).



Foto 4: Danzantes haciendo una reverencia en la capilla de San Antonio (Autoría: Beatriz Adriana Méndez Torres, Barrio de San Antonio, Chilpancingo, Gro, 12 de junio de 2025).

Al día siguiente, el 13 de junio, el día oficial del santo, se celebra una misa a las 8:00 de la mañana y después de la misma los vecinos ofrecen pozole a todos los visitantes. Al respecto Rocha señala que "los mayordomos se prestan a organizar la recepción a los visitantes que vienen de varios lugares. En Chilpancingo se acostumbra a darles de comer el tradicional pozole. Después de la misa, se invita a todas las autoridades y a todos los vecinos que asistan de los demás barrios al pozole en la plazoleta" (2024: 53). Por la tarde tanto hombres como mujeres queman los tradicionales toritos y al finalizar se quema el castillo. Cabe mencionar que los mayordomos deben ser originarios del barrio y se eligen cada año en una junta comunitaria con mucha anticipación a la fiesta para poder organizar todos los preparativos, tales como: las mañanitas, los rezos, la música, el pozole la fiesta y el castillo.

Finalmente, en la víspera de San Antonio de Padua el día 12 de junio, los mayordomos concluyen la elaboración de un arco que se coloca en el portal de la iglesia:

> Este arco tradicionalmente se hacía de cuchara de sotol, planta obtenida de las partes altas de Chilpancingo, aunque hoy en día lo elaboran de tela a manera de adornos artesanales; dicho arreglo es la ofrenda que la mayordomía ofrece a San Antonio. Con el arco los vecinos de San Antonio realizan un recorrido por todo el barrio que finaliza en la entrada de la iglesia del santo patrono donde se coloca el arco en el pórtico. (Rocha, 2024: 53).





Foto 5 y 6: Mujer quemando un torito en la fiesta de San Antonio / Quema del tradicional castillo (Autoría: Beatriz Adriana Méndez Torres, Barrio de San Antonio, Chilpancingo, Gro, 12 de junio de 2024).



Foto 7: Llegando a la iglesia. Nótese el arco tradicional en la puerta de la capilla (Autoría: Beatriz Adriana Méndez Torres, Barrio de San Antonio, Chilpancingo, Gro, 12 de junio de 2025).

Los santos de la lluvia, la cosmovisión y la religiosidad popular

Para entender el complejo del papel de los santos en la intercesión de la lluvia para el mantenimiento de los campos, deviene de un análisis acerca de la cosmovisión de las comunidades campesinas de ascendencia indígena (cfr. Juárez 2017). En este sentido, existen *santos propiciadores* y *santos controladores* del vital líquido, así como los causantes de otros elementos meteorológicos —viento, granizo, huracanes, etc. que actúan con base a peticiones, ofrendas, paseos, plegarias (cfr. Juárez, 2024). Los primeros se encuentran en un proceso de estimación y provocación del fenómeno

meteorológico, mientras que los segundos se les invoca para intervención dirigida hacia los elementos atmosféricos, con fines de manipulación para salvaguardar la siembra. Evidentemente esta disertación está basada en un conocimiento ligado al ciclo agrícola, el cual parte de una observación detallada de la naturaleza (*cfr.* Broda 1991) que se sostiene por una percepción razonada que permite sistematizar lo aprehendido y generar información históricamente acumulada. Estamos hablando de un proceso de conocimiento orientado hacia la tradición meteorológica, que respalda sus principios en una noción empírica y que se les ha adjudicado a las divinidades en donde se encuentran los santos (*cfr.* Juárez, 2013).

Tener una aseveración sobre el temporal ha sido una constante desde épocas milenarias. Son *los especialistas rituales* los encargados de realizar una serie de acciones (*cfr.* Juárez, 2014): observar, controlar y pronosticar, aunadas a una religiosidad particular que se lleva a cabo por lo general en los entornos naturales (*cfr.* Juárez, 2015). De esta forma, los especialistas recurren a los santos para que les ayuden a realizar su trabajo de orden meteorológico. Dichas entidades divinas son vistas bajo un contexto que se manifiesta en torno a las fuerzas de la naturaleza; es decir, las ubicaremos en un nivel en donde las propias comunidades les otorgan advocaciones vinculadas con el clima a partir del ciclo agrícola y de la relación íntima que han desarrollado con el paisaje.

Es así que San Antonio es visto como un santo propiciador, que genera las primeras lluvias el día de su santo. La utilización de un santo o de otro, e incluso, las atribuciones que se le adjudican a uno en particular, como es el caso que se presenta, variará según la lógica regional y/o la devoción particular a cierta imagen junto con su advocación. Todos ellos, los santos, "evidencian inéditas configuraciones en torno a lo sagrado, insertas en las diversas modalidades y grados que la modernidad asume en las comunidades indígenas" (Báez-Jorge 2011, 62).



Foto 8: San Antonio, un santo propiciador de la lluvia
(Autoría: Beatriz Adriana Méndez Torres, Barrio de San Antonio, Chilpancingo, Gro, 12 de junio de 2025).

Por lo tanto, dentro del análisis social se deben tener en cuenta las estrategias que han desarrollado las comunidades para fusionar los elementos de la cosmovisión mesoamericana con la imagen de los santos, en donde se han hecho presentes significados culturales diferentes, es decir, una reinterpretación acorde con necesidades concretas, como lo que acontece en el barrio de San Antonio. Estas estrategias constituyen la *religiosidad popular*, en donde el fundamento más sólido es el entendimiento de cómo comprenden y practican la religión, elementos en constante cambio, adaptación y rechazo.

Notas finales

La fiesta de San Antonio es un día de lluvia esperado. Pudiera decirse que forma parte de las fechas claves dentro del ciclo agrícola y el temporal.

El vínculo que hay con la divinidad nos permite entender la compleja cosmovisión holística de la que son portadoras las comunidades campesinas de ascendencia indígena, pues no sólo concierne a la celebración del santo con visitas, la organización de la mayordomía, las peregrinaciones, cuelgas y demás, sino que efectivamente haya tierra fértil, se den las semillas primigenias, y que como a lo largo de su historia, la llegada de las lluvias sea certera para que la festividad sea completa.

Referencias bibliográficas

Báez Jorge, Félix. *Historia de Chilpancingo*. Gobierno del Asociación de Historiadores de Guerrero. México.1999.

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

Dohouve, Daniele. "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica", Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía*. México, UNAM, pp. 461-500.1991.

Juárez Becerril, Alicia María. "Santos viajeros e identidad colonial en el estado de Guerrero" en Valentina Napolitano y Xóchitl Leyva Solano (eds.), *Politics, Identity and Mobility in Mexican Society,* London, Institute of Latin American Studies, pp. 182-191. 1998.

Juárez Becerril, Alicia María. "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas" en *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena,* Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), Artificio Editores, México, pp. 127-155. 2013.

Juárez Becerril, Alicia María. "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales" en *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares* (Ramiro Gómez Arzapalo y Alicia Juárez, coords.), Artificio Editores, México, pp. 69-89. 2014.

Juárez Becerril, Alicia María. *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central***,** Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México. 2015.

Juárez Becerril, Alicia María. "Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena" en *Pensamiento Antropológico y Obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje* (Guadalupe Vargas, coord.), Universidad

Veracruzana, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, México, pp. 465-486. 2017.

Juárez Becerril, Alicia María. *Paseos por el campo: Santos, meteorología indígena y religiosidad popular* (coord.), CIESAS, México. 2023.

López Cuenca, Salvador. *Danzas del Ayer, Hoy y Siempre*, Universidad Autónoma de Guerrero, Consejo Nacional Cultura Guerrero, México. 2006.

Nava Moisés, Linares Gabriel, Peralta Brenda y Ricardo Sánchez. "El barrio de San Antonio: Historia, transformación, percepción e identidad", Módulo I: Espacio y método, Maestría en Ciencias: Territorio y Sustentabilidad Social., *Centro de Investigación y Posgrado en Estudios Socio territoriales*, Chilpancingo, Gro. 2018.

Rocha Velazco, Belen Aurora. *Identidad y tradición: historia de El Paseo del Pendón y la Feria de Navidad y Año Nuevo en Chilpancingo de los Bravo, Guerrero desde 1960 a la década de los 2000*, Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro. 2024.

Rituales de sanación en la Religiosidad Popular mexicana

Healing rituals in Mexican Popular Religiosity

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

Resumen

Las cosmovisiones indígenas conciben al mundo como una vecindad de los humanos (vivos y muertos) que interactúan con los naturales (elementos de la naturaleza, ya sea de procedencia animal, vegetal o mineral que se personifican, se les trata como seres personales con quienes se interactúa y contractúa, aquí se incluyen también los fenómenos atmosféricos y demás fuerzas de la naturaleza) y ambos, humanos y naturales, interaccionan en convivencia horizontal con los divinos, seres sagrados de orden mesoamericano tales como el viento, la lluvia, el agua, el dueño del monte, la sirena, los guardianes de los cerros, etc, en integración con los seres sagrados de origen cristiano: Dios Padre, la Virgen, Cristo, los Santos, los ángeles y el Diablo también. Subyace en este orden cosmovisional, la profunda convicción de que todos trabajan, tanto los humanos, como

Abstract

Indigenous worldviews conceive the world as a neighborhood of humans (living and dead) who interact with natural elements (elements of nature, whether of animal, vegetable or mineral origin that are personified, treated as personal beings with whom they interact and contract, this also includes atmospheric phenomena and other forces of nature) and both, human and natural, interact in horizontal coexistence with the divine, sacred beings of the Mesoamerican order such as the wind, the rain, the water, the owner of the mountain, the mermaid, the guardians of the hills, etc., in integration with the sacred beings of Christian origin: God the Father, the Virgin, Christ, the Saints, the angels and the Devil too. Underlying this cosmovisional order is the deep conviction that everyone works, both humans, natural and also divine, the result of

* Universidad Intercontinental.

los naturales y también los divinos, el resultado de una relación armónica entre todos los vecinos es acorde a un estado de prosperidad, salud y equilibrio fértil para la vida agrícola y llena de paz y tranquilidad para la esfera social humana. El rompimiento de ese equilibrio hace surgir la desdicha, la enfermedad, el malestar, la carestía, la privación y el desorden. Cuando alguien se enferma en estas comunidades cobijadas por estos principios culturales, se considera que perdió el equilibrio: consigo mismo, con la comunidad, con los divinos y con la naturaleza. Para recobrar el estado de salud, se requiere reconstruir ese equilibrio roto, no solamente mediante la ingestión de medicamentos o hierbas con principios químicos, sino de rituales, oraciones y acciones encaminadas a restaurar el estado de equilibrio perdido, lo cual implica la colaboración y ayuda activa de los entes sagrados y elementos naturales.

Palabras clave
Religiosidad popular, enfermedad, curación, cosmovisión, indígenas, rituales.

a harmonious relationship between all neighbors is consistent with a state of prosperity, health and fertile balance for agricultural life and full of peace and tranquility for the human social sphere. The breakdown of this balance gives rise to misfortune, illness, discomfort, famine, deprivation and disorder. When someone gets sick in these communities protected by these cultural principles, it is considered that they have lost balance: with themselves, with the community, with the divine and with nature. To recover the state of health, it is necessary to rebuild this broken balance, not only through the ingestion of medications or herbs with chemical principles, but also through rituals, prayers and actions aimed at restoring the lost state of balance, which implies the collaboration and active help of sacred entities and natural elements.

Keywords
Popular religiosity, illness, healing, worldview, indigenous people, rituals.

Introducción: nota histórica inicial ante la religiosidad popular indígena

Al hablar de la llamada *Conquista espiritual de México* se evoca, desde cierto imaginario popular, la idea de un proceso vertical unilateral e impositivo que superpuso un contenido doctrinal

puro sobre antecedentes culturales "demoniacos" que fueron aplastados por completo y desaparecieron del horizonte cultural indígena a partir de 1521. Esta idea es tan injusta e imprecisa como difundida, se ha convertido en un pudoroso velo que cubre la desnudez de un proceso mucho más complicado, profundo e interactuante, y también: doloroso, confuso, contradictorio. Es un proceso que no quiere verse ni explicitarse desde las complicadas tramas de la identidad mexicana contemporánea, pues atenta contra esa supuesta pureza de la "verdad" de una cultura —ahora asumida como propia— y un mensaje evangélico que para poder seguir puro e intachable, requiere no ser contaminado por hibridaciones, fusiones o reformulaciones implícitas en la supuesta impureza de un sincretismo.

Lo acontecido en esa llamada *Conquista espiritual de México*, implica un verdadero acontecimiento de interculturalidad y consensos interreligiosos de una muy amplia envergadura y profundidad. ¿Cómo un mensaje primeramente exógeno a las culturas indígenas pudo integrarse a la visión cultural local en tan poco tiempo? Más aún, en el nivel de profundidad al que penetró ese mensaje cristiano asumido bajo las formas simbólicas y 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.

Debemos considerar los diversos factores histórico-culturales involucrados en derredor del complicado inicio de la labor evangelizadora en México. No podemos obviar que el desconocimiento mutuo, la violencia ejercida, la imposibilidad de llegar a una traducción profunda de los contenidos religiosos expuestos sobre una tradición religiosa preexistente de cuño ancestral, generaron una dinámica de búsqueda acuciosa de aceptación y sometimiento indígena bajo una fiscalización de los frailes. En el convulsionado contexto donde se enmarca el inicio de la satanización de las religiones precolombinas, a la par de la imposición del colonizador europeo, surgió desde el indígena sometido un proceso protagónico que de forma dinámica, creativa y selectiva,—a despecho del discurso histórico oficial— puso en juego estrategias sociales que ayudaron a discriminar entre los elementos impuestos, para llegar a una síntesis operante a nivel local que por un lado engarzaba con la instancia de la nueva oficialidad (religión católica) y por el otro posibilitó la pervivencia y continuidad de prácticas rituales imprescindibles para preservar y reproducir su cosmovisión ancestral.

Así, el proceso evangelizador en Mesoamérica inicia entre la imposición y la reformulación, entre un mensaje nuevo para las culturas indígenas que posteriormente se asume como propio. Entre las luchas simbólicas y desavenencias interculturales en el caos imperante en los inicios de la colonización, se fragua un proceso de intercambios simbólicos en el ámbito religioso y cultural que lleva a que el mensaje cristiano (primeramente, exógeno a las culturas indígenas) se integre plenamente a su cosmovisión y se transforme paulatinamente en una vivencia religiosa y simbólica integrada a su identidad cultural. En este sentido, no estaría de más recordar que el proceso de evangelización de los indios fue largo y doloroso, no fue cristalino y prístino sino plagado de contradicciones e intereses mundanos entremezclados con la práctica catequética y ello condicionaría la respuesta de los indígenas frente al nuevo mensaje.

No se trata de la mera visión mecanicista de una simple sustitución de un repertorio religioso por otro. No es la idea de "ídolos tras los altares", sino un proceso mucho más complejo e interactuante que eso, donde

intervienen ambas partes. Efectivamente hubo un proceso de imposición vertical de la doctrina cristiana, pero también es necesario reconocer que los grupos indígenas no recibieron en pasividad esa imposición, sino que hubo resistencias, consensos, negociaciones, en todo caso un proceso cultural de asimilación creativa de aquello que les fue impuesto, dando lugar a procesos de traducción local del mensaje cristiano y convivencia de los personajes sagrados provistos por el cristianismo con los entes sagrados de la tradición ancestral indígena. Esto no debe ser visto como una colección arcaica y acumulativa de personajes de orden sagrado, sino como una integración operativa y funcional en base a la cosmovisión indígena, es decir, una forma de integrar vivencialmente en la operatividad del mundo natural y humano a los personajes sagrados que se considera tienen plena injerencia en esto que llamamos realidad.

Revelador es el contenido de la respuesta indígena en el famoso *Coloquio de los Doce* frente al embate de los frailes haciéndoles una doble invitación, por un lado, a dejar sus antiguas creencias y por el otro a abrazar el cristianismo: "ciertamente no lo creemos, eso no lo tenemos por verdad" (Sahagún 1986: 149). Preámbulo quizá del derrotero a seguir en el intrincado proceso de evangelización en este territorio indígena, en el cual, los procesos de reformulación simbólica, traducción cultural de los contenidos de la nueva religión y demás estrategias de apropiación indígena del mensaje cristiano llevaron a un complejo camino de intercambios, negociaciones, acuerdos y fusiones que más allá de ser meras mescolanzas, hunden sus raíces más profundas en la tradición viva que los sobrevivientes de la conquista lograron preservar en su existencia cotidiana.

Aún hoy siguen pesando ciertos estigmas y prejuicios de minusvaloración hacia las culturas indígenas que denotan una sombra de muy largo alcance fraguada desde el caótico inicio de la evangelización en Mesoamérica y su inevitable cruzada de desmantelamiento, desestructuración y descoyuntura de la tradición indígena religiosa que invariablemente se consideró "religión de demonios", "cosa diabólica", "engaño infernal". Al respecto, hay cierta continuidad en dicha concepción, quisiera ilustrar

al respecto con un fragmento de una nota del periódico católico "Desde la fe" en la que se narra la experiencia de un sacerdote católico italiano que ejercía el ritual del exorcismo en Italia y que por su presencia previa y estancia prolongada en México adquirió una particular devoción a la Virgen de Guadalupe, incluyo esta referencia para ilustrar mi punto: la concepción demoníaca de las religiones precolombinas no es asunto privativo del s. XVI, aquí un ejemplo de la misma concepción en el s. XXI:

> Sante Babolin comenzó a realizar exorcismos en el Santuario de la Beata Virgen de la Gracia en Villafranca, Padua, y según relata, allí se encontró de frente con el demonio, cuando un joven italiano fue conducido hasta él para que le practicara el rito para el exorcismo.
>
> El exorcista narra que comenzó el ritual tradicional para la expulsión del demonio; sin embargo, por su devoción a Santa María de Guadalupe, debido a los años que pasó en México, utilizó en las oraciones invocativas a la Virgen María, la advocación mexicana:
>
> —Por la Santísima Virgen María, Guadalupe Tonantzin…
>
> A lo que el joven italiano respondió violentamente y con furia en los ojos:
>
> —Tonantzin no: Coatlicue…
>
> (Coatlicue era una diosa azteca sedienta de sacrificios humanos).
>
> Mons. Sante, asombrado de la reacción del diablo ante la invocación a Guadalupe, continuó el exorcismo depositando su confianza en la Virgen María y repitió la orden de expulsión con la Guadalupana hasta que la voz en el poseído pronunció con iracunda rabia:
>
> — Prima di Lei, tutto era miolí. (Antes de ella, todo esto era mío allá, refiriéndose a México).
>
> Al final del rito del exorcismo, Mons. Babolin le preguntó al joven si conocía México o algo de su historia, le pidió que pronunciara Coatlicue, y en ambos casos fue evidente que el joven no tenía la más mínima idea del país y mucho menos de sus orígenes y cultura prehispánicos. (Desde la Fe 2023)

Hay ciertas convicciones absolutas que siguen presentes desde el s. XVI: se considera que objetivamente las religiones indígenas son cosa del demonio (esto se expresa claramente en el párrafo final cuando se enfatiza que el infortunado joven poseído ni sabía de México y ni siquiera podía pronunciar Coatlicue). Subyace la concepción (tal vez inconsciente) de que objetivamente, tan cierto como que el día sucede a la noche, las religiones indígenas prehispánicas son del Diablo, prolongándose una tradición iniciada con Sahagún, Motolinía, Durán, Olmos, etc. "Antes de Guadalupe todo era mío allá" dice el demonio… bueno, para muestra un botón. Se abren dos posibilidades de consideración: la primera, sería que el mensaje cristiano debía ser adoptado íntegro en su empaque original ibérico, tal cual lo predicaron los frailes mendicantes en el s. XVI. Si esta era la pretensión y única posibilidad de considerar un cristianismo válido en México, pues es evidente que estamos ante un rotundo fracaso, al menos en lo que toca al cristianismo en territorios indígenas, o bien, de ascendencia indígena. Por otra parte, una segunda consideración sería: es válida la traducción cultural local del cristianismo y por ende, las reformulaciones simbólicas, resemantización cultural e hibridación operativa en el terreno ritual más que una excepción, son la norma en cuanto a las herramientas históricas de que la cultura local echa mano para apropiarse del mensaje evangélico que migra de un mensaje de extranjeros y foráneos, a un mensaje propio, culturalmente validado desde la tradición local y operativamente integrado a la cosmovisión y la expresión ritual de los pueblos indígenas. Es en esta segunda consideración donde ubicamos nuestra posición al respecto.

Es obvio que el estilo de cristianismo asumido por los indígenas en los albores de su proceso evangelizador se configuró desde un principio con una buena dosis de elementos culturales y religiosos mesoamericanos, muy distante de lo que los frailes pretendían y a una considerable distancia también de ese modelo de cristianismo ibérico, aún de corte medieval, que se intentó implantar. Ante esto algunos dirán que la titánica obra recién iniciada, la escasez de recursos humanos y materiales, las tremendas distancias y vastedad del territorio, las limitaciones de los misioneros

en las lenguas autóctonas y la falta de comprensión cabal del universo cultural indígena, etc. fueron decisivas para que no se lograra la meta de implantación de ese cristianismo puro, y en su lugar quedara esta versión sucia, impura, "cucha", medio rara, definitivamente considerada como contaminada culturalmente, de cristianismo entre los indígenas.

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

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

Se integraron nuevas notas y tonos en una sinfonía cultural que debió reescribirse para armonizar en la nueva configuración histórica, las nuevas condiciones políticas y sociales y la nueva oficialidad religiosa. Tanto lo arrebatado cómo lo preservado; tanto lo reformulado veladamente y lo asumido públicamente, formaron poco a poco un cristianismo indígena, que fue suficiente tanto para indígenas cómo para españoles. Una versión cristiana extraña culturalmente, pero suficiente para ser solapada y permitida por los evangelizadores, pero a la vez, también suficiente en elementos indígenas de coherencia y conexión con su visión ancestral de lo sagrado y sus formas 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. Fue un proceso de fusión intercultural en cuya síntesis no cabe el regreso a la supuesta pureza de

las distintas raíces que nutrieron esta realidad cultural integrada de forma indisociable. Tanto la imposición como la asimilación fueron selectivas. Ni se destruyó todo ni se aceptó todo.

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

En fin, es muy oportuno lo expresado por López Austin en este sentido al decir que:

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

> sobre la religión prehispánica, para corroborar los paralelismos entre ésta y la religión indígena. (López Austin 1994: 217).

Por su parte, Lupo nos recuerda que bajo estos procesos de reformulación simbólica signados por el protagonismo cultural indígena "el sistema religioso autóctono se superpuso la doctrina católica, originando nuevas figuras sobrenaturales sincréticas, que al paso del tiempo adquirieron personalidad propia"[1]. Y en otra obra señala que este proceso de fusión se logró por parte de las comunidades indígenas: "manipulando, fundiendo y transformando con notable libertad creativa los componentes que les parecían más irrenunciables, persuasivos y eficaces de su tradición y de la ajena". (Lupo 1991: 187).

La religiosidad popular, discusión necesaria ante un término problemático

La Religiosidad Popular es interacción, confrontación, convivencia, negociación, hibridación, es decir, una forma de existencia social que acepta raíces diversas y las reformula desde la operatividad de un sentido eminentemente local. Entendemos la Religiosidad Popular como una religión de la vida consuetudinaria, más que como modelo rector que apunte a otra realidad no mundana. Por ello, en esta expresión religiosa, se destacarán las necesidades materiales concretas y su solución inmediata y tangible, lo cual contraviene con mucho, las disposiciones eclesiásticas bajo un esquema de racionalidad teológica.

Así pues, el término de *Religiosidad Popular* es problemático y polémico, por ello ubico y explicito primeramente mi postura partiendo de las reflexiones que Gilberto Giménez vertiera en Cultura popular y religión en el Anáhuac (*Cfr.* Giménez 1978) donde encontramos la primera aproximación teórica desde las Ciencias Sociales que intentaba explicar este fenómeno partiendo de un contexto ritual concreto y —sobre todo— buscando

1

la lógica inherente al mismo, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De Gilberto Giménez retomamos la idea crucial de que la religiosidad popular es un proceso alterno a la religión oficial, está interrelacionada con ella, pero hasta cierto punto es un proceso paralelo, con identidad y finalidades propias. Esta forma de entender la religiosidad popular provee de cierta autonomía la interpretación de estos fenómenos religiosos en el sentido de que no se les considera una escisión o escoriación que se desprende patológicamente de un organismo sano (la religión oficial), sino que la religiosidad popular es un fenómeno que se diferencia mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy diferente a la que viven los grupos hegemónicos.

Abierta esta perspectiva de interpretación, el siguiente pilar que sostiene este planteamiento lo constituyen los aportes de Félix Báez-Jorge en su nutrida bibliografía. La primera aproximación a sus atinadas reflexiones fue a través de *Entre los naguales y los santos* (1998), obra que aportó en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia. 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 reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Para la posición teórica asumida en este escrito, esta aportación resultó determinante, 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, la citada obra sentó las bases para empezar a 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: las imágenes religiosas, mayordomías, santuarios, peregrinaciones, etc. Las aportaciones de este mismo autor en cuanto a la religiosidad popular siguieron a través de las páginas de *La parentela de María* (1974), *Los oficios de las diosas* (2000), *Los disfraces del Diablo* (2003), *Olor de Santidad* (2006), *Debates en torno a lo sagrado* (2011), *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?* (2013). 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.

A la par de la lectura de Báez-Jorge, tuvimos la oportunidad de acercarnos a los planteamientos que —desde Los Andes— propone Luis Millones, ante un contexto histórico semejante y frente al mismo fenómeno de la religiosidad popular. A través de la lectura de *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina* (1997), podemos señalar que dentro de su influencia para nuestro enfoque, destaca lo que llama "la violencia de las imágenes", 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 nos fueron de gran ayuda los planteamientos de Eric Wolf en Figurar el poder (2001).

Todos estos aportes deben contextualizarse en la forma de entender el ritual propuesto por Broda (2001), quien lo considera 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 (*Cfr.* Broda 1991, 1997, 2001 a y b, 2004 a y b, 2005 y 2007). La insistencia en el aspecto histórico combinado con la observación etnográfica, específicamente en lo que toca a la importancia del ritual, como elemento materialmente observable, han influido decisivamente nuestro posicionamiento.

Ejemplos etnográficos de sanación en la Religiosidad Popular Mexicana

Después de presentar los anteriores enmarques, tanto en tenor histórico como conceptual, procederemos a exponer algunos ejemplos etnográficos contemporáneos de procesos de sanación en la religiosidad popular indígena mexicana. En primer lugar, habría que ubicar al lector en el contexto general en que estas culturas entienden los procesos de salud y enfermedad.

Primeramente hay que apuntar que las cosmovisiones indígenas conciben al mundo como una vecindad de los **humanos** (vivos y muertos) que interactúan con los **naturales** (elementos de la naturaleza, ya sea de procedencia animal, vegetal o mineral que se personifican, se les trata como seres personales con quienes se interactúa y contractúa, aquí se incluyen también los fenómenos atmosféricos y demás fuerzas de la naturaleza) y ambos, humanos y naturales, interaccionan en convivencia horizontal con los **divinos,** seres sagrados de orden mesoamericano tales como el viento, la lluvia, el agua, el dueño del monte, la sirena, los guardianes de los cerros, etc, en integración con los seres sagrados de origen cristiano: Dios Padre, la Virgen, Cristo, los Santos, los ángeles y el Diablo también.

Subyace en este orden cosmovisional, la profunda convicción de que todos trabajan, tanto los humanos, como los naturales y también los divinos, el resultado de una relación armónica entre todos los vecinos es acorde a un estado de prosperidad, salud y equilibrio fértil para la vida agrícola y llena de paz y tranquilidad para la esfera social humana. Es por

esto que el ser humano se considera la parte privilegiada que mediante la ritual toma la iniciativa y proactivamente aporta su esfuerzo para que la interacción entre las tres esferas esté equilibrada.

El rompimiento de ese equilibrio hace surgir la desdicha, la enfermedad, el malestar, la carestía, la privación y el desorden. Cuando alguien se enferma en estas comunidades cobijadas por estos principios culturales, se considera que perdió el equilibrio: consigo mismo, con la comunidad, con los divinos y con la naturaleza. Para recobrar el estado de salud, se requiere reconstruir ese equilibrio roto, no solamente mediante la ingestión de medicamentos o hierbas con principios químicos, sino de rituales, oraciones y acciones encaminadas a restaurar el estado de equilibrio perdido, lo cual implica la colaboración y ayuda activa de los entes sagrados y elementos naturales.

Cabe aquí también enfatizar que, desde estas lógicas culturales, lo que llamamos realidad es la suma de tiempos y espacios determinados. Accidentarse en determinado lugar no es lo mismo en la mañana, que en la tarde o la noche. Un mismo lugar bajo el influjo de un tiempo distinto lo convierte en un lugar completamente diferente. Desde aquí deberán entenderse los "encantos" o "encantamientos", verdaderos desgarres en la realidad que son aperturas que llevan a otras dimensiones paralelas donde —quien entra en ellas— vive un tiempo y espacio diferente al del resto de la población. Esto es muy importante también para la cuestión de los procesos de curación, porque cada tiempo, matutino, vespertino o nocturno, conlleva diferentes seres sagrados que lo influyen. También la distribución de rumbos (norte, sur, este, oeste y el centro) son muy importantes, pues cada región del mundo está habitada por distintos seres sagrados y diferentes aires que ocasionan diferentes males en las personas. En todo este proceso, desde la práctica religiosa popular indígena, se concibe que Dios Padre, convive con los aires, los ataja, los manda o retrasa, igual la lluvia, pero también intervienen San Isidro Labrador, San Juan y Santiago Apóstol en el control meteorológico de ventoleras y tormentas. San Francisco, la Virgen de La Asunción, San Bartolomé apóstol comparten espacio y funcionalidad numinosa con la Lluvia, Tláloc y los tlaloques en una

síntesis religiosa operativa y funcional en el aquí y el ahora que da cuenta del complicado proceso de fusión de las distintas raíces que se fusionaron en los albores de la evangelización en esta versión culturalmente indígena del cristianismo entre los distintos grupos indígenas mexicanos, ya sean nahuas, mayas, totonacos, popolucas, ñhañú, matlatzincas, mazatecos, huicholes, tarahumara, purépechas, coras, etc.

Los casos que presentamos a continuación de manera muy breve en una narrativa simple y expositiva dan cuenta de algunos ejemplos de la vivencia religiosa popular contemporánea que devela la vigencia viva y vigorosa de estas prácticas y las cosmovisiones que las sustentan en relación a procesos de sanación en la polifacética religiosidad popular indígena en el México contemporáneo.

Limpias, malos aires, sustos y "recogidas de alma"

Coger un "aire" es una expresión muy común en estas comunidades, y así como es fácil escuchar la expresión en el lenguaje común ordinario, es también sumamente difícil establecer con claridad cuál es exactamente el mal concreto al que se refieren. Los malos aires pueden estar relacionados a elementos putrefactos en el ambiente, un cadáver en descomposición, agua estancada, frutas podridas, un cúmulo de estiércol, pero no siempre están asociados a estos elementos pestilentes, pueden ingresar al cuerpo en barrancas, cañadas, cuevas o cruces de caminos. No todo transeúnte que se desplace por esos lugares adquiere un mal aire, una persona sana, equilibrada, con salud emocional y física, no es tan propenso a adquirir el mal de aire. Las personas debilitadas por enfermedades, o por la edad vulnerable (niños y ancianos), o que están muy enojadas, o tristes, deprimidas o preocupadas, se considera que son más propensas a que el mal aire se les meta. Obviamente el aire preferentemente se respira, pero también es propenso a ingresar al cuerpo por las cavidades naturales del organismo, por ello, el defecar, orinar, bañarse, parir, tener relaciones sexuales, los accidentes en que hay heridas profundas o la piel se desgarra, etc. son escenarios de vulnerabilidad para la adquisición del mal aire.

Los síntomas del mal aire son igualmente diversos y se mueven en un muy amplio espectro de manifestaciones: dolor de cabeza, pérdida del apetito, malestares estomacales, diarrea, vómito, decaimiento, tristeza, dificultad para concentrarse, etc.

En este mismo sentido se puede integrar al susto o el espanto. Van muy relacionados los malos aires con el susto porque con este último —cuando es severo— se piensa que el alma se cae del cuerpo, se desprende y quedan separados físicamente, para volver a recobrar la salud es necesario volver a juntarlos. En la proporción de la pérdida del alma, se cubre ese espacio con un mal aire que más fácilmente ingresa al cuerpo privado de alma. Un gran susto, o espanto, se concibe que ocasiona una exhalación muy fuerte que expulsa al alma, y a la vez, la inhalación subsecuente introduce el mal aire en un espacio vacío que es fácil de ocupar.

Si el malestar es resultado de un acto evidente, como un accidente, la visita a una cueva o montaña, etc., entonces se acude al lugar para "recoger al alma". La persona afectada tiene que estar presente para que su alma regresa a él o ella y puedan regresar juntos a casa. La recogida del alma implica una serie de rezos, aspersión de agua bendita y ofrendas florales, de ceras y licor que sirven para saludar y solicitar a los entes sagrados del paisaje que no los ataquen y les ayuden a localizar al alma del infortunado para que vuelva a su cuerpo. Es mucho más complicado el asunto cuando el enfermo no sabe a ciencia cierta dónde se enfermó, en esos casos el ritual es mucho más extenso y elaborado, porque al no saber dónde se le cayó el alma, se hacen rituales previos a la limpia para que —mediante ofrendas y rezos— se pida al dueño del monte, a los cerros y barrancas, ríos y arroyos, así como a los aires, a los ángeles, a los santos patronos de los barrios del pueblo, a la Virgen, a Cristo y a Dios que si de casualidad se han topado por allí al alma de este individuo, por favor se las manden al pueblo para que se reúna con su cuerpo. En el pueblo, el ritual de la limpia se lleva a cabo frente al altar doméstico con infinidad de imágenes religiosas católicas, al menos una veintena de santos, cristos, vírgenes de muy varias advocaciones. En frente del altar el enfermo es sentado en una silla y cubierto completamente desde la cabeza hasta los

pies con una manta blanca, una vez encendidas las velas y el copal, mientras los familiares rezan en derredor de él padrenuestros y avemarías, el curandero lo golpea con ramas de hierbas olorosas (manzanilla, ruda, mejorana, entre otras según cada localidad) y también le escupe aguardiente encima (atomizándolo con los dientes y labios) mientras grita con fuerza su nombre: "¡Juan!", "¡Juan!... regresa a nosotros Juan, ¿Dónde te nos caíste?, ¿Dónde estás Juan?, regresa, aquí está tu cuerpo Juan, aquí está tu mamá, tu papá, tus hijos, tu esposa, no te quedes allá Juan, ¡regresa!".

Si terminada la limpia, en los días subsecuentes hay mejoría y desaparición de los síntomas, se puede considerar el éxito del ritual y la superación del problema. Pero si no es así, entonces se vuelve a intentar todo para lograr que recupere su salud, es decir, su equilibrio.

En ocasiones el curandero puede auxiliarse mediante la limpia con un huevo para después vaciar su contenido en un vaso con agua y tratar de ubicar dónde y bajo qué circunstancias se espantó el enfermo.

Cuando el mal aire no es tan grave, o el susto es un susto ordinario (un niño que lo espantó el alacrán, o se cayó del burro, o le pegaron en la escuela), basta la atención doméstica materna o paterna de ser limpiado con el huevo, el mal aire o el susto, quedan en él y se desecha, n es ya apto para el consumo animal ni humano, pues contiene el mal extraído. De hecho, quien practica la limpia debe después limpiarse manos, brazos y cuello con alcohol y pasarse una vela que después se enciende frente al altar doméstico para impedir contraer el mal que extrajo.

Termino este ejemplo puntualizando que la recogida del alma en los vivos, aplica igual para los difuntos de muerte no natural, es decir, muertes violentas: asesinato, atropellados, choques vehiculares, caídas desde grandes alturas, electrocutados o cualquier otra muerte repentina y súbita, que deja al alma tirada sin saber que se murió.

En estos casos el ritual funerario se desarrolla igual que en el caso de los muertos de muerte natural, es decir, lo velan toda la noche, sale el cadáver de casa en procesión hacia la iglesia y en el lugar donde estuvo postrado se coloca una cruz de cenizas o de cal, *in situ* donde estuvo el difunto físicamente durante la velación. En la iglesia hay misa de cuerpo

presente y luego sale la procesión hacia el campo santo para enterrar al muerto, después de lo cual tiene lugar el novenario en derredor de la cruz de cal o ceniza, al cabo de los nueve días se recoge en una jícara la cal o la ceniza, se lleva a misa y de allí otra vez al campo santo donde esa cal o ceniza es desparramada sobre la tumba.

En el caso de los muertos por muerte repentina la diferencia es que tras el novenario, antes de ir a misa, la cal o ceniza se llevan al lugar del accidente, asesinato o donde murió la persona y allí se "recoge el alma", le explican hablándole muy larga y pausadamente al difunto que pues ya se murió, cómo murió, cuándo, cómo lo honraron, quiénes estuvieron en el velorio, el entierro, las misas, el novenario, etc., etc., etc., tras lo cual le advierten que ya no pertenece a este lugar, que lo quieren y les duele, pero que tiene que proseguir su camino e irse a su nuevo lugar. Una vez cumplida esta piadosa obligación con el difunto, entonces sí, se lleva la cal o ceniza a misa y de allí al camposanto donde se reunirán nuevamente alma y cuerpo para su descanso.

Es muy ilustrativo que se llamen igual los rituales para vivos y muertos en canto a la "recogida del alma", antropológicamente parece subyacer la idea de que si no se reintegra la unidad humana en cuerpo y alma, no hay equilibrio ni aquí ni allá.

Transferencias simbólicas en las limpias entre santos y devotos en la fiesta de Santa Catarina, martes santo, Huazulco, Morelos

En el pueblo del estado mexicano de Morelos llamado Huazulco, hay una iglesia cuya santa patrona es Santa Catalina, pero que cariñosamente localmente la refieren como Santa Catarina. Su fiesta cada año es el martes santo, y atrae multitudes de los pueblos tanto cercanos como lejanos que acuden a la limpia de los santos que se desarrolla durante todo el día en el interior del templo.

Es importante mencionar que la disposición ordinaria del templo cambia radicalmente este día de fiesta, pues todas las bancas se sacan al atrio

para dejar el mayor espacio posible, después se llena de mesas pegadas a las paredes laterales del interior del templo y también el frente, en el presbiterio, frente al altar. Esas mesas son ricamente adornadas con manteles, veladoras, flores, hogazas de pan de fiesta, dulces, cirios, y frutas. En cada una de esas mesas se coloca un santo, creando un corredor de tres lados con no menos de 35 imágenes religiosas, entre quienes pude distinguir, obviamente, a la festejada Santa Catalina, San Pedro, San Francisco, San Isidro Labrador, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Asunción, Nuestro Padre Jesús, Cristo con la Cruz a cuestas, un Santo Entierro, un Cristo crucificado, una Cruz sin Cristo, San Ramitos (el Cristo sobre el burro con la palma del día de ramos), La Verónica, San Martín Caballero, San Juan Bautista, y un muy largo etcétera.

La gente se forma porque se tiene que entrar en fila de uno en uno, es decir, formados en fila singular porque cada devoto tiene que estar frente a frente con cada santo. Los devotos llevan flores, hierbas olorosas, ramas de pino y veladoras o velas. Cada uno de ellos se parará frente a cada santo, y lo limpiará con sus flores, ramas y velas, después de lo cual se limpian ellos mismos y vuelven a limpiar al santo o santa. Dejan ofrendada alguna flor y encienden la vela o veladora con que se limpiaron mutuamente ese santo y ellos, para pasar al siguiente santo y repetir el proceso, el cual, sobra decir, es sin límite de tiempo, con toda calma, rezos, llantos, abrazos y caricias a las imágenes, les besan las manos, los pies, se tocan el rostro con sus ropas y prosiguen con el siguiente. Los padres que llevan a sus niños hacen este proceso para ellos mismos y para sus hijos. Hay una gran atracción de enfermos en muletas, andaderas, bastones y sillas de ruedas, por lo que no es extraño ver ofrendadas a los pies de estos altares provisionales sillas de ruedas, muletas, altas médicas, fotografías, cuellos ortopédicos, etc.

La gente de este lugar considera que hay una transferencia del mal que yo porto en mi cuerpo y en mi historia, hacia el santo que neutraliza ese mal, no le afecta, pues su naturaleza no es humana, pertenece a otro orden, al orden sagrado. Y a la vez, se concibe mentalmente que las ben-

diciones, dichas y dones del santo pasan a mí mediante el intercambio de flujos teatralizados en la limpia mutua.

Dada la naturaleza de este ritual, el público asistente, aunque no exclusiva, sí es preferentemente, un público enfermo, convaleciente, anciano o vulnerable en cuanto a la salud física, y se considera particularmente efectiva esta práctica ritual para recobrar la salud, ya sea física, o emocionalmente, en este último sentido cabe decir que hay mucha atracción entre personas sufrientes por divorcios, pérdidas de seres queridos, abandono, etc.

El agua purificadora y sanadora del Ahuehuete en Chalma, Mex.

En el camino que los peregrinos toman para llegar al Santuario del Señor de Chalma, se encuentra un lugar llamado el "Ahuehuete", un punto crucial en el peregrinaje y punto de purificación ritual previo a llegar al Santuario y presentarse frente al Señor de Chalma.

El nombre del lugar se debe a un enorme árbol Ahuehuete (*Taxodium huegelii* o *Taxodium mucronatum*), especie nativa de México de la familia de las cupresáceas que crece de manera desmesurada y alcanza gran longevidad especialmente en las inmediaciones de fuentes constantes de agua, de esta forma, no está de más recordar que la palabra Ahuehuete proviene del náhuatl, y una de sus probables etimologías provenga de Atl —agua y Huehuetl— viejo, es decir, el Ahuehuete es un Viejo de Agua.

En todo caso, en este lugar del Ahuehuete hay un arroyo que corre nutrido por manantiales locales y por el agua derramada por las lagunas de Cempoala. La parada que los peregrinos hacen en este lugar es con un marcado sentido religioso de purificación en preparación a la llegada al Santuario. En este sitio, los devotos se lavan con el agua del arroyo represada en piscinas escalonadas que se han construido rústicamente para permitir el acceso simultáneo a mayor número de personas al mismo tiempo.

El agua de este lugar se considera sagrada y especialmente efectiva para lavar no solo el cuerpo sino también el espíritu. Esta limpieza prepa-

ra el camino del peregrino para que al llegar ante la presencia del Señor de Chalma, se encuentre puro y sea digno de consideración en los favores que va a solicitar.

Para contextualizar debidamente el valor cultural simbólico que se le da a esta agua, debemos recordar que desde la cosmovisión indígena local, la barranca es en sí mismo un lugar sagrado que se consideraba hogar de ciertas divinidades como Tláloc (las aguas celestes), Chalchiuhtlicue (las aguas terrestres), Tepeyólotl (el corazón del cerro, o bien, dueño del monte) y en el caso específico de la barranca donde está el santuario de Chalma, Tezcatlipoca, el espejo humeante que reflejaba el rostro de quienes se acercaban a él tal cual eran en su espejo de obsidiana. De hecho, la cueva donde se apareció el Señor de Chalma en la barranca es la misma donde se daba culto a Oztotéotl, desde épocas ancestrales preaztecas, que luego en la época de los mismos se derivó en el culto a Tezcatlipoca en este mismo lugar. Así pues, el entorno mismo se convierte en un complejo cosmovisional donde la barranca y sus elementos naturales presentes se encuentran personificados, los cerros son vistos como depositarios de los bienes de los entes sagrados, especialmente los de los mantenimientos que resguardan la vida, los vegetales y animales administrándolos para el beneficio de todos los demás seres que habitan el mundo en sus diferentes niveles (terrestre, celeste y subterráneo). Estas fuentes de agua, pues, no deben ser vistas descontextualizadas de este complejo cosmovisional total, son parte del entorno sagrado que enmarca el santuario cristiano, dotándolo de un sentido mucho más amplio que le provee de un simbolismo más amplio que una mera devoción a un santo.

Estas fuentes de agua son sagradas porque se encuentran en un entorno natural que se considera sagrado porque allí habitan las divinidades protectoras de la naturaleza con las cuales es necesario pactar para un exitoso fin del ciclo agrícola. Por ello, el contexto general de las fiestas de los santos en un entorno regional que centran su dinamismo en el Señor de Chalma como referente jerárquico de sacralidad desde su cosmovisión, implica una vivencia religiosa de estrecha vecindad y convivencia con los

seres que habitan el mundo: naturales, humanos y divinos en interrelación recíproca trabajando juntos para lograr un equilibrio a todos benéfico.

El agua del arroyo en donde se purifican se asocia también con el agua celeste que fertilizará los campos en el temporal, pues aparte del baño ritual y purificación del espíritu, se guarda en recipientes de esta agua para llevar a los lugares de origen, donde después de ser bendecida en el santuario, será utilizada con diversos fines rituales, entre los cuales los más comunes son la bendición de las semillas de maíz antes de la siembra, la bendición de los pozos, manantiales y ojos de agua en sus lugares de origen, pues se cree que éstos serán más abundantes y se fortalecerán cuando se vierte esta agua bendita de Chalma en ellos. También es usada con fines medicinales, para ser bebida por enfermos que no pudieron asistir a la peregrinación. También es especialmente valorada para la protección de los niños en un sentido espiritual, para prevenirlos de que sean afectados por "malos aires" o por el "mal de ojo", colocando un vaso con esta agua debajo de su cuna, o al lado de su cama junto con un "ojo de venado". La aspersión de esta agua en la casa y el corral provee de especial protección a la familia y sus animales, alejando las envidias y maldades que otros pudieran haber "echado" sobre ellos.

De esta manera, podemos decir que la pureza que se concibe culturalmente que esta agua posee, es debida a su entorno natural donde esa naturaleza aún no trastocada por el ser humano y sus obras, sigue cobijando de forma especial a los entes sagrados que custodian el paisaje sagrado que enmarca este santuario de Chalma. El acto de purificación en estas aguas es una forma de volver a estar a tono con el equilibrio dado por la sana interacción con los demás vecinos no-humanos del mundo: la naturaleza y los divinos. Esta sana interacción equilibrada en buena reciprocidad vecinal garantiza el sano desarrollo de actividades conjuntas como el ciclo agrícola del maíz de temporal, donde intervienen humanos, naturales y divinos. Se trata de una cosmovisión ancestral indígena mesoamericana reformulada en el cristianismo agrícola resultante de los procesos de reformulación simbólica propios de la Colonia.

Cabe destacar que al terminar el acto de purificación en el Ahuehuete con las aguas del arroyo, se coronan los peregrinos con flores y emprenden así el último trayecto de su peregrinación al santuario del Señor de Chalma. El poder que se concibe que tiene esta agua es ampliamente expresado por los devotos que aseguran que aunque llegan después de un largo camino al Ahuehuete (a veces hasta 5 o 6 días de caminata a través del monte), después de bañarse en el arroyo, se sienten fuertes y llenos de energía para emprender el último trayecto a su encuentro con el poderoso Cristo de Chalma.

Sudar la enfermedad en la danza ritual

Las danzas rituales celebradas en medio de las fiestas de los santos en comunidades campesinas de origen indígena en México funcionan como un elemento que cohesiona a la comunidad, fortaleciendo redes de solidaridad y consolidando lazos de identidad, coadyuvando a la reproducción cultural de estos grupos.

En estos pueblos, las danzas no se presentan como un montaje escénico, sino que son parte indisociable de la fiesta religiosa y todo el complejo entramado ritual que ésta conlleva en los varios días que duran las fiestas. La danza tradicional en contextos rituales es vehículo de preservación de su memoria y configuración de su identidad.

Las danzas son, junto con la comida y los fuegos artificiales, el elemento más importante y central de la fiesta. Así la organización social y económica que implica la fiesta 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 esfuerzo por celebrar debidamente a los santos es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo, a su forma de ser en comunidad.

Los procesos sociales que se entrecruzan en este tipo de dinámicas sociales, 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 de este.

Los elementos etéreos y volátiles tales como el humo del sahumerio, la música que se desvanece en el aire, el vapor y los olores de la comida hirviendo en sus cazuelas, el movimiento incesante de los danzantes, el barullo arrullador de los rezos mascullados entre dientes por las multitudes, los cantos, la banda de viento, los colores de las banderas de papel y las ofrendas florales son todos ellos recordatorio de la unión entre el mundo humano y el divino. En las comunidades tradicionales de ascendencia indígena en México este mundo material y el otro espiritual son dos partes de una misma realidad encarnada en este mundo material que habitamos, donde como parte de la vecindad horizontal de esta casa conjunta están los seres naturales y por supuesto los entes sagrados. Por ello, los elementos intangibles pero perceptibles del color, olor, sabor, música, danza (movimiento), son agentes fronterizos entre esta realidad material y la dimensión sagrada. Lo etéreo se convierte, desde la sensibilidad religiosa de estas culturas en vehículo eficaz para el contacto con lo Sagrado. Las danzas, rezos, peregrinaciones, cantos, poemas, flores, comidas, bebidas, copal y demás elementos ofrendados en los cultos populares, por ejemplo, a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, reiteran esta convicción religiosa de muy larga duración.

La ritualidad de origen indígena en México es una expresión de fe que se vive con los cinco sentidos. En contraste pleno con el recato, reverenciado silencio y quietud devota del Occidente cristiano, las fiestas religiosas indígenas (o tradicionales de origen indígena) son un estímulo desbordante para el cuerpo a través de todos los sentidos, pues se involucra la música, los colores y formas de las ofrendas florales, altares y tendidos, la danza, el tumulto en el roce festivo de los cuerpos devotos, el trago, la comida, el copal, las ceras ardientes, el aroma de la fruta y las flores ofrendadas, las golosinas y garnachas en la feria que es parte integral de la fiesta popular. Todas estas expresiones de devoción constituyen

una tradición ancestral en el entendimiento de lo Divino y el acceso a su ámbito de dominio en el espacio sagrado. Dado que la sacralidad pertenece a este mundo material a la vez que a otro intangible espiritual, los elementos etéreos, como el color, el movimiento, los olores, los sabores —al ser fronterizos entre la materia y el espíritu— son considerados desde esta alteridad cultural indígena como un vehículo privilegiado, eficaz y confiable, para el contacto con los entes sagrados. Toda una continuidad de la tradición de la "Flor y el Canto" y del *Ollin* = danza, peregrinación, procesión, sacralidad en movimiento.

La cera bendita del Santo Señor de Jalpan en Ixmiquilpan, Hidalgo, ofrendas de cuelgas y reutilización ritual del material sacralizado

En el pueblo de Ixmiquilpan, Hidalgo, la devoción al Señor de Jalpan es muy grande. Se centra en el exconvento agustino del s. XVI que está erigido en el centro del pueblo y que es un epicentro devocional para toda la región del Valle del Mezquital. Jerárquicamente, esta imagen es la principal en la región, todos los santos que están presentes en el Valle le deben pleitesía al Señor de Jalpan, la cual consiste en una visita anual y la entrega de regalos de ceras labradas y cuelgas de ceras, entre otras ofrendas florales y de comida. Esta actividad se desarrolla intensivamente entre la fiesta de la virgen de la Asunción el 15 de agosto y la fiesta de la Virgen de los Dolores el 15 de septiembre, fecha en que se le coloca la banda presidencial al Cristo Señor de Jalpan y se le reconoce como "general de generales". Durante ese mes, los pueblos de la región acuden con sus santos en andas para la visita al Señor de Jalpan, quien los recibe, las imágenes oyen misa juntos, y después de estar juntos durante unas horas, los santos visitantes regresan a su respectiva iglesia dejando abundantes ofrendas de cera que algunas, como las velas labradas, se consumen en parte durante las celebraciones y rezos, pero siempre quedan sobrantes.
Las cuelgas —enormes collares de flores de cera que se le colocan al Señor de Jalpan— no pueden durar mucho en contacto con el Cristo, pues

en cuanto llega otra visita, le quitan la cuelga ofrendada anteriormente y se le impone la nueva del nuevo santo que lo visita.

Todo este material —ya considerado santo— se resguarda y cuida con recelo y mucho respeto en la bodega adyacente a la sacristía. El uso ritual posterior que se da a esta cera bendita tiene mucho que ver con la curación de enfermedades, o al menos, mitigar las molestias y dolencias de los enfermos y ancianos. Durante el año, los mayordomos del Señor de Jalpan, van poco a poco rompiendo los hijos que mantenían en cadena las flores de cera y separan cada flor para disponerlas en charolas que se colocan en las entradas del templo durante las misas del domingo. Las personas que salen de misa dejan una limosna en la charola y a cambio se llevan una flor de cera que se considera especialmente efectiva en el tratamiento de los dolores provocados por la artritis. Se calienta la cera en la mano y se presiona suavemente hasta que se derrite y forma una pasta maleable, entonces se aplica como cataplasma en las rodillas, hombros, codos, tobillos o manos, según sea el lugar que se quiera atender para controlar el dolor. Esto es muy usado especialmente entre los ancianos. Pero también entre enfermos jóvenes, especialmente cando hay heridas, se coloca la cera bendita sobre ellas para que el Señor de Jalpan las cure mediante la cera que estuvo en contacto con él durante un tiempo. Esta valoración del contacto físico con la imagen religiosa se puede ver también en el tocar, acariciar o besar a imagen religiosa, o al menos, el cristal que la resguarda. En este caso la cera queda cargada de ese poder numinoso en virtud del contacto físico que tuvo con la imagen religiosa y de allí viene la fuente de su poder sanador desde la perspectiva popular. La combinación de otros elementos en el tratamiento de estas dolencias, como el agua bendita y las flores —aunque estén marchitas— pero tomadas directamente del altar de éste u otro santo (o cristo o virgen o arcángel) se considera también muy eficiente en la cura de un mal, o al menos, en el control de molestias y dolores.

Esta cera bendita se resguarda con mucho decoro y veneración en el altar doméstico, y cuando se reseca o ya está muy sucia y degenerada, se introduce en los vasos de veladoras para que se consuma.

Sanación espiritual y curación corporal mediante la ofrenda de sangre y el dolor físico en las cofradías penitenciales en Taxco, Gro.

La entrega gustosa del sufrimiento provocado durante estas celebraciones nos lleva a repensar la relación de lo divino en perspectiva con lo humano. La división entre una trascendencia lejana espiritualizada y una inmanencia insoslayable eminentemente material reduce la brecha que desde la teoría parecería insalvable: es necesario hacer una apología de nuestra materialidad que no pierda de vista que la vivencia espiritual humana, en tanto que humana es necesariamente encarnada. Una división tajante entre los problemas de este mundo y la salvación del otro, rompe con esa encarnación. Desde esta perspectiva, la fuerza y vigor con que se celebran estas fiestas religiosas, que implican la visión de lo divino presente en nuestra materialidad cotidiana, ¿no reconcilia ambos mundos constitutivos de lo humano? Vivir es padecer, y la apuesta religiosa implícita en estos fenómenos religiosos populares conlleva un voto por lo divino inserto en el padecimiento rutinario, la carencia cotidiana, el sufrimiento constante. Esto provee de sentido la vida humana, no teorizada, sino plenamente inmanente en el estrecho espacio vital del existente.

En el caso específico de la semana santa en este lugar, quisiera referirme específicamente a las tres congregaciones, cofradías o hermandades existentes que son las que sustentan la peculiaridad de la celebración durante semana santa en Taxco:

1. Las ánimas.
2. Los encruzados.
3. Los flagelantes

La primera de estas hermandades es femenina y las dos restantes masculinas. Antes de proceder a describir cada una, cabe señalar que tendrán en común que son organizaciones sociales cuya adscripción implica una cierta forma de comportamiento ético visible en la comunidad,

se consideran a sí mismas serias en cuanto a que no es considerado un juego lo que hacen y tienen implicaciones de adhesión y formación que por más mínimas que sean marcan a los integrantes en una dinámica de "dentro y fuera" del grupo. También las tres hermandades comparten cierto estigma que pesa sobre quienes participan en ellas, pues al ser un acto de penitencia y estar cubierto el rostro, el imaginario popular no deja de volar en relación a ¿qué fue lo que hicieron para purgarlo así?, remontándose en ese vuelo de la imaginación a crímenes horribles, homicidios, prostitución, etc, cosa que es poco sustentable, pues a la par de la penitencia, está también el favor solicitado, o bien, el pago por el favor recibido, sin la connotación de algo malo purgado que implica un entendimiento ortodoxo de lo que es la penitencia. Las tres hermandades participan durante la Semana Santa de Taxco, especialmente en lo que toca al triduo pascual comprendido entre jueves y sábado santos.

Las ánimas: Esta hermandad femenina realiza su penitencia caminando por las empinadas calles empedradas de Taxco. Las ánimas, procesionan descalzas, portando un vestido negro y cubierta la cabeza con capucha negra. Todo el tiempo avanzan encorvadas en ángulo de 90 grados, con pesadas cadenas amarradas en los pies, las cuales hacen un ruido intenso que nutre la atmósfera de misticismo en las noches. En las manos portan un crucifijo y en la cintura *disciplina* de lazo con clavos. La pertenencia a esta hermandad implica un comportamiento digno dentro de la comunidad y reuniones en las que se dan pláticas de carácter espiritual.

Los encruzados: Esta hermandad masculina realiza su penitencia cargando un rollo de espina de zarza de aprox. 60 kilos. El rollo es puesto tras la nuca, sobre la espalda con los brazos extendidos y amarrados en los extremos del rollo. Portan capucha negra y sendal, con las espaldas desnudas. La procesión dura varias horas, aparte de mencionar que conservar el equilibrio con esa carga en las accidentadas calles de Taxco es ya un mérito. Llevan los encruzados ayudantes que tratan de apoyarlos para que no caigan, y cuando se hincan puedan volver a ponerse en pie. Esto es porque además de la procesión, se realizan "guardias" en la

iglesia, donde se ofrecen una, dos o tres horas. La guardia consiste en estar hincado frente al altar con el rollo en la espalda durante el tiempo ofrendado. La promesa de ser encruzado, implica determinar el tiempo que se compromete el involucrado a cumplir con esta participación. Puede ser una sola vez, por determinado número de años o de forma permanente. Es claro que es una ofrenda, donde lo que se ofrenda es el esfuerzo físico, el dolor y las incomodidades propias de realizar esta actividad.

Los flagelantes: Esta hermandad, también masculina como los encruzados, visten sendal negro y capucha. Van desnudos de la cintura para arriba y se flagelan con disciplinas hechas por ellos mismos con lazo y punta hecha con metal, hilo de algodón y clavos. Es tal vez la más aparatosa de las hermandades pues la sangre es muy visible, ya que al avanzar en la procesión se azotan continuamente la espalda pasando el flagelo por encima de cada hombro una y otra vez. Aunque las heridas no son muy profundas con un solo azote, la constancia deja profundas y estremecedoras marcas en la piel. Igual que en el caso de las hermandades anteriores, cada involucrado decide cuántas veces se compromete a esta ofrenda. Es muy común que los flagelantes en una procesión sean los encruzados de otra, entremezclándose sin problemas en las celebraciones durante la semana.

Estas tres hermandades acompañan las procesiones de los santos que se realizan en Taxco durante toda la semana santa, donde las imágenes de los santos se congregan en ciertos lugares para participar en la procesión. La gente y los penitentes se convierten en una suerte de acompañantes de estos protagonistas de la esfera numinosa que recorren las calles de su pueblo, se visitan y participan en la celebración de esta semana. Destaca la procesión de los Cristos el miércoles santo en que se coloca una escenografía del "huerto de los olivos" en el atrio de la parroquia de Santa Prisca. Ya en la noche, sale la Procesión del templo de la Santísima Trinidad, y la imagen de la Trinidad es acompañada por los Apóstoles, el Cristo de los Plateros, San Judas Tadeo, Jesús El Buen Pastor, el Señor de la Misericordia, Santa Faustina Kowalska, Santa Cecilia, el Cristo del

Coro, el Padre Jesús del exconvento de San Bernardino, entre muchas otras imágenes de Cristos de distintas capillas del pueblo.

En este sentido, bien podemos apreciar que las formas de devoción popular que se estilan en Taxco se vinculan con algunos puntos del catolicismo oficial, tales como la semana santa y sus oficios litúrgicos canónicos, además de las misas y bendiciones que son muy valoradas, mas no todo proviene de esa instancia, pues las procesiones en sí mismas, la actividad de los penitentes, y el trato que se le da a las imágenes religiosas disgusta con mucha frecuencia a los clérigos que ven en estas expresiones prácticas torcidas y desvirtuadas —desde su punto de vista— muy lejanas de la razón teológica que resguardan. A la par, en el pueblo, se aprecia la valoración de dichas actividades que no importa cuánto lo critique el sacerdote, se realizan porque deben ser realizadas, como dicta "el costumbre", como dice la gente en sus propias palabras: "como debe ser". Se percibe entonces una dicotomía de un clero que no encuentra lógica alguna en estas manifestaciones religiosas populares, y un pueblo que no encuentra mucho sentido a la "verdadera" versión repetida con ahínco por los ministros oficiales. Que el acto religioso popular esté desprovisto de lógica para el clero, no implica que esté desprovisto en sí mismo de toda lógica, simplemente indica que no pueden entender esa lógica porque ni siquiera consideran que exista esa posibilidad fuera de su monótono monólogo. Es, pues, una cuestión básica de reconocimiento intercultural: aceptar la posibilidad de lo divino cifrado desde otras perspectivas culturales, con otros símbolos y escalas de valores distintas.

La imposición curativa de los Santos Niños Cuatitos de Tzintzuntzan, Michoacán

En el pueblo de origen purépecha de Tzintzuntzan en el estado de Michoacán, en el exconvento franciscano fundado por Don Vasco de Quiroga, evangelizador pionero entre estos pueblos en el s. XVI, y que aún hoy es recordado con devoción como Tata Vasco, hay dos imágenes del Niño Dios que se conocen como los Santos Niños Cuatitos. Es evidente que se trata

del Niño Dios, Jesús Niño, la imagen es la misma que se usa en otros lugares, pero en esta población se concibe que son gemelos, por lo que están siempre juntos los dos en su urna, y allí reciben sus regalos, propios de un niño, pero siempre en pares: dos cochecitos, dos pelotas, dos sonajas, etc.

Una vez al mes, los mayordomos de estas imágenes los sacan de su urna, y la gente se forma para pasar de uno en uno a hincarse frente al altar. Entonces los mayordomos colocan las imágenes de los Santos Niños Cuatitos en la cabeza del devoto para que les conceda el milagro que piden. Aunque no es una devoción exclusivamente para enfermos, la realidad es que el público mayoritario que atiende a esta devoción popular son enfermos y convalecientes, o bien, personas que han sufrido amputaciones, invalidez total o parcial, o enfermedades incurables que implican cambios sustanciales en su forma de vida y que acuden por fuerza y consuelo para sobrellevar su nueva situación existencial.

Se considera popularmente a los Niños Cuatitos muy efectivos en recobrar la salud, para el que acude a ellos para que les impongan sobre sus cabezas las imágenes, o bien, los que acuden en nombre de otros que por su enfermedad no pueden acudir personalmente. Las ofrendas votivas a estas imágenes religiosas consisten principalmente en juguetes, peluches, ropita de bebé, zapatitos, baberos, cobijitas, golosinas, propias de niños pequeños pues los Santos Niños Cuatitos son bebés.

Esta práctica devocional es de un marcado tinte indígena, pues el acceso al templo generalmente se hace danzando, el devoto solo, o bien, en pequeños grupos familiares. Se asemeja mucho en este sentido a la práctica devocional en torno a otro pueblo purépecha cercano, San Juan Nuevo, que es el pueblo de San Juan Parangaricutiro, destruido hace algunas décadas por el volcán Paricutín y que en el lugar que se asentó posterior a la erupción, su Cristo cobró gran devoción y reconocimiento regional pues salvó a todo su pueblo y lo llevó a un lugar seguro. Allí, en San Juan Nuevo, los que acuden a pedir por su salud con el Cristo del lugar, entran danzando por el corredor central del templo y coronados de flores. Es parte de la ofrenda al Cristo y que consideran ayuda a conseguir el favor solicitado, especialmente en lo que toca a la salud.

La confesión Wirárika, consumo ritual del tejuino y el peyote entre los Huicholes del noroccidente mexicano

Entre los huicholes o wirárika de los actuales estados mexicanos de Jalisco, Colima y Nayarit se practica aún la llamada "Confesión" indígena, que es un ritual nocturno en el cual los miembros de una comunidad se reúnen para contarse mutuamente sus sueños, todos intervienen en la interpretación y está presente el sacerdote wirárika, también llamado Marakame, un sacerdote autóctono de esta cultura que interviene con sugerencias, consejos e interpretaciones. Durante estos rituales se consume tanto tejuino (bebida tradicional de maíz fermentado) como peyote (una cactácea de propiedades alucinógenas). Generalmente los jóvenes antes de contraer matrimonio son considerados aún niños y no se les ofrece peyote sino tejuino. Los hombres y mujeres de edad, ya maduros, es decir, que ya forman una unidad doméstica independiente, son quienes consumen el peyote, siempre bajo la observación del marakame, que cuida los síntomas para contener a quienes dan muestras de haber consumido suficiente para el viaje en el que las deidades les muestran lo que quieren saber, lo que les han consultado, o bien, ubicarse en sí mismos para sintonizar de nuevo con su entorno y con sus vecinos.

En este sentido, es importante puntualizar que tanto el tejuino como el peyote son elementos sagrados que se personifican, y más que un agente enervante, son deidades que acompañan al devoto a experimentar lo que de ordinario los humanos no pueden ver, ni escuchar en este mundo común.

Por ello, los preparativos son muy importantes y consisten en períodos de tiempo de abstinencia sexual, ayuno, baños rituales y rezos prolongados bajo el murmullo monótono y repetitivo de fórmulas, cantos y tonadas del violín y los tambores que —de suyo— provocan un estado alterado de conciencia que adentra al encuentro con lo Sagrado.

Esta práctica *sui generis* de la confesión, bajo estos términos culturales, conlleva la idea presente en su cosmovisión de que los desajustes en el equilibrio comunitario deben resolverse en común con miras a restaurar

el equilibrio y la sana convivencia. Se concibe que los disgustos, envidias, rencores, rencillas son obstáculos que bloquean el flujo de energía humana y divina en la comunidad, y que para estar sanos —como colectividad— es necesario desbloquear esos "tranques" que los roces de la convivencia cotidiana generan. El espacio y tiempo ritual abierto por esta práctica huichola de la "confesión", favorece la comunicación entre los miembros de la comunidad en un entorno sagrado, relajado, de honestidad total, donde se pueden restablecer los lazos sociales, remendar las redes de solidaridad y fortalecer los nexos que posibilitan su vida comunitaria.

Un individuo que se sustrae de esta dinámica social es considerado una persona enferma, en peligro de desaparecer, si no en una muerte biológica, sí en una muerte social, una muerte cultural. Esta idea no es privativa de los huicholes, prácticamente está presente en todos los grupos indígenas mexicanos, por ejemplo, entre los nahuas del estado de Guerrero, la expresión para reprender a alguien porque no cumple con sus obligaciones comunitarias es: "eres como un perro", o bien "eres como un animal del monte", es decir, se hace hincapié en que la pertenencia a esta experiencia social de lo que llamamos humano, implica la colectividad, no ver por otros más que por uno mismo, para ellos es catastrófico, es la renuncia a toda posibilidad de ser humano bajo sus perspectivas culturales, es ser como un animal salvaje que sólo ve por sí encerrado en su impulso por prevalecer y sobrevivir. Desde estas culturas indígenas ser humano es ser en relación con los otros, y esa alteridad no se agota en los vecinos humanos vivos, implica también el culto a los antepasados, a la esfera de lo divino y al mundo natural que nos rodea.

Este ritual huichol de la confesión pretende en última instancia la sanación o curación colectiva de las redes sociales que dan sustento al grupo, una vez recuperado el equilibrio y el balance social, los individuos se curan, y la comunidad se fortalece.

La guía espiritual de los "honguitos" en la cultura mazateca en Oaxaca, Mex. Reinstauración del equilibrio y la salud

Finalmente presentamos este ejemplo famoso por la figura de María Sabina, notable personaje que fungió como guía espiritual internacionalmente reconocida en la práctica del consumo ritual de los hongos.

Como ya habíamos mencionado en el ejemplo anterior en el caso del tejuino y el peyote, los hongos son entidades sagradas personificadas, no son vistas como propiamente hongos o elementos vegetales con propiedades psicoactivas, desde la cosmovisión indígena mazateca se personifican, al igual que todas las fuerzas naturales y elementos presentes en su geografía cultural. Así, se refieren a ellos con nombres de santos católicos: San Pedritos, San Pablitos, San Andresitos. En otras regiones indígenas se observa esta misma tendencia, como el ya mencionado ejemplo de los huicholes, o bien, entre los nahuas de la sierra de Puebla la mariguana es la Santa Rosa y se consume igualmente en contexto ritual muy regulado y lleno de respeto y sentido religioso.

Estos honguitos llevan al devoto en un viaje para que vea y entienda lo que debe ver y entender. Se concibe que el trance es una supresión de los límites y reglas mundanas, y se expresa como un viaje que lleva al alma a otra dimensión para que experimente desde otro punto su existencia, encuentre respuestas, organice pendientes y resuelva entuertos personales.

En este sentido, el consumo de hongos en este contexto ritual es en sí mismo una actividad curativa en tanto restauradora del equilibrio personal en relación con la comunidad humana, pero también con los vecinos de la naturaleza y los seres sagrados.

Igual que en el caso expresad anteriormente de los huicholes en relación con el peyote, el consumo ritual de los hongos no es un asunto liviano y de superficialidad, sino que se concibe como una actividad seria, de muchas consecuencias, y reglas que deben seguirse, como los baños rituales, el ayuno, la abstinencia sexual, la preparación mental y espiritual previa y el sometimiento a un guía espiritual que ayuda en el viaje y —sobre todo— al buen regreso del alma a su cuerpo.

Nuevamente encontramos esta insistencia de la cosmovisión indígena de restablecer o restaurar equilibrios perdidos, y la convicción de que el ser humano es protagonista principal de su devenir personal mediante la acción activa y propositiva del ritual.

La vinculación entre la salud del alma y la salud del cuerpo es muy marcada desde esta alteridad cultural. Un alma enferma enferma al cuerpo, es decir, un alma desequilibrada proyecta sus síntomas de malestar en el cuerpo y viceversa. Por ende, la necesidad de una restauración curativa del equilibrio emocional y físico es indisociable, pero —lejos de nuestra versión individualista de la historia— estos pueblos insisten una y otra vez en la necesidad de entender la salud como equilibrio no solamente de un organismo aislado, sino de un individuo en conectividad con su entorno, tanto natural como humano, e incluso con su vinculación interactiva con el ámbito de lo Sagrado.

Conclusión

La realidad social que se engloba en el concepto de *religiosidad popular* incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En su seno se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que imbrican las esferas sociales, política y económica en una misma realidad indivisible, pues la tendencia moderna de fracturar la realidad en partes aisladas es totalmente ajena a los habitantes de estos pueblos que no establecen distinciones entre un ámbito y otro, pues la operatividad de su vida cotidiana noLa establece dichas fronteras.

En el entramado que subyace en la religiosidad popular en contextos culturales indígenas, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten

los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares indígenas en nuestro caso, podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. El concepto que nos ayuda a dar cuenta de dicho proceso social, histórico-dialéctico, es el de *sincretismo*, entendido *no* como una miscelánea incoherente e inoperativa de "pedazos" provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido. Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta:

> Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza —sobre todo en un contexto multiétnico—*. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista (Broda, 2007, p. 73).

Entonces dicha especificidad de la práctica religiosa popular en contextos indígenas es producto de un proceso histórico. La coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se tiene del mundo, y los entes que lo habitan, donde se encuentran ani-

males, plantas, hombres y los entes divinos que se vinculan directa o indirectamente con el control de las fuerzas naturales.

El espacio del mundo se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que —desde estos contextos— integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religiosidad popular en contextos indígenas se caracterice frente a su contraparte oficial como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos alcanzan su máximo grado de resonancia.

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular indígena como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico.

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que estas poblaciones campesinas de origen indígena mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto diferenciable de los que no comparten esta visión.

La fiesta se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales

concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas —tanto en lo religioso, como en lo civil—, luchas por el poder —frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones del propio pueblo—. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno regional.

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

Impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica 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.

Enmarcados en esta lógica operativa religiosa popular, los rituales de sanación vigentes en los pueblos mexicanos de ascendencia indígena son testimonio vivo de los complejos procesos de reproducción cultural indígena a pesar de los esfuerzos nacionales de homologación y aculturación propios del modelo moderno de estado-nación que tiende a la uniformidad de sus miembros. Estos rituales denotan la pervivencia de cosmovisiones ancestrales y una cultura sana en tanto que aún nutre y se nutre de una identidad social viva y eficaz con operatividad social evidente en los individuos que la conforman. Las expresiones religiosas populares son una valiosa ventana a la configuración total de una cultura, y conviene considerarlas, valorarlas y dimensionarlas en el entramado total de la cultura que les da vida y sustento.

Referencias bibliográficas

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

Báez-Jorge, Félix, *La parentela de María: Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. México, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1974.

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

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

Báez-Jorge, Félix, *Olor de Santidad*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2006.

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

Báez-Jorge, Félix, ¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? *Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013.

Broda, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica, pp. 461-500, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México. 1991

Broda, Johanna, "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en: Beatriz Albores/Johanna Broda (coords), Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica, pp. 49- 90, El Colegio Mexiquense-UNAM, México. 1997.

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

Broda, Johanna, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México, pp. 165-238, CONACULTA-FCE, México. 2001b.

Broda, Johanna, "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, INAH-IIH/UNAM, México. 2004a.

Broda, Johanna, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, INAH-IIH/UNAM, México. 2004b.

Broda, Johanna, "La fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana", en: Antonio Garrido Aranda (comp.), El mundo festivo en España y América, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2005.

Broda, Johanna, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", Diario de Campo, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, no. 93, julio-agosto 2007.

Desde la Fe, (escrito por la redacción) Exorcista: "El diablo me reveló por qué odia a la Virgen de Guadalupe", 2023: https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/exorcista-el-diablo-me-revelo-por-que-odia-a-la-virgen-de-guadalupe/

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

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

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

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

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

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

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

Wolf, Eric, *Figurar el poder*, CIESAS, México, 2001.

II. DOSSIER

La existencia trágica

The tragic existence

Crescenciano Grave*

Cuando no es libre, la existencia se torna vacía o neutra, y cuando es libre, es un juego.

No hay en mí nada soberano salvo la ruina. Y mi visible ausencia de superioridad —mi estado de ruina— es la marca de una insubordinación igual al cielo estrellado.

Georges Bataille

Resumen

La propuesta que aquí se ensaya es un rastreo de los temas que en algunos textos menores por la extensión e imprescindibles por la intensidad, Bataille dispensa y condensa como señales de la complejidad de su pensamiento singularizado como una crítica de la sociedad moderna sustentada en una paradójica ontología de lo informe. La consideración de universo como informe implica advertir que no se asemeja a nada y, por tanto, en él no opera ningún tipo de finalidad que redunde en la aparición del yo que, a la vez, desde su presencia contingente, no puede albergar

Abstract

The proposal tested here is a tracing of the themes that in some texts that are minor in length and essential in intensity, Bataille dispenses and condenses as signs of the complexity of his thought singularized as a critique of modern society supported by a paradoxical ontology of the formless. Considering the universe as formless implies realizing that it does not resemble anything and, therefore, no type of purpose operates in it that results in the appearance of the self which, at the same time, from its contingent presence, cannot harbor within itself any idea of the irreducible universe, except through

* UNAM.

dentro de sí ninguna idea del universo irreductible, salvo a través de metáforas. La naturaleza como juego, la continuidad interior de la totalidad del ser, la discontinuidad exterior del ser que nos es dado, así como la distinción entre lo que no sucede y lo que sucede, son algunas de las metáforas a las que Bataille recurre para sugerir una ontología deshilvanada y, a la vez, zurcida en un pensamiento paradójico que, recluido en sí por la comunicación con lo que, inexplicable, lo pone fuera de sí, encuentra en el éxtasis un sentido que alberga su derrota al pretender albergar lo irreductible dentro de configuraciones conscientes. Esta derrota, antes de asumir su supresión en el silencio, pone en juego el pensamiento en una revuelta que, inserta en su propio discurso, y sin responder a ningún proyecto, revela el servilismo del pensamiento que no hace sino corresponder, como un medio más, a la parte homogénea de la sociedad.

Palabras clave
Bataille, existencia, naturaleza, juego, tragedia, éxtasis, poesía.

metaphors (Bataille, 2008, 35 and 55). Nature as a game, the interior continuity of the totality of being, the exterior discontinuity of the being that is given to us, as well as the distinction between what does not happen and what does happen, are some of the metaphors that Bataille resorts to to suggest an ontology that is disjointed and, at the same time, stitched together in a paradoxical thought that, confined within itself by communication with that which, inexplicably, puts it outside itself, finds in ecstasy a meaning that harbors its defeat by pretending house the irreducible within conscious configurations. This defeat, before assuming its suppression in silence, puts thought into play in a revolt that, inserted in its own discourse, and without responding to any project, reveals the servility of thought that only corresponds, as another means, to the homogeneous part of society.

Keywords
Bataille, existence, nature, play, tragedy, ecstasy, poetry.

La obra de Georges Bataille está condenada a perdurar bajo el signo de lo maldito que la suerte le deparó encontrar y que, con obstinada lucidez, hizo de su pensamiento el sentido y el destino de su vida. No a pesar, sino gracias a este signo, su obra demanda una lectura monástica. De acuerdo con Miguel Morey, la lectura monástica exige, al menos, tres pasos: uno, leer y escuchar el texto para captar su sentido y deposi-

tarlo en la memoria; dos, meditar en lo leído haciendo espacio para que en la reflexión intervengan asociaciones libres hasta hacerse una idea; tres, corresponder a lo que la lectura (nos) dice con la escritura de lo que uno (le) dice esperando correr con la suerte de que la experiencia convocada en la lectura y en la reflexión se comunique. "En la lectura, invocamos y somos invocados, somos llevados por un constante devenir vocativo, en continua transformación. Se trata de escuchar lo que (me) dice el pasaje, preguntarme lo que (me) quiere decir, pensar en lo que dice, abrir el pensar…" (Morey, 2021, 301). Lejos de presumir haber atendido a cabalidad esta solicitud, la propuesta que aquí se ensaya es un rastreo de los temas que en algunos textos menores por la extensión e imprescindibles por la intensidad, Bataille dispensa y condensa como señales de la complejidad de su pensamiento singularizado como una crítica de la sociedad moderna sustentada en una paradójica ontología de lo informe. La consideración de universo como informe implica advertir que no se asemeja a nada y, por tanto, en él no opera ningún tipo de finalidad que redunde en la aparición del yo que, a la vez, desde su presencia contingente, no puede albergar dentro de sí ninguna idea del universo irreductible, salvo a través de metáforas (Bataille, 2008, 35 y 55). La naturaleza como juego, la continuidad interior de la totalidad del ser, la discontinuidad exterior del ser que nos es dado, así como la distinción entre lo que no sucede y lo que sucede, son algunas de las metáforas a las que Bataille recurre para sugerir una ontología deshilvanada y, a la vez, zurcida en un pensamiento paradójico que, recluido en sí por la comunicación con lo que, inexplicable, lo pone fuera de sí, encuentra en el éxtasis un sentido que alberga su derrota al pretender albergar lo irreductible dentro de configuraciones conscientes. Esta derrota, antes de asumir su supresión en el silencio, pone en juego el pensamiento en una revuelta que, inserta en su propio discurso, y sin responder a ningún proyecto, revela el servilismo del pensamiento que no hace sino corresponder, como un medio más, a la parte homogénea de la sociedad. En cambio, Bataille no dictamina, sino que hace visible a la parte heterogénea de la sociedad que es la misma en donde, sin buscarlas, encuentra formas de existencias que, en la mímesis no adecuada del

todo a sus metáforas ontológicas, lo impulsa a la insubordinación que osa reclamar para sí, y en un instante, una vida plena.

Rastrear la trayectoria excéntrica de los impulsos del pensamiento de Bataille es correr el riesgo de recibir ciertos impactos que minan los cimientos en los que se apoyaba la existencia y, en medio del desconcierto, más que dejarse arrastrar por la contradicción, ve en la afirmación exacerbada de ésta una prueba en la que, sorteada, compone su gratitud con lo que el azar le dispuso encontrar. Difiriendo de su determinación como filosófico, Bataille lleva el pensamiento hasta el confín en donde la mirada sobre la sociedad humana está penetrada por el exceso; por lo que no se deja encerrar en el yo y por lo que, dentro de la sociedad misma, no puede ser sino insubordinado. Los ensayos de Bataille —algunos de los cuales están elaborados desde el punto de vista de "un autor de reseñas" (Bataille, 2001, 158)— son el discurrir de una experiencia atravesada por la consciencia de que la escritura, a veces, no alcanza más que a franquear una oscuridad que abandona el pensamiento.

I

La constitución de la sociedad incluye dentro de sí tanto a una parte homogénea como a otra, heterogénea. La homogeneidad se define en reciprocidad con lo productivo y ambos están apuntalados por las actividades útiles que, medibles entre sí, conforman un conjunto en el que todos sus elementos son medios identificables bajo una medida común: el dinero. Homogeneidad se refiere tanto a los elementos conmensurables como a la conciencia sometida a la medida de los mismos elementos: conciencia que mide a lo que identifica y define como útil, y se subordina a ello (Bataille, 2008, 138-139); conciencia cuya aspiración mayor no es más que sistematizar a todo bajo el principio de la utilidad y, como consecuencia, llevar a su máxima expresión la homogeneidad que, elevada a principio axiológico, decreta que ninguna actividad vale por sí misma y, por tanto, la existencia carece de fin en sí misma y se convierte en mera función. "Cada hombre, según el juicio de la sociedad *homogénea*, vale por lo que produce, es decir, deja de ser una existencia *para sí*: no

es más que una función, ubicada dentro de los límites mensurables de la producción colectiva (que constituye una existencia para algo distinto de sí)" (Bataille, 2008, 139). Lo distinto a lo cual sirve la existencia reducida a producción no es lo propiamente diferente, sino aquello que, como unidad de medida, termina imponiendo su sello de identidad a todos los elementos útiles de la sociedad: el dinero. La utilidad clásica, dice Bataille, se limita a la producción, adquisición y conservación de los bienes para preservar y reproducir la vida humana y esta dinámica se representa en una "concepción miserable" en la que el placer y el juego, si bien no son excluidos del todo, quedan concesionados como un entretenimiento cuyo papel sería secundario. La actividad social productiva y la racionalidad que le corresponde relegan a "la parte más apreciable de la vida" a encargarse de "la lamentable condición" de sí mismas (Bataille, 2008, 111). Para la mirada homogénea el placer y el juego, disminuidos a no ser más que distracción y esparcimiento, se reducen a la función de recuperar y renovar energías para volver a insertarse en el lado productivo de la sociedad. Este juego menor está subordinado a lo útil y, fuera por completo de él, está aquel juego mayor que, desasido de todo servilismo, manifiesta que sólo el juego es soberano (Bataille, 2001, 210-211).

Lo heterogéneo es lo que, más que escaparse, no puede ser atrapado por la identidad cuantitativa porque, intrínsecamente, su fuerza no puede ser sometida a una medida común. Así, dentro de la sociedad, la homogeneidad está amenazada por la "disensión interna" y, ante ésta, la identidad excluye lo que rehúsa integrarse a ella: la homogeneidad, para preservar el dominio de lo que la identifica, no duda a la hora de recurrir "a elementos imperativos capaces de aniquilar o de reducir a una regla a las diferentes fuerzas desordenadas" (Bataille, 2001, 140-141). Lo inasimilable dentro de las formas dominantes de conciencia de la misma sociedad es lo heterogéneo de ésta; más que situado, lo heterogéneo es el extravío que, irreductible por su propia fuerza, no renuncia a la afirmación de su diferencia como un valor y un fin en sí misma. La aspiración de la homogeneidad es aniquilar a lo heterogéneo; éste, menos pretensioso, reconoce que requiere de la identidad para transgredirla y, desenmascarándola, mostrarla en su

exitosa miseria. El valor de desecho que lo homogéneo pretende imponer a lo heterogéneo, éste no se molesta en rechazarlo ni negarlo; lo asume hasta el sarcasmo y, liberándose con la risa de toda presunta determinación exterior, alza su bajeza, por así decirlo, en toda su magnificencia. La tensión y el enfrentamiento entre las fuerzas negadoras de lo propiamente diferente de sí en las que se sostiene la parte homogénea y las fuerzas afirmadoras de sí en las que se libera la parte heterogénea derivan en que "*la totalidad de la sociedad es más que la suma de sus partes*" (Bataille, 2001, 152). Las fuerzas de una y otra parte de la sociedad transitan y atraviesan a los individuos y, a la vez y en cada caso, son exteriores a las necesidades y la conciencia de cada uno: el campo de fuerzas de la totalidad de la sociedad supera a los elementos que la componen al mismo tiempo que los reúne en un movimiento de conjunto (Bataille, 2006, 23-24). Esta reunión, sin embargo, no puede sistematizarse porque lo homogéneo y lo heterogéneo no se ven a sí mismos respondiendo a un principio común. Lo homogéneo se protege a sí mismo enarbolando el mundo levantado desde el trabajo, mundo que a la vez que pretende desalojar de sí a la tragedia de la existencia, estructura y sostiene a la razón utilitaria cuya efectiva posibilidad de síntesis excluye a lo que no se identifica con ella; lo heterogéneo señala la imposibilidad de eludir el destino y la muerte y asume la tragedia de la existencia derivada de un principio absurdo —del cual el mundo del trabajo y de la razón se enmascara como una excepción—: devenimos desde un fondo sin por qué y naufragamos en un destino sin para qué y, no obstante, en la fugaz duración del paso, esta ausencia no cancela la posibilidad de que, azarosamente, se encuentren los acontecimientos que apasionan y entusiasman a la existencia que no depone del poder de conferirse un sentido.

La comprensión obtusa de la distinción entre lo homogéneo y lo heterogéneo, es decir, considerar que en ella se niega que el ser humano está inevitablemente abocado a necesidades y sufrimientos, algunos de los cuales pueden solventarse con acciones y técnicas que, en medio de las interacciones y obligaciones sociales, dispongan los medios para la satisfacción adecuada de esas necesidades, no toma en cuenta la

fatalidad —impuesta paradójicamente al, por temor a la muerte, supeditar su libertad a la necesidad del trabajo— de la existencia inserta en la persecución de fines racionales a los que no puede evitar dedicar parte de sus disponibilidades en respuesta a la necesidad que le impone la cadena de los actos útiles para preservarse y reproducirse. La confrontación que se traza es más sutil; es contra el conocimiento que, servilmente, no sólo adecúa sus concepciones a la actividad social productiva, sino que condena al armatroste del esoterismo al pensamiento que, sin obturar los impulsos de lo que en él mismo se muestra como irreductible a la racionalidad utilitaria, se abre a lo que rehúsa ser sometido e identificado bajo las ideas de ésta. Frente al conocimiento que niega lo que lo contradice, Bataille esgrime un pensamiento que se levanta socavado por la contradicción misma.[1]

El mundo del trabajo —como descubrió Hegel en *La fenomenología del espíritu* y constituye la piedra angular en la que Kojeve sostiene su *Introducción a la lectura de Hegel*, con la que Bataille no deja de reconocer su deuda— se levanta desde el miedo a la muerte. El mundo del trabajo y el de la razón se corresponden. El trabajo modifica a la naturaleza, pero carece del poder de darle un curso que modifique su realidad última de juego. Por su parte, el lenguaje de la razón no alcanza a penetrar en el juego de la naturaleza, pero tampoco le importa demasiado ya que, para su causa, ese juego y la efervescencia que imprime en la humanidad, no le aporta ningún sentido productivo. Frente a esto, Bataille ensaya un pensamiento cuyo lenguaje no sea más que "la expresión desamparada" (Bataille, 2001, 176) de lo que, liberado de la servidumbre que reduce todo a medio, no cesa de agazaparse en la conciencia. La dificultad rozando en lo imposible que implica, por una parte, pensar sin capitular ante el sentido que la vida obtiene limitándose al trabajo —"una civilización técnica, una existencia social convencional y cargada de coacción y de tedio" (Bataille,

[1] "Homogéneo y heterogéneo no son solamente los elementos opuestos de una contradicción, sino que ambos se definen con respecto a la contradicción. Lo homogéneo es la tendencia a suprimir la contradicción o a rechazarla, a cerrar los ojos ante ella; lo heterogéneo es la exasperación de la contradicción." (Baudry, "Bataille y la ciencia: Introducción a la experiencia interior", en Sollers, 1976, 112).

2001, 198)—, y, por otra, no perder la conciencia de que el pensamiento carece del poder de adaptarse por completo al movimiento de la vida, porque ésta siempre desajusta su presunta coacción por la razón, más que afrontarse desde fuera, se agrega hasta incorporarse al pensamiento mismo en tanto éste no se reconoce más que como juego. El juego no puede dejar de apostarse en la conciencia a la que, reconociéndola como edificadora de un mundo donde se excluye lo que ella no puede soportar, se la embriaga en una escritura que, al mismo tiempo que reedifica lo que el discurso aséptico arruinó poniéndolo al nivel de las meras cosas, se olvida de lo que ella misma levanta porque toda construcción suya está irrevocablemente destinada al derrumbe (Bataille, 2001, 133).

La oposición no es entre lo serio y el juego, sino entre el trabajo y el juego: el juego mayor del pensamiento. Frente al engranaje de trabajo y razón, el pensamiento libre recuerda que él no es más que un juego trágico, y que la humanidad también lo es, aunque, fatalmente, ante el miedo a la muerte, su propia decisión necesaria por el trabajo la haya llevado a aceptar, como consecuencia, levantar y estructurar un mundo bajo la preeminencia de la servidumbre. "Humanamente, el miedo a la muerte no superado y la labor servil, que degrada y aplasta, son una sola y misma cosa, inmensa y miserable, en el origen del hombre actual y de su lenguaje serio: el del hombre de Estado, del industrial o del trabajador" (Bataille, 2001, 2007). Frente a la mayoritaria aceptación del servilismo que enreda fatalmente a la existencia, deambulan aquellos que, en la revuelta contra él, se desgarran en el enredo sin perder de vista su propio laberinto. De esta distinción no se deriva ningún desprecio por la humanidad que, en su totalidad, viene de y se dirige a una noche insondable, frente a la cual, para soportarla, ha trazado una figura distante: la humanidad, enfatiza Bataille, aún en sus miserias y crímenes; la humanidad "siempre *extraviada*, me parece un desafío embriagador […] y no importa si ELLA traiciona sin cesar lo que ella es, que la excede. Es la más *conmovedora* en la banalidad, cuando la noche se hace más sucia, cuando el horror de la noche convierte a los seres en un vasto desecho" (Bataille, 2001, 140). El juego del pensamiento es forma que, en el disturbio que provoca, no

apela a solazarse con lo ominoso, sino a conmover la sensibilidad y la inteligibilidad de una existencia que no sería lo que es si se le extirpara lo aciago. Con la anestesia del trabajo y la razón utilitaria, la modernidad dominante escamotea los elementos trágicos que, sin embargo, no desaparecen y, desde el rincón donde se les arrumba, asestan sus golpes a los individuos. "En la depresión característicamente ligada al trabajo regular, a estos elementos se los aparta provisoriamente, pero una vez que hacen irrupción en la existencia real, ésta queda más inerme que nunca contra ellos" (Bataille, 2006, 48-49). Desaparecido el soporte común de lo trágico en las fiestas de sacrificio, el pretender convertir esta desaparición en la anulación de lo trágico provoca risa. Lo trágico ya no es la atracción hacia un centro en donde la existencia se hendía al mismo tiempo que se exaltaba, pero, en su dispersión, lo trágico permanece como una reserva que desfonda en inexorables descargas sobre la existencia y el pensamiento que encuentra en sus elementos la intensidad que lo subleva.

II

El pensamiento que repulsa todo interés fuera de sí mismo le da cabida al principio de pérdida. Además del consumo que, como medio, sirve a la sociedad para mantenerse y permitirle continuar con su actividad productiva, hay las actividades que no reportan ganancias, que no son más que gastos y que, sin embargo, "tienen su fin en sí mismas", y la pérdida que implican es indispensable para que adquieran "su verdadero sentido" (Bataille, 2008, 113-114). El consumo, como ciclo para preservar y aumentar la producción de bienes y la reproducción humana, traza un círculo que, atascado en su propio movimiento, atrapa a la sociedad en la rectoría de principios racionales cuya dinámica lubrica a la homogeneidad (Bataille, 2008, 127). Frente al conocimiento que se suma como un engranaje más a la maquinaria de la utilidad pretendiendo aumentar el radio de su circularidad, Bataille es llevado por el atrevimiento de su lucidez hasta "la idea de que una sociedad humana pueda tener *interés* […] en pérdidas considerables, en catástrofes que provocan, *de acuerdo con necesidades definidas*, tumultuosas depresiones, crisis de angustia y,

en última instancia, cierto estado orgiástico" (Bataille, 2008, 111-112). Aquí no hay ninguna provocación pueril; hay una intuición de que ahí, en la pérdida, se encuentra un indicio de que el universo, la vida, la existencia y la conciencia humanas son más complejos, diferentes, de lo que la razonable homogeneidad define sobre ellos. ¿Por qué los muros que la razón levanta para contener a la vida no anulan la persistencia de ésta en el impulso de derrocharse hasta perderse a sí misma? ¿A qué responde un pensamiento que, en su propia inteligencia, insiste en ir por fuera, y desviarse de las rutas trazadas por la razón homogénea? Abordar estas preguntas reclama iniciar con otra: ¿es posible pensar y conocer positivamente a lo heterogéneo?

Lo heterogéneo es a lo que, desde su exclusión por lo homogéneo, se le clausura su posibilidad de ser asimilado por las formas de conciencia imperantes en la parte de la sociedad identificada como útil, en especial por la ciencia que se asume fundadora de la identidad homogénea de los fenómenos. Lo heterogéneo, dentro de la sociedad y, al mismo tiempo, apartado de sus tendencias dominantes, queda también excluido del conocimiento científico porque éste no encuentra en aquél satisfacción a su imperativo funcional (Bataille, 2008, 144). El pensamiento de Bataille transgrede la taxativa de la identidad y considera que "es necesario plantear los límites de las tendencias inherentes a la ciencia y constituir un conocimiento de la *diferencia no explicable*, que supone el acceso inmediato de la inteligencia a una materia previa a la reducción intelectual" (Bataille, 2008, 145). El planteamiento de ingresar a lo que, por rehuir la identidad, queda fuera del proceso de producción y conservación de la vida útil, es una propuesta de conocimiento que se autoexcluye de aquel que se asume como medio para solventar los requerimientos de ese mismo proceso funcional: es afirmar, sugiriendo, que el conocimiento de lo heterogéneo no sirve a nada más que a sí mismo y no tiene otro fin que arriesgar su libertad y su lucidez. Esta afirmación hace suyo el carácter imposible del conocimiento[2] de lo que rehúsa la razón y, en la acometida

[2] "Bataille denomina *heterología* a la ciencia de lo heterogéneo, pero lo hace para inmediatamente reconocer que la heterología tiene un estatuto imposible. En efecto, la ciencia (y también la filoso-

consciente de esta imposibilidad —porque arremete a favor de lo contrario a las posibilidades constreñidas por el fin de la utilidad—, consigue desbrozar señales que, en su propia iluminación, quedan cercadas por la trágica carencia de desciframiento absoluto. La tentativa de que la inteligencia penetre inmediatamente en lo heterogéneo requiere, por una parte, subvertir la visión excluyente que de estas materias tiene el conocimiento adaptado al proceso de conservación de la vida sometida a la utilidad, esto es, dejar que la propia mirada se empape de la diferencia no explicable, y, por otra, esa penetración es una intuición que se deja invadir por la materia heterogénea misma a tal grado que ésta desplaza a la conciencia del carril de sus reglas racionales habituales forzándola a abrir los ojos en la oscuridad y mirar lo que la convoca rechazando su determinación a la par que demanda aceptar su intensidad en el desequilibrio que comunica.

Para penetrar en lo heterogéneo Bataille sigue las huellas que de él se encuentran, en primer lugar, en lo sagrado a lo cual, sin menoscabo de su enorme dificultad, considera una realidad vaga, pero positiva: fuerzas desconocidas y peligrosas con las que está prohibido entrar en contacto. Lo sagrado, en tanto opuesto a la multitud de objetos separables por el poder de abstracción del sujeto, es un mundo en "donde nada está separado"; todo está contagiado y comunicado en la totalidad del ser "que es el tiempo en cuyo abismo todo es lanzado hacia adelante y confundido" (Bataille, 2001, 158-159). La dificultad que lo sagrado impone al lenguaje que habla desde él se afronta desde una perspectiva que, en su misma precariedad, quebranta la relación sujeto-objeto: lo sagrado y el lenguaje se penetran mutuamente y, a la vez, cada uno se opone y resiste al otro; lo sagrado permite que el lenguaje lo señale permaneciendo irreductible frente al habla misma, y ésta, para poder decir algo, resiste ser engullida por la comunidad de todo en las tinieblas que la arrasan y cuyo sentido se revela cercano a la angustia ante el sinsentido de la muerte y su

fía) sólo puede desarrollarse estableciendo identidades, reduciendo lo otro a lo mismo. ¡Cómo sería posible establecer una ciencia de lo que no se deja reducir a identidad y cuya sola presencia da a lo idéntico un carácter irrisorio cuando no ilusorio?" (Baudry, en Sollers, 1976, 113).

silencio. Lo sagrado se sustrae a fuerza de penetrar en el pensamiento que, apenas, balbucea sobre él. No se puede hablar de lo sagrado sino desde la experiencia interior en la que la totalidad del ser se comunica como una mera sombra que se aleja: profundizar en lo sagrado desfonda, y ese desfondamiento puede llegar a exteriorizarse en conductas aterradoras que no pueden consumarse más que en la destrucción y la muerte.

En segundo lugar, la penetración reitera la heterogeneidad del gasto improductivo: lo desechado por la sociedad homogénea, lo rechazado por inútil y que abarca desde el erotismo, los sueños y las neurosis, hasta los individuos que violan las normas precisamente por no renunciar a vivir sus deseos y a no refrenar sus pasiones ante el riesgo, como los poetas, de sucumbir en aquello de lo que ellos mismos crean formas alusivas. Por su exclusión inherente, lo heterogéneo es siempre mordiente de lo homogéneo que, a su vez, no cesa de censurarlo, tirarlo, ocultarlo y, por tanto y, en tercer lugar, lo heterogéneo se revuelve en nuestro propio interior y, lo cercano que se quiere alejar o aquella lejanía que de pronto se acerca, provocan reacciones afectivas que se atienden en la atracción o en la repulsión o, más complejamente y, a veces, ante un mismo objeto, oscilan de una a otra. Así, en cuarto lugar, estas reacciones ante lo heterogéneo pueden ser ellas mismas híbridas y apoderarse tanto de los individuos como de las multitudes: violencia, desmesura que rompen la legalidad social,[3]

[3] La tensión social entre lo homogéneo y lo heterogéneo, además de compleja, es ambigua: no es descartable que elementos integrados en la homogeneidad se vuelvan contra ésta al considerar que ya no responde a lo que, para ellos, les es propio. Esta acción los puede llevar a asociarse peligrosamente con algunas fuerzas políticas heterogéneas respecto a la normalidad democrática, sí, pero reaccionarias: no sólo los dueños de los medios de producción se ven tentados por posiciones totalitarias, también las clases medias y sus intelectuales e, incluso, los trabajadores añadidos no sólo por su actividad —aunque no por el disfrute de sus productos—, sino también por su conciencia. La política heterogénea seducida por la posibilidad de dominio completo es la ambición que, incapaz de ver su propia abyección, aspira a situarse por encima de la vida misma sofocando la otredad en donde lo heterogéneo auténtico no sólo se ríe de lo homogéneo, sino, sobre todo, se carcajea de sí mismo desencadenándose de toda opresión que tienda a reunirlo y concentrarlo. No es cosa menor que, usurpado por la política, lo heterogéneo no esté exento de lo abrumador y constrictivo que puede llegar a afectar la vida. Y, según el testimonio de un cercano, Bataille no escapó de esta ambigüedad. "Bataille tenía una clara afición por los ritos secretos con toda su parafernalia, decorado, escenografía y ritual. […] Bataille estaba fascinado por los ritos que empleaban los fascistas para seducir a las masas. El ansia de poder que reflejaban estos ritos le fascinaba." (Balthus, 2019, 175). Sin embargo,

de modo que, en quinto lugar, desde y en nuestras existencia y conciencia nos enfrentamos a dos "realidades": una definida e identificada en su relativa estabilidad, y otra que, seduciéndonos o forzándonos, nos golpea y, sin abandonar su presencia irreductible, se juega en nuestra valoración. Lo heterogéneo, sin que esta peculiaridad cancele su realidad externa, se presenta como un valor cuya carga proviene de nuestros juicios; juicios desconcertados en los cuales el "valor excitante" se desplaza de un objeto a otro de modo que el afecto que cada uno de sus elementos provoca es igualmente importante y, simbólicamente, la parte es tan fundamental como el todo (Bataille, 2008, 148). Los objetos juzgados y valorados, deslumbrantes o siniestros, son alusiones transparentes que excitan a la existencia y desconciertan a la conciencia. Lo desconcertante transgrede y trasciende el campo del conocimiento homogéneo: se sitúa o, mejor dicho, se desplaza en un ámbito de la conciencia en el que ésta, corriendo el riesgo de desquiciarse, experimenta la ruptura de su estructura lógica determinante de la identidad —consigo misma y de lo que ella define reduciéndolo a sus rasgos identitarios— y, en medio de su fractura, pero sin desmoronarse, ella misma se deja ver como lo más heterogéneo que hay. En tanto capaz de ir más allá del campo trabajado y cultivado por la identidad, en la inteligencia de la conciencia heterogénea impulsa el juego de lo informe, pero ya no como lo apartado por la homogeneidad, sino como lo que por sí mismo excluye la identidad. Así, frente a las "dos realidades", el pensamiento de lo heterogéneo desaloja de sí la ganancia que la medida de lo útil le puede reportar, y atrae a sí el ser soberano que borra incluso el interés egoísta. "Nada puede sojuzgar, desde ningún ángulo, a ese ser que es verdadera y plenamente soberano: lo único que lo ocupa es ser, en el instante, sin esperar nada de lo que depende su plenitud y sin emprender nada cuyo resultado cuente más que el momento presente, sin más voluntad ni intención que el espacio vacío" (Bataille, 2001, 220).

Por último, en sexto lugar, "respecto de la vida corriente (cotidiana) la existencia *heterogénea* puede ser representada como *totalmente distinta*,

y esto hay que remarcarlo, la noción de sociedad acéfala que propone Bataille cercena cualquier fascinación ante un poder único y central. El pensamiento trágico es antifascista.

inconmensurable, dotando a estas palabras del valor *positivo* que tienen en la experiencia *afectiva* vivida" (Bataille, 2008, 149). No es en el angostamiento de lo homogéneo donde se puede abrir la posibilidad de una existencia plena; la apertura de ésta hay que buscarla en lo que, desechado, no es medio para nada y es fin en sí mismo. Pero ¿en qué consiste la existencia plena? ¿Es efectivamente posible encontrarla entre los desechos de lo homogéneo? Estas preguntas trazan su propio laberinto en el que el juego del pensamiento se pone a prueba bajo la consciencia de que no es posible captar la totalidad del instante.

III

La diferencia de la existencia humana respecto a la meramente natural radica en poder otorgarse un sentido. La naturaleza, replegada y desplegada en sí misma en un continuo flujo de apariciones y desapariciones, es un devenir sin ningún otro fin que su propio juego infinito que, en tanto tal, no puede ser derivada de ninguna causa necesaria y que, en el fondo, escapa a la determinación de los juicios racionales.

> […] la *naturaleza* entera puede ser contemplada como un juego… Esos estallidos extraordinarios, sus infinitas repercusiones, y esa profusión de formas inútiles, brillantes o monstruosas no son solamente juegos en el deslumbramiento de la mente: son *objetivamente* juegos, en la medida en que no tienen *finalidad*, ni *razón*. Nada los justifica, salvo la necesidad del juego —negación en la base de la necesidad, que no es más que la impotencia de la necesidad (el hecho de que la necesidad no podría plegar de ningún modo todas las cosas a sus fines (Bataille, 2001, 186).

La ontología de Bataille —en la que el ser no queda subsumido en el *logos* racional sino que su diferencia permanece irreductible respecto a la identidad bajo la cual la *ratio* teje las relaciones necesarias de todo—, con su imprescindible metáfora del juego, reanima el abismo del pensamiento que, al irse al fondo, se hunde en la nada como ausencia de determina-

ción: lo que se objetiva limitando el fondo —que no sucede— no está precedido por ninguna razón que —al pretender regir lo que sucede— lo proyecte hacia una finalidad que lo realice plenamente. Así, desde el juego de la naturaleza se puede distinguir, confusamente, lo que no sucede y lo que sucede. Lo que no sucede es la continuidad interior de la totalidad del ser. Lo que sucede es el ser que, limitado en la discontinuidad que lo exterioriza, nos es dado. "No concebimos *nada* sin la discontinuidad: en el momento en que ésta se sustrae, debemos pues decirnos que, en el lugar del ser, no hay nada. Al menos no hay nada que podamos captar y concebir" (Bataille, 2001, 355). El universo en su totalidad no sucede y, por lo mismo, no puede ser destruido, pero tampoco puede ser representado ni dicho más que en la negación: "la *totalidad* de lo que es no sucede" (Bataille, 2001, 278). Lo que sucede, desde las formaciones celestes hasta los organismos vivos como los seres humanos, puede ser determinado y destruido. Lo que no sucede no es nada determinado; no es nunca objeto para un sujeto. ¿Cómo, entonces, referir lo que no sucede? Nosotros sucedemos en medio de lo que, discontinuo, sucede, y el alcance, el roce de la continuidad de lo que no sucede es, tal vez, el instante en el que, suprimiendo la experiencia de los objetos y, recluyéndose el pensamiento en lo más hondo de sí, se extasía hasta que, suscitando la experiencia interior que comunica la lejanía de lo fuera de sí, se deja invadir y compenetrarse con lo que no es nada determinado y, en la comunicación con lo que se le escapa, al menos poder decir que "la inmensidad de lo que es, no es *nada* de lo que sea posible hablar" (Bataille, 2001, 392). Detrás del juego de las objetivaciones de la naturaleza no hay nada que las justifique y, frente a ellas, no hay ningún fin al que se dirijan. Lo que precede y excede la discontinuidad de lo que sucede es la sinrazón de una continuidad que no sucede y cuya nada es inmensa.

La claridad que se desliza en esta confusión es tremendamente paradójica: al decir que nada es lo que niega a los objetos, esa misma nada se insinúa como supresión de los límites, como ausencia de determinación y este decir en la negación, este revertir la seriedad del pensamiento acercándolo al juego cautivante, anuncia el olvido y el silencio no sin antes, sin

representarse nada y fuera de sí, aceptar que en los confines del ser discontinuo que sucede y se exterioriza con la interioridad de la continuidad de lo que no sucede (confín que se recluye en lo sagrado), el pensamiento mismo se acompaña de razón. "Lo más extraño: en ese viaje a los límites del ser, no abandono la razón" (Bataille, 2001, 401). Esta razón es, sin embargo, paradójica en tanto aloja lo que la desborda permaneciendo esto en su diferencia irreductible y a lo que sólo se puede señalar desde el trastorno poético de la escritura. Al empapar su lenguaje en la embriaguez de la poesía, la razón no permanece incólume "porque difumina el buen sentido y escala con ligereza esas cumbres donde el pensamiento ya no aspira sino a la caída vertiginosa del pensamiento. Nunca es más rigurosa que en el impulso que la lleva *más allá de la seriedad*" (Bataille, 2001, 281). Remontándose más allá del orden de lo que sucede, Bataille, para quien la poesía no era sino "la evocación por las palabras" de la experiencia de "lo más lejano posible" (Bataille, 2001, 23), rememora a Dionisos como una divinidad de la cual estaban ausentes las pretensiones de fijar un orden dado y asumirse como una divinidad ética. Dionisos es el instante y, a la vez, la embriaguez omnipotente a la que no detiene nada porque él mismo es el derrumbe que anima la tragedia de la cual no hay salida. "Dionisos, ciego a las consecuencias, es la ausencia de razón y el grito sin esperanza —que sólo tiene la instantaneidad del rayo— de la tragedia" (Bataille, 2001, 29). El instante en el que la lejanía de la inmensidad se evoca en el interior en el que el alma comunica con lo que la desfonda no se dice más que en un pensamiento en el que la razón embriagada alumbra confusamente la sinrazón de lo que sucede.

El juego de la naturaleza está pletórico de ser y falto de sentido. ¿Cómo, entonces, la existencia humana puede otorgarse un sentido? Desgarrándose en el mismo flujo incesante de la continuidad indiferente, poniéndose de relieve desde el trasfondo oscuro al que no afectan ni el nacimiento ni la muerte, emergen y, en el tiempo, duran ciertas apariciones que, trastocando la continuidad, traen la discontinuidad y convocan a la conciencia, la aparición más azarosa, para que, en la inquietud que las comunica, los seres humanos logren obtener la dotación de un sentido:

"todo lo que se les aparece a los hombres y es bello, trágico o maravilloso le otorga a sus vidas el sentido silencioso, formado en un momento perturbado de la atención, sin el cual sólo habría un sufrimiento duro de soportar o el vacío aún más insostenible. Pero no hay nada bello, nada grande… que no se encuentre *por suerte* y que no sea raro" (Bataille, 2008, 149). La posibilidad de un sentido extraordinario es dotada por la suerte, y es creado por la existencia y la conciencia que, amparadas en el azar, no escatiman gastar su propia capacidad de alterarse respecto a la medida común de las actividades y de la misma existencia. Esta consideración no sintoniza con lo que, en la misma estela de lo identificado por la homogeneidad y la utilidad, Bataille denomina el sentido en el que se recluye el gran número: una vida volcada y reducida al trabajo cuya razón se ve constreñida por el servilismo. La moral del gran número, encajada en el esfuerzo de la producción y conservación, carece de la tentación por mirar lo que, dislocando el circuito de la homogeneidad, amenaza con poder proveerla de un sentido desviado de la razón común. Su mirada, acogida en la prevención de la razón, obtura la visión de lo extraño que sólo la suerte le puede deparar.

> Del gran número no proceden y no pueden proceder sino reducciones a la medida común y juicios conformes a la media: juicios y reducciones que le dan necesariamente valor a lo que no es suerte feliz ni mala suerte sino resultado insignificante. Cada vez que juzga racionalmente, es decir, siguiendo su naturaleza, lo que vale para el gran número es una existencia que descarta tanto la posibilidad de la desgracia como la de un destino fascinante (Bataille, 2008, 209).

Dentro de la moral homogénea del gran número sólo caben los que acatan sus reglas y, destacando dentro de la participación y, a veces, usurpación de los bienes de la parte productiva de la sociedad, los más exitosos son los que, sin otro interés más que su dinero y justificados por la hipocresía que los cubre a todos por igual, aprovechan sus normas para sí y obtener grandes ventajas de ello. Estos son los ganadores comunes.

"Con su trabajo por la esterilidad del gasto, de acuerdo con una razón que hace *cuentas*, la sociedad burguesa sólo logró desarrollar la mezquindad universal" (Bataille, 2008, 126). La consecución del sentido que Bataille confía a la suerte no tiene su filo incisivo sólo en ir contra el significado decaído de la existencia anestesiada en el gran número, sino que corta y desgarra su razón, al apostar a favor de los escasos: pensadores, artistas y poetas que, a contrapelo de las formas homogéneas de existencia y de sus valedores intelectuales, desechando los escaños previsibles, conciben la dotación de sentido en una pérdida sin medida de su propia existencia.

Pensar lo que no es más que pérdida y perderse en ello, querer lo que no se puede buscar más que a sabiendas de que sólo proviene del azar, lo único que garantiza ganar es la reprobación de los que se arrogan la posesión y la detentación del entendimiento y el juicio rectos; de aquellos que, a lo sumo, no ven en el conocimiento más que un medio para corregir y aumentar lo productivo y lo útil y, de paso, cobrar su rendimiento —en los dos sentidos del término— personal. Con ello no muestran más que su astucia consiste en evitar la dificultad. En cambio, aquellos para los cuales la dificultad —*su* dificultad— con las que los ha tocado el azar es, más que un incentivo, una necesidad que no pueden eludir sin suprimir su libertad, no se arredran ante el peligro que supone encontrarse por suerte, buena o mala, buena y mala, con los que les demanda la creación de un sentido, esos puedes esperar la suerte de pensar sin preocuparse de eliminar aquellas reflexiones que, con el estruendo silencioso de los grandes acontecimientos, hacen estallar la dirección de la vida aherrojada por la utilidad.

Bataille no duda en dar un ejemplo de pensador incoercible: Nietzsche. "Dado que no podía confundir castración con conocimiento y dado que su pensamiento se abría a una explosión lúcida que no podía cesar antes de haber agotado sus fuerzas —volviéndose el *héroe* de todo lo que humanamente no es sojuzgado— Nietzsche se hundió en una humillante soledad" (2008, 193-194) Sin embargo, habiendo aprendido a soportar su soledad, el autor de *Así habló Zaratustra* hizo de su sufrimiento por abundancia de vida un pensamiento cuyo amor por ésta se pone por enci-

ma de cualquier forma de conocimiento. "La grandeza de Nietzsche está en no haber hecho que su pensamiento se ajustara al infortunio que lo abrumó. No obstante, la suerte que tuvo al no ceder, su felicidad se redujo al no haber dejado que la desgracia hablara en él" (Bataille, 2001, 282). Nietzsche no quiere más que una comprensión trágica de la existencia. "Pero le damos la espalda a lo que ese libro es en el fondo mientras no lo vinculamos con la rabiosa exaltación del azar y del juego, es decir, con el desprecio del mundo tal y como el cálculo lo ha concebido y ordenado. […] *Zaratustra* nos abre un mundo donde sólo el juego es soberano, donde se denuncia la servidumbre del trabajo: es el mundo de la tragedia" (Bataille, 2001, 406-407) El sentido de una existencia humana es dotado por lo que, desde su misma aparición, arrastra hasta desgarrarla y designarla absorta en un movimiento que, lejos de sumirla como una más en el gran número, la disgrega porque, la existencia que no renuncia a lo que le ha tocado en suerte, es la de una libertad llevada "hacia delante por la necesidad de romper…" (Bataille, 2008, 207) La felicidad de un instante da el vigor suficiente para soportar el dolor reservado a los más fuertes.

Desagregado de las convenciones, tomando distancia para poder ver tanto el desarrollo como la crisis de una civilización, el pensador insubordinado asume activamente "una actitud crítica *individual* con relación a esas convenciones" (Bataille, 2008, 191). Para el pensador intempestivo hay siempre falta, y esa falta es la que se alude en la crisis en la que, en su soledad dionisíaca, se sustenta el pensamiento que, más que lamentar la carencia de fundamento, subvierte toda pretensión de fondo estable. Nada hay que rellenar, nada hay que restaurar: hay que asumir la falta en la radicalidad de su movimiento experimentándola en la pasión del pensamiento: "el poder se le concede al movimiento y, por ello, cualesquiera que sean sus numerosas apariciones, es arrancado del pasado, proyectado en las formas apocalípticas", que son formas de la voluntad de poder que aúnan revelación y catástrofe sin más finalidad que "la existencia misma, LA EXISTENCIA, ES DECIR, LA TRAGEDIA" (Bataille, 2008, 196-197). La afirmación del devenir inmarcesible es la libertad trágica abierta en "una *voluntad deslumbrante*" que, desatada del

pasado, se vuelca sobre sí renovándose constantemente hacia lo que no puede ser más que en el futuro (Bataille, 2008, 198-200). Esta apertura desfonda la sumisión de todo a Uno. En el devenir de la existencia todo se revela finito y la comunidad de lo finito "no puede fundarse sino en una común conciencia de lo que es la existencia profunda: juego emocional y desgarrado de la vida con la muerte" (Bataille, 2008, 203). La aceptación de este juego descabeza todo principio al que la existencia deba someterse: lo libre de la existencia no es más que la tensión afirmativa de la falta que, azarosa e ineluctable, la echa en suerte; lo liberador es entregarse al juego de esta tensión hasta desaparecer.

IV

¿Cómo pensar la confusión coincidente de la existencia con la tragedia? Dicha confusión ¿no es, más bien, la que impide que la existencia, para su comprensión, sea remitida a un fundamento y a una finalidad distintos de sí misma? Expulsada del avasallamiento del proyecto racional-productivo, desahuciada por sí misma de su disposición bajo las reglas del cálculo, en plena huida de la identidad que la disipa en la homogeneidad, la existencia es tragedia entregada al azar que, tal vez, la lleve a encontrar los instantes que le deparen una intensidad en la que, atravesada por los contrarios que convergen en ella, ella misma se debilite o fortalezca "en el sentido positivo de un combate trágico e incesante por una satisfacción casi inalcanzable" (Bataille, 2008, 215). Pensar lo trágico en la existencia no significa escorarla hacia algunos de los contrarios, sino en advertir lo inevitable de ambos en la existencia. "Los movimientos de degradación y agregación, contradictorios en el desarrollo difuso de la existencia humana, alcanzan una complejidad que asombra" (Bataille, 2008, 216). ¿Cómo describir los estados de la conciencia al verse invadida y constituida por esta complejidad? El poder abstraerse la conciencia de la existencia y, en su separación, asumirse como forma subjetiva determinante de lo que aleja de ella y, objetivado, lo fija y analiza en sus distintos aspectos, es cercenar la comunidad desgarrada de existencia consciente que somos y que, en tanto tal, no puede identificarse ni con la mera existencia ni con

la mera conciencia abstraídas y es, por tanto, segar el fin en sí mismo que, existiendo en devenir, somos.

En la abstracción, la conciencia descompone la complejidad, la divide en elementos cada vez más simples y, en tanto acción que convierte en objeto a aquello de lo que se separa convirtiéndose ella misma en sujeto, la mutación alcanza su forma más prominente en la filosofía reducida a clarificadora de los medios de conocimiento. Al someter su vida a las funciones del conocimiento, el filósofo se ve abandonado por la vida y, con ello, pierde "el mismo 'ser' que eligió el objeto de inquieta comprensión. El 'ser' crece en la agitación tumultuosa de una vida que no conoce límites: se debilita, se oculta si aquel que es al mismo tiempo 'ser' y conocimiento se mutila reduciéndose al conocimiento" (Bataille, 2008, 216). ¿Es posible revertir esta abstracción que deslinda a la conciencia y la existencia? ¿Es posible un "conocimiento" cuya penetración profunda en el "objeto" propicie que lo que de éste *se* piensa juegue con el propio "sujeto" y, llevándolo hasta el confín con el trastorno, transgreda los límites entre uno y otro? Asumir la coincidencia confusa de existencia y tragedia, coincidencia que deshace las fronteras entre sujeto y objeto y, por tanto, de la separación entre ser y conocer, entre existencia y conciencia, ¿no es abismarse en la indiferencia que, inevitable y azarosamente, nos expulsó y de la cual nada podemos saber? Acaso es así y, no obstante, la conciencia que se afirma en entramado trágico con la existencia, en el proceso continuo por la imposibilidad de deshacer la abstracción, no rehúsa describir sus estados en los que, en soledad, experimenta la comunicación con el ser que, en un instante de la vida, desborda todos sus límites.

La cadena discursiva con la que, pretendiendo ordenar la vida, la filosofía atrapa y subordina al mundo, es motivo de una sublevación que, en completa calma, abre un pensamiento que, lejos de encerrarse en la definición de objetos a los que él no puede penetrar, "se *desliza* hacia una libertad *imposible*, hacia una libre *demencia* de lo inmediato" (Bataille, 2001, 74). El trabajo filosófico pretende construir, sobre cimientos estables, el edificio habitable por todos y pocas veces, por no decir nunca, le da cabida a las ruinas en las que, por el propio curso del pensamiento,

terminará su edificación. Frente a esto, el rigor del pensamiento se sabe condenado al derrumbe cuya fuerza es la que se ensaya en un modo de exposición en el que, impulsando a la libertad, se detiene en lo que sujeta para soltarlo porque sólo así puede abandonarse en su propio juego sin ser arrasado por lo que, imposible de ser aprehendido, convoca tanto la atracción como el desasimiento. "El juego del pensamiento requiere una fuerza, un rigor tales que, a su lado, la fuerza y el rigor que exige la construcción dan la impresión de un relajamiento" (Bataille, 2001, 375). El instante carece de agarraderas; se ofrece sólo difusamente y más que pensar —o sólo pensar— el instante, el pensamiento se funde con lo que, abandonándolo, experimenta: "sin el menor asomo de deber y sin ninguna razón […] *vivir* eróticamente, cómicamente, poéticamente, trágicamente, extáticamente" (Bataille, 2001, 73). El filósofo, al limitar su actividad a la consecución de un fin, carece del aliento para aceptar su pérdida ante lo inaccesible del instante; él aspira a subordinar el mundo al orden de su propia secuencia discursiva en la que, a su vez, identifica el pensamiento.

Por su parte, el pensamiento —trágico, extático, cómico, erótico—, como juego mayor de la conciencia e inseparable del lenguaje, tampoco puede acceder a la totalidad del instante cuya danza de contrarios —el lenguaje y la vida— no parece poder ser expresada más que retirándose de su movimiento. La descripción de los estados de conciencia está permeada por saber que a ella misma se le escapa el movimiento de la vida que pretende captar. Así, la conciencia, para afirmarse, niega lo que en ella misma es lo extraño y desconocido y, para hablar de "lo que permanece en la oscuridad", ella tiene que invertir "el camino habitual del pensamiento" (Bataille, 2001, 100) y asumir "lo irreductible de aquello que en ningún caso podría ser explicado" (Bataille, 2001, 102). El pensamiento experimenta su mayor dificultad y su acrobático rigor al compenetrarse con la existencia, es decir, con la tragedia.

Lo trágico de la existencia proviene del "principio de *insuficiencia*" en el que, paradójicamente, la vida humana se basa y, atravesada por ese mismo principio, no puede sino actuar para escapar de su falta y, en el recorrido, "trasluce la huida ciega e impotente de toda vida hacia

una culminación indefinible" (Bataille, 2008, 217). Impulsada por la falta hacia un final que, ineluctable, trunca toda posible superación de la insuficiencia, la existencia carece de salida y, por tanto, no parece haber más alternativa que dejarse penetrar por las corrientes de lo que, no por escurrírsenos, deja de arrastrarnos consigo. No obstante, nuestra misma existencia es la aparición azarosa que, sin importar lo débil y quebradizo de su conciencia, es capaz de iluminar el trágico juego de todo lo que, encontrado, entra en ella. "La noche universal en que todo se encuentra —y en seguida se pierde— parecería una existencia para nada, sin alcances, equivalente a la ausencia de ser, si no surgiera la naturaleza humana para darle su consecuencia dramática al ser y a la vida" (Bataille, 2008, 217). Esta consecuencia ocurre al "representarse" el ser y la vida en el lenguaje, lenguaje que alcanza la capacidad de nombrar y distinguir lo que, rompiendo la continuidad de la noche del ser y de la vida, aparece convocando su encuentro y que, sin embargo y en el mejor de los casos, al nombrar sabe que, por debajo de las palabras, siempre queda algo que no es posible transmitir.

Desde aquí, por decir lo menos, la conciencia experimenta su respuesta a lo que la convoca, de dos maneras. Una en la que, astutamente, quiere fijar la aparición de lo que deviene encerrando el ser en el yo y, tomando al *ipse* como punto de apoyo, proyectarlo a la cumbre desde donde domina sobre todo como esencia irreductible a la existencia que depende de ella. Esta astucia, dice Bataille, es enfermiza. "El ser es tan incierto en el mundo que puedo proyectarlo donde quiera, fuera de mí. Quien encierra al ser dentro del yo es un hombre inhábil, todavía incapaz de desbaratar las intrigas de la naturaleza. El ser en efecto no se halla en NINGUNA PARTE…" (Bataille, 2008, 218). La otra experiencia se desliza dejándose atrapar por la complejidad de las corrientes que convierten a las representaciones de la conciencia en un laberinto. "A partir de una extrema complejidad el ser le impone a la reflexión más que la precariedad de una apariencia fugaz, pero esa complejidad —desplazándose gradualmente— se torna a su vez el laberinto donde extrañamente se extravía lo que había surgido" (Bataille, 2008, 219). Lo que, en devenir, surge y rompe la continuidad

convocando su experiencia por la conciencia no es fijado por ésta, sino que la conciencia misma, en tanto ella misma aparición azarosa y fugaz, se compone por los meandros por donde discurre la extrema complejidad de lo que nunca se encuentra en ninguna parte porque siempre es desbordando sus apariciones y, arrastrado por ellas, no las puede congregar en ningún centro ni subordinar a ninguna cumbre. Esta segunda experiencia desfonda y, a la vez, comprende y critica a la primera.

El yo no es ningún punto de apoyo estable; no subyace inmune ni, mucho menos, es ajeno al juego que rompe la continuidad del ser en la naturaleza. La consecuencia dramática de esta ruptura se escenifica en las palabras que, si bien no atrapan, sí se interponen como un velo que, a la vez que envuelve, deja que el ser se vea sin que —como pretende la astucia de la conciencia identificadora— nunca se aprehenda en su intimidad, intimidad que, sin embargo, se comunica escapándose de las palabras que pretenden concebirla y, a la vez, dejando sus huellas en ellas que, en la conciencia de los meandros de su laberinto, experimentan que no pueden aspirar a decir más que sus estados en los que el ser se evade del yo, yo que, sin embargo, accede a "saberse" aparición imprevista que, al considerarse necesaria, él mismo se engañaba convirtiéndose en exigencia de universalidad, exigencia que se consumía al revelársele la vanidad de querer encerrar al ser en el *ipse* y, a la vez, descubrir que "el ser *ipse* que se considera universal no es más que un desafío lanzado a la inmensidad difusa que escapa a la violencia de su precariedad, la negación trágica de todo aquello que no sea su propia suerte de fantasma extraviado" (Bataille, 2008, 251). Y, más que estallar y desmoronarse, la conciencia en la que resplandece la experiencia de su laberinto, insiste en la risa. La risa socava la pretensión de estabilidad y atracción de todo a un centro proyectado a imagen del yo que, a su vez, se erige en la abstracción y, con ello, deja que asome el ridículo de las existencias vaciadas en la homogeneidad y, sin ningún pudor, alude a la tragedia de las existencias que, azarosamente, buscan y, a veces, encuentran un sentido en el que brilla el fracaso de superar el principio de insuficiencia.

> El ser alcanza el resplandor deslumbrante en la aniquilación trágica. La risa no adquiere todo su alcance en cuanto al ser sino en el momento en que se reconoce cínicamente, en la caída que la desencadena, como una representación de la muerte. No es solamente la composición de los elementos lo que constituye la incandescencia del ser, sino la descomposición en su forma mortal (Bataille, 2008, 225).

Entre la calidez y la frialdad está la risa: ella misma es una convulsión en donde el ser se comunica y, atizando el principio de insuficiencia de nuestra vida, se recrea en su juego inmarcesible: en todo lo que se consigue, el principio mismo abre la falla; en todo lo logrado se abre la fisura que preludia el abismo que sustrae toda existencia. "La risa es asumida así por la totalidad del ser" (Bataille, 2008, 226). La existencia que ríe trágicamente se despliega en la experiencia de que nada la sostiene y, sin embargo, al iluminarla por un instante, esa existencia con la nada abierta bajo ella no es, por un instante, "juguete de la nada porque la nada misma es su juguete" (Bataille, 2008, 226). Transfigurarse de juguete a jugador es la imposible imitación de la naturaleza que, prodigando sus fuerzas sin razón, invita al jugador a "dar más de sus recursos por nada" (Bataille, 2001, 158).

V

La existencia plena, acometida desde el principio de insuficiencia, revela su imposibilidad. ¿Cómo hacer del azar destino jugando libremente con lo que, venturoso o desastroso, la suerte nos depara? Se vive buscando encontrar lo que, en su extrañeza, propicie crear un sentido; se huye de la falta deseando una satisfacción que, de conseguirse, tal vez no podamos soportar, y, en el trayecto que decide la suerte, la existencia se vierte en acciones, creaciones y conocimientos en cuyo laberinto se aventuran las expresiones de nuestra profunda insuficiencia. Moviéndose en la distinción entre lo homogéneo y lo heterogéneo, Bataille examina posibilidades de existencia plena y, al constatar su mayor o menor carencia, subvierte sus

propuestas al reconocer que ninguna escapa del principio de insuficiencia. No obstante, que la existencia misma busque y manifieste su imposibilidad de plenitud no es vano; es trágico.

Entre la acción y la satisfacción, entre el logro y la desolación nunca es posible deshacerse del todo de la amenaza de reducir la existencia "al estado de órgano servil. Pero nadie advierte que es desesperante convertirse en político, escritor o científico. Por lo tanto, es imposible remediar la insuficiencia que debilita a quien renuncia a volverse un hombre entero para no ser más que una de las funciones de la sociedad humana" (Bataille, 2008, 233). La compleja relación que, al interior de la sociedad, opera entre lo homogéneo y lo heterogéneo, parece impedir que, fuera de las valoraciones de la homogeneidad, la existencia pueda reclamar ser un fin para sí misma. Este reclamo requiere agudizar la mirada y penetrar en las hendiduras que la homogeneidad encubre.

Devenido desde un universo sin causa y sin meta, el ser humano no ha sido designado por "un destino aceptable". Su destino en la tierra está plagado de desastres, crímenes, miserias. Ante lo que la existencia humana "verdaderamente es", muchos apartan la mirada hasta el grado de olvidarlo. Administrando este olvido, políticos, escritores y científicos, fomentan con sus obras la mentira sobre el destino humano en la tierra: "entonces quienes dominan la existencia casi siempre son aquellos que saben mentirse mejor a sí mismos, y que en consecuencia les mienten mejor a los demás" (Bataille, 2008, 234). El maquillaje, el simulacro, la cobertura, los chanchullos son estrategias para agregar y cohesionar hasta la homogeneidad a la mayoría y, con ello, pretenden desterrar la necesidad de afrontar libremente la suerte del individuo en el mundo. El gran número prefiere cubrirse bajo los mantos que bloquean la persistencia latente de lo que esas mismas coberturas dejan fuera por extraño; y aquel que escucha lo que, proviniendo del fondo abismal de su insuficiencia, lo fuerza a atenderlo echando su vida a la suerte de poder recibir experiencias intensas y, a pesar de los pesares, no deja de amar lo que, por azar le toca, y vive su existencia entregada al derroche de sí misma, se convierte también en un extraño. Frente a la existencia que sofoca —pero no anula— su tragedia

en la homogeneidad, los raros encuentran recovecos para, llevando su insuficiencia hasta la exaltación de la creación, mostrar el carácter trágico de la existencia en la imposibilidad de su plenitud.

En la ciencia, el arte y la política la tarea está plagada de un dificultad insuperable y desesperada porque sus conocimientos, creaciones y acciones están cercadas por muros que levantan ellos mismos. Lejos de rechazar y despreciar la ciencia[4], Bataille observa que en ella el destino de desear vivir es sustituido por el anhelo de la verdad por descubrir: la ciencia presume su funcionamiento sustraído del confuso destino humano y, por lo mismo, se presume como un fin libre. Este fin aparente no hace sino volverla operativa destacando su lugar en el engranaje de los bienes útiles y, por tanto, el afán de la productividad termina reduciéndola a medio. "Y si es verdad que el ámbito de lo humano se ha incrementado, fue en beneficio de una existencia lisiada" (Bataille, 2008, 235). La ambigüedad que permea a la verdad de la ciencia —en la que cierta filosofía insiste en incluirse— se incrementa en la imaginación del arte. Frente a "la realidad metódicamente representada" de la ciencia, las figuras que el arte expresa son seductoras, pero falsas (Bataille, 2008, 236). La ciencia, en general, determina la legalidad de los hechos y, con ello, establece su verdad; el arte crea y expresa imágenes que, aún en la turbación que pueden provocar, se desenvuelven trazando un sentido que, a pesar de sí mismo, no va más allá de la imaginación. Así, la verdad y el sentido de la vida se escinden: la verdad científica está desprovista de sentido y, por tanto, excluida del destino humano; el sentido del arte es ficticio y, por tanto, sus mismas imágenes se desalojan de la verdad (Bataille, 2008, 236).

El sentido que el arte provee, aun sin dejar el territorio de la imaginación, puede ser terrible. Sin asumir su tarea al servicio del apartamiento de los dolores del mundo, el arte, ya liberado del servicio a la religión,

[4] Así como tampoco desprecia la razón. En efecto, no para atenuar, sino para destacar su insubordinación, escribe Bataille: "Sin tener nada contra la razón y el orden racional (en los numerosos casos en que resulta claramente oportuno, me comporto como los demás en cuanto a la razón y el orden racional), no conozco nada en este mundo que alguna vez haya parecido *adorable* que no excediera la necesidad de utilizar, que no devastara y no estremeciera al encantar, en una palabra, que no estuviera a punto de no poder ser soportado más." (Bataille, 2001, 141).

no abandona la representación del horror trastornando el objeto hasta lo repugnante. Esta devastación de lo representado alcanza su valor en tanto es también perturbación del que se ve atraído a lo que lo repele. "Por así decir, lo que nos atrae en el objeto destruido (en el momento mismo de la destrucción) es que tiene la capacidad de revocar —y arruinar— la solidez del sujeto" (Bataille, 2001, 123). Esta ruina se sostiene en la paradójica emoción que suscita al inscribirse en ella un sentido de la vida que "será mayor cuanto menos sentido tenga" (Bataille, 2001, 124-125). La emoción provocada por el trastorno del objeto y su impacto arruinador del sujeto no se circunscriben a lo limitado por la razón; ella abre un horizonte cuyo desorden la desliza en una oscura profundidad. "El arte, sin duda, no está obligado a la representación del horror; pero su movimiento lo ubica sin perjuicio a la altura de lo peor y, recíprocamente, la pintura del horror revela la apertura a todo lo posible. Por tal motivo debemos detenernos en el tono que alcanza en las cercanías de la muerte" (Bataille, 2001, 125). Prenderse en el negro timbre de la profundidad, acercarse sin atravesar el tono sombrío, es todavía un destello que, si bien abre alguna posibilidad para una moral exigente, ésta no rebasa el ámbito reflexivo de sus espectadores o contempladores (Bataille, 2001, 65).

Ante la bifurcación de caminos que trazan la verdad carente de sentido de la ciencia y el sentido ficticio del arte, ¿acaso la acción política que pretende convertir los sueños o ideales en realidad puede alcanzar la reunión de verdad y sentido? La acción política se propone transformar el mundo, volverlo semejante a los ideales y, sin embargo, en su puesta en obra se descubre que es el sueño el que se ve transformado a la medida de la realidad (Bataille, 2008, 238-239). La política escamotea la conjunción de verdad y sentido porque, por una parte, para volverse realidad, el sueño de la acción se ve requerido por su acotación a los límites establecidos por la ciencia, y, por otra, los doctrinarios de la política desprecian el sentido de la vida humana que se vislumbra en la ficción artística. "El lenguaje de la acción sólo admite una fórmula conforme a los principios racionales que rigen la ciencia y la mantienen ajena a la vida humana" (Bataille, 2008, 239). Reducidos a proporciones científicas, los

sueños que la política acota como realizables, en el mejor de los casos —y esto es lo mínimo que se deben exigir cumplir—, responden al proyecto de un reparto más justo de los bienes materiales y culturales, pero evitan siempre "las turbias figuras […] de la existencia fugitiva de las sombras" (Bataille, 2008, 236) que apelan a que la existencia humana no renuncie "a sus expresiones de deseo ávido o de feliz desafío ante la muerte" (Bataille, 2008, 239). La infeliz consecuencia que, desde su administración por la política, se deriva para la existencia, es que ésta se conforma sustraída de sí misma, y de las convulsiones del destino, al verse reducida a función.

¿Dónde, entonces, buscar la acometida de la existencia en el deseo de vivir en un instante la no separación de verdad y sentido? La existencia fuerte en la asunción de su insuficiencia es la que se acopla y solidariza con "la *imagen del destino* […] la existencia plena se vincula a cualquier imagen que despierte esperanza o espanto" (Bataille, 2008, 241). El sentido que se imagina en el arte y que excita tanto a la emoción como a la conciencia se alcanza, fugazmente, en la verdad del erotismo: en él se conjugan el azar y el destino; también la comunicación y el silencio en el éxtasis de la intimidad compartida: "el mundo de los amantes se constituye, como la vida, a partir de un conjunto de azares que da la respuesta a una voluntad ávida y potente" (Bataille, 2008, 245). El erotismo lleva a la vida humana, por breves instantes, a suprimir la abstracción de verdad y sentido, y esta supresión, en la que cada uno de los amantes guarda la soledad del otro, es plena en tanto los vincula desasidos de la necesidad que les impone la cadena de los actos útiles para preservarse y reproducirse: la breve plenitud de la vida anticipa la muerte.[5]

En tanto responde al deseo, el erotismo es un aspecto "de la vida interior del hombre", vida en la que, difiriendo de la sexualidad animal, "se pone en cuestión el ser" (Bataille, 2001, 338-339). El mundo

5 "Cuando en lo más profundo de tu corazón, toda conmovida, lo sientas todo, todo cuanto alguna vez te fuera deparado de alegría o de dolor, y el pecho, aborrascado, te palpita y pugna por desahogarse en el llanto y su ardor acrécese no obstante, y todo tu ser vibra y palpita y se estremece, y los sentidos se te nublan, y parece que vas a sucumbir, y te desmayas y todo en torno tuyo súmese en tinieblas, y tú, penetrada del más íntimo, personal sentimiento, abarcas con tu alma un mundo entero, entonces muere el ser humano." (Goethe, 1991, 1376-1377).

humano, además de su levantamiento a partir del trabajo que implica la conciencia temerosa de la muerte, incluye la sexualidad apocada y, de su avergonzarse, deriva el erotismo. El cuestionamiento del propio ser, en el juego de la prohibición y la transgresión, es una pérdida consciente que, todavía más, en un instante, suprime la discontinuidad y acaricia la continuidad. "Pero la destrucción, por la cual pasamos de *algo* a *nada*, es también nuestro *fin soberano*" (Bataille, 2001, 358). La transgresión erótica no sólo va en contra de lo razonable del mundo erigido desde el sostén del trabajo: en ella se quebranta también lo que, en tanto animales, nos es dispuesto por la naturaleza. El extraño sentido que se alcanza en el erotismo, dice Bataille, mezcla los terrores y las audacias. "La crueldad y la ternura se desgarran mutuamente: la muerte está presente en el erotismo y en él se libera la exuberancia de la vida. No puedo imaginar nada más contrario a un ordenamiento racional de cada cosa que ese inmenso desorden" (Bataille, 2001, 381). El erotismo es un instante pleno que desafía los órdenes de la razón difuminando con su vigorosa intensidad los límites entre el derroche de la vida y su disipación en la muerte.

VI

Condición del encuentro dispuesto por el azar, la voluntad ávida de ser es la existencia trágica: la que espera encontrar la imposibilidad de no entregarse a su destino. En la plenitud fugaz del sentido que, si no coincide, al menos roza la verdad de la vida humana, la existencia plena se evade del servilismo buscando lo que depare el azar y se arroja al encuentro de "las imágenes seductoras de la suerte" (Bataille, 2008, 247) en las que el universo mismo se ve mutilado de deliberación y previsión.

> El azar, la suerte, que le disputa la vida a la disposición teleológica, el ordenamiento de los medios y de los fines, prevalece así al surgir con un ímpetu divino. La inteligencia desde hace tiempo ha dejado de percibir el universo dentro de la razón que prevé. La misma existencia

> se sabe a disposición del azar desde el momento en que se considera a la altura del cielo estrellado o de la muerte. Se reconoce en su magnificencia hecha a imagen de un universo que no ha sido mancillado por el mérito o la intención (Bataille, 2008, 247).

La hendidura que la existencia trágica abre frente a la homogeneidad es terrible: sin conducirse bajo ninguna intención deliberada, porque ninguna intención la puede abarcar; sin cálculo, porque ninguna premeditación la puede determinar; sin dirección orientada por un faro fuera de sí misma, porque no hay nada a lo que ella puede servir, en medio de la crueldad, la atrocidad, la codicia y la avaricia, la hipocresía que galvanizan al gran número, con la única certeza de la muerte y con apenas nada más que el vislumbre de que "la vida se realiza en el desgarramiento y que no puede aspirar a una grandeza de la que sólo tiene la fuerza para disponer de su suerte extrema" (Bataille, 2008, 254), la existencia plena no es más que libertad; juego sostenido, deambulante, en los fines que no van más allá de sí misma, "fines que no pueden ser sometidos a nada de lo que sea posible rendir cuentas" (Bataille, 2008, 132). En la exaltación que la derrocha, la vida plena eleva su espíritu hasta la cumbre que, a fuerza de extremarse, nunca se desprende, y siempre lo potencia, de lo más bajo: lo físico, la materia "que no puede ser distinguida de […] la *cualificación insubordinada*, que no es condición de ninguna otra cosa" (Bataille, 2008, 133). Con esto, la existencia plena se impulsa y se expulsa fuera de los límites convenientes a lo razonable y lo útil.

Al no ser más que insubordinación cuya fuerza arrostra su gasto en el destino, la imagen de la existencia plena parece reservada al mito. "*La vida se juega*: el proyecto del destino se realiza. Lo que no era más que una figura soñada se convierte en mito" (Bataille, 2008, 248). El mito trae consigo, y lo expande ante la vista, lo que la mirada de la razón desdeña porque no puede traerlo dentro de la verdad cuya condición es el conocimiento extirpado de la existencia: la figura del destino que enlaza la vida en la emoción de una experiencia trágica que patentiza la sinrazón última de la vida misma. "El mito tal vez sea una fábula, pero esa fábula

se sitúa en oposición a la ficción si consideramos al pueblo que la danza, que la actúa, y del cual es la *verdad* viviente" (Bataille, 2008, 249). El mito no abstrae existencia y conciencia; aleja y, a la vez, permite que se asome la terrible belleza de la vida tal y como verdaderamente es: "la figura del destino fijado por el capricho del azar" (Bataille, 2008, 249). Esa figura que el mito destila y embriaga, es siempre desviada respecto de la determinación bajo la cual la ciencia fija a la verdad; esa figura que el mito siempre recrea, resuena y se conjuga con el delirio en el que el arte dota de sentido a sus sombrías creaciones, pero, mientras que el sentido de la ficción artística no deja de reconocer "la realidad última y el carácter superior del mundo verdadero que constriñe a los hombres, el mito entra en la existencia humana con una fuerza que exige que la realidad inferior se someta a su dominio" (Bataille, 2008, 249-250). Y, no obstante, el mito —cuya vida es "la sensibilidad común de los espíritus ante las palabras, las imágenes o los relatos que lo evocan, y a veces esa sensibilidad sobrevive a la creencia" (Bataille, 2001, 27) — es lo que falta en el mundo moderno, falta que es convocada en su grandeza por la obra y la vida del poeta.

Sin dejar de ser un fin en sí misma, la obra poética suscita ciertos afectos en nosotros: provoca angustia y horror en su forma trágica, y risa hasta de la desgracia en su forma cómica. Esta provocación no disuade sino excita a la existencia consagrada a la poesía. La poesía, "expresión de un estado de pérdida […] significa en efecto, de la manera más precisa, creación por medio de la pérdida" (Bataille, 2008, 117). Cincelando y esculpiendo el don que lo excede, hasta despojarse de todo aquello que no sea la conquista de decirlo todo, el poeta no tiene más remedio que declararse culpable. Nadie sabe mejor que el poeta que la consagración de su existencia por completo a las imágenes que convoca su obra convierte su vida en maldita.

La poesía, que lleva su movimiento desde lo conocido hasta lo desconocido, en donde ronda, pero rehúye, el acceso a la locura a la vez que abre la visión en las palabras, es un acontecimiento en el cual se expresa la emoción y se transforma la sensibilidad que perdura del mito. "Utiliza las

palabras para decir lo que trastorna el orden de las palabras. Es el grito de lo que en nosotros no puede ser reducido, que en nosotros es *más fuerte que nosotros*" (Bataille, 2001, 33). Lo que en nosotros es más fuerte que nosotros es lo irreductible que se asoma en las palabras como un constante cambio: la poesía nos sitúa en la frontera en la que se comunican el vacío desgajado de no ser con el sentimiento de lo que es en "un placer de vivir violento, total e indiferente, que no calcula, que no se asusta y que está siempre a merced de la pasión" (Bataille, 2001, 38). Destinado "a la persecución de sombras inconsistentes que no pueden proporcionar nada más que vértigo o rabia" (Bataille, 2008, 117), el poeta encuentra azarosamente su don y, no obstante, no puede crearlo más que en la pérdida, pérdida de la utilidad de las palabras y de su propia vida, porque sólo así la poesía —y, tal vez, también la vida del poeta— se convierte en un fin en sí misma. Los secretos del lenguaje prohibidos a otros lo golpean para laborar su propia insinuación al destruirlo en la misma donación de su pérdida. "El don debe considerarse como una pérdida y también como una destrucción parcial: pues el deseo de destruir se transfiere en parte al donatario" (Bataille, 2008, 121). El poeta dona su pérdida: las palabras ofrendan su juego en el que se dilapidan a sí mismas y, en ese mismo juego, aluden a la comunicación del don que, al haberlo encontrado, condena al poeta a "*una necesidad de pérdida desmesurada*" (Bataille, 2008, 122) para la cual no hay retribución posible más que asentir a la convocatoria de la angustia, el horror y la risa.

Lo trágico y lo cómico; el horror y la risa que, a veces, lo hace soportable, son los rescoldos que, en un instante, hacen arder la envoltura en la que la homogeneidad moderna sofoca la heterogeneidad irreductible de la vida. Escamoteada hasta lo razonable, la existencia plena no es más que un sueño sustentado "por los fulgores secretos de nuestras pasiones"; de la totalidad de la existencia no hay más que vestigios, ruinas que no se distinguen de la espera de su encuentro, y, por tanto, lejos de dejarse vencer por la desolación del pesimismo, la insistencia en no abandonar la conjugación de verdad y sentido que el mito vislumbró nos puede deparar la suerte de tampoco renunciar a estar "a merced de la lucidez que dicta la

necesidad de vivir" (Bataille, 2008, 250). La lucidez desafía todo lo que, desde la valoración homogénea, amedrenta la imposibilidad de no entregarse a su destino y, en su acometida, el pensamiento trágico se ensaya junto con el quebranto de sí mismo: incorporando la crítica a su deambular, pone en cuestión su propio discurso herido por las semillas de silencio que fecundan sus palabras sostenidas en lo que las abandona.

Bibliografía

Balthus, *Memorias*. Trad. de Juan Vivanco, México, De bolsillo, 2019.

Bataille, Georges, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Trad. de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

Bataille, Georges, *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*. Trad. de Luca Bidon-Chanal, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.

Bataille, Georges, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Trad. de Silvio Mttoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

Goethe, Johann W., *Obras completas IV*. Trad. de Rafael Cansinos Aseéns. México, Aguilar, 1991.

Morey, Miguel, *Monólogos de la bella durmiente. Sobre María Zambrano*, Madrid, Alianza, 2021.

Sollers, Philippe (Ed), *Bataille*, Trad. de José Sarret Grau. Barcelona, Madrágora, 1976.

La urgencia de un humanismo ético

The urgency of an ethical humanism

Luis Antonio García Gómez*

Resumen

Ante una realidad expresada a través de valores antagónicos, debemos responder con apertura al diálogo. En toda sociedad hay valores que se aceptan y otros que se discriminan, creando tanto continuidad como discontinuidad en los procesos de comunicación. Sin embargo, esto es precisamente lo que permite el diálogo, permitiendo el reconocimiento de valores compartidos. Si hay apertura entre sociedades a través de valores compartidos, entonces será posible un verdadero diálogo intercultural. Esta apertura nos permite liberarnos de una nueva "barbarie" que disminuye la participación de los demás, ya que la clave del diálogo está en reconocer al otro como agente de derechos con innegable dignidad. La clave para el diálogo asertivo es la alteridad. Esta realidad humana nos lleva a aceptar un carácter moral necesario para una participación democrática y política genuina. La figura del buen ciudadano ofrece una posibilidad moral y ética inseparable de la persona humana. El ideal del buen ciudadano no

Abstract

Faced with a reality expressed through antagonistic values, we must respond with an openness to dialogue. In every society, there are values that are accepted and others that are discriminated against, creating both continuity and discontinuity in communication processes. However, this is precisely what enables dialogue, allowing for the recognition of shared values. If there is openness between societies through shared values, then true intercultural dialogue becomes possible. This openness allows us to free ourselves from a new "barbarism" that diminishes the participation of others, since the key to dialogue lies in recognizing the other as an agent of rights with undeniable dignity. The key to assertive dialogue is otherness. This human reality leads us to accept a moral character necessary for genuine democratic and political participation. The figure of the good citizen offers a moral and ethical possibility that is inseparable from the human person. The ideal of the good citizen should

* Estudiante de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura UIC.

debe subestimarse, ya que surge de la realidad y se realiza en ella, aunque no siempre se alcance plenamente. Por tanto, se sostiene que la participación política puede contrarrestar una democracia de espectador, ya que todo lo que hace un individuo tiene repercusiones en la sociedad. De ahí que la participación individual sea indispensable para la sociedad; este es el término individuación democrática. Para lograr una participación activa en el mundo político se propone una educación colectiva de las sociedades, porque el Estado no es el único responsable de formar buenos ciudadanos. Más bien, cada individuo, dentro de su estatus social, tiene la responsabilidad de promover una educación inclusiva que fomente el diálogo para una participación genuina y la justicia. Si esto no se logra, la propia humanidad se deshumaniza. En consecuencia, se necesita urgentemente una humanización ética que posibilite el diálogo intercultural.

Palabras clave
Antagonismo, valores comunes, barbarie, *otredad*, participación política, individuación democrática, educación y humanización.

not be underestimated, as it stems from reality and is implemented within it, even if it is not always fully achieved. Therefore, it is argued that political participation can counter a spectator democracy, since everything an individual does has repercussions in society. Hence, individual participation is indispensable for society; this is the term democratic individuation. To achieve active participation in the political world, a collective education of societies is proposed, because the State is not solely responsible for creating good citizens. Rather, each individual, within their social status, has the responsibility to promote an inclusive education that fosters dialogue for genuine participation and justice. If this is not achieved, humanity itself becomes dehumanized. Consequently, an ethical humanization that enables intercultural dialogue is urgently needed.

Keywords
Antagonism, common values, barbarism, otherness, political participation, democratic individuation, education and humanization.

Introducción

Esta disertación filosófica es un llamado a la tarea inacabable de una educación urgente en valores inclusivos que permitan un diálogo eficaz para promover la interculturalidad. Se sostiene que, el

reconocimiento de otras culturas hace que la propia identidad se reafirme, por eso, la humanización se tiene que leer en clave de *alteridad*, además de reconocer un campo común de valores que deben permear en el ámbito social-democrático, por eso, estas letras defienden que todo ser humano es *agente democrático, político, ético y social*, bajo esta responsabilidad el hombre tiene que estar atento para no perderse en el ámbito de la corrupción, apostando por una *humanización* continua a partir del "modelo ideal de ser humano".

El hombre ético, político y social como ideal para una educación inclusiva

Es cierto que el hombre posee una diferencia específica que le hace distinto a su género próximo, es decir, el hombre posee la razón, cuya característica es un distintivo peculiar y único delante de los demás animales. Sin embargo, no basta solo la racionalidad para que el hombre puede ser definido, pues, el hombre es un ente muy complejo, ya que, posee otras facultades que le hacen ser lo que es, de modo que, si definimos al hombre como un animal racional, entonces, sería un reducto que no responde a la realidad. Luego, tampoco basta con afirmar que el hombre produce cultura, por el mero hecho de la razón, sin duda la implica, pero no se reduce a ella, porque la cultura, aunque es producto del hombre, también está influenciado por ella, por lo tanto, el hablar de cultura va más allá de un mero encasillamiento del hombre. Así que, su actividad y sus elecciones van a influir en su vida, puesto que, ella está en continuo movimiento, de ahí que su acción práctica viene a influir en su existencia. Por ende, no basta hablar de una realidad lógica pensante, sino, también se tiene que incluir la realidad práctica volitiva y, con esto no quiere decir que el hombre se reduzca solamente a esas facultades. Siguiendo el hilo argumentativo nos podemos percatar del gran conflicto entre lo que permanece y lo que cambia, lo universal y lo particular, el objeto y el sujeto, es decir, el hombre en su realidad práctica es cambiante, mas, no puede negar los aspectos normativos y universales que rigen su vida.

A saber, la vida cultural es por sí misma difícil de interpretar, por lo que, pretender un diálogo intercultural será aún más difícil que, sin dudarlo, se tiene que verificar mediante una comunicación asertiva, con un lenguaje específico y una representación de las distintas maneras de ver el mundo, así que, para lograr un diálogo intercultural hay que valerse de una orientación fenomenológica y hermenéutica para proporcionar una unidad de todas las cuestiones a partir de una teoría funcional de los valores asociados en la *praxis* lingüística.[1] El punto de partida es el aceptar que los valores ayudan a adentrarnos a una concepción básica de las relaciones sociales, donde cada hombre posee un *ethos* cultural. «Por valor entendemos —en el sentido comúnmente asumido— un tipo de norma genérica rectora o evaluadora de la conducta social que el individuo adquiere, de manera explícita o implícita, en el proceso de socialización».[2]

Esto nos ayuda a firmar que, aunque hay diversidad cultural, los valores llevan a un diálogo intercultural. Por ende, hay valores que pueden asociarse o discriminarse, los primeros provocan una continuidad y, los segundos, implican rechazo y llevan hacia una discontinuidad, esta interacción permite sustentar procesos comunicativos. Tal propuesta nos ayuda a entender por qué hay diversidad de cultural y nos dirige a hacer un balance entre las mismas, para resolver situaciones ambiguas que admiten diferentes modos de trato normativo.

El antagonismo de los diversos valores, conduce a pensar en una contradicción lógica, mas, no se debe de mirar bajo esa perspectiva, pues, solo son la expresión de la vivencia práctica, por lo que, al referirnos a los diversos valores que se proponen en extremos opuestos, se tiene que percibir no una realidad antinómica, sino, solo antagónica, donde los valores enfrentados no admiten una disolución del uno con el otro, pero, se subordinan para que uno de ellos se manifieste de manera más explícita, de ahí la expresión de valores relativos, subordinados o replegados.[3] Las duplas

[1] *Cfr.* Carlos Hernández Sacristán, "Interculturalidad y valores de la acción comunicativa", Universidad de Valencia, Pamplona, 2020, p.1.
[2] Carlos Hernández Sacristán, "Interculturalidad y valores de la acción comunicativa", p. 4.
[3] *Ibidem*, p. 5.

antagónicas de valores que propone Carlos Hernández son las siguientes: armonía y competitividad, solidaridad y no interferencia, autenticidad y ceremonialidad, afectividad y mostración pudorosa y, finalmente, exculpación y relación fiduciaria.

Hasta aquí, no parece suficiente la propuesta antagónica de los valores, aunque respeta el principio de entendimiento simbólico y comunicativo a través de lo lingüístico, porque cada cultura jerarquiza de manera diferente los valores, aunque éstos se puedan entender en un diálogo intercultural sigue siendo el principal obstáculo las dificultades variadas de intercomprensión. Si nos concentramos solo en esta perspectiva, entonces, pensaremos que la cultura es ya dada, por lo tanto, nada puede entrar o salir, sería una cultura de tinte hermético y, hemos argumentado que el carácter práctico vivencial nunca es estático, por lo que, no respondería de manera veraz al antagonismo práctico de los valores, luego, se necesita de una realidad creativa, no meramente trasmitida en sentido pasivo, por lo tanto, una cultura creativa no se conforma con la trasmisión social homogénea y estática, sino que, a través de la creatividad puede provocar un reanálisis cognitivo de una cultura a otra, con una necesidad de operar por contraste, identificando los límites definidos en el espacio transcultural, para que se pueda dar la interculturalidad a pesar de las diferencias culturales.

Por consiguiente, sin negar la influencia de la cultura a cada individuo, se debe de apostar por una valoración crítica de la misma, pues, es un hecho que ella influye en sujetos libres, por eso, existe la posibilidad de una cultura creativa, que no se agota en la construcción de mi mundo o de mi experiencia de vida, debe de haber un claro antagonismo práctico que ayude a valorarlo todo, a fin de incorporar un modelo ideal de comunicación intercultural *paidética* (en cuanto educación ética a temprana edad) creativa y supletoria, de otra manera, la cultura y su diálogo intercultural deben permanecer siempre abiertos. Al aceptar la retórica de la discontinuidad y la continuidad, nos lleva a aceptar algunos modelos o a abandonar otros, por ende, definitivamente, surge una aculturación.

Si existe una creatividad cultural, donde la posibilidad comunicativa antagónica puede realizarse, entonces, nunca se puede poner en detrimento una cultura respecto de otra, pues, podría llegarse a catalogar a una cultura como bárbara, en el sentido de menospreciarla. La historia nos ratifica que la expresión de bárbaros ha tenido un camino peculiar que va desde comprender lo bárbaro como lo opuesto al hombre civilizado o como la deshumanización que aplica la violencia mediante la guerra, cometiendo atrocidades, como los nazis en los campos de concentración, bajo el pretexto de vislumbrar a otros como inferiores. De esta forma, la barbarie no se refiere solo aquel que no tiene modales o tecnología, ya que, aunque se posean, hay actos que ponen en detrimento la dignidad de otras personas. Cuando el mundo de los otros se ve lejano al mío, es cuando no se cobra conciencia de la realidad de una nueva barbarie, que puede verse ahora en una actitud racista y xenofóbica, por eso, es necesario hacer conciencia de ello para poder erradicarla. Así que, es necesario revalorar lo que se quiere expresar a través del término barbarie, que muchas veces se utiliza en sentido negativo, ello califica al otro como inadecuado e ínfimo, empero, no se puede negar que en un principio el término el bárbaro calificaba al otro como diferente a mí, si esto es así, entonces, puede verse solo en sentido descriptivo, pues, hay un otro que se distingue de mí, luego, por la ambivalencia del término, este puede ser revertirle.[4]

El término barbarie se debe de leer en clave de *otredad*, pues este revela la existencia del otro, de hecho, es un concepto griego que hace referencia al extranjero, se refería al que no habla la propia lengua. Heródoto utiliza la palabra barbarie en términos que se oponen a la civilización. Aristóteles utiliza el término barbarie para referirse al que es ajeno a la *polis*, solo los pertenecientes a la *polis* era considerados hombres plenamente humanos. Los romanos, herederos del pensamiento griego, aplicaron lo bárbaro para referirse a los pueblos celtas. Los cristianos lo utilizaron para distinguirse de los paganos. El mundo islámico utiliza el calificativo bárbaro para designar a los infieles. Mientras que, para los

[4] *Cfr.* José Antonio Pérez Tapias, "Humanidad y Barbarie. De la Barbarie cultural a la barbarie moral", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, núm. 10, 1993, p. 3.

renacentistas, los franceses y españoles son bárbaros en comparación a los logros grecolatinos. Todavía más, con el descubrimiento de América el esfuerzo humanista se preguntaba por la naturaleza humana de los indígenas, descalificándolos como no humanos, es decir, son bárbaros. Bartolomé de las Casas y José de Acosta ya no ven la barbarie como una cualidad, sino, como una carencia, pues, no tienen civilización y por eso son salvajes. Sigue la evolución del pensamiento barroco, que ayuda a dar un salto al pensamiento posterior, al proponer un modelo moral, este es, el *buen salvaje*. Tal salto ya no hace ver una barbarie cultural, pero sí una *barbarie moral* de los conquistadores. Este problema del *buen salvaje* lo asume el pensamiento ilustrado, desde una visión etnocentrista y universalista, siendo este un imperativo monológico sustentado por la razón, característica de la ilustración. Con lo dicho, se puede entender la propuesta kantiana, que exige una moral incondicionada de respetar la dignidad del hombre, ya que, este es siempre un fin y nunca un medio. Turgot sostiene un proceso que va de la barbarie a la civilización. Morgan y Tylor reciben la idea de progreso y surge la idea del evolucionismo cultural, el cual es tomado fervorosamente por el discurso científico. Sin embargo, el no dejar espacio a la universalización o su posibilidad, se cae irremediablemente en un relativismo extremo, que no hace más que imposibilitar una noción de ética.

El giro que se debe de hacer para aceptar una noción de ética es mirar hacia adentro, no solo hacia afuera, pues, quien mira hacia afuera y ve al otro como distinto e incluso como inferior, es aquel que usa el concepto de bárbaro meramente como descriptivo, luego, se debe abrir paso a un sentido valorativo y crítico de la propia civilización, ya que, la posibilidad de que la barbarie no esté fuera sino dentro, hace que la perspectiva y apertura al otro pueda postularse. No basta con afirmar que lo civilizado está libre de lo bárbaro, porque se puede tener toda la tecnología posible y un uso de la razón significativa, hablando en términos metodológicos, pero, no tener una calidad humana y utilizar a la ciencia para cometer "barbaries". Por consiguiente, todo aquel que llama bárbaro al otro es incapaz de reconocer la alteridad y, con esta acción él mismo se barba-

riza. «Quien no es capaz de reconocer en el *otro* a un ser humano como él mismo, solo prueba su propia *deshumanización*».[5] Así que, todo lo que vaya en contra de la humanidad y su dignidad es una barbarie de carácter moral, de modo que, se puede apostar por una ética universalista, que respete la dignidad y los derechos humanos, a su vez, que se reconozca esto como una condición humana común, es decir, de tinte universal. Por consiguiente, todo aquel que respete la dignidad humana y reconozca al otro como semejante, trae como consecuencia la afirmación de mi identidad y de la identidad del otro, por tanto, hay un camino de humanizante.

Ciertamente, este canino humanizante de tinte universalista pose una ambivalencia cuando se pone en manifiesto una *barbarie moral* que hace visible una *barbarie cultural*, que no es más que la propuesta del ser humano como un mero instrumento, consecuencia del desarrollo científico-tecnológico mal encausado. Cuando la barbarie se apodera de la cultura surge la intolerancia, el infantilismo y reduce a la nada las obras del espíritu, por eso es urgente una crítica valorativa, que nos ayude a resistir en una postura humanizante, que advierta la necesidad de una *ética universalista dialógica* que respete la dignidad y los derechos humanos, para responder de manera adecuada a los retos de la nueva cultura, que asoman, muchas veces, los intereses de los poderosos, quienes pasan por encima de los derechos de las minorías, esa barbarie tiene que detenerse con una resistencia humanizante.

Sin dudarlo es urgente una ética universal que ayude a la instauración de valores que protejan la dignidad de la persona y sus derechos, que pueda denunciar la corrupción política que ha permeado en los estratos del poder, escudado por la democracia, que es más bien partidista con fines de dominio y de poder despótico. Así que, para que haya una verdadera democracia y participación de la mayoría se debe implementar una lucha contra la corrupción política, ya que, toda corrupción es desmoralizante y deslegitimadora. En palabras de José Antonio Pérez Tapias: se necesita

[5] José Antonio Pérez Tapias, "Humanidad y Barbarie. De la Barbarie cultural a la barbarie moral", p. 12.

de una "democratización de la democracia", donde la colectividad lucha contra la corrupción.[6]

La invitación es muy clara, es necesario despertar y dejar de ser meramente espectadores de la democracia y luchar por obtener un lugar participativo en las decisiones que nos afectan. Una democracia participativa va de la mano con la trasparencia, de otro modo, todo agente que vive su democracia de manera participativa es también agente de la moral. Luego, toda democracia se da en un ambiente social, por eso, la vida social debe de apostar por involucrar a todos los estratos de la vida social, desde los vecinos hasta los grandes sindicatos y asociaciones. Si se entiende de esta manera, la democracia no puede agotarse solo en la representatividad, es decir, que se agote solo en las elecciones de los representantes gubernamentales, sino que, es una tarea amplia y no acabada, es un estar constantemente vigilantes para que no se vaya a colar la corrupción y la pasividad, por tanto, *la democracia es un hacer ético y político.*

La objeción que podríamos encontrar en nuestro hilo argumentativo es que la moral solo les corresponde a los individuos, pues, solo en sus elecciones recae el carácter de lo bueno o malo, de ahí que se puede desvincular a las grandes asociaciones gubernamentales o políticas de no ser agentes de moralidad y con ello justificar sus decisiones y, por consecuencia tolerar la impunidad. Sin embargo, si se prescinde de la moral se puede venir abajo la democracia. ¿Cómo sostener que la moral también tiene que permear a las instituciones del estado para garantizar la democracia? Pártase afirmando que, aunque existan buenas instituciones no garantiza que vaya a haber buenos ciudadanos, aunque lo favorezca, no obstante, es verídico que al haber ciudadanos de alta talla moral afecta en el buen funcionamiento de las instituciones y si la moral del individuo es de talla media, eso también repercute en el funcionamiento de las instituciones, haciendo de ellas deficientes y hasta corruptas. Por tanto, la moral no puede ser comprendida de manera unilateral, no solo como cosa del individuo,

[6] *Cfr.* José Antonio Pérez Tapias, "El homo moralis y su ciudadanía democrática. A propósito de la corrupción: Democracia y moral en perspectiva antropológica", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, núm. 11, 1995, p. 4.

pues, siempre afectará a las instituciones que están compuestas, inevitablemente, de individuos. Cabe mencionar, que la ética de las instituciones no puede ser limitada a la mera ejecución de leyes, sino que, está llamada a respetar la dignidad de todos los hombres, por eso, se tiene que aceptar y sostener que la moral tiene que darse en la democracia.

A saber, si hacemos una distinción entre lo público y lo privado, pareciese que se respetan las acciones de cada individuo, siempre y cuando no se afecten los derechos de otros, empero, eso parecería sostener una doble moral, una de carácter público y otra de carácter privado, peor aún, justificar que una cosa es lo que dice y otra es lo que se hace, esta doble moral, sería como negar la posibilidad de la misma moral, cosa que es insostenible. Para dar solución a este problema se propone una *dialéctica* que haga interactuar la compleja realidad humana, conduciéndonos a una interrelación *dialéctica* entre lo individual y lo social. Definitivamente la acción moral del individuo repercute en lo social, por lo que, es mejor hablar de *moralidad política* para distinguirla de las falsaciones que acarrea el decir moral pública. «Una *moral democrática* es así el perfil que cabe trazar de esa *moralidad política individual* atendiendo a los rasgos ideales que debiera presentar en la concreta *praxis* moral de los individuos».[7] Que no es más que un individualismo democrático o un individualismo responsable, a sabiendas que, repercute siempre en lo político-social. Tal individualismo se puede criticar de ser peyorativo, por eso, si se prefiere, óptese por *individuación democrática*. De tal modo que, al sustituir lo moral público, que causa conflicto para aquellos que afirman que las instituciones son amorales, entonces, úsese la expresión *moral política* y, para aquellos que encuentren en la palabra individualismo problemas de privatización y posesividad, óptese por la expresión *individuación democrática*.

Todo lo dicho nos ayudará a poder fundamentar un criterio de universalización moral, puesto que, a sabiendas que la moral es solo de los individuos, solo ellos pueden pretender moralizar la vida social y política bajo principios y normas desde el punto de vista moral, he ahí la posible

[7] José Antonio Pérez Tapias, "El homo moralis y su ciudadanía democrática. A propósito de la corrupción: Democracia y moral en perspectiva antropológica", p. 12.

universalidad ética, donde un mundo de vida que apueste por la dignidad de la persona y un sistema sociopolítico humanizante, esto es, de carácter ético, no es más que un nivel de eticidad en la vida social. Postulando una vigencia ética en la democracia puede haber una dinámica política que responda al principio de justicia.

Una humanización llevada a la concreción exige la ejecución de virtudes para que se haga visible una moral en el ambiente público. Por lo que, cada individuo está llamado a vivir en la solidaridad, la responsabilidad, la tolerancia y el coraje cívico; la coherencia, la honestidad, la austeridad, la disponibilidad y la participatividad, todas ellas no son más que la expresión de una radical democracia humanista, «hemos pasado a considerar esa *virtud cívica* como necesaria para organizar moralmente lo político».[8] Cabe mencionar que, no se puede negar que la propuesta de un "buen ciudadano" parece un modelo utópico y meramente ideal, sin embargo, así como hay un carácter dialógico en lo individualizante y en lo social-político, así puede haber una tensión dialógica entre la realidad y lo ideal. Lo ideal parte de la realidad para realizarse en ella misma, porque apunta siempre a un más allá que, aunque se dé en ella nunca se cerrará el distanciamiento entre la realidad y el ideal, a pesar de que se intente llegar a dicho ideal. Y si aplicamos el mismo estilo de argumentos que se utilizaron para hablar de la repercusión de la moral individual a la moral de las estancias gubernamentales, concluyendo en una innegable *moral política* e *individuación democrática*, entonces, podemos afirmar que el *modelo de ciudadano* es la cara de lo utópico-individual del ideal utópico-social de la democracia.[9] Luego, tal modelo es para todos, ya que, sobre él se puede sustentar un principio universalista, que desde la moralidad política de los individuos dará paso a una sociedad cabalmente democrática.

Ello hace postular que la política no es solo para los estudiosos de ella, aunque no se renuncia a la profesionalización de la política, solo que no hay estratos sociales más políticos que otros, pero, le corresponde a cada

[8] *Ibidem*, p. 19.

[9] *Cfr*. José Antonio Pérez Tapias, "El homo moralis y su ciudadanía democrática. A propósito de la corrupción: Democracia y moral en perspectiva antropológica", p. 20.

ciudadano responsabilizarse de su tarea delante de la construcción de una *moral democrática participativa*, donde la ciudanía y los "políticos profesionalizados" comparten las mismas virtudes y vicios, que por un lado, esa coincidencia se desdibuja y encubre y, por otro, se refuerza y manipula, atravesando por intereses y deformaciones ideológicas, de ahí que puede colarse la corrupción, por eso, es necesario más ciudadanos politizados que apuesten por un modelo de *buen ciudadano*, moralmente virtuoso, que pueda ayudar a la concreción de una democracia real y participativa.

Si no se apuesta por un modelo moral democrático, puede perderse de vista la dignidad y los derechos de cada individuo, llevando al extremo la corrupción que responde a intereses individuales o de las mayorías, que pasan por encima de las minorías, a fin de obtener beneficios por la insaciable necesidad de poder. Un ejemplo de lo devastador que puede ser el hombre cuando se deshumaniza es lo que Estados Unidos de América ha contribuido a ejecutar hacia los afganos después de lo ocurrido el 11 de septiembre con las torres gemelas. En su afán de querer castigar ese crimen, ha pasado por encima de los derechos humanos que, a pesar de que se ha argumentado y dado razones para dejar la guerra violenta, pareciese que no basta y lo que se percibe es solo una demostración de poder, trayendo como consecuencia un genocidio silencioso.

Cuando se mira de manera unilateral se puede caer en lo que Estados Unidos de América ha interpretado, ya que, desde la mirada estadounidense se juzga bajo la perspectiva de una "guerra justa", pero su trasfondo es realmente criticable, pues, se está castigando a muchos y no a los verdaderos culpables, es una guerra de poder y una necesidad de poderío "político", donde la deshumanización es alertante.[10] Todos estos acontecimientos nos exigen una respuesta que ayude a asumir nuestra responsabilidad como agentes políticos a fin de implantar una moral válida para todos, de ahí la *importancia de una ética dentro de la democracia, la sociedad y las instancias que se encargan de ejecutar la justicia*.

[10] *Cfr*. Naom Chomsky, "La guerra en Afganistán, Extracto de la conferencia de Lakdawala, Nueva Delhi".

¿Cómo lograremos una educación y práctica ética? Es un esfuerzo que debe apostar por el trabajo de todos, de una actividad en conjunto. Ciertamente el contexto es desafiante, porque los avances de la ciencia y la tecnología han provocado nuevas necesidades que reclaman nuevas respuestas. Si ya existían formas de exclusión, corrupción y negación de la dignidad y de los derechos humanos, ahora surgen nuevas formas de marginar, desde una red llamada internet que despersonaliza y comunica cualquier tipo de información, aunque no sea verdadera, basta con que lo parezca. El internet y sus redes sociales pueden ser un medio de comunicación rápido y eficaz, pero, al mismo tiempo, volátil y fugaz. Hay un nuevo mercado global que no deja de ser un mundo de violencia e injusticia. Tal mundo global y sus necesidades sacan a la luz que una sociedad que ya no corresponde a una sola cultura o un solo territorio, se han traspasado las barreras del lugar territorial y, una nación no puede ser vista desde su territorialidad, sino que, se debe de reconocer un multiculturalismo en un mismo ambiente social, es una pluralidad compleja, pues la pluralidad de culturas se da desde el interior de la sociedad.[11]

La pluralidad compleja hace presente el problema, que no ha dejado satisfechos a muchos filósofos, es decir, el problema entre lo universal y lo particular, donde la globalización juega a favor de lo universal, no obstante, esta universalización en vez de producir seguridad ha provocado incertidumbre y vértigo, pues, la globalidad que se ha promovido es de tinte fáctico, acotado en la hegemonía occidental, un capitalismo financiero que ha unificado un mercado sin fronteres. Se sigue que, hay repercusiones culturales de manera inminente, porque desmantela tradiciones culturales que dejan vacía la identidad de los individuos, que fácilmente pueden ser capturados por religiosos y políticos fundamentalistas. En consecuencia, surge una ambivalencia que hace que se acentúe más la ambigüedad multicultural.

[11] *Cfr*. José Antonio Pérez Tapias, "Una escuela para el mestizaje: Educación Intercultural en la Época de la globalización", *Aldea Mundo*, Universidad de los Andes, San Cristóbal, Venezuela, noviembre-abril, vol. 4, núm. 008, 2000, p. 35.

Para poder combatir estas ambigüedades y poder ratificar la identidad del individuo, es necesaria una educación capaz de responder a este contexto particular. Empero, la educación, muchas veces, no responde a estas necesidades, quedándose solo en el instruir, enseñando un cúmulo de conocimientos que también están fragmentados. Por ende, si hay conocimientos que no se captan en su relación, mucho menos se pueden fomentar valores, porque no se sabe cuáles fomentar para dotar de sentido. La crisis que se percibe no viene desde fuera, sino desde dentro, pues falta educar dentro de la diversidad para que se pueda responder a la pluralidad cultural. Es verdad que es difícil educar en esta diversidad, pues, desde siempre se ha educado en un etnocentrismo y en una monoculturalidad, incluso, si hacemos filosofía es en términos y conceptos griegos al estilo occidental, por ello, se deben expandir los horizontes y habilitar una mirada capaz de reconocer al otro con dignidad y derechos, ya que, si reconozco al otro como semejante, entonces, reconozco sus derechos porque yo tengo derechos, dando como resultado el reconocimiento de los derechos colectivos en tanto que hay derechos individuales.

En este sentido se abre la puerta a un diálogo efectivo, pues al descubrir al otro semejante a mí, con quien puedo dialogar, se puede llegar a reconocer los valores que se tienen en común. Solo «abriéndose cada cual, a la alteridad diversa, para confluir en el reconocimiento de un núcleo común de valores compartidos sobre los que asentar la convivencia».[12] Si el diálogo exige la participación de los afectados, entonces, sin dudarlo, un diálogo intercultural siempre tiene que ser democrático, por lo que, la educación debe de ser *democrática e inclusiva*, de ahí que surge un consenso entrecruzado que permita que la justicia sea posible. Se sigue que, para que se dé la justicia no puede faltar la paz, la igualdad y la libertad, ellos son dados como valores de la vida digna y, por tanto, nos son dados indispensablemente para ratificar la dignidad de la persona, luego, son valores que nos hacen *seres ético-políticos*. Si se renuncia a estos valores, entonces se renuncia al reconocimiento del otro como semejante y se nie-

[12] José Antonio Pérez Tapias. "Una escuela para el mestizaje: Educación Intercultural en la Época de la globalización", p. 37.

ga su dignidad y su participación dentro de un espacio cultural, lo que se traduce en deshumanización. Por tanto, *es apremiante una educación democrática radicalizada*, que no es más que la enseñanza de valores en clave de justicia, donde son imprescindibles los sujetos dialógicos que intentan llegar a un compartir valores que se puedan promover entre todas las sociedades, solo así será posible un diálogo intercultural.

Desde esta perspectiva si los valores democráticos son asumidos y el sujeto reconoce al otro en términos de equidad, no tiene por qué haber disgregaciones sociales y aislamiento del otro, pues si nos reconocemos como distintos, y no superiores a otros, y asumimos que somos mestizos, en el sentido de que no hay una cultura pura que no haya tenido contacto con otra, porque siempre lo nuevo se construye con lo anterior, y si se trata de ser inclusivos y democráticos, entonces, somos mestizos en una cultura que debe dialogar para defender la dignidad y los derechos del hombre, ¿cómo? educando en los valores para conseguir que cada sujeto se reconozca como un ser ético-político capaz de asumir su responsabilidad delante de su cultura.[13]

Conclusión

Es cierto que el progreso acelerado de la ciencia y la técnica han construido un escenario volátil carente de valores y de identidad, que hace fácil que cualquier otro valor se adquiera como verdadero, dejando el camino libre a la corrupción. Por eso, es importante aceptar el doble movimiento que implica un diálogo cultural que, a su vez, posibilite uno intercultural, es decir, mediante el discontinuidad y continuidad de los valores se puede habilitar un contexto común de valores. También tiene que haber una doble mirada, una interna y otra externa, una hacia dentro y otra hacia afuera, pues, si nosotros hacemos respetar nuestros derechos, por el hecho de ser seres humanos con dignidad, reconocemos los derechos del otro, esto nos habla de equidad. Si miramos nuestra cultura con apertura y no

[13] *Cfr*. José Antonio Pérez Tapias. "Una escuela para el mestizaje: Educación Intercultural en la Época de la globalización", p. 41.

de manera etnocéntrica y unilateral, entonces, podremos valorar un escenario equitativo de respecto a las otras culturas, posibilitando un diálogo. Tal posibilidad de diálogo es fundamentada en los valores comunes, esto es sin duda, de carácter universal y, cuando el sujeto es capaz de asumir su responsabilidad de manera individual, también lo hace de manera social. Por ende, estaremos hablando de una *moral política* e *individuación democrática*, ya que, al demandar justicia es porque uno mismo es agente de justicia, solo al afirmar que los sujetos, que componen una sociedad e instituciones gubernamentales, poseen una *buena moral*, manifiesta la posibilidad de hablar de un *buen ciudadano*, que a pesar de que es un modelo e ideal, se parte de la realidad para que se ejecute en ella. De tal manera que, la *moral política* implica el asumir en un plano común nuestra responsabilidad activa en el ámbito democrático, esto es, porque somos *agentes de eticidad, política y democracia*. A ello se le debe de sumar una disposición de conjunto para educar en valores de apertura y diversidad. Es urgente una educación que responda de manera dialógica ante las exigencias de una participación verdaderamente democrática, ética y política, para implementar una verdadera justicia donde se responda a las necesidades de todos y no solo de las "mayorías", para ello, hay que mantenernos vigilantes, en una tarea inagotable, pues, es cierto que el *buen ciudadano* es un ideal, pero, ese ideal es punto de referencia para construir y no bajar la guardia. En suma, urge educar en la humanización, solo el ser humano, en su doble circunstancia, interno y externa, social e individual, es capaz de construir un mundo ético, participativo y responsable, con miras a una mejor ejecución de la justicia.

Bibliografía

Chomsky, Naom, "La guerra en Afganistán, Extracto de la conferencia de Lakdawala, Nueva Delhi".

Hernández Sacristán, Carlos, "Interculturalidad y valores de la acción comunicativa", Universidad de Valencia, Pamplona, 2020.

Pérez Tapias, José Antonio, "El homo moralis y su ciudadanía democrática. A propósito de la corrupción: Democracia y moral en perspectiva antropológica", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, núm. 11, 1995.

Pérez Tapias, José Antonio, "Humanidad y Barbarie. De la Barbarie cultural a la barbarie moral", *Gazeta de Antropología*, Universidad de Granada, núm. 10, 1993.

Pérez Tapias, José Antonio, "Una escuela para el mestizaje: Educación Intercultural en la Época de la globalización", *Aldea Mundo*, Universidad de los Andes, San Cristóbal, Venezuela, noviembre-abril, vol. 4, núm. 008, 2000.

Del anonimato social a la construcción identitaria del *Pueblo Sordo*

From Social Anonimity To The Identity Construction Of The *Deaf People*

Edwin G. Alvarado*

Resumen

El artículo analiza la transformación histórica de la discacidad desde los modelos centrados en la deficiencia hasta los enfoques basados en el modelo social y los derechos humanos. Se examina cómo las concepciones antiguas legitimaron la exclusión y cómo los movimientos de personas son discapacidad impulsaron el reconocimiento de su dignidad y autonomía. Asimismo, se profundiza en el papel de la lengua de señas en la construcción identitaria del Pueblo Sordo,[1] destacando su valor lingüístico y comunitario. El texto subraya la importancia de la participación activa

Abstract

The article analyzes the historical transformation of disability, tracing the shift from deficiency-centered models to approaches based on the social and human rights frameworks. It examines how early conceptions legitimized exclusion and how disability movements promoted the recognition of dignity and autonomy. The article also explores the role of sign language in the identity formation of the Deaf community, highlighting its linguistic and community value. Finally, it emphasizes the importance of active participation by Deaf persons and the need for societies that recog-

* 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).

[1] La categoría *Pueblo Sordo* constituye una propuesta conceptual en desarrollo dentro de mi investigación doctoral. Su uso en este texto responde a la necesidad de profundizar y problematizar el tránsito desde la noción tradicional de *Comunidad Sorda* hacia una categoría de mayor densidad

de las personas Sordas y la necesidad de sociedades que reconozcan la diversidad humana como base de la justicia social.

Palabras clave
Exclusión histórica, modelo médico, identidad cultural, accesibilidad, Pueblo Sordo, justicia social

nize human diversity as a foundation for social justice.

Keywords
Historical exclusion, medical model, cultural identity, accessibility, Deaf Community, social justice

Desde la Antigüedad, "las personas con discapacidad han sufrido la opresión y la discriminación que recae sobre lo considerado diferente de acuerdo al paradigma dominante de la normalidad. Su destino ha ido variando en las diferentes sociedades, desde su aniquilamiento hasta la incorporación subordinada al sistema de producción, pero siempre manteniendo esta relación de opresión y marginación a causa de su condición. Esto ha comenzado a ser cuestionado en la segunda mitad del siglo XX gracias al surgimiento de movimientos sociales de personas con discapacidad que, basándose en el modelo social y el paradigma de los derechos humanos, reclaman ser tenidos en cuenta como sujetos de derecho en la elaboración de políticas de inclusión: 'Nada de nosotros sin nosotros'."[2]

A lo largo de este trabajo se utilizará el concepto de *personas con discapacidad*, ya que supone otorgarles un estatuto de persona, es decir, de sujetos de derecho, porque alude primeramente al sujeto antes que a la discapacidad misma. Por otra parte, se refiere a que posee una discapacidad, una condición, y no que "es un discapacitado": Se valoran las posibilidades del sujeto para decidir y construir su presente y su futuro, sus

filosófica, política y epistémica. Nombrarlo 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.

[2] Luciano Andrés Valencia, *Breve Historia de las personas con discapacidad. De la opresión a la lucha por sus derechos* (Argentina: 2014), 1.

convicciones e intereses, más allá de las limitaciones que pude presentar debido a su condición.

Por otro lado, tampoco se consideran correctas expresiones que se utilizan con carácter positivo, tales como *capacidades diferentes o* personas con *necesidades especiales*. Respecto a la primera, se debe considerar que el estado de salud del sujeto supone el daño o acotamiento de algunos órganos o funciones corporales, que pueden verse afectadas o reducidas; por lo tanto, no hay una capacidad diferente sino una limitación o aminoramiento de las capacidades de la persona. Además, el concepto *diferente,* al requerir de un promedio con el cual medirse, termina colocando el acento en la carencia o diferencia antes que en la persona[3]. Por ende, estas personas no presentan una *capacidad diferente* -como sería volar o atravesar las paredes- sino una *condición*, ya que se desenvuelven en el entorno familiar, social, económico o cultural de manera distinta.

En cuanto al concepto de *necesidades especiales*, puede llevar a creer que las personas con discapacidad tienen necesidades que deben ser satisfechas en espacios segregados o exclusivos[4], como las mal llamadas *escuelas especiales.* En rigor, presentan las mismas necesidades que el resto de la población: fisiológicas, alimenticias, de seguridad, afectivas, sexuales, aunque puedan presentar ciertas dificultades debido al entorno donde se encuentren.

a. Modelo clínico

La historia será muestra de cómo ha ido evolucionando el concepto, y con ello, la ubicación del rol social. Los antecedentes del modelo médico en referencia a la discapacidad se remontan a la Antigüedad, debido a las complejas situaciones de supervivencia que debieron afrontar las primeras sociedades humanas, en la que muchas veces "las personas con discapacidad eran abandonadas o muertas por ser consideradas una carga

[3] Liliana Pantano, «Personas con discapacidad: hablemos sin eufemismos», *La Fuente*, no. 33 (2007): 1-2.
[4] Liliana, *Personas*…,1-2.

durante los traslados de campamento en busca de presas o mejores tierras, o cuando era necesario huir de desastres naturales"[5].

Sin embargo, existen evidencias de que se intentaban medidas curativas como trepanaciones[6] o amputaciones sin empleo de anestesia. Dos ejemplos de esto son "el esqueleto de un anciano Neandertal encontrado en Shanidar Cave, que padecía un estado avanzado de artritis, tenía un brazo amputado y una herida en la cabeza, y los restos de un hombre con artritis grave en Chapel Aux Saints"[7].

Este modelo se fortaleció con las creencias religiosas de la época; por ejemplo, "la sociedad hebrea, que consideraba a la discapacidad como una marca del pecado, por lo que las personas con discapacidad presentaban serias restricciones de participación en la vida religiosa de la comunidad. En el libro del Levítico (21,17-21) se señala:

> Si alguno de tus descendientes tiene algún defecto físico, no podrá acercarse al altar para presentarme las ofrendas que se quemen en mi honor. No podrá ser sacerdote nadie que sea ciego, bizco, cojo, manco, jorobado, enano o que este deforme, que tenga alguna enfermedad n la piel o que tenga los testículos aplastados. Los que tengan alguno de estos defectos podrá participar de las mejores ofrendas que los israelitas me presentan, pero no podrán acercarse más allá de la cortina del santuario, ni podrán acercarse a mi altar. Si lo hicieran mi santuario quedaría impuro.[8]

A diferencia de otras religiones, el judaísmo prohibía el infanticidio e institucionalizaba la caridad, como lo harían más tarde el cristianismo y el islam. La razón principal era que su economía no era particularmente

[5] Luciano, *Breve*…, 6.

[6] La trepanación era un procedimiento que consistía en perforar el cráneo mediante herramientas con fines médicos bajo la idea de que el mal se ahuyentaría.

[7] José Manual Maldonado Gracia, 17 de marzo de 2017, «Evolución histórica del concepto de discapacidad», 12 de febrero del 2025, http://prezi.com/p/qt32dki3z2ux/evolucion-historica-del-concepto-de-discapacidad-jose-manuel-maldonado-gracia/

[8] Luciano, *Breve*…, 4.

rica, sino que se basaba en la cría de ovejas y cabras, y en el comercio[9]. En una sociedad de este tipo, las personas con discapacidad contribuían de alguna forma al bienestar de la sociedad, ya que podían cumplir funciones de pastoreo; sin embargo, la visión hebrea sobre la discapacidad como pecado se mantuvo durante varios siglos.

La figura de Jesús contribuyó, por un lado, a la concepción de la discapacidad como una enfermedad a curar, y por otro, a generar procesos de inclusión comunitaria restaurando la dignidad de todo ser humano. En los textos neotestamentarios se documentan curaciones realizadas por Jesús, como la del hombre paralitico:

> Allí algunas personas le llevaron a un hombre en una camilla, pues no podía caminar. Al ver Jesús que estas personas confiaban en él, le dijo al hombre: ¡Ánimo, amigo! ¡Te perdono tus pecados (…)! Entonces Jesús le dijo que podía caminar: ¡levántate, toma tu camilla y vete a tu casa! El hombre se levantó y se fue a su casa (Mt 9, 27).

La posición frente a la discapacidad durante la Edad Media, fuertemente influenciada por la Iglesia, fue ambivalente. Por una parte, se condenaba el infanticidio, mientras que, por otra, las personas consideradas deformes, anormales o defectuosas eran víctimas de rechazo y persecución por parte de las autoridades civiles y religiosas. Incluso en países como Francia se construyeron ciudades amuralladas para esconder a centenares de personas con discapacidad[10].

Durante este periodo las personas con discapacidad fueron consideradas un pretexto enviado por Dios para que los seres humanos que estaban en el parámetro de la normalidad pudieran expiar sus pecados mediante obras benéficas. Pasaron de ser fenómenos que había que ocultar o exhibir para la diversión social a ser personas "minusválidas", es decir, de menor valor, a quienes había que atender debido su supuesta incapa-

[9] Luciano, *Breve*…4.

[10] Luciano Andrés Valencia, «Personas con discapacidad en el mundo medieval», *Revista de Historia*, (2018), https://revistad ehistoria.es/.

cidad para cuidar de sí mismas. Para ello se crearon asilos o instituciones de caridad a cargo de comunidades religiosas[11].

El modelo clínico pone el acento en las patologías que generan un déficit en el funcionamiento del individuo e incapacitan para llevar una vida "normal". La discapacidad adquiere para este modelo el carácter de síntoma o desviación observable en los parámetros biomédicos según las estructuras o funciones corporales y psíquicas. Frente a este trauma o lesión deben ponerse en marcha medidas terapéuticas.[12]

En definitiva, la discapacidad no es vista como el resultado de condiciones sociales, sino como una enfermedad que debe ser curada. Bajo este modelo, la persona con discapacidad podía quedar en situación de minoría, imposibilitada de ejercer sus derechos civiles, políticos, económicos y sociales hasta que fuera "curada", es decir, hasta que dejaran de ser persona con discapacidad para ser personas "común"[13].

b. Modelo Social y de Derechos Humanos

Es hasta el siglo XIX que empiezan a surgir diferentes formas de pensar en torno a este sector; en el tema educativo, por ejemplo, Louis Braille, en 1825, crea un sistema de lectura y escritura táctil para personas ciegas, movido por su propia experiencia, ya que quedó ciego en su niñez debido a un accidente en el taller de su padre, luego de que el director de la Escuela para Sordos y Ciegos de Paris le pidió que probara un sistema de lectoescritura inventado por el militar Charles Barbier para transmitir órdenes a puestos de avanzada sin tener necesidad de delatar la posición durante las noches. Braille descubrió al cabo de un tiempo que el sistema era válido y lo reinventó utilizando un sistema de ocho puntos. Al cabo de

[11] Luciano, *Personas*…

[12] José Manuel, *Evolución*…

[13] Jorge A. Victoria Maldonado, «El modelo social de la discapacidad: una cuestión de derechos humanos» *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* no. 138, (2013) https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S 0041-86332013000 300008

unos años lo simplificó, dejándolo en el sistema universalmente conocido y adoptado de seis puntos[14].

Otros avances significativos surgieron en Argentina. En 1857 se inauguró la primera escuela para personas Sordas e hipoacúsicas, la Sociedad Filantrópica Regeneración, por iniciativa del maestro alemán Carlos Keil[15]. En la década de 1880 se creó el Instituto Nacional de Sordomudos, y en 1887 el pedagogo español Juan Lorenzo y González comenzó a educar a un grupo de niños ciegos del Asilo de Huérfanos[16]. A pesar de estos avances, la situación de discriminación y marginación que sufrieron las personas con discapacidad a lo largo del siglo XIX continuó y sigue presente hasta nuestros días.

Es gracias a la influencia del sociólogo Eduardo Joly, quien afirmaba que "la discapacidad, tal como me he referido a ella, es una construcción social. Es algo que a primera vista parece estar en mi cuerpo, pero que en realidad está en el lugar que se me permite ocupar en la sociedad "[17], que va consolidando el modelo social y de derechos humanos en torno a la discapacidad; en esta época se comienza a utilizar el concepto de persona con discapacidad, en lugar de discapacitado , insuficiente o enfermo, muy común en el modelo clínico.

En otras palabras, bajo este modelo, "la discapacidad no se considera un síntoma o condición médica sino una construcción social que modifica o condiciona la realidad de estas personas; es decir, no se les considera enfermas que deben ser tratadas o menos dotadas cuyos derechos han sido limitados, sino como ciudadanos activos en la vida política, económica y

---

[14] J.M. Sarduní, «Louis Braille el inventor de la lectura táctil», Historia National Geographic, (2025), https://histor ia.nationalgeographic.com.es/a/louis-braille-inventor-lectura-tactil_17545#google_vignette

[15] Fernando Ceresole, 12 de enero 2023, «Las primeras Escuelas de Sordos en Argentina y Villa María» *Villa María Educativa*, 19 de junio 2025, https://villamariaeducativa.ar/las-primeras-escuelas-de-sordos-en-argentina-y-en-villa-maria/#:~:text=Creada%20en%201857%2C%20Regeneraci%C3%B3n%20(as%C3%AD,y%20la%20Audici %C3%B3n%20Villa%20Mar%C3%ADa).

[16] Luciano, …4.

[17] Eduardo Joly, «*La discapacidad: una construcción social al servicio de la economía*» en: http://www.rumbos.org. ar/discacidad-una-construccion-social-al-servicio-de-la-economia-clasefacderuba,2007.

social de la comunidad, y cuya opinión debe ser tenida en cuenta"[18]. Bajo esta perspectiva, las personas con discapacidad han sido un grupo discriminado y oprimido a lo largo del tiempo; por esta razón, incorporan el reclamo por sus derechos a las luchas sociales y políticas. Desde entonces se crearon organizaciones que agrupan sus intereses a lo largo del mundo, con el fin de reclamar su papel en la sociedad y solicitar que tuvieran un mayor protagonismo y autonomía en las políticas sociales, de tal manera que se visibilizara su historia y lucha.

Como consecuencia de estas luchas, se fueron incorporando los derechos de las personas con discapacidad en las normativas internacionales. En 1982 las Naciones Unidas aprobaron el Programa de Acción Mundial para las Personas con Discapacidad; en su artículo 21 establece que, para lograr los objetivos de igualdad y plena participación, no bastan las medidas de rehabilitación, sino que se debe asegurar el acceso a la vida familiar, el empleo, la educación, la vivienda, la seguridad social, la participación en grupos sociales y políticos, las actividades religiosas, las relaciones afectivas y sexuales, el acceso a las instalaciones públicas y la libertad de movimiento.[19]

Después de años de lucha y resistencia, gradualmente se fueron incorporando los derechos de las personas con discapacidad en las legislaciones internacionales y, con ellas, en las leyes locales, hasta que las Naciones Unidas aprobaron la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad el 13 de diciembre del 2006. Este documento será el primer instrumento internacional que asume el cambio de paradigma en las actitudes y enfoques respecto a las personas con discapacidad, ya que se apega al modelo social en el marco de los derechos humanos.[20]

---

[18] Virginia Galeano y Chiara Deli Antoni, «La discapacidad en adultos: la importancia de la intervención fonoaudiológica en la inserción social» (Tesina, Universidad Nacional de Rosario, 2024), 13. https://rephip.unr.e du.ar/server/api/core/bitstreams /f49f472a-0f2a-4ae4-b17f-e9dc021f3c50/content

[19] Jorge A., *El modelo social…*

[20] Jorge A., *El modelo social…*

Para las personas con discapacidad ha sido un documento de gran envergadura, ya que a lo largo de sus numerales se reafirma que todas las personas con diferentes condiciones deben tener garantizados todos sus derechos y sus libertades fundamentales. Desde su artículo 1 se lee que su propósito es "promover, proteger y asegurar el goce pleno y en condiciones de igualdad a todos los derechos humanos y libertades fundamentales por todas personas con discapacidad, y promover el respeto de su dignidad inherente"[21]. Y en su siguiente artículo afirma que, para que las personas con discapacidad sean conscientes de sus derechos debe ser publicado en los formatos accesibles, de manera auditiva, braille o haciendo los ajustes razonables a considerar[22].

Otro elemento importante a considerar es que el documento establece que las personas con discapacidad tienen derecho a la vida, a la igualdad de oportunidades, la accesibilidad, a la no discriminación, a la protección frente a torturas, a la atención ante desastres naturales, a la vida independiente, a la sexualidad, a la participación política y social, y al acceso a los derechos fundamentales[23]; y se obliga al Estado a cumplir estos derechos, alentando a la cooperación internacional entre los diferentes países.

Es así como se puede constatar que, a lo largo de la historia de la humanidad, la situación de las personas con discapacidad ha ido cambiando y evolucionando, distinguiendo con ello diferentes etapas: en la Antigüedad y el Medievo, una realidad de oscurecimiento y opresión al grado de no reconocerlos como ciudadanos plenos, sin derechos, al nivel de los esclavos, los prisioneros y las mujeres, con una ausencia de valor e independencia. Posteriormente considerados objetos de caridad o responsabilidad del Estado o algunos miembros de la sociedad, siguiendo la perspectiva de sujetos incapaces de cuidarse de sí mismos, y siempre bajo la tutela de alguien más.

---

[21] Naciones Unidas, *Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Resolución 61/106, adoptada por la Asamblea General el 13 de diciembre del 2006 (Nueva York, Naciones Unidas, 2006) art. 1°.

[22] Naciones Unidas, *Convención*…art. 2°

[23] Naciones Unidas, *Convención*…

Es hasta la época moderna que se van constituyendo agrupaciones que buscaban afianzar la lucha en pro de sus derechos, de tal manera que fueran vistos como sujetos activos en igualdad de condiciones que el resto de la sociedad. Con ello, el modelo social iba adquiriendo un cuerpo robusto que daría fuera e impulso a generaciones venideras creando mecanismos e instrumentos jurídicos que salvaguardaran sus legítimos intereses, disminuyendo las brechas de desigualdad que históricamente vivieron.

A lo largo de los años, las ideas de perfección corporal, de cuerpo capacitado y los estereotipos de belleza han contribuido a mantener en un lugar subordinado a aquellas personas que no cumplen con los estándares socialmente establecidos. Este modelo pretende desarraigar estas ideas, ya que no son una consecuencia natural de la condición humana, sino más bien una construcción social que necesita ser reemplazada utilizando como criterio la diversidad humana en el marco de los derechos humanos; desde esta perspectiva, las personas con discapacidad se convierten en agentes de cambio social, no sólo en destinatarios de una acción. Su participación activa es de suma importancia en el proceso de construcción de una sociedad más justa e incluyente que no admita ninguna forma de discriminación y opresión, donde ningún ser humano pueda ser mirado hacia abajo.[24]

La lengua de señas en el proceso de construcción identitario del Pueblo Sordo

Teniendo como preámbulo la historia de las personas con discapacidad y los dos modelos de abordaje en torno a este tema, es menester reflexionar sobre la construcción identitaria del Pueblo Sordo[25] por medio del recono-

[24] Francisco, Mensaje a los participantes en la Conferencia Internacional "Los derechos humanos en el mundo contemporáneo: conquistas, omisiones, negaciones (10 de diciembre 2018): L'Observatore Romano, ed. Semanal en lengua española (14 de diciembre 2018), p. 11.

[25] "*Sordo, Sorda* con letra mayúscula es una convención que se ha utilizado para diferenciar al grupo de personas sordas que reconocen la lengua de señas como su lengua natural. El uso de esta convención en la escritura tiene como objetivo establecer una distinción entre la ausencia del sentido de la audición y el reconocimiento de la identidad de grupo. Así, la palabra sordo con letra minúscula al inicio hace referencia la condición auditiva de los no oyentes; en cambio la palabra Sordo con mayúscula conduce a la referencia de un grupo de personas sordas que comparte una lengua de señas". Mirosalva Cruz Aldrete, «Gramática de la lengua de señas mexicana» (tesis doctoral, El Colegio de México, 2008), x.

cimiento de su idioma, la lengua de señas. Estudiar la lengua de señas ha implicado un gran esfuerzo académico y de investigación, ya que rompe con los esquemas tradicionales de concepción del lenguaje; es decir, en este proceso se debía reconocer que la capacidad de los seres humanos para comunicarse entre sí no se encontraba exclusivamente en las formas fonéticas, sino también en el uso de las manos y el rostro como un canal auténtico de comunicación. Los estudiosos del tema se percataron que las personas Sordas utilizan la vista, las manos, el espacio, para interactuar con otra persona. Todo esto irrumpió con los esquemas tradicionales y favoreció que cada vez más se pudiera ahondar en esta experiencia de encuentro entre dos formas válidas de comunicar.

Los lingüistas, al estudiar estas lenguas de señas, se encontraron con un sistema no oral que, en la simultaneidad, articula conceptos, movimiento corporal y gesticulación. Estas características eran constitutivas de las lenguas de señas con respecto a las lenguas orales, aunque el estudio de estos idiomas estuvo empañado, por muchos años, por mitos sobre esta forma de comunicación, y algunas ideas se mantuvieron después de iniciado el estudio formal de las lenguas de señas. Por ejemplo: se tenía la idea que la lengua de señas no era un idioma estructurado, sino una capacidad natural de comunicación llamado mímica o incluso se pensó que estas lenguas tenían carácter universal.[26]

El origen de estas ideas estaba en observar que varios conceptos señados tenían un alto grado de iconicidad; es decir, algunos conceptos expresaban características de los objetos que se referían, pero no es así en todos los casos. Cuando se tiene un primer acercamiento a estas lenguas se puede percibir que algunos conceptos mantienen esta relación figurada, pero también en muchos casos no son señas transparentes; por otro lado, al comparar una seña del mismo concepto en diferentes lenguas de señas según el país, se puede notar que estar representaciones lingüísticas varían, y con ello la idea de universalidad de la lengua de señas queda infundada.[27]

[26] Miroslava, *Grámatica*…12-18.
[27] Miroslava, *Grámatica*…12-18.

Es por ello, que se puede ir notando que la historia del sordo está estigmatizada por una concepción única de la pérdida de un sentido; muchas veces se utiliza el erróneo término *sordomudo*, como una manera de implícita de afirmar que al no escuchar es incapaz de comprender, que es un enfermo, pues su "imposibilidad" de adquirir una lengua oral lo ha relegado de la sociedad. Es importante comprender que "…la sordera congénita se da en todas las razas y países, y así ha sido desde el principio de la historia. Afecta a una milésima parte de la población. Una persona sorda puede ser culta, y elocuente, puede casarse, viajar, llevar una vida plena y fructífera, y no considerarse nunca, ni ser considerada, incapacitada ni anormal. Lo crucial, y esto es precisamente lo que varía muchísimo entre los diferentes países y culturas, es nuestro conocimiento de los sordos y nuestra actitud hacia ellos, la comprensión de sus necesidades y facultades específicas, el reconocimiento de sus derechos humanos fundamentales: el acceso sin restricciones a un idioma natural y propio, a la enseñanza, el trabajo, la comunidad, la cultura, a una existencia plena e integrada".[28]

Se desarrollaron diferentes discusiones para debatir las posturas que iban surgiendo; por ejemplo, se discutió sobre si las lenguas de señas son verdaderas lenguas, y ello dio paso a la discusión sobre la definición de conceptos como lengua y lenguaje, y que determina a los lenguajes humanos, dado que las características tradicionales están estrechamente vinculadas a la cualidad oral; es decir, en la mayoría de las definiciones no se consideraba la posibilidad de que la lengua no tuviera sonidos, por tanto, solo las lenguas válidas eran las orales[29]. Estas reflexiones fueron dando paso, poco a poco, a la concepción de una lengua no oral, hasta que se logró darle este estatuto lingüístico. Con ello a lo largo del mundo, se trabaja para que el Estado reconozca estas lenguas como parte de su patrimonio lingüístico.

La afirmación y reconocimiento de la lengua de señas refuerza la idea de que no son las limitaciones individuales de las personas con discapacidad el origen del problema, sino las limitaciones que la sociedad presenta

[28] Oliver Sacks, *Veo una voz. Viaje al mundo de los Sordos*. (Barcelona, Anagrama, 2004), 59.
[29] Mirosalva, *Grámatica*…94-98.

para ofrecer oportunidades en igualdad de condiciones. Este reconocimiento lingüístico no niega el aspecto individual de la discapacidad, lo coloca en medio de la diversidad humana, pues su lengua, cosmovisión y valores son una contribución a la sociedad en la misma medida que el resto de las personas sin discapacidad.

El Pueblo Sordo ha ido desarrollando una constitución y organización social propia, y con ello elementos culturales importantes. sus procesos de inclusión a la sociedad tienen tintes peculiares por el uso de una lengua propia; es decir, detrás de cada seña, hay una forma de concebir el mundo y mirar la realidad; es así como la identidad cultural es un aspecto fundamental no sólo en ellos, sino en toda persona: la religión, el idioma, el territorio, los mitos, las costumbres, entre otros, se van cohesionando para generar sentimientos de pertenencia, solidaridad e identificación humana que toca las fibras más profundas de la existencia.

Un Sordo se desarrolla integralmente cuando está vinculado y cobijado por la comunidad; es difícil que proyecte un plan de vida fuera de su grupo social, incluso, que adquiera una lengua materna fuera de ella. Es allí donde aprende los valores que se viven, las tradiciones; este sentido de pertenencia se consolida con los lazos de convivencia. Es aquí donde el concepto *sordo* se empieza a convertir en *Sordo*, es decir, la adquisición de una identidad propia conlleva a sentirse orgulloso de lo que es. Su vida irá adquiriendo un estilo guiado por el respeto a las normas comunitarias, a los líderes y a la lengua. La misma comunidad le ayudará a definir lo que es correcto y lo que no lo es, según sus creencias y valores, como son el respeto por los Sordos ancianos, la asignación de la seña propia de cada persona, entre otras.

En la actualidad la tecnología ha jugado un papel importante en el desarrollo de los Pueblos Sordos, ha favorecido los procesos de vinculación. Es gracias a ella que se han ido interconectado entre las comunidades locales, nacionales e incluso internacionales; de la misma manera la asociación de organizaciones que mantienen viva la lucha social.

La Cultura Sorda a través de la lengua de señas, se va transmitiendo entre los Sordos, compartiendo el ser y quehacer de su cosmovisión. "Las señas, las expresiones, su estructura y los rituales sociales que identifica-

mos bajo la etiqueta de Lengua de Señas Mexicana, son recursos comunicativos que los señantes organizan en torno a las condiciones socioculturales de distintos grupos dispersos a lo largo de la República Mexicana".[30] A través de su lengua el Sordo se vincula consigo mismo y con los demás.

La identidad de las personas Sordas es un concepto complejo y multifacético que se construye por medio de diversos factores, incluyendo la lengua de señas, la cultura y la comunidad. La identidad Sorda se enraíza en una experiencia de vida única de comunicación, interacción y autopercepción.

La lengua de señas no es un mero sistema de gestos, es el elemento central que da forma a la identidad de quienes son usuarios de este idioma. Esta lengua gestovisual, con su propia gramática, sintaxis y estructura, permite a las personas Sordas expresarse, pensar y construir su propio mundo de significados. Al dominarla lengua de señas, las personas Sordas acceden a una rica cultura y a la vida comunitaria rica en experiencias e historia. La Cultura Sorda con sus valores, tradiciones y expresiones artísticas posee una riqueza para sociedad en general. Esta cultura, se ha desarrollado de forma independiente a la cultura de las sociedades oyentes, ofrece un marco de referencia importante para que puedan comprender su lugar en el mundo, con igual dignidad que cualquier otro ser humano.

Todos los elementos anteriores se conjugan dentro de un espacio concreto, que tiene su organización propia, sus líderes y modelos lingüísticos: el Pueblo Sordo; dentro de él se conserva la historia, la lengua y los valores. Se siguen generando estratégicas que visualicen e impacten en la sociedad, su papel es primordial en la transmisión de la identidad. Este espacio va más allá de lo físico, y custodia la memoria histórica de los años de esfuerzo, de opresión y liberación que han vivido a lo largo del tiempo.

La construcción de la identidad de los Sordos como proceso dinámico, está vinculada a las experiencias que las personas Sordas tienen, se enriquece y mezcla en el contacto con otras culturas, evoluciona, se adapta; tiene una fuerte interculturalidad. El encuentro con otras cosmovisiones hace posible su progreso, aunque no debe dejarse de lado la gran tenta-

[30] Miroslava, *Gramática*…55.

ción de la colonización, evitando que la Cultura Sorda se diluya en medio de la cultura hegemónica, evitando el audiocentrismo.

En la actualidad hay grandes desafíos en torno a la construcción de la identidad, las personas Sordas siguen enfrentándose a la discriminación y el estigma. La sociedad aún no reconoce del todo la cultura y la lengua de señas como categorías culturales dentro del macromapa social. Existe un gran esfuerzo por defender y reconocer lo valioso de este sector, pero tristemente persiste la ignorancia en torno a este tema. Es fundamental reconocer y celebrar la diversidad de la identidad Sorda. Cada persona Sorda tiene una historia única que contar y una forma particular de experimentar el mundo.[31]

Al valorar la lengua de señas, la cultura y la comunidad, se contribuye a crear una sociedad más inclusiva y respetuosa con la diversidad. La construcción de la identidad en ellos, como proceso dinámico, se ve influenciada por diversos factores que juegan un papel importante. Reconocer y celebrar la diversidad aporta a nuestra sociedad "riqueza y sabiduría"[32] nos hace una sociedad más justa e incluyente.

Una de las formas más bellas de autodefinirse se puede expresar mediante las palabras de un estudiante Sordo de la Escuela de California para Sordos: "Nosotros somos un pueblo, con nuestra propia cultura, nuestra lengua. Y eso nos diferencia del pueblo oyente".[33]

Bibliografía

Ceresole, Fernando, 12 de enero 2023, «Las primeras Escuelas de Sordos en Argentina y Villa María» Villa María Educativa, 19 de junio 2025, https://villamariaeducativa.ar/las-primeras-escuelas-de-sordos-en-argentina-y-en-villa-maria/#:~:text=Creada%20en%201857%2C%20R egeneraci%C3%B3n%20(as%C3%AD,y%20la%20Audici%C3%B3n%20Villa%20Mar%C3%A Da).

[31] Jennifer NG Paik Yeng, «Reto de los Sordos católicos en la vida de la Iglesia», *Dolentihum Hominun*, no. 73 (2010): 40.

[32] Salvatore Cernuzio, «La voz de los discapacitados en el Sínodo: esperamos una Iglesia más inclusiva». Acceso el 01 de marzo del 2024. https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2022-09/la-voz-de-los-discapacitados-en-el-sinodo-esperamos-una-iglesia.html

[33] Oliver, *Veo una voz*… 224.

Cernuzio, Salvatore, «La voz de los discapacitados en el Sínodo: esperamos una Iglesia más inclusiva». Acceso el 01 de marzo del 2024. https://www.vaticannews .va/es/vaticano/news/2022-09/la-voz-de-los-discapacitados-en-el-sinodo-esperamos-una-igles ia.html

Francisco, Mensaje a los participantes en la Conferencia Internacional "Los derechos humanos en el mundo contemporáneo: conquistas, omisiones, negaciones (10 de diciembre 2018): L´Observatore Romano, ed. Semanal en lengua española (14 de diciembre 2018).

Galeano, Virginia y Deli Anton,i Chiara, «La discapacidad en adultos: la importancia de la intervención fonoaudiológica en la inserción social» (Tesina, Universidad Nacional de Rosario, 2024), 13. https://rephip.unr.e du.ar/server/api/core/bitstreams/f49f472a-0f2a-4ae4-b17f-e9dc0 21f3c50/content

Joly, Eduardo, «La discapacidad: una construcción social al servicio de la economía» en: http://www.rumbos.org.ar/discacidad-una-construccion-social-al-servicio-de-la-economia-clasef acderuba,2007.

Maldonado Gracia, José Manual, 17 de marzo de 2017, «Evolución histórica del concepto de discapacidad», 12 de febrero del 2025, http://prezi.com/p/qt32dki3z2ux/evolucion-historica-del-concepto-de-discapacidad-jose-manuel-maldonado-gracia/

Naciones Unidas, Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, Resolución 61/106, adoptada por la Asamblea General el 13 de diciembre del 2006.Nueva York: Naciones Unidas, 2006.

NG Paik Yeng, Jennifer, «Reto de los Sordos católicos en la vida de la Iglesia», Dolentihum Hominun, no. 73 .2010.

Pantano, Liliana, «Personas con discapacidad: hablemos sin eufemismos», La Fuente, no. 33 (2007).

Sacks, Oliver, Veo una voz. Viaje al mundo de los Sordos. Barcelona: Anagrama, 2004.

Sarduní, J.M., «Louis Braille el inventor de la lectura táctil», Historia National Greographic, (2025), https://historia.nationalgeographic.com.es/a/louis-braille-inventor-lectura-tactil_17545# google_vignett

Valencia, Luciano Andrés, *Breve Historia de las personas con discapacidad. De la opresión a la lucha por sus derechos.* Argentina: 2014.

Victoria Maldonado, Jorge A., «El modelo social de la discapacidad: una cuestión de derechos humanos» Boletín Mexicano de Derecho Comparado no. 138, (2013) https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S 0041-86332013000 300008.

Metafísica malevolente

Malevolent Metaphysics

Raúl Pavón Terveen*

El hombre prefiere querer la nada a no querer.
Friedrich Nietzsche

Resumen

El presente ensayo quiere mostrar que el tipo de pensamiento que pervive en la llamada "posmodernidad" es una inversión de la metafísica tradicional, y no meramente un conjunto de ideas nuevas resultado de la muerte de esta y que pretenden superar a la modernidad. A la metafísica tradicional se le denomina «benevolente», y a la invertida «malevolente».

Palabras clave
Metafísica, posmodernidad, tradición, modernidad, benevolete, malevolente.

Abstract

This essay aims to show that the type of thinking that persists in so-called "postmodernity" is an inversion of traditional metaphysics, and not merely a set of new ideas resulting from its demise and intended to supersede modernity. Traditional metaphysics is termed «benevolent», and its inversion «malevolent».

Keywords
Metaphysic, postmodernity, traditional, modernity, benevolent, malevolent.

Se afirma que para la segunda mitad del siglo XIX murió la metafísica, y que esa muerte dio paso a la posmodernidad, donde ya no hay discursos universalistas u omniabarcantes, sino que se abrió camino a un tipo de pensamiento débil (Vattimo), a los microrrelatos (Lyotard), al perspectivismo o al relativismo. Pero, ¿de verdad ha sido así?; que los filósofos digan una cosa no quiere decir que el mundo sea así realmente, más común es que ocurra lo contrario (la «idealidad» filosófica está desde

* Universidad Intercontinental.

animal racional, que no indica una media humana, sino una proyección de lo que el pensador, en este caso Aristóteles, considera como lo que debería ser el hombre).

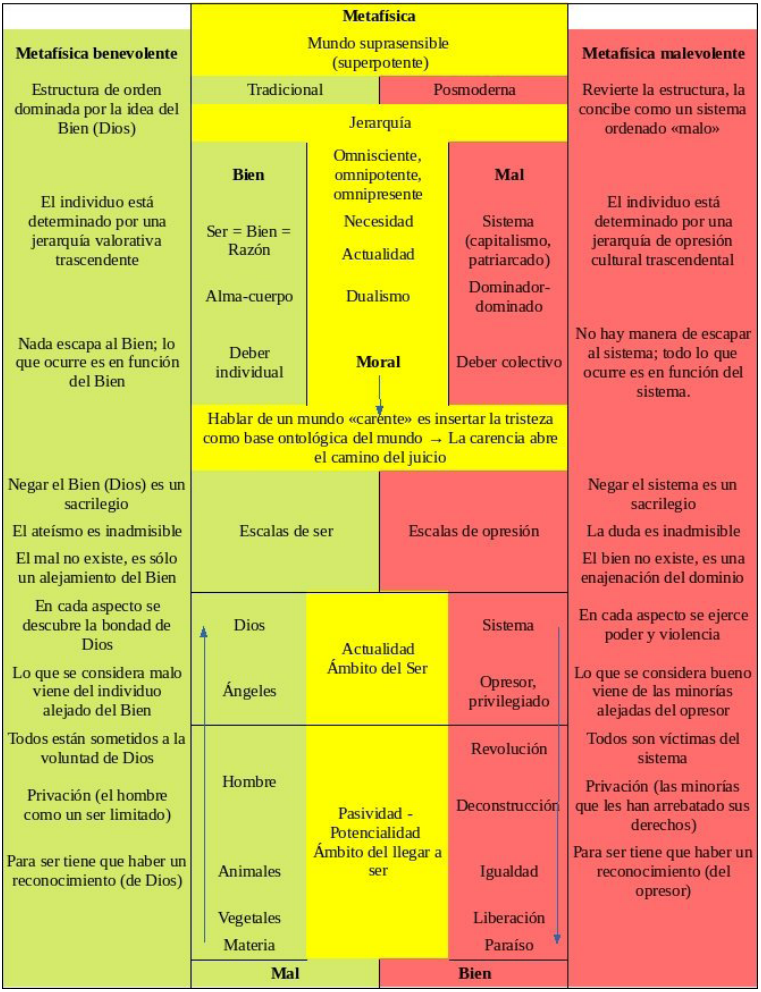
El largo siglo XX ha mostrado muchas facetas y posturas diferentes (en eso bien podríamos estar de acuerdo con la afirmación anterior), pero también marcó la pauta de una línea de pensamiento dominante, un tipo de pensamiento donde convergen otros o que se supeditan al mismo. Si se quisiera acotar esta pauta en una frase, bien podría decirse que es la «experiencia de lo negativo», esto es, del dolor, de la miseria, de la violencia, del dominio o, en una palabra, del mal.

Esta «experiencia de lo negativo» puede justificarse por las atrocidades que se presenciaron durante el siglo XIX y especialmente en el XX (las dos guerras mundiales y el holocausto serían su expresión máxima: "Escribir poesía después de Auschwitz es un acto de barbarie" escribió Theodor Adorno). Pero, ¿es que antes no hubo atrocidades?, ¿la humanidad no había experimentado dolor, enfermedad, miseria, violencia, muerte?, ¿acaso nuestra época tiene la prerrogativa de la guerra y el genocidio? ("Para qué poetas en tiempos de miseria", había ya dicho, cien años antes, Friedrich Hölderlin). Y entonces, ¿por qué lo negativo, el mal, está puesto como centro en este pensamiento, en principio, fragmentario y perspectivista? Aquí es donde se afirma la propuesta del ensayo: en realidad no murió la metafísica, sino que ella continúa en su mismo discurso omnicomprensivo y universalista, la diferencia es que ha cambiado de signo, ha mutado en su contrario. Una gran "transvalorización de los valores" à la Nietzsche.

Ahora bien, si esto es así, de inmediato surgen las siguientes preguntas: ¿por qué no se dio realmente esa superación de la metafísica?, ¿por qué sigue el convencimiento de que sí se ha realizado?, ¿qué hace que el ser humano continúe aferrándose a explicaciones metafísicas? Ellas pueden ser respondidas desde la perspectiva de que el problema proviene del interrogar metafísico mismo: busca entender y definir el ser en cuanto tal desde la totalización de un ente particular. Y este «interrogar metafísico» se da como disposición natural (Kant) en el ser humano en general (lo que se conoce como «filosofía perenne», con sus correspondientes preguntas:

¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿para dónde voy?, o las ideas trascendentales que Kant ejemplifica como las «aporías de la Razón» en el indagar sobre el mundo, el alma y Dios). "[...] La necesidad metafísico-popular de imágenes sinópticas del mundo", dijo Nicolai Hartmann en su famosa *Ontología*.[1]

Como modelo, veamos el siguiente cuadro, que muestra un paralelismo entre una y otra metafísica:



[1] Nicolai Hartmann, *Ontología*, Tomo I, México, F.C.E., 1954, p. 35.

Si bien de modo todavía preliminar, el cuadro pretende hacer una equiparación entre el esquema tradicional neoplatónico de la «Gran cadena del Ser» y el conjunto de ideas que dirigen el panorama intelectual desde la segunda mitad del siglo XIX. Por supuesto que estas ideas no representan a toda escuela de pensamiento, sin embargo, en el horizonte general de las denominadas «ciencias sociales» o «ciencias del espíritu» sí hay un claro predominio de estas posturas, a tal nivel que bien se podría afirmar que forman la cosmovisión dominante contemporánea.

La columna central en amarillo representa el modelo de la metafísica de manera general, la cual sigue, al pie de la letra, las posturas denominadas benevolente y malevolente. La metafísica, por su propia estructura, parte del postulado de que hay un mundo trascendente-superpotente que se contrapone a uno contingente-impotente, fundamentando así un dualismo originario; esta contraposición dualista se indica por su disposición vertical jerárquica, donde lo trascendente-superpotente se coloca en la cúspide ostentando un carácter de necesidad y actualidad, mientras que lo contingente-impotente, en dirección descendente, se caracteriza por pasividad, potencialidad y, sobre todo, carencia.

Por sus características elementales, se denominará a la metafísica tradicional como «benevolente» (porque tiene al *Bien* o a *Dios*, entendido como *Amor*, como base), y a la nueva metafísica como «malevolente» (ya que pone al *Mal* o al *Dominio*, encarnado en el *Sistema*, como base). Si la primera tiene escalas de ser, la segunda las transmuta en escalas de opresión; si en la primera el Mal no existe y solamente hay ausencia de Bien, en la segunda el Bien no existe, es simplemente una enajenación de las instancias de poder y dominio; si en la primera nada escapa al Bien (lo que ocurre es en función del Dios benévolo), en la segunda nada escapa al Mal (todo lo que ocurre es en función al Sistema); y si en la primera en cada aspecto se descubre la bondad del Creador, en la segunda en cada aspecto se descubre el ejercicio del poder y la violencia.

Ahora bien, la crítica ejemplar a la metafísica en general se puede resumir en una fórmula muy sencilla que se colige del pensamiento del filósofo alemán del siglo XIX Friedrich Schelling: *la necesidad de lo ya-*

pensado versus *la libertad de lo por-pensar*;[2] lo primero indica que lo ya-pensado restringe o anula todo pensamiento nuevo por la lógica interna que lo domina; mientras que lo segundo conlleva la simiente de una permanente reformulación de lo ya-pensado en pos de lo por-pensar gracias a una apertura originaria (la del ser en tanto que libertad). En otras palabras, se podría concluir que Schelling insiste en que hay dos tipos de filosofías (que se expresan en dos tipos de individuos): una abierta y una cerrada (o, propondrá después, una filosofía negativa y una positiva). La primera se empeña en la afirmación de un camino plástico y divergente; un devenir cuyo fin no se encuentra en ningún horizonte. La segunda, por el contrario, propugna por un cese de todo lo que se ha venido haciendo (en unas ocasiones por su carácter nocivo, en otras por su cualidad de «terminado» o «superado») hacia el fin de todos los fines, que, curiosamente, se proclama de forma anticipada, anulando toda posibilidad al apelar a una racionalidad que se confunde con la concretización efectiva. Es decir, se toma lo concreto como producto de una lógica inexorable, haciendo que la realidad sea sólo una, por lo que todo desarrollo posterior tiene que estar prefigurado dentro de esta misma lógica.

Dos pensadores vieron este peligro de forma muy clara: Baruch Spinoza y el mismo Schelling. Éste último aprendió del primero la lección de poner a la Sustancia (Dios o el Absoluto) en el comienzo. Esto no es un aprendizaje menor porque colocarlo así hace que se tome desde el punto de vista del principio, del fundamento, y nunca como su finalidad o conclusión, y esto quiere decir que habría una imposibilidad de confundir el fundamento con lo fundamentado, el principio con lo principiado, el creador con lo creado. En efecto, Spinoza se esfuerza grandemente en mostrar que una cosa es la substancia y otra cosa son los modos, y que no hay manera de tomar a uno por el otro; de la misma forma, Schelling aclara constantemente la distinción entre lo real y lo ideal, la conciencia y la inconsciencia, la razón y la sin-razón, el ser y el ente. La confusión de uno con el otro es lo que conduciría a lo que Schelling denomina «delirio»,

[2] *Cfr*. Friedrich Schelling, *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, Málaga, Edinford, 1993.

porque por mucho que se dé el absoluto en la realidad efectual (y ambos pensadores están muy preocupados con el aspecto real de sus sistemas), no hay posibilidad alguna de que una realidad, un ente, una cosa, se absolutice. Se podría decir que son dos filósofos monistas que toman como recaudo la inconmensurabilidad e incognoscibilidad del absoluto para no confundir la unidad con alguna de sus determinaciones3. "El concepto del movimiento no es el movimiento", había dicho Schelling desde su juventud en sus escritos de filosofía de la naturaleza.

Esta enseñanza también vino acompañada de la crítica a una deficiencia y de su posible superación. Sí, en efecto, ambos parten del absoluto, pero el absoluto spinoziano está gobernado por la necesidad interna de su ser (necesidad que se expresa en la relación entre los modos), mientras que el absoluto de Schelling lo está por la libertad. El concepto que deriva de la libertad es el de «causalidad», o, mejor, «*Causa sui*» (con Spinoza) o «causa en tanto que causa». La causalidad tradicional en realidad toma al efecto como causa, dando como resultado una estructura mecanicista (cadena *efectual*); mientras que en esta preponderancia del absoluto como principio, la cadena se vuelve *causal*, porque el modelo es la causa, no el efecto (la causa *causa* causas). El efecto se maneja como una ley inamovible, definitoria, petrificando así lo existente; mientras que la causa conlleva la acción y el movimiento con base en la noción de potencia. Si

[3] *Cfr*. Vidal Peña, "Introducción" en Baruch Spinoza, Ética demostrada según el orden geométrico, Madrid, Alianza, 2013: "Que hay por lo menos una realidad «bien definida» que, estándolo, no puede conocerse en el mismo sentido que las demás realidades bien definidas, pues su *definición* consiste en una *indefinición*: la absoluta pluralidad e indeterminación. Hay un proyecto: vamos a exponerlo todo *ordine geometrico*. Y para empezar, ¿qué es la Realidad con mayúscula, la realidad por excelencia, única que es en sí y se concibe por sí, y a través de la cual es y se concibe –al parecer– todo lo demás? No hay más remedio que decir que la Realidad, entendida del modo más absoluto, más en sí, más *real* (la substancia, Dios, la Naturaleza *naturans*), no es propiamente nada determinado", p. 39. Y más adelante "Y así vemos cómo, desde el interior de ese proyecto que ha sido llamado «racionalista absoluto», Espinosa lo limita y critica, a la vez que lo ejerce. Estamos obligados a conocer las realidades *naturatae* (Extensión, Pensamiento, o lo que en el futuro pueda caer bajo nuestro conocimiento) a través de sus modos. Y las conocemos de un modo racional (hay un *ordo et connexio* de las ideas, las cosas físicas y los acontecimientos psicológicos); a esa tarea se aplica Espinosa en buena parte de la Ética: conocer modos de la Extensión –sistema de los cuerpos– y modos del Pensamiento –que son tanto los *modi cogitandi* humanos, como (pues «Pensamiento» posee *dos* sentidos) los *modi Cogitationis* o pensamiento «en Dios». Ahora bien: nuestro conocimiento jamás podrá cancelarse, cerrarse… porque el concepto de Dios lo impide", pp. 41-42.

tanto Spinoza como Schelling parten del absoluto para de ahí derivar lo real, lo finito, su proceder es genético; por ello partir del absoluto es partir de la causa.

Esta cadena *causal* facultaría que todo efecto derivado sea autónomo e independiente de su causa (la causa en tanto que causa transmite al efecto su propia potencia de causar), impidiendo así que, 1) la cadena de efectos se dispare al infinito (un problema que está desde Aristóteles), y 2) un ente se entronice o esencialice tratando de explicar al resto de los entes en su totalidad (que una determinación no determine el resto de las determinaciones). ¿Cómo no ver aquí, en la actualidad, todas las ciencias particulares, las nuevas disciplinas o especializaciones que van surgiendo, las cuales toman un concepto clave, un ente *comodín*, con el que pretenden explicar el resto de la realidad (opresión, patriarcado, lucha de clases, represión, privilegio, información, capitalismo, izquierda, derecha, cultura, conquista, colonia, economía, lenguaje, poder, neoliberalismo, discriminación, sistema… todos ellos conceptos omnicomprensivos que parten de una jerarquización negativa donde la carencia, la irresponsabilidad y el dominio son lo preponderante)? El predominio de la explicación efectual en las ciencias humanas contemporáneas ¿no es lo que lleva a una negación *a priori* de la libertad y, por tanto, de una ética?

Echar mano de un ente comodín trae como consecuencia una automática depreciación del otro, ya que el ser de este solo se cumple, a cabalidad, en referencia y relación a este ente, siendo definido por él como su mero efecto; es decir, habiendo una determinación de ser que condiciona a un ente en su totalidad, cualquier posición contraria es inadmisible por contravenir las características definitorias de esta privilegiada determinación: si alguien no está de acuerdo con esta determinación es, simplemente, porque no se ha dado cuenta de lo determinado que está por ella, y, sobre todo, de lo imposibilitado que está para separarse de ella; el académico o especialista de estas ciencias humanas particulares «encuentra» el hilo negro, le da nombre y apellido, explica toda la realidad, se institucionaliza y vive de esa narrativa hasta que, luego de muchas becas para ratificar ese hilo negro, llegue su retiro. Y, en este mismo proceso de depreciación

del otro, se exalta el ego, al sí mismo, en tanto que ha logrado reconocer esta determinación del ser por encima de los demás humanos, de los otros, colocándose a sí mismo en una situación de superioridad epistemológica y moral con respecto a los demás.

Como se mencionó al principio, más allá de la aclamada «muerte de la metafísica», parece ser que la verdadera circunstancia de quiebre con la modernidad sería el reconocimiento de la hiperracionalización de todos los ámbitos de la vida que se llevó a cabo en los siglos XIX y XX, y que se traduciría en otro tipo de metafísica, posmoderna, donde el todo se interpreta desde una jerarquía de dominio y poder, con una necesidad igual de implacable, trastocando el optimismo propio de la modernidad (cuyo culmen es la Ilustración) por el pesimismo característico de nuestra época. En este sentido, nada más inexacto que la «muerte de Dios» nietzscheana, cuando lo que pasó fue llanamente una inversión en el acento, en el nombre y en la valoración; ya no es «Dios» sino Estado, Economía, Sistema, Poder, Lenguaje, Discurso, Cultura, Género; todos ellos adoptan los mismos atributos divinos: omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia, excepto la omnibenevolencia, en ellos se trasmuta en su opuesto: la *omnimalevolencia*.

III. ARTE Y RELIGIÓN

Del arte contemporáneo al arte intercultural

From contenporary art to intercultural art

Tomás Enrique Almorín Oropa*

Resumen

Luego de una sinopsis del periodo histórico en que se ubica el llamado arte contemporáneo, se ofrece el esquema de sus principales características, destacando su peculiaridad como posmoderno y la incumbencia del mercado en su definición cultural. En la parte central del texto, se discute su problemática y consecuencias para la creación artística y la reflexión estética. Por último, se expone la valoración del arte no occidental en el marco de una concepción interculturalista de cuño latinoamericano.

Palabras clave
Arte, interculturalidad, época contemporánea, estética, Latinoamérica.

Abstract

After a synopsis of the historical period in which the so-called contemporary art is located, the outline of its main characteristics is offered, highlighting its peculiarity as a postmodern and the concern of the market in its cultural definition. In the central part of the text, its problems and consequences for artistic creation and aesthetic reflection are discussed. Finally, the valuation of non-Western art is presented within the framework of an interculturalist conception of a Latin American nature.

Keywords
Art, interculturality, contemporary era, aesthetics, Latin America.

Del arte contemporáneo como categoría histórica

En el ámbito de las convenciones de la disciplina historiográfica, la llamada Época Contemporánea se extiende desde la segunda mitad del siglo XVIII (la primera modernidad) hasta nuestros días. Dentro de este enorme margen también se incluye el arte denominado contemporáneo.

* Investigador independiente.

Respecto a la geografía de su producción, análisis y consumo, la atención de los historiadores y críticos está puesta de manera casi exclusiva en Europa desde el siglo XVIII y en Estados Unidos desde la segunda mitad del siglo XX hasta el presente.

La primera etapa de la historia contemporánea del arte abarca el Neoclasicismo, originado en Inglaterra, pero desarrollado en Francia durante la segunda mitad del siglo XVIII, de donde se expandió por otros países del continente entre 1750 y comienzos del siglo XIX; además del Romanticismo, el Realismo, el Impresionismo y el Simbolismo, que son los estilos protagonistas del periodo de la "primera modernidad" europea en las artes plásticas figurativas (pintura, escultura y arquitectura), durante todo el siglo XIX.

Durante la primera mitad de siglo XX se desarrollaron, también en Europa, las llamadas *vanguardias históricas*, cuyos estilos fueron muy distintos entre sí, pero teniendo en común una actitud contestataria e inclusive revolucionaria con respecto a los estilos precedentes, lo que condujo a los artistas a una pronunciada y continua experimentación en técnicas, materiales, temas y objetivos artísticos, llevando a colocar sus obras y sus personas en los márgenes de la cultura desde donde arribaron, algunos de ellos, a la fama y la consagración histórica.

Las principales vanguardias son el Dadaísmo, el Fauvismo, el Cubismo, el Surrealismo, el Abstraccionismo, el Constructivismo, el Expresionismo alemán, cuyo auge se mantuvo hasta mediados del siglo XX.

El conjunto de estos estilos constituye el llamado "arte moderno", concepto no con poca frecuencia utilizado como sinónimo de "contemporáneo", aunque hay una diferencia entre ambos.

A partir de los años 50 del siglo pasado, las vanguardias llegaron a su clímax y el arte comenzó a transformarse en lo que para los estudiosos constituye su etapa contemporánea en sentido propio, marcada por tipos de expresiones muy alejados de los anteriores, como se expone enseguida.

De acuerdo con Arthur C. Danto (1924-2013), la diferenciación entre arte moderno y contemporáneo comenzó a delinearse a mediados de los

años 70, teniendo como antecedente, según él, la técnica del *collage* utilizada por Max Ernst desde los años 20.[1]

Sin embargo, el cambio radical en la plástica había llegado desde la década de 1950 con el expresionismo abstracto y luego el *Pop Art* en los 60, ambas expresiones estadounidenses que polarizaron la crítica y luego la historia del arte occidental, cuya marca, mantenida hasta el siglo XXI, fue la anulación absoluta de la imagen y la figura, con lo cual se consumó el formalismo y la abstracción, y se verificó el salto al llamado *arte contemporáneo*, asumido como un deslinde total respecto del moderno, tanto en significado estilístico como histórico, con una total acentuación hacia los años 70 y 80 del siglo XX.[2]

De las características del arte contemporáneo

Una primera nota desde sus comienzos es la asunción de la creación artística como acto reflexivo. Ya los vanguardistas se preguntaban por qué el arte debía ser figurativo, por qué debía proyectarse sólo en tres dimensiones, por qué debía sujetarse a temas reconocibles, y si "debía" representar la realidad o podría desfigurarla. Estas cuestiones, planteadas por los artistas de vanguardia, y sus modos de resolución fueron el antecedente del arte contemporáneo.

Quizá, la característica más definitoria del nuevo arte del siglo XX es que sus intereses no son estéticos. Ya desde las vanguardias fue notorio el alejamiento de la representación y el giro del interés hacia sus medios, volviéndose su propio objeto. En pintura fue notable el cambio de lo mimético a lo no mimético, es decir, hacia la formalización y la abstracción, como lo señaló Clement Greemberg (1909-1994) en su influyente ensayo *La pintura modernista*, de 1960.[3]

---

[1] *Vid*. Danto, Arthur C., *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 30. Recuperado de https://archive.org/details/dantoarthurc.despuesdelfindelarte.elartecontemporaneoyellindedelahistoria

[2] *Vid. ibid.*, p. 37.

[3] Greenberg, Clement, *La pintura moderna y otros ensayos*, Madrid, Siruela, 2006. Ref. por Danto, *ibid*., p. 33.

La tendencia formalista se remonta al siglo XIX y tuvo origen en la consideración de la música como el arte, de suyo, formal, autónomo y puro por carecer de toda referencialidad. El principal representante de este primer formalismo musical fue el musicólogo austriaco Eduard Hanslick (1825-1904,), con su libro *De lo bello en la música* de 1854.[4]

En analogía con la pureza de la música, el historiador alemán Konrad Fiedler (1841-1895) elaboró el concepto de *visualidad pura* en las artes plásticas, partiendo de la idea de que están hechas por el ojo y para el ojo, y no requieren de referencia a objetos para ser apreciadas en su valor estético. De esta concepción derivó también la pretensión de autonomía e independencia del arte respecto de todo interés o utilidad ulterior, lo cual, para Fiedler constituye su especificidad.[5]

Un testimonio vanguardista del deslizamiento de la plástica hacia la abstracción es la escultura de Paul Gauguin (1848-1903), *Oviri*, de 1894,[6] junto con sus reflexiones estéticas, (publicadas como escritos póstumos por Gallimard en 1974, cuyo título es el mismo de su escultura), donde expone lo que Inés Moreno llama "la tesis formalista de Gauguin",[7] según la cual, aun cuando el artista no abandonó la expresión figurativa en sus pinturas, al mismo tiempo se esforzaba por reducir la imagen a líneas y colores, teniendo como pretexto cualquier tema de la vida o de la naturaleza y tomando como modelo la música, intentando una pintura sin imágenes o figuras, es decir, sin representar nada en sentido realista ni expresar una idea directa, pero que, no obstante, hace pensar sin recurso a ideas o imágenes, sino "simplemente por afinidades misteriosas que existen entre nuestros cerebros y tales arreglos de colores y de líneas"[8]

---

[4] Hanslick, Eduard, *De lo bello en la música*. Buenos Aires, Ricordi Americana, 1947.

[5] *Cf*. Fiedler, Konrad, *Escritos sobre arte*. Madrid, Visor, 199, p. 262.

[6] *Vid*. Sitio https://www.musee-orsay.fr/es/obras/oviri-19409

[7] Moreno, Inés, *La autonomía de la experiencia estética y su problemática aplicación al arte*, Universidad de la República, Montevideo, 2021. Recuperado de https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/48072/1/Moreno_La%20autonomia%20de%20la%20experiencia%20estetica%20y%20su%20problematica%20aplicacion%20al%20arte_FHCE.pdf

[8] *Vid*. Gauguin, Paul. *Oviri: Écrits d'un sauvage*, Gallimard, 1990, p. 310. Versión en español: *Escritos de un salvaje*, Akal, Madrid, 2008.

Con base en este antecedente, las vanguardias de la primera mitad del siglo XX, también se inspiraron en la música instrumental para postular el principio de la visualidad pura como aspiración o propósito de producción. Así buscaron exponerlo el posimpresionismo francés, el simbolismo y el fauvismo, en especial el pintor Maurice Denis (1870-1943). Sólo líneas, formas y colores consideraron los vanguardistas como lo esencial de la pintura, tratando de seguir el modelo formal por excelencia de la música.

De este modo, la visibilidad y la espacialidad en sí serían los únicos elementos constituyentes de la obra plástica visual, aun en aquellas que mantienen alguna referencialidad objetual. Esta pureza sería la esencia del arte abstracto.

Sin embargo, el modelo musical es más un deseo expresado por la crítica (Apollinaire en su "manifiesto cubista" de 1913)[9] que un logro efectivo de los artistas respecto del mundo real. Ni aún el expresionismo alemán pictórico (1905-1920) pudo escapar del contenido figurativo en su producción. Este ideal debía esperar hasta mediados del siglo XX para materializarse.

El formalismo y el abstraccionismo, consumados ya en la segunda mitad del siglo pasado, derivaron hacia la idea de un arte conceptual y efímero, también ordenado a minimizar o cancelar el factor sensible, lo cual significó prescindir de la *objetualidad*, es decir, ni siquiera requerir un objeto para producir arte,

Junto a la desaparición de la imagen, la otra característica emergente fue la abolición del régimen de belleza que hasta hacía poco se concebía esencial para el arte.

En efecto, una característica atribuida al arte contemporáneo como propia, junto a su formalidad (conceptual, efímera, contextual), es la voluntad de fealdad, pretendida como contestación a los valores estéticos anclados a la belleza y armonía de una obra. Lo feo, lo grotesco, lo irónico, lo abyecto, lo siniestro se consideran antivalores dignos de exponerse por medio de la creación artística.

[9] También conocido como *Los pintores cubistas*.

La referencia o paradigma de la expresión contemporánea de la fealdad en el arte está representada por la obra de Marcel Duchamp (1887-1968), considerada una expresión totalmente contemporánea,[10] realizada en los *ready-made* a partir de 1913 con su primer objeto, *Rueda de la bicicleta sobre un taburete* y *Fuente* de 1917.

Lo notable de los *ready-made* fue la eliminación de la característica que hasta principios del siglo XX se consideraba intrínseca al arte; se anuló la belleza y se promovió la fealdad como una manera de crítica al arte burgués. También buscando desaparecer lo que Duchamp llamaba "arte retiniano", dirigido a satisfacer la visión, buscando en contrapartida otro interesado en analizar el modo como pensamos.

Con esto, Duchamp intentó mostrar una tesis importante para el arte contemporáneo: "el objeto de la obra de arte es mostrar aquello que no se puede ver".[11] Se trata de la base del llamado arte conceptual, donde la expresión artística evade lo visual y se dirige a la mente del espectador.

Así, desde la concepción de Marcel Duchamp, una pieza artística es sólo un objeto entre otros, dispuesto según una voluntad creativa y dado a una experiencia (estética) sin criterio previo alguno para identificarlo como tal pieza.

De este modo, en la línea del experimento duchampista, cualquier objeto puede verse como artístico, dependiendo de la intención explícita del autor, del lugar y modo de colocación del objeto y de la aquiescencia de los receptores. Así, otra nota del arte posvanguardista es la utilización de cualquier elemento extra artístico o de la historia anterior, pero con un giro definido por la dislocación que permite percibir una faceta sorpresiva de él.[12]

---

[10] *Cf.* Danto, Arthur C., *Qué es el arte*, Paidós, Buenos Aires, 2013, pp. 40-57. Recuperado de http://www.kaleidoscopio.com.ar/fs_files/user_img/Arte/ARTE_DANTO_QUE%20ES%20EL%20ARTE%20ARTHUR%20C.%20DANTO.pdf

[11] Villegas Betancourth, Jhonathan, *Fundamentos de Estética (curso), Unidad 4. Estética Contemporánea*, Universidad de Quindío, Colombia, 2020., p. 12. Recuperado de https://aulasvirtuales.uniquindio.edu.co/RecDigital/FundamentosDeEstetica/recursos/Fund_Estetica_Syllabus.pdf

[12] *Cf.* Alzuro, Pedro, *Ensayos en estética contemporánea*, Universidad de Los Andes, Vicerrectorado Académico, Mérida, 2007, p. 54. Recuperado de http://www.serbi.ula.ve/serbiula/librose/pva/Libros%20de%20PVA%20para%20libro%20digital/Ensayos_de_estetica_contemporanea.pdf

Por tanto, desde Duchamp y más aún desde el abstraccionismo de los años 50 y 60 del siglo XX, el arte carece de cualquier estilo susceptible de definirse como "contemporáneo". En una galería o en un museo podría aparecer cualquier cosa presentada como artística, pues sólo hace falta el concepto.[13]

Dadas estas características, el interés creativo pareciera no estar en la obra ni en la técnica de su producción, sino en el contenido conceptual traducible al discurso o en el hecho mismo de expresar algo que, a la vista de muchos, puede ser ininteligible.

Ya en pleno siglo XXI, el arte ha dejado de ser imitativo, aunque sigue basándose en la observación, la reflexión y la crítica social, para insertarse en la vida cotidiana como "otra realidad". En la actualidad, mucha producción artística se ha propuesto elaborar formas como medio de exploración del individuo, desde su cuerpo hasta la mente, las emociones y la interioridad, buscando disolver las fronteras en su propio seno y en relación con las disciplinas del conocimiento, hasta postular, incluso, una dimensión holística o mística de comprensión.

En cuanto a los materiales, en el siglo XXI se experimenta con recursos técnicos diferentes de los de otras épocas y se incluyen como artísticas nuevas hechuras. Por ejemplo, el diseño industrial, el arte computarizado, el efímero, facturado en materiales de muy corta duración como la arena o el hielo. También algunos objetos de la producción industrial, vistos desde cierta perspectiva, llegan a considerarse artísticos.

Por último, en consonancia con la anulación figurativa, la abstracción, la formalización, la voluntad de fealdad y la ausencia de un estilo definido, ya no hay necesidad de un lugar propio o exclusivo para exponer las obras, pues, una vez eliminados los criterios para definir lo que deba ser o no un objeto artístico, el artista es quien decide dónde y qué exponer sin ningún lazo explícito con corrientes o estilos, ni con instituciones o recintos destinados *ex profeso* al arte; así, la producción artística contemporánea no reconoce el museo como *el* lugar propio para su exposición.[14]

---

[13] *Vid*. Danto, Arthur C., *Después del fin del arte*, pp. 42-43.
[14] *Vid. Ibid.* pp. 30-31.

De todo lo anterior deriva que cualquier persona pueda ser artista y cualquier acción pueda considerarse creativa, pues no hay ningún ámbito de acción u objetos que de manera previa puedan ser delimitados así, pues toda forma susceptible de ser llamada *arte* "existe sólo conceptualmente".[15]

Del prefijo post- en el arte contemporáneo[16]

Como se aprecia, el arte contemporáneo está muy lejos del juicio de gusto kantiano, para el cual, este ámbito era un orden preestablecido por las facultades humanas de la sensibilidad y el entendimiento. Por el contrario, ahora es la estructura de los materiales y la desestructuración del tiempo, en y con los que trabajan los artistas, los factores de la creación y la apreciación estética.

Dada la pluralidad de temas, estilos, materiales, técnicas y zonas geográficas de creación, así como la interdisciplina definitoria del arte actual, éste se ha identificado como posmoderno, de posvanguardia o transvanguardia. Aunque el calificativo sobrevino hasta finales de los años 80, ya los intentos de descripción daban cuenta de características que bien podían calificarse así.

Danto define lo contemporáneo como "un periodo de información desordenada, una condición perfecta de entropía estética, equiparable a un periodo de casi perfecta libertad", en el que "todo está permitido",[17] debido a lo cual se perfiló como un periodo confuso, tanto en su delimitación temporal como en sus formas y contenidos, y se fue vislumbrando, desde la década de los 70, como una tendencia caracterizada por su falta de dirección histórica y por no tener una manera especial de reconocer o mirar una pieza artística. Lo que el propio Danto reconoció como "el fin del arte", cuyo significado sería estar "más allá del límite" o no ser parte

[15] Joseph Kosuth, *cit. pos.* Villegas B., *op. cit*. p. 15.
[16] *Vid*. Alzuro, Pedro, *op. cit.*, pp. 111-112.
[17] Danto, Arthur C., *Después del fin del arte*, p. 39.

de la historia relatada hasta el momento,[18] es decir, se trataría de un arte posmoderno.

El ejemplo paradigmático del experimentalismo contemporáneo, de suma importancia para los análisis de Danto, fue el *pop art* de Warhol, el cual, tomó los objetos del capitalismo y los colocó en otro contexto, los exageró y despedazó; los transformó en ellos mismos, eran los mismos siendo otros. Este contubernio entre creación artística y objetos extra artísticos de la vida cotidiana implicó la imposibilidad de definir el arte mediante ejemplos, pues cualquier cosa podía ser una obra artística. Y la pregunta de Danto fue: ¿Qué legitima que un objeto cualquiera sea una obra de arte?

Un diagnóstico contemporáneo del arte visto como posmoderno fue el de Jean Baudrillar en 1994, quien lo señaló como iconoclasta al haber convertido el medio en el mensaje, según el dicho de Marshall McLuhan, y haber traspasado los límites del sentido estético hacia una "inéstetica trascendental", equivalente a una "eutanasia del arte",[19] análoga al *fin del arte* de Danto.

Esa "eutanasia" significaba para Baudrillard la desaparición del arte en cuanto forma, destinándolo no sólo a negar la producción anterior, sino a negarse a sí mismo al negar el valor estético como tal y la representación. Esta desaparición fue vista como una especie de éxtasis; como un evento irónico, no trágico, lo cual sería su rasgo totalmente posmoderno.[20]

Del arte contemporáneo y el mercado capitalista

El mercado global ha sido otro factor de la dinámica actual del arte. Las obras se han convertido en un objeto comercial en competencia no sólo

[18] *Vid. Ibid.*, p. 40.

[19] Baudrillard, Jean, "La simulación en el arte", en *La ilusión y la desilusión estéticas*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1998, p. 18. El texto es la segunda de tres conferencias dictadas en el Centro Documental de la Sala Mendoza por Jean Baudrillard durante su estadía en Caracas en 1994. Las otras dos conferencias de este ciclo son "La simulación en el arte" y "La escritura automática del mundo", también contenidas en la edición de Monte Ávila.

[20] *Vid, Ibid.*, p. 27.

con otras del mismo género o estilo, sino aún con las grandes obras del pasado, la cuales, si bien no constituyen tendencias vigentes, su indiscutible presencia en el mercado más caro de piezas no deja de influir en la producción actual.

Pese a la deconstrucción posmodernista de las categorías culturales modernas como la evanescencia del sujeto, la fragmentación de discursos, crítica a los metarrelatos y crisis de la idea de "Historia", el arte ha mantenido su calidad de sistema, tanto por adecuarse a la crítica posmoderna como por responder a ella ampliando sus límites o disolviendo sus fronteras. Aun cuando el mundo del arte (conceptual, contextual, efímero, siniestro) ha pretendido ser una crítica a la idea de progreso y a la institucionalidad que lo legitimaba, no deja, sin embargo, de autoproclamarse mediante el discurso como culmen y rebase del mismo proceso histórico, y no deja de estar institucionalizado, ahora no por medio del museo sino de las galerías privadas que lo convierten en una mercancía cara y elitista, subordinada a la publicidad, lo cual puede entenderse como pérdida para sí y para su función humana.

En suma, la incumbencia del mercado en la definición de la obra artística ha transformado de manera radical su significado cultural: ahora no es ya un objeto de contemplación inserto en el mapa simbólico de una comunidad, sino un fetiche que se atesora, se vende, se compra y se subasta.

En esta mercantilización es donde se cifra la principal crítica al arte posmoderno., señalando la contradicción entre criticar las expresiones y medios tradicionales modernos ironizándolos, y él mismo caer en las redes culturales occidentales, ahora caracterizadas como neoliberalismo, cuyo principio y efecto más notable es la mercantilización de la obra y del artista, definidos por la compleja y redituable dinámica de oferta/demanda, haciendo realidad la advertencia de Adorno respecto de la mercantilización de la obra como industria cultural.

No obstante, si bien el arte convertido en mercancía es un punto a criticar, no se puede negar que la mercantilización, la venta de la obra como tal, parece pertenecer a su esencia en cualquier época, pues, en sí, está hecha para su consumo. Lo criticable es la exacerbación del mercado

neocapitalista extremo y la cuestión es si se puede escapar a la mercantilización. Como señala Baudrillard, el problema no es la conversión del arte en mercancía, sino la estetización de la mercancía; es decir, la obra en cuanto mercancía no es sino el índice de una progresiva estetización de todas las cosas, de conversión de las cosas en signos culturales, ordenados a convertir la realidad en una especie de museo de realidad virtual.[21]

La apuesta de Baudrillard frente a la mercantilización del arte es la misma de Baudelaire, esto es, no pretender salvarlo de la objetivación, sino promover su objetivación absoluta, combatir la alienación desde dentro de ella misma, haciendo de la obra una mercancía absoluta; volverla más mercancía que la mercancía. Se trataría de una ofensiva a fin de radicalizarla como valor de cambio hasta precipitarla en una "estrategia fatal del valor estético",[22] llevándola "a deconstruir su propia aura (de la que habla Benjamin), su propio poder de ilusión, para resplandecer en la obscenidad pura de la mercancía".[23] Sólo gracias a esta radicalización, piensa Baudrillard, se destruiría la obra como mercancía, pues se exacerbaría el mercado hasta el punto de ya no poder comprarla ni intercambiarla y el arte, entonces, dejaría de ser un lugar de intercambio simbólico y se convertiría en un lugar de intercambio imposible.[24] Al parecer, aún no se llega a este punto.

Del problema del arte contemporáneo

Quizás el efecto más común hoy en día es el de un gran desconcierto cuando objetos de uso común o, incluso desperdicios y basura, son ubicados como obras de arte, tanto en espacios específicos como públicos, esto a pesar de los esfuerzos de la crítica especializada, de la reflexión filosófica o de las explicaciones de expertos para volverlas comprensibles. En general, el público y algún segmento de la opinión especializada, no

[21] *Vid, Ibid.*, p. 20.
[22] *Ibid.*, p. 23.
[23] *Vid, Ibid.*, p. 26.
[24] *Vid, Ibid*., p. 24.

entiende por qué esos objetos se consideran obras de arte ni cuál es el criterio o concepto que justifica su valor estético,[25] aun cuando todo el mundo pudiera identificarlos como "artísticos".

Esta situación, que podemos llamar con Baudrillard "deslimitación", significa una ingente proliferación de valores estéticos en el arte contemporáneo que no permite la formación de un juicio, pues una vez neutralizadas o anuladas las formas, se impide saber cómo apreciar un objeto o una acción genuinamente artísticos. No obstante que el arte anterior sigue teniendo vigencia y se le sigue apreciando y exponiendo, hoy se carece de un criterio de juicio.

Si bien podemos reconocer con Baudrillard un momento heroico y sublime del arte, en la segunda mitad del siglo XX, cuando ejecutó su propia desaparición al radicalizar la desaparición de las formas, la sustancia y los colores, también hay un segundo momento, ya no original, propenso a volverse permanente, como un estado de coma, dice Baudrillard, condenándolo a repetir su propia desaparición como simulacro, ejecutando todos los días su muerte, convirtiéndolo en pura banalidad,[26] pues en tanto cumplió su utopía, dejó de serlo, haciéndose realidad, ante lo cual, Baudrillard advierte una situación grave: "El arte está hecho para seguir siendo ilusión; si entra en el dominio de la realidad, estamos perdidos".[27]

De las consecuencias estéticas y culturales del arte contemporáneo

¿Qué consecuencias han traído la formalización, la abstracción, la conceptualización desde las vanguardias y la eliminación del figurativismo tradicional?

En primer lugar, la sensación del público de "no comprender el arte", debido al alejamiento de las obras de todo aquello a que refería la producción anterior, casi siempre cercana a objetos o situaciones de la vida

[25] *Vid*. Moreno, Inés, *op. cit*. p. 17.
[26] *Vid*. Baudrillard, Jean, *op. cit.* p. 22.
[27] *Idem*.

cotidiana, desde un bodegón hasta temas religiosos o animales o escenas de eventos y circunstancias.

En segundo lugar, la incomprensión llevó a la retirada del gran público, convirtiendo el tema en asunto para iniciados y, por ende, llevándolo a la elitización, que justo "aparece cuando el arte abandona la funcionalidad".[28] Ya no alcanza con mirar y reconocer, ahora se debe enseñar a ver y entender mediante una explicación especializada.

Así, el campo del arte contemporáneo se convirtió en un dominio de desviación y decepción, pues, aun cuando pretendió ser el expositor de contra valores, en realidad devino en un ámbito en el que no es seguro que el objeto contemplado sea una obra de arte ni el espectador está seguro de tomarlo como tal.[29]

En tercer lugar, tanto la producción artística como la estética que intenta explicarla, se deslizan hacia los aspectos formales de las obras como la línea y el color, vistos como la especificidad de lo artístico, remitiendo al formalismo kantiano, para el cual la belleza es forma pura sin significado.

En cuarto lugar, del formalismo de las artes plásticas en la segunda modernidad, devino la concepción purista y autonomista, cuya primera realización se encuentra en el expresionismo nórdico alemán, autoconcebido como la manifestación más depurada de la pintura y la mejor muestra de su autonomía.

La consecuencia final de todas estas novedades es que el arte contemporáneo se ha cercenado de sí mismo perdiendo su significación y sentido, así como la relación entre obras. Ha devenido en una especie de nada; se ha convertido en idea perdiendo el deseo de sí mismo, pues ya no se propone seducir, sino provocar.[30]

[28] Moreno, Inés, *op. cit*. p. 47.
[29] *Vid*. Baudrillard, Jean, *op. cit*., p. 32.
[30] *Vid. Ibid.* p. 30.

Si bien, como el resto de esferas culturales, el arte es un simulacro, al menos tenía "el poder de la ilusión"; "era un simulacro dramático", dice Baudrillard. Pero ahora se ha convertido en una mera "prótesis estética".[31]

En el fondo, esta conversión no significa la transmutación de todo objeto en obra de arte, sino la estetización general de la cultura; es la cultura en sí la que se ha convertido en un museo, dejando al arte como algo indiferenciado e indiferente.

Del origen del problema del arte contemporáneo

El origen de la actual confusión reinante en el seno de la plástica está en la ruptura con la modernidad desde los años 60, denominada por Arthur C, Danto denominó "fin del arte" e identificada por Inés Moreno como "la anomalía del arte contemporáneo",[32] signada por una especie de ruptura de paradigma.

Lo novedoso de la situación es que, mientras los artistas de la vanguardia rompieron con los criterios estéticos académicos y clásicos, sin dejar de reconocer su pertenencia a la historia precedente, la producción artística desde los años 60 del siglo XX rompió con aquella pertenencia, autoexcluyéndose del concepto de arte mantenido hasta mediados del siglo, sobre todo por el alejamiento del factor estético, lo cual afectó a todo el sistema artístico, desde la producción, la exhibición, el consumo y la teoría estética.

La hipótesis de Inés Moreno para explicar la situación actual, más o menos confusa, es ubicar su origen en el equívoco generado por las ideas estéticas impuestas en el siglo XVIII (llamado *el siglo del gusto*), definido en filosofía por el paradigma subjetivista, en cuyo contexto nació la estética como disciplina filosófica, asumiendo los principios de autonomía y especificidad de la experiencia estética, y atribuyendo la belleza en general y artística en particular, como una propiedad inherente a los

[31] *Ibid*., p. 21.
[32] Moreno, Inés, *op. cit.*, p. 19.

objetos.[33] Así, las bases de la estética filosófica desde el siglo XVIII son las creencias de que, primero, la experiencia estética es un sentimiento y, segundo, que es un sentimiento peculiar y autónomo; siendo un sentimiento, no aporta conocimiento alguno y siendo autónomo, genera una esfera de valor separada.

Desde estas coordenadas, el reto teórico del empirismo británico y el subjetivismo kantiano fue establecer un criterio universal tanto para la belleza como para el arte, pero en contradicción con el subjetivismo de la experiencia en general, lo que planteó el problema de cómo escapar al relativismo.[34]

Ahora bien, la tesis de Moreno es que los ejes de la teoría estética ideados en el siglo XVIII se han mantenido hasta el presente y explican el malentendido imperante en la estética y la creación artística en nuestra época, el cual, dice, consiste en afirmar la existencia de una esencia universal del arte con propiedades invariables, o bien, negar tal esencialismo y aceptar un relativismo total y arbitrario en la clasificación de los objetos a reconocerse como artísticos. En otras palabras, no habría criterios de reconocimiento ni de valoración. El dilema está entre la definición de, al menos, un elemento como propiedad específica y universal, o en aceptar la inexistencia de tal elemento esencial transhistórico, dejando el reconocimiento del arte a decisiones arbitrarias.[35]

Del dilema estético contemporáneo

De este modo, encontramos dos modos contradictorios para explicar el fenómeno artístico en la actualidad.[36] Por un lado, el mantenimiento de la idea de belleza acuñada en el siglo XVIII, la autonomía y pureza del arte, y, en consecuencia, el requerimiento de una experiencia estética específica, vinculada a un campo definido por elementos propios como son *las*

[33] *Idem*.
[34] *Cf. Ibid.*, p. 20.
[35] *Cf. Ibid*., p. 14.
[36] *Cf. Ibid.*, pp. 20-21.

propiedades estéticas, la experiencia estética, el gusto y el desinterés. Se trata de una definición esencialista al margen de los cambios y particularidades históricas y culturales.

La otra postura es la contextualista-institucionalista, para la cual, arte es todo aquello así calificado, de manera convencional y arbitraria en un contexto socio cultural determinado. Esta postura niega la presencia de cualidades o propiedades estéticas específicas, y que el desinterés sea la actitud adecuada de la apreciación de la obra.

La teoría institucionalista mantiene vigencia gracias al débil argumento esteticista de las tesis clásicas y a su fácil adaptación a la divergencia de las expresiones y críticas contemporáneas. Un representante notable de esta postura es George Dickie (1926-2020) con su "teoría institucional del arte".[37]

Como se nota, ambas explicaciones son insuficientes. La primera por la circularidad de fundar las supuestas propiedades estéticas en un sentimiento especial y éste en aquéllas. Y también por su carácter ahistórico esencialista que anula las diferencias evidentes entre épocas históricas y culturas.

El institucionalismo también es insuficiente pues, aun cuando parece apropiado para juzgar las expresiones rupturistas del presente, excluye el resto en su desarrollo histórico y carece de criterios para valorar o discriminar unas obras de otras; además, si la única pauta es una decisión arbitraria y circunstancial para denominar artístico a un objeto, entonces no existe nada que pueda llamarse arte en general y la postura se autoinvalida.

Entonces, por un lado, está el error de buscar una definición universalmente válida y, por otro lado, desistir de hacer una filosofía alternativa y aceptar sin más el principio de "indefinibilidad del arte", dejando la

[37] Dickie, George, "The Institutional Theory of Art", en *Introduction to Aesthetic, An Analytic Approach*, New York, Oxford University Press, 1997, Chapter 8, pp. 82-93. Traducción de Graciela de los Reyes para ser utilizada por los alumnos de la cátedra de Estética / marzo 2002. Recuperado de https://www.filosoficas.unam.mx/docs/686/files/GeorgeDickie-Teoria-institucional-del-arte.pdf

noción como un "concepto abierto", fluidificado en juegos del lenguaje, siguiendo la idea de Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas* (1953).

Por tanto, para Inés Moreno la crisis del arte actual deriva de la concepción autonomista desarrollada por las vanguardias de principios del siglo XX, pero heredada de la estética del siglo XVIII, la cual ignoró la importancia tanto en la creación como en la recepción de los muchos factores culturales, no artísticos, inherentes a ellas. De este modo, el error de la estética moderna y contemporánea es haber querido separar la experiencia artística de otros modos de experiencia humana y olvidar que la obra de arte ni requiere una facultad educada de manera elitista ni es pura ni se define sólo por la belleza, aunque ésta no tiene por qué excluirse.

En efecto, el arte es resultado de todo un contexto, desde la psicología del artista hasta la institucionalidad donde se promueve la creación y la exposición de las obras, sin con esto querer afirmar un determinismo cultural o un mecanicismo al margen de factores no definibles como la voluntad creativa, pero sí que el contexto sociocultural histórico, con todos sus factores, es el telón de fondo del arte posible en un tiempo y geografía concretos.[38]

La propuesta de Moreno para superar el dilema entre el esencialismo y el institucionalismo, y poder abordar la experiencia estética de una manera más clara, es abandonar los principios de la teoría estética moderna, de la primera y la segunda modernidad, y asumir la tesis del *experiencialismo contemporáneo* basado en el pragmatismo de Dewey y en las ciencias cognitivas y humanas contemporáneas (psicología de la percepción, lingüística, neurociencia, filosofía), cuya tesis principal es que el ser humano es un creador de significados, que todos los modos de significación son estéticos (es decir desde la corporalidad) y que el arte es un modo específico de crear significados.[39]

[38] *Vid*. Moreno, Inés, *op. cit*., pp. 59-60.
[39] *Vid. Ibid*., p. 26.

De la posmodernidad a la multiculturalidad en el arte

A partir de los años 80 del siglo pasado y hasta el presente, los ejes de cultura se han diseminado por el mundo tanto en el arte como en otras esferas; en la actualidad ya no son sólo Europa o Estados Unidos las regiones dominantes en estilos o tendencias; desde otras zonas del planeta, estilos y modos plurales de manifestación artística hacen oír sus propuestas.

Como señala Arthur C. Danto, durante mucho tiempo el llamado arte primitivo y las expresiones estéticas no occidentales, no se consideraron Arte (con mayúscula), pues en oposición a las grandes obras europeas, desde el siglo XIV hasta finales del XIX, se veían muy alejados de la técnica y objetivos de éstas.

Sin embargo, desde hace poco más de un siglo, también el arte no europeo se mira en los museos de arte y no más en los de historia o antropología.[40] Además, no sólo las artes plásticas, sino también las escénicas y la música han generado un vínculo pronunciado con lo autóctono incorporando elementos vernáculos como ruidos, movimientos corporales, colores, texturas, diseños, sin hablar de técnicas de producción y temas expuestos en las diferentes expresiones artísticas, las cuales, por cierto, son las mismas que siempre se han reconocido como tales (pintura, escultura, etcétera).

Se debe reconocer al arte posmoderno la ampliación valorativa del arte no occidental, gracias a su intención de ser "alternativo" bajo una suerte de anhelo constante de descubrimiento, del cual derivó una cierto propósito de los artistas por sobrepasar el cerco eurocentrista, interesándose en conocer y admirar las culturas no europeas, en especial las africanas, de donde obtuvieron un *recurso al primitivismo* o, mejor dicho al *exotismo*, que les ofreció originalidad, libertad, nuevos materiales, relación con la naturaleza y acercamiento a funciones extra artísticas (utilitarias, religiosas o políticas), susceptibles de ser tratadas en lenguaje artístico.

[40] *Vid*. Danto, Arthur C., *Qué es el arte*, p. 38.

En este sentido, se debe valorar el arte contemporáneo no por su ruptura o negación del resto de tradiciones artísticas, sino por haber transformado los objetos de la vida cotidiana, trasladándolos del mundo utilitario o cotidiano a un campo de significación distinto, y porque esta irrupción de lo real en el arte, junto con el erotismo, la crueldad, el dolor, promueve la multiculturalidad

Del arte no occidental

El multiculturalismo en el arte fue más una acción política antes que una tendencia artística, cuando movimientos de minorías segregadas exigieron visibilidad y participación en la cultura estadounidense. Así, no se trató tanto de un movimiento, sino más bien de una decisión de curadoría para mostrar la producción creada por negros, asiáticos, feministas, homosexuales y culturas autóctonas.

Hasta entonces, el prejuicio contra el arte producido por sociedades no occidentales tradicionales, se refería a su supuesta subordinación en particular a la religión, remitiéndolo a una interpretación funcional y dependiente como algo utilitario en merma el valor estético. Sin embargo, hoy sabemos que esta crítica carece de sustento, pues, bien mirado, todo arte, en toda época y región, tiene tareas funcionales con respecto a otras áreas de la experiencia humana y no existe algo como la "pureza" preconizada por el prejuicio moderno del "arte por el arte"; toda expresión artística, aun la más abstracta o conceptual, mantiene referencias culturales e, incluso, acciones francamente anti artísticas como la mercantilización.

De la *etnoestética* y la interculturalidad en el arte[41]

El multiculturalismo fue apenas la aceptación incipiente de la existencia incuestionable de otras expresiones con su propia validez, reconocibles como arte a secas, pero aún desde la recelosa mirada anglo-eurocéntrica.

[41] *Vid*. Alzuro, Pedro, *op, cit.*, pp. 30-36.

Un avance en la valoración y reconocimiento de las expresiones artísticas no occidentales ha sido la llamada *etnoestética*, iniciada por la antropóloga francesa Jacqueline Delange (1923-1991) en su estudio sobre culturas y artes en el África negra de 1967.[42]

De acuerdo con Delange, "el término *etnoestética* designa un conjunto de estudios recientes, consagrados a las llamadas artes étnicas, tradicionales o tribales". Se aclara que no se trata de etnología[43], sino de reflexión estética, es decir, en cuanto teoría de la producción artística y de la relación entre la materia y quien la transforma y consume.[44]

El trabajo de la *etnoestética* ha sido ambiguo tanto por sus objetos como por sus marcos lingüísticos y conceptuales, pero también por el esfuerzo de comprender las artes tradicionales, en este caso africanas, desde su propio contexto.

En efecto, aunque los estudios contemporáneos de antropología y etnicidad han permitido valorar las culturas tradicionales americanas, africanas, orientales, australes, no dejan de ser iniciativas occidentales auto asumidas como modernas y superiores, aun cuando intenten cierta neutralidad y simpatía intercultural, por lo que, en la valoración particular del arte producido fuera de los marcos europeos o anglosajones se mantiene un cierto prejuicio o condescendencia, sobre todo al señalar las particularidades o diferencias entre lo occidental y lo tradicional. Por ejemplo, la importancia de la autoría individual en el arte occidental contra la producción anónima, impersonal o comunitaria en las culturas tradicionales, o el persistente juicio de subordinación utilitaria atribuido a éstas.

Un problema específico de interculturalidad en el campo de la crítica y la estética es el uso de vocabulario filosófico de cepa occidental. Términos como "clásico", "romanticismo", "barroco", "impresionista" "cubista", "moderno", "contemporáneo" utilizados para clasificar el arte europeo y

[42] Delange, Jacqueline, *Arts et peuples de L'Afrique noire*. Paris, Gallimard, 1967.

[43] Entendida como rama de la antropología que estudia de manera comparativa los contenidos y dinámica de las culturas vistas como "no convencionales" desde una perspectiva anglo europea.

[44] Delange, *op. cit*. Ref. por Alzuro, Pedro, *op. cit.*, p. 30.

anglosajón, establecen marcos valorativos o interpretativos de muy difícil aplicación a expresiones que escapan estos criterios.

Por su lado, conceptos como "imagen", "representación", "símbolo", provenientes del griego y el latín, no sólo se refieren a la filosofía europea occidental, sino que pertenecen a la estructura misma de las lenguas romances y, por ende, al discurso estético.

La cuestión es si el marco conceptual del arte y la estética hace justicia a las expresiones artísticas externas a las tradiciones occidentales. Por el momento es claro que sólo se cuenta con estos instrumentos y quizá no pueda haber otros. Entonces, lo pertinente es mantener una actitud hospitalaria entre artes y culturas, junto con un continuo ejercicio de traducción entre las lenguas que articulan las distintas tradiciones y experiencias humanas, en este caso la artística.

Los estudios de *etnoestética* han mostrado que los objetos artísticos en las comunidades tradicionales son específicos y no hay arte en estado puro; en muchas ocasiones está ligado a funcionalidades técnicas o culturales. lo cual es susceptible de universalizarse, pues en tanto un arte tiene significado cultural y antropológico, es funcional. Es decir, el significado de una obra le viene conferido por su funcionalidad existencial, que no es utilitarista, sino ligada a la expresividad humana conformada en las diversas esferas de la cultura. En esto radica el impacto y relevancia del arte en cualquier tradición, lo cual se acentúa en el caso particular de las artes plásticas o visuales, donde la historia, la antropología y la etnología muestran cómo han estado al servicio de otros intereses como los religiosos, políticos, educativos, de distinción social, económicos; son, de suyo, polifuncionales y, por esto, no pueden pretender una pureza.

Lo "primitivo", entonces, habrá que entenderlo como la expresión artística más original y prístina con sus materiales, técnicas y funciones culturales propias, y no como un producto imperfecto o involucionado propio de una etapa infantil de la humanidad.

Por otro lado, tanto las artes tradicionales como las occidentales tienen especificidades que han de reconocerse. Un concepto común (antes que universal) del arte debe pasar por la distinción o marca cultural de

su ámbito propio de producción, exposición y consumo. De este modo, el arte no es universal, sino intercultural, entendiendo esta interculturalidad como comunidad y distinción de las expresiones artísticas; interculturalidad que exige no asimilar lo tradicional a lo occidental, ni verlo como una manifestación retrasada, como muchas veces se interpreta lo "primitivo" o lo autóctono.

Como dice Pedro Alzuro, las investigaciones de cultura comparada "nos resitúan en la vía intermedia entre identidad y alteridad. La tesis de la universalidad del gusto en su forma clásica, es tan insostenible como el relativismo historicista y el pluralismo radical".[45]

De si las artes no occidentales pueden llamarse posmodernas

El arte contemporáneo es, sin duda, posmoderno al haber asumido la crítica a los metarrelatos y al pensamiento único, lo cual se ha traducido en una diversificación de lenguajes, mensajes, sensibilidades plurales, así como en la valoración de nuevas formas de creación y expresión, generando hibridez y diversidad,[46] redundando en la construcción de significados étnico-culturales que abren a la interculturalidad cuando se reconoce la sensibilidad estética contemporánea como un conglomerado de estéticas acotadas (en vez de fragmentarias).

En relación con las culturas colonizadas y sus expresiones culturales, la violencia colonial destruyó y despreció gran parte de aquéllas, mientras, como se sabe, ha sido el arte europeo y estadounidense el que ha definido la ruta creativa en, prácticamente, todo el mundo.

No obstante, el arte autóctono de muchas naciones se ha hecho valer en medio de la mercantilización y la producción capitalista, generando una gama multicultural de expresiones nuevas y novedosas, así como una nueva estética interesada en las expresiones no occidentales, decolonizadas, y estableciendo un régimen estético definido por relaciones novedo-

[45] *Ibid*., p. 33.
[46] *Vid*., Villegas Betancourth, *op. cit*., p. 26.

sas entre el arte y la vida que renueva sensibilidades, lenguajes, formas, pero sin renegar de su pasado, asumido o no.

La comprensión del arte desde una perspectiva latinoamericana puede caracterizarse por un "nomadismo cultural";[47] es decir, por la interrelación entre diversas culturas o entre diversos grupos al interior de una misma cultura.

Según Pedro Alzuro, no sólo la América Latina, sino la América autóctona en todo el continente ha definido desde el siglo XX un giro cultural que significó una novedad a escala mundial en la estética. Tal giro se cifra en cuatro rasgos originales: 1) crítica y supresión de la brecha o fractura entre arte noble y popular; 2) la consideración del arte como una experiencia cognitiva distinta de la ciencia, pero con un rango gnoseológico similar, basada en el símbolo estético; 3) el restablecimiento de la relación entre arte y vida; y 4) un carácter antimetafísico y antifundacionalista.[48]

En este marco latinoamericano y autóctono de la estética, cabe de modo natural el arte popular en cuanto tal. En cierto sentido, todo arte es popular o lo ha sido en algún momento de su desarrollo. Alzuro valora como ejemplo latinoamericano de genuino arte popular el género del bolero, en el cual se expresa, sobre todo, la vivencia del amor romántico.[49]

Ahora bien, las artes no occidentales o tradicionales, ¿pueden calificarse como posmodernas? Aunque la valoración latinoamericana tiene toques posmodernistas, no parece suscribir esta adjetivación de manera total, pues tiene más una marca culturalista y positiva, y no meramente deconstructiva. Hay en Alzuro una mirada integrativa antes que de exclusión o de simple homogeneización en el mundo globalizado. Dada la inmediatez de la comunicación y del intercambio de información, tanto la producción cultural y artística del presente como del pasado están virtualmente al alcance de cualquiera en cualquier momento; así, el arte del pasado está presente con la posibilidad de ser apreciado como contem-

[47] Alzuro, Pedro, *op. cit.*, p. 9.
[48] *Cf. Ibid.*, p. 7.
[49] *Vid. Ibid.*, pp. 37-43.

poráneo sin necesidad de superar las obras antiguas ni de sustituirlas en favor de novedades posvanguardistas.

En esta visión latinoamericana, la tradición o la historia no significan un determinismo o una sumisión al pasado como tampoco al presente. Cada creador y cada público toma y deja aquello que le parece pertinente o adecuado a sus propósitos; pero sin creer estar al margen de influencias, sea en las técnicas, los temas, los formatos, los gustos. Entre novedad e historia, nada es ajeno al arte.

Para una estética intercultural, la clave sigue siendo la producción de formas que se arriesgan ante el mundo. Autor, materia, idea, *formatividad* frente a la crítica, la recepción, el juicio imprevisible de sociedades que cambian y toman o no de lo nuevo o lo antiguo. De esto se conforma la sensibilidad y la reflexión estética en la América Latina actual, desde donde las artes no occidentales o tradicionales pueden calificarse de posmodernas si, como dice Alzuro, se las considera semejantes y distintas, no iguales y opuestas.[50]

[50] *Vid. Ibid*., p. 15.

San Juan de la Cruz y la evangelización, una llamada a la contemplación trinitaria

Saint John of the Cross and evangelization, a call to Trinity contemplation

Lucero González Suárez*

Resumen

El objetivo de este artículo es poner de manifiesto que la teología mística de san Juan de la Cruz ofrece fundamentos espirituales sólidos para la evangelización. En la primera sección se muestra que el místico es el evangelizador por excelencia. En la segunda sección se propone que, para preservar su fidelidad a la verdad revelada, la evangelización debe enfatizar que la perfección de la vida cristiana radica en la contemplación trinitaria. En la tercera sección se exhibe la unidad de la vida activa y de la vida contemplativa, que el evangelizador debe comprender y comunicar. Finalmente, se caracteriza a la experiencia mística como anticipación del Reino, a la que el evangelizador debe aspirar. La tesis por demostrar es que, en tanto no sea favorecido con la contemplación divina, a fin de favorecer que la adecuada proclamación de la Buena Nueva y el trabajo constante a favor de la llegada

Abstract

The objective of this article is to show that the mystical theology of Saint John of the Cross offers solid spiritual foundations for evangelization. The first section shows that the mystic is the evangelizer par excellence. The second section proposes that, to preserve its fidelity to revealed truth, evangelization must emphasize that the perfection of the Christian life lies in Trinitarian contemplativo. The third section displays the unity of the active life and the contemplative life, which the evangelizer must understand and communicate. Finally, the mystical experience is characterized as an anticipation of the Kingdom, to which the evangelizer must aspire. The thesis to be demonstrated is that, as long as one is not favored with divine contemplation, in order to favor the adequate proclamation of the Good News and the constant work in favor of the arrival of the Kingdom,

* Red Internacional de Investigación La Salle (RIILSA).

del Reino, quien asume el compromiso de evangelizar haría bien en conocer y dejarse guiar por las enseñanzas de teología mística que san Juan de la Cruz nos ha legado.

Palabras clave
San Juan de la Cruz, evangelización, contemplación, mística, Santísima Trinidad.

whoever assumes the commitment to evangelize would do well in know and be guided by the teachings of mystical theology that Saint John of the Cross has bequeathed to us.

Keywords
Saint John of the Cross, evangelization, contemplation, mysticism, Holy Trinity.

Introducción

Sería de gran ayuda para la salvación de todos que el místico tuviese un resplandor especial. Así, incluso el hombre carnal podría distinguir al auténtico maestro espiritual del orador religioso que, por más emotivo que sea su mensaje, no tiene nada valioso que decir. Y quizás estaría dispuesto a dejarse instruir por aquel que no solo conoce a Dios de oídas, sino que ha reunido la determinación y, al mismo tiempo, la humildad y la pasión que se requieren para la visión sobrenatural del Creador y Salvador del mundo.

Pero la mística es una forma de existencia sutil. El seguimiento de Cristo no es algo que se identifique con facilidad. No hay atributos visibles que sirvan como criterios para identificar al místico.

¿Cabe pensar que, aun cuando no sea evidente, todo cristiano es místico? Ciertamente, la mística es vocación universal. Por lo cual sostiene san Juan de la Cruz (SJC), haciendo referencia al amor perfecto que se manifestó en la crucifixión, que "para este fin de amor fuimos creados".[1] Pero es evidente que no todo hombre es cristiano, ni todo cristiano es místico ¿Cuál es la causa de que solo un número limitado de personas hayan recorrido de principio a fin el proceso que culmina en la unión de seme-

[1] San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, canción 28, párrafo 3 (en adelante CB).

janza con el Amado Esposo Cristo? La respuesta de al respecto es veraz y tajante: "Porque para entrar en estas riquezas de su sabiduría la puerta es la cruz, que es angosta, y desear entrar por ella es de pocos, más desear los deleites a que se viene por ella es de muchos".[2]

El auténtico creyente se distingue por un interés infinito en el conocimiento de la revelación. Con el propósito de arribar a a comprensión de la palabra de Dios, el estudio de los textos fundamentales de la teología mística es imprescindible. Puesto que la experiencia mística, entendida como expresión radical de la religión, no es ciencia humana sujeta a la posibilidad del error, sino sabiduría infusa en contemplación.

Para quienes aún no han sido agraciados con el don de la contemplación, la participación en la sabiduría divina únicamente resulta accesible a través del análisis hermenéutico de los testimonios místicos, que confirman las verdades reveladas. Gracias a su expresión (oral o escrita), a pesar de su sutileza y sublimidad, la experiencia mística deviene testimonio.

El objetivo de este artículo es mostrar que, en tanto no reciba la noticia infusa de la fe, a fin de favorecer que su actividad a favor de la llegada del Reino está en plena consonancia con el sentido de la revelación, el evangelizador haría bien en ser receptivo a las enseñanzas de la teología mística.

A continuación, en primera instancia, se pone de manifiesto que el místico es el evangelizador por excelencia. Después se propone que, para ser fiel al mensaje que proclama, la evangelización debe enfatizar que la perfección de la vida cristiana radica en la contemplación trinitaria. En tercer lugar, se muestra la unidad de la vida activa y de la vida contemplativa. Finalmente, se caracteriza a la experiencia mística como anticipación del Reino.

La importancia de estas páginas radica en la fuente de donde proceden: la sabiduría mística de san Juan de la Cruz: fuente inagotable, que mana y corre por senderos infinitos para satisfacer la sed de sentido que hace de toda persona un cervatillo galileo.

[2] CB 36, 13.

1. El místico: paradigma del evangelizador

Según el magisterio del Vaticano II, la Iglesia es misionera por esencia. Por tanto, la evangelización compete a todos los cristianos. Sin embargo, que todos los cristianos deban tomar conciencia de su vocación misionera no quiere decir que, de hecho, deban lanzarse sin preparación alguna a la proclamación del Evangelio. La evangelización exige tanto una preparación previa como ciertas disposiciones existenciales de índole espiritual.

Para evangelizar no basta una esmerada formación filosófico-teológica, aunada a la capacidad para hablar con elocuencia acerca de Dios. Evangelizar no es algo que competa a letrados y grandes oradores, sino a quienes puedan ofrecer un testimonio de Cristo. Aquello que convierte al teólogo en evangelizador es su experiencia de Dios, no el saber especulativo que lo convierte en catedrático.

Únicamente quienes han reconocido en el Siervo Sufriente la divinidad del Padre pueden hablar con verdad sobre Aquel que es la Verdad y cumplir a cabalidad con las exigencias de la tarea evangelizadora. Solo a ellos les es dado hacer suyas las palabras: "Lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis en comunión con nosotros: y nuestra comunión verdadera es con el Padre, y con su Hijo Jesucristo".[3]

Podría dar la impresión de que, siendo tan elevada la exigencia de la evangelización, los padres conciliares se equivocaron al sostener que su realización concierne a todos los cristianos. La confusión se disipa tan pronto se cae en la cuenta de que el llamado a la perfección espiritual, al igual que el mandato misionero, es universal. Dicho de otro modo, todo ser humano ha sido creado para ver a Dios con los ojos de la fe en esta vida. La visión de que se habla implica una transformación existencial en el misterio del amor divino, que convierte al espiritual en testigo de la fe. Mas, el auténtico testimonio de Cristo "es la primera e insustituible forma de evangelización".[4]

[3] 1 Jn 1, 3.
[4] CELAM, *Documento de Santo Domingo*, 33.

La evangelización "consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana, entregada a Dios en una comunión que nada debe interrumpir y a la vez consagrada igualmente al prójimo con un celo sin límites".[5] Porque Dios es amor y en el contexto de la mística *conocer es ser*, el ejercicio del amor perfecto es el criterio para identificar al discípulo de Cristo que, proponiéndoselo o no, con su sola presencia en medio de la sociedad es ya testigo de la fe.

Antes que diseñar métodos y estrategias, tanto el misionólogo como el misionero harán bien es reflexionar seriamente sobre las siguientes palabras de san Pablo:

> Pues yo, hermanos, cuando fui a vosotros, no fui con el prestigio de la palabra o de la sabiduría a anunciar el misterio de Dios. Pues me propuse no saber entre vosotros cosa alguna sino a Jesucristo, y a este Crucificado. Y estuve entre vosotros con debilidad, y mucho temor y temblor; y ni mi palabra ni mi predicación fue con palabras persuasivas de humana sabiduría, sino con demostración del Espíritu y de poder, para que vuestra fe no esté fundada en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios.[6]

El anuncio de la Buena Nueva no se origina en la sabiduría mundana, ni depende, para tener eco, de ella. Para que la acción evangelizadora inicie, es necesario que alguien, impulsado por la fuerza del Espíritu Santo, se determine a proclamar que Cristo Crucificado y Resucitado es el único salvador del mundo. La proclamación tiene por causa una moción espiritual: "nadie puede decir: Jesús es el Señor, sino por el Espíritu Santo".[7] Sin el poder del Espíritu, el anuncio se torna ininteligible e imposible.

En la misma línea de san Pablo, refiriéndose a los predicadores, SJC dice que el Señor "tiene ojeriza con los que, enseñando ellos la ley de

[5] Pablo VI. *Evangelii Nuntiandi. Exhortación apostólica al Episcopado, clero y fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización del mundo contemporáneo*, 41 (en adelante EN).
[6] 1 Cor 2, 1-4.
[7] 1 Cor 12, 3.

Dios, no la guardan, y predicando ellos buen espíritu, no le tienen"[8]. Desligado de la espiritualidad, el discurso que solo es espiritual por los conceptos que maneja, aun si tiene el poder de provocar una devoción pasajera en quienes lo escuchan —muy probablemente a causa de su deseo de salvación y de la misericordia divina— carece de sustancia.

El auténtico evangelizador es testigo del amor que vincula al Padre con el Hijo en la unidad del Espíritu Santo. El que solo pretende ser tal, en vez de hablar de Dios, hablará de su bajo modo de relación con Dios y presentará el fin último de la existencia, desde su limitada comprensión.

El evangelizador debe poseer los mismos atributos que SJC adjudicaba al predicador:

> para aprovechar al pueblo y no embarazarse a sí mismo con vano gozo y presunción, conviénele advertir que aquel ejercicio más es espiritual que vocal; porque, aunque se ejercita con palabras de fuera, su fuerza y eficacia no la tiene sino del espíritu interior. De donde, por más alta que sea la doctrina que predica y por más esmerada la retórica y subido el estilo con que va vestida, no hace de suyo ordinariamente más provecho que tuviere de espíritu.[9]

A diferencia del predicador que no ha cultivado suficientemente la dimensión espiritual de su existencia, el místico no está interesado en hablar en público sobre el modo en que Cristo cambió su vida. Simplemente juzga que es

> su deber imperioso ser testigo de que ha sido elegido y ha sido llamado. No por deber ni por imposición, sino por su carácter difusivo, el amor impele a la acción testimonial. Puesto que es testigo de la fe quien "anuncia lo que ha visto y oído, lo que ha contemplado, a semejanza de los profetas y de los apóstoles" (*cf.* 1 Jn 1, 1-2)[10]

[8] San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, libro 3, capítulo 45, párrafo 3 (en adelante S).
[9] 3S 45, 2.
[10] Juan Pablo II, *San Juan de la Cruz. Maestro en la fe. Carta apostólica de su Santidad Juan Pablo II, con ocasión del IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia*, 8.

SJC no tiene miramientos al momento de juzgar a quienes, teniendo el encargo de predicar la palabra de Dios, no son dignos de él. El santo admite abiertamente que hay individuos a quienes no cabe aplicar el título de predicadores —ni mucho menos de maestros espirituales— porque, lejos de guiar a las almas hacia la unión con Dios, no habiendo recorrido ellos mismos el camino de perfección, no hacen más que obstaculizar el avance de aquellos a los que, sin autoridad, aconsejan.

La crisis de la fe que aqueja a la Iglesia reclama que el cristianismo se haga presente en el mundo como forma de vida.

> El mundo exige y espera de nosotros sencillez de vida, espíritu de oración, caridad para con todos, especialmente para los pequeños y los pobres, obediencia y humildad, desapego de sí mismos y renuncia. Sin esta marca de santidad, nuestra palabra difícilmente abrirá brecha en el corazón de los hombres de este tiempo.[11]

En su paso por el mundo, "Donde quiera que vivan, con el ejemplo de vida y el testimonio de la palabra, todos los cristianos deben manifestar al nuevo hombre que asumieron por el bautismo […] Así los otros, viendo sus buenas obras, glorificarán al Padre".[12] Mas no puede hacerse manifiesto lo que solo existe en el plano del discurso. Para dar a conocer a Dios a otros, es indispensable haber llegado a conocerlo. Mas no de un modo cualquiera, sino de manera proporcionada a su ser sobrenatural, en contemplación.

2. La evangelización como llamado a la contemplación trinitaria

Los artículos de la fe sintetizan la revelación, entendida como el discurso en el cual Dios se dice a sí mismo, valiéndose de los testigos de la fe. Dada la importancia de estos para la constitución de la identidad cris-

[11] EN 76.
[12] Concilio Vaticano II, *Decreto Ad Gentes. Sobre la Actividad Misionera de la Iglesia*, 11.

tiana, podría pensarse que evangelizar se reduce a exponerlos, de modo que resulten comprensibles. En tal caso, ser cristiano se limitaría a tener por verdaderas un conjunto de proposiciones, sin hacer el menor esfuerzo por alcanzar el conocimiento del misterio de Dios sobre el cual versan. Esa concepción es errónea. Tener por verdadero no equivale de ningún modo a conocer a Aquel que, de suyo, es la Verdad. El valor salvífico de los artículos de la fe depende de que, al menos desde el punto de vista natural, quien los acepte conozca aquello que nombran. Conocimiento al que contribuye poderosamente la reflexión teológica.

Ningún concepto o imagen puede acoger la sobreabundancia de su esencia amorosa, puesto que Dios es infinito. El conocimiento natural de aquello que enuncian los artículos de la fe no debe confundirse con la fe misma. Los artículos de la fe tienen su raíz en esta última.

La fe es el origen, sentido y fundamento de los artículos de la fe. Dado que ninguna cosa creada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para la unión con Dios, es obvio que los artículos de la fe son medios próximos para la unión con Dios. El único medio proporcionado para el conocimiento de Dios es la fe. Ser cristiano no es simplemente tener por verdaderos los artículos de la fe; es haber arribado a la experiencia de aquello que comunican; es tener fe.

La fe no es conocimiento de orden representativo; es encuentro transformador con la Verdad. Según el magisterio del Vaticano II, que en este punto coincide del todo con las enseñanzas de la teología mística sanjuanista, la fe "no es solamente un tener por verdaderas ciertas proposiciones, sino, sobre todo, la entrega total de la persona a Dios que se nos da, descubre y salva por medio de Jesucristo (*Cf. Dei Verbum* 5)"[13]

El término último de la fe y de los artículos de la fe es Dios, en su triple condición de Amante, Amado y Amor. Según san Juan, "el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios"[14]. Conocer

[13] Ricardo Blázquez y Xavier Pikaza, "La revelación de Dios en Jesucristo y su transmisión por la iglesia", *Introducción al cristianismo*, coordinado por O. González de Cardenal y J. Martín Velasco, Madrid, Caparrós Editores, 2003, p. 130.

[14] 1 Jn 4, 7.

al Dios Trinidad Amorosa por fe es ser Dios por participación. Testimonio cuya recta comprensión exige considerar que el conocimiento del que se habla es sobrenatural y perfecto; es de orden contemplativo.

Contemplar a Dios es poseerlo y, en un sentido más profundo, ser poseído por Él. Como advierte san Agustín, "está con Dios el que lo abraza, con su inteligencia".[15] Estar con Dios es, en realidad, disponerse favorablemente para que Dios esté presente por gracia en uno mismo. Dicha presencia convierte al individuo en templo; en castillo de perfección donde mora la Trinidad de Amor.

La perfección del hombre no radica en el simple acto de ser, sino en la libre unión de semejanza con Dios,[16] a la que solo se llega mediante la contemplación. Ser semejante a Dios supone participar de las actividades que lo definen: conocerse y amarse a sí mismo en cada una de las Personas de la Trinidad.

La contemplación de la Trinidad amorosa concierne al entendimiento, pero dada la unidad del ser del hombre, redunda en la voluntad.

> El Dios del cristiano es el Dios que es amor y precisamente cuando es amor, tres en uno, es el Amante, el Amado, el Amor en la unidad y la libertad del amor eterno. Conocer a este Dios es sobre todo tener la experiencia de ser amado por Él, alcanzados y transformados por aquel amor que nos hace capaces de amar.[17]

La contemplación cristiana es, por esencia, trinitaria. Conocer a Dios en modo sobrenatural es amarlo del mismo modo que el Padre y el Hijo se aman, en la unidad del Espíritu Santo. Para lo cual es preciso que las potencias del hombre sean transformadas por la infusión de las virtudes teologales.

La influencia del Espíritu Santo en la voluntad provoca que el entendimiento se mueve al conocimiento (por fe) del Verbo, Hijo de Dios. Sin

[15] San Agustín, *Del orden*, II, 2, 5.
[16] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica I, I-II*, q 3 a 2 ad 4; *I-II* q 3 a 2 ad 4.
[17] José María Melero, "A vueltas con la teodicea", *Ensayos*, No, 15, 2000, p. 88.

dicha moción en la voluntad, no tendría lugar el conocimiento proporcionado de la esencia divina.

Que el hombre sea capaz de recibir la influencia sobrenatural de Dios no significa que en su condición de ser exista una dimensión sobrenatural. Lo natural no puede dar alcance a lo sobrenatural, obrando por sí mismo, pero sí puede ser elevado al conocimiento de lo sobrenatural. Dicha elevación se produce cuando Dios infunde la noticia oscura de la fe.

El II Sínodo de Orange enseñó con firme autoridad que nada humano puede exigir, merecer o comprar el don de la gracia divina, y que todo lo que pueda cooperar con ella es previamente don de la misma gracia: "Aun el querer ser limpios se hace en nosotros por infusión y operación sobre nosotros del Espíritu Santo".[18]

> Tanto la infusión de las virtudes teologales como de sus actos es obra de Dios. Para referirse a ambas mercedes, SJC utiliza el término aspiración. Sin embargo, aclara que es mucha la diferencia que hay entre aspirar Dios en el alma y aspirar por el alma. Porque aspirar en el alma es infundir en ella gracias, dones y virtudes; y aspirar por el alma es hacer Dios toque y moción de las virtudes y perfecciones que ya son dadas renovándolas y moviéndolas de suerte que den de sí admirable fragancia y suavidad.[19]

No se debe confundir la infusión de la gracia que es participación en el ser de Dios y la actualización de dicha participación en los actos de las virtudes teologales infusas. Si el hombre obra sobrenaturalmente no es porque tenga las virtudes siempre en acto. Solo es capaz de ello cuando Dios infunde los actos correspondientes. Por lo cual dice el santo que "el Espíritu Santo mueve y altera al amor fuerte para que haga vuelos a Dios, porque sin este divino viento que mueve las potencias a ejercicio de amor

[18] Francisco, *Exhortación Apostólica Gaudete et exsultate*, 53 (en adelante GE).
[19] CB 17, 5.

divino no obran ni hacen sus efectos las virtudes, aunque las haya en el alma".[20]

Es el Espíritu Santo quien mueve la voluntad humana, a fin de que el entendimiento sea iluminado por el Verbo. Sin la intervención del Espíritu santo, el entendimiento no puede recibir la iluminación del Verbo. Asimismo, no se puede recibir la infusión de la fe sin que se dé la infusión de la caridad en la voluntad. Es decir, del amor que vincula al Padre con el Hijo y mueve la voluntad en modo sobrenatural.

SJC no relaciona la fe con el asentimiento sino con el consentimiento. El asentimiento pertenece al entendimiento; el consentimiento es propio de la voluntad. Cuando el individuo consiente la moción del Espíritu Santo en la voluntad, su entendimiento asiente a la iluminación. La certeza de la fe presupone la infusión del amor-ágape en la voluntad. Motivo por el cual el santo dice que "el alma que va a Dios ha de ir caminando en fe creyendo y no entendiendo".[21] Evidentemente, el "no-entender" del que se habla no tiene nada que ver con la actitud dogmática.

Entre los intérpretes de SJC, hay quienes sostienen que la gracia se acomoda a la naturaleza del hombre. Lo anterior significaría que

> un acto efectuado en el estado de gracia es sobrenatural en su esencia, pero natural o humano en su modo. Se sigue de esta interpretación que los actos de gracia no se distinguen de los de la naturaleza humana, que el modo propio a la gracia es lo humano, y que el hombre merece, se santifica, y se salva, por medio de este modo natural finito de obrar. Esta interpretación, sostenida por Crisógono de Jesús Sacramentado e Isidro de San José, así como por Arintero, Garrigou-Lagrange y muchos otros, está en plena contradicción con la doctrina de San Juan.[22]

[20] CB 31, 4.

[21] San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva B*, canción 3, párrafo 48 (en adelante LlB).

[22] José Ferraro, *San Juan de la Cruz y el problema místico*, Puebla, Editorial Periodística e Impresora de Puebla, 1976, pp. 180-181.

Para SJC, la gracia, principio de santificación, es participación en la naturaleza de Dios. Los actos que la gracia suscita en el hombre no son naturales, sino sobrenaturales. La infusión de los mismos, lejos de acomodarse a los sentidos y a la actividad natural del entendimiento, produce oscurecimiento en las potencias. El Dios hecho carne del cristianismo es siempre un Dios desconocido al que no puede comprenderse sino veladamente en la experiencia contemplativa, en virtud de su plenitud inabarcable. Dios "es noche oscura para el alma en esta vida"[23].

Si el hombre pudiera por su sola habilidad cumplir el fin sobrenatural de la existencia no sería necesaria la infusión de la gracia santificante en cada una de las potencias, que da origen a las virtudes teologales. La doctrina que defiende el modo humano de obrar de las virtudes teologales es una modalidad de pelagianismo, producto de una interpretación falsa de la mística sanjuanista y, sobre todo, antievangélica.

Tan pronto se comprende el significado de la contemplación trinitaria resulta manifiesto que en ella radica el principio, fundamento y fin último de la vida cristiana. Motivo por el cual es del todo comprensible que el Decreto sobre el Ministerio y vida de los presbíteros señale con toda claridad que el éxito de la evangelización depende en gran medida de que los sacerdotes, en tanto que pastores de almas, pongan de su parte para que Dios les conceda gozar del dichoso estado de la santidad. A través de dicha exhortación, el magisterio reafirma la convicción de que la evangelización por excelencia es el testimonio de vida. Y de que el místico o santo es el evangelizador por excelencia.

para conseguir sus fines pastorales de renovación interna de la Iglesia, de difusión del Evangelio por el mundo entero, así como del diálogo con el mundo actual, este sacrosanto Concilio exhorta vehementemente a todos los sacerdotes a que, empleando los medios recomendados por la Iglesia, se esfuercen por alcanzar una santidad cada vez mayor, para convertirse, día a día, en más aptos instrumentos en servicio de todo el pueblo de Dios.[24]

[23] 1S 2, 1.
[24] Concilio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, 12.

3. Contemplativos en la acción

Dios otorga al hombre el hábito de las virtudes teologales, a fin de que sus facultades obren en modo sobrenatural. Dada la unidad de la condición humana, la infusión de la fe en el entendimiento provoca la inflamación amorosa de la voluntad. No es posible conocer el amor que Dios es sin saberse amado desde siempre. Mas el amor divino no es estéril, sino fructífero. Allí donde se hace presente, el amor genera amor.

No existe la contemplación divina disociada del amor perfecto. Tampoco existen las obras del amor perfecto al margen de la contemplación. La contemplación es un conocimiento cuyo rasgo esencial es la participación en el ser de lo conocido. Conocer a Dios es ser Dios por participación. Lo cual da a entender san Juan diciendo: "todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor"[25].

Por cuanto el conocimiento de Dios por fe (en contemplación) engendra las obras del amor perfecto, la invitación a ser "contemplativos en la acción" es redundante. Contemplar el amor que Dios significa dejarse amar por Él y corresponder a la grandeza y gratuidad de ese amor amando al prójimo y a Dios mismo con el mismo grado y perfección de amor con que de Él es amado.

Sin embargo, en un mundo donde la fe se ha vuelto problemática, el recordatorio de que "somos llamados a vivir la contemplación también en medio de la acción"[26] es pertinente. Subrayar la unidad de la fe y del amor; del conocimiento y el amor sobrenatural que tienen su principio y fin último en Dios, contribuye a eliminar un malentendido generalizado. A saber, que la contemplación aleja al espiritual del mundo y, por tanto, lo hace indiferente antes las necesidades del prójimo.

El cristiano auténtico no es un individuo ensimismado. A propósito de la experiencia cristiana, cabe "hablar de un rechazo de lo mundano,

[25] 1 Jn 4, 7-8.
[26] GE 26.

pero no del mundo"[27]. Tanto la fe como las obras de amor tienen lugar en el ámbito cotidiano. Ni la fe ni el amor apartan al hombre del mundo. Lo cual da a entender la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, mediante las siguientes palabras

> Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno[28]

El cristianismo es un modo de existencia; una manera de habitar el mundo compartido, cuyo sentido proviene del encuentro con Dios en Cristo. La identidad cristiana no se define por el intento de huir del mundo, sino por la presencia en él como manifestación finita del amor divino.

No menos grave que el anterior, es la confusión de quienes, a causa de su falta de formación y de experiencia en el campo de la mistagogía, imaginan

> […]que pueden entregarse totalmente del todo a la vida religiosa, pensando que esta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época[29]

Ser cristiano involucra tomar parte en la celebración de la Iglesia, pero no se reduce a ello. No son pocos quienes creen que "la santidad está reservada solo a quienes tienen la posibilidad de tomar distancia de las ocupaciones ordinarias, para dedicar mucho tiempo a la oración. No es

---

[27] Luis Guerrero, "Fe, esperanza y caridad. La vida cristiana en Søren Kierkegaard", *Open Insight*, No. 7, 2014, p. 70.
[28] Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 42 (en adelante GS).
[29] GS 42.

así".[30] No es la colaboración en las actividades parroquiales, sino el amor perfecto —dentro o fuera del recinto sagrado— lo que complace a Dios y salva al hombre.

Por otro lado, aunque el cristianismo posea una dimensión moral, no se reduce a la vida moral. Para vivir en plenitud la moral cristiana, es indispensable conocer a Dios por fe sobrenatural. Lo cual exige atravesar las purgaciones activas y pasivas del sentido y del espíritu. Solo entonces se puede cumplir el mandamiento del amor.[31]

De acuerdo con las enseñanzas de los padres conciliares, "es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina".[32] La recta comprensión de lo antes dicho opinar que a algunos les corresponde la vida activa (entendida como ejercicio del amor natural y por tanto imperfecto) mientras que otros han sido llamados a contemplar a Dios (y apartarse del mundo). No hay dos vías para la salvación, sino una sola: la contemplación del amor divino, que se manifiesta en obras. Lo cual ha querido señalar el Concilio Vaticano II en los siguientes términos:

> Todos los fieles, cristianos, de cualquier condición y estado, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre.[33]

¿Cuál es el criterio para identificar a quien ama de manera perfecta? Según santa Teresa de Jesús, "si amamos a Dios no se puede saber, aunque hay indicios grandes para entender que le amamos; mas el amor del prójimo, sí".[34] El prójimo es *imago Dei*, cuya sola presencia en el mundo-creación es ya una invitación al amor.

[30] GE 14.
[31] Jn 15, 12.
[32] Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 2.
[33] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 11 (en adelante LG).
[34] Santa Teresa de Jesús, *Las moradas del castillo interior*, 5, 3, 8.

El amor al hermano —que antes de la entrada en la contemplación es siempre imperfecto— es una preparación para el amor perfecto. Tal es el sentido de Mt 25, 31-46. El prójimo no es Dios, pero en él se esconde la presencia divina (fundamento de su condición creatural). El prójimo es "aquel en función del cual yo puedo vivir y cuya presencia es signo de otra presencia sagrada".[35]

Cristo pide a sus discípulos: "sed vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto".[36] El amor perfecto es donación. Amar es un movimiento de entrega ilimitada, que va de la individualidad al prójimo y a Dios mismo, por el cual el espiritual participa de la misma actividad intratrinitaria. Sin haber recibido el don de la contemplación, se puede amar a Dios y al hermano, pero no como Dios lo hace.

El amor perfecto al prójimo, que se funda en la correspondencia al amor divino, es el criterio por cual se hace manifiesto que se ha conocido a Dios. Puesto que "el que no ama a su hermano, a quien ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto. Y este mandamiento tenemos de Él: que el que ama a Dios, ame también a su hermano".[37]

Al amor cristiano le es inherente una dimensión ética. Amar como Cristo es reconocer su presencia escondida en el prójimo. No tiene sentido decir que se ama a Dios cuando se es indiferente ante los sufrimientos y tribulaciones del prójimo.

Santa Teresa de Jesús aconseja no olvidar que el amor a Dios, que redunda en el amor al prójimo, "no ha de ser fabricado en nuestra imaginación, sino probado por obras".[38] El amor al prójimo no se limita al sublime deseo que el prójimo tenga vida en abundancia; se expresa en acciones transformadoras concretas. Tampoco tiene por destinatario al hombre abstracto, sino a los múltiples rostros que día a día demandan de la sociedad acciones solidarias y fraternas.

---

[35] Olegario González de Cardenal, "La realización histórica de esa apertura: su determinación ética y su concreción personal", *Introducción al cristianismo*, Madrid, Caparrós Editores, 1994, p. 69.
[36] Mt 4, 58.
[37] 1 Jn 4, 20-21.
[38] Santa Teresa de Jesús, *Las moradas del castillo interior*, 3, 1, 7.

El lugar donde se conquista la santidad, sin importar el estado de vida elegido, si se es laico o consagrado, es el mundo-sociedad. "Hacer de la propia vida un ejercicio del amor perfecto": ese es el sentido de la mística cristiana, en tanto que modo de existencia, que se realiza en la vida cotidiana. Es verdad que los fieles cristianos se santifican en las "ocupaciones o circunstancias de su vida, y a través de todo eso, se santificarán más cada día si lo aceptan todo con fe de la mano del Padre Celestial"[39]. Pero de ello no se sigue que la santificación se reduzca al cumplimiento de los deberes que, como seres sociales, todos tenemos. Para que las obras del hombre sean meritorias tienen que surgir del amor contemplativo.

4. La experiencia mística como anticipación del Reino

El amor perfecto, que tiene su origen y fundamento en la contemplación, es la esencia de la santidad, que constituye la vocación de todo cristiano. Expresado poéticamente, "para este fin de amor fuimos creados"[40] y su ejercicio supone "el más alto estado al que se puede llegar en esta vida".[41]

Aquello a lo que todo cristiano debe aspirar y por lo que debe esforzarse sin tregua es la unión de semejanza amorosa. Misma que consiste en conocer a amar a Dios como Él mismo se conoce y se ama en cada una de las personas de la Santísima Trinidad y ama al hombre. Como aclara E. Stein: "Dios ha creado las almas para sí. Dios quiere unirlas a sí y comunicarles la inconmensurable plenitud y la inconmensurable felicidad de su propia vida divina, y esto, ya aquí en la tierra. Esta es la meta hacia la que las orienta y a la que deben tender con todas sus fuerzas"[42].

Puesto que el anuncio en torno al cual se articula el ministerio de Jesús es la llegada del reino de Dios,[43] la "identificación con Cristo y sus deseos, implica el empeño por construir, con él, ese reino de amor, justi-

[39] LG 41.
[40] CB 28, 3.
[41] CB 1, 11.
[42] Edith Stein, *La ciencia de la cruz*, Burgos, Monte Carmelo, 2000, p. 69.
[43] *Cf.* Mc 1, 14-15.

cia y paz para todos".[44] A pesar de que la expresión de "Reino de Dios" aparece en repetidas ocasiones en sumarios de su ministerio,[45] parábolas y dichos,[46] Jesús no la define con claridad.

"Reino" no es simplemente el concepto central de la predicación de Jesús, principalmente es el acontecimiento de la plenitud a la que todo espiritual aspira. Expresado en terminología de la teología mística sanjuanista, el anuncio del Reino es palabra sustancial. Puesto que su palabra es creadora y redentora, al anunciar que el Reino ha comenzado ya, Jesús realiza aquello que su discurso nombra. Cuando Jesús se refiere al Reino comienza a implantarlo con los hechos: se pone de parte de los marginados. Denuncia y combate las divisiones creadas por los hombres y busca liberar a las personas de los males del pecado y de todas sus consecuencias a nivel personal y social.[47]El criterio para identificar que el Reino ha comenzado ya pero aún no alcanza su realización plena es la transformación del mundo-sociedad, provocada por la manifestación del amor divino en la historia, que hace de ella "historia de salvación." El significado de la expresión "Reino de Dios" se infiere del obrar de Jesús.[48]

¿Cómo se relacionan las categorías "unión de semejanza amorosa", "espiritualidad" y "Reino"? Como SJC no se cansa de afirmar en todas sus obras, la fe, por la cual el individuo acoge la presencia de Cristo en su vida, es el único medio para realizar el fin último de la existencia. A saber, la unión de semejanza amorosa con la Trinidad de Amor, con la cual culmina el proceso místico-religioso.

---

[44] GE 25.

[45] *Cf*. Mc 1,14-15.

[46] *Cf*. Mc 4, 26.30; Mt 13, 44. 45. 47.

[47] Manuel Sánchez, "Postmodernidad y nueva evangelización". *Revista de Espiritualidad*, No. 51, 1992, p. 132.

[48] Jesús no se limita a visibilizar los efectos devastadores del pecado mediante sus discursos, sino que libera al mundo de su poderío. La liberación que él otorga, "rescata la creación de la corrupción del pecado" Paulo Suess, *La nueva evangelización,* Ecuador, Abya-Yala, 1993, p. 87.

La evangelización tiene que contribuir a la liberación integral del hombre; a la superación «de todas las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarra al hombre y a la sociedad, y que tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de iniquidad y la liberación para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres» (CELAM, *Documento de Puebla*, 482).

Existir en medio del mundo, como expresión finita del amor divino, es gozar plenamente de la salvación, hasta donde lo permite la condición mortal, en el sentido de ser espiritual.[49] La inhabitación del Espíritu Santo del Resucitado[50] transforma al hombre en imagen finita del Amado Esposo Cristo y la introduce en los dinamismos de la vida trinitaria.

El único medio por el cual los seres humanos, "por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (Ef 2, 18; 2 Pe 1, 4)"[51] es la fe. Solo la fe, en tanto que sabiduría infusa, tiene proporción con el ser sobrenatural de Dios.

Por la infusión de la virtud teologal de la fe, el hombre puede conocer al Dios-Trinidad de amor como Él mismo se conoce y amarlo con igual amor y modo con que se ama y ama a cada uno de nosotros. Por la fe se alcanza la unión mística, que consiste en ver a Dios "cara a cara, unida el alma con esta sabiduría divina, que es su Hijo".[52]

Ver a Dios por fe es alcanzar la deificación, en el sentido de "ver el reino de Dios".[53] En el contexto de los escritos joánicos, "ver" significa contemplar a Aquel que es la Verdad y el principio de la vida natural y sobrenatural[54]. Mas, como se ha explicado ya, la contemplación es una forma de conocimiento sobrenatural que hace posible la identificación del cognoscente con la realidad conocida.

El cuarto evangelio, en el que principalmente se funda la teología mística sanjuanista, "considera el reino de Dios, no como una realidad en sí, sino como la situación propia del creyente en cuanto que acepta recibirse de Dios, según un modo de dependencia parecido a una filiación".[55] Ser hijos en el Hijo es la meta del cristianismo.

---

[49] Dios nos eligió «para que fuésemos santos e irreprochables ante él por el amor" (Ef 1, 4). La espiritualidad admite grados de experiencia. La fase del proceso místico-religioso en la que cada uno se sitúa depende de su determinación para dejarse despojar del hombre viejo (*Cf* Ef 4, 22-24) durante las purgaciones activas y pasivas del sentido y del espíritu.

[50] *Cf.* 1 Co 15, 20-28.

[51] Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 2.

52 CB 37, 2.

[53] Jn 3, 3.

[54] *Cf.* Jn 14, 6.

[55] Yves Blanchard, "El reino de Dios en el Evangelio de Juan", *Evangelio y reino de Dios*, editado

Llegar a ser Dios por participación por obra de la gracia es "entrar en el reino de Dios".[56] Lo cual equivale a participar de la vida sobrenatural. Es en tal sentido que la experiencia místico-religiosa constituye una anticipación del Reino en esta tierra.

La deificación tiene por fundamento la condición creatural. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, según un proceso dinámico que debe concluir con la visión de Dios, cuando "seamos semejantes a él".[57] Este don de la vida eterna, esta participación en la naturaleza divina es una adopción filial.

A pesar del que el hombre está llamado a ser Dios por participación, ello no significa que la transformación se dé sin más. Para ello es necesario un proceso mistagógico: un largo y sinuoso camino, a través del cual, cada vez de un modo más perfecto, el hombre comprende por fe sobrenatural a Dios y se une a él en el amor.

Tal camino es el proceso místico, cuyo propósito es disponer al hombre para que "escuche personalmente el testimonio de la Presencia en su interior y en su vida y consienta a esa Presencia descentrándose en el movimiento de confianza absoluta".[58] Obviamente, la experiencia de la que se habla no consiste en "hacer a Dios objeto de ningún acto nuestro, sino en tomar consciencia de su presencia que nos precede haciéndonos ser y dándosenos a conocer en la medida en que lo reconozcamos como nuestro fundamento y origen".[59]

Conclusiones

Ni las habilidades para servirse de la palabra en público, ni el conocimiento teológico bastan para que alguien sea digno de predicar. Aquello

por Y. Blanchard, M. Quesnel, E. Cothenet, C. Tassin, S. Legasse, M. Vidal, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1995, p. 53.

[56] Jn 3, 5.

[57] 1 Jn 3, 2.

[58] Salvador Ross, *La experiencia de Dios en mitad de la vida*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2007, p. 8.

[59] Juan Martín Velasco, "Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios", *Experiencia y misterio de Dios*, editado por P. Cebollada, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2009, p. 76.

que, en la predicación y en el proceso evangelizador, "asombra, conmueve y corresponde a las exigencias existenciales del hombre no es una enunciación cultural de las verdades cristianas, sino la realidad del acontecimiento cristiano".[60]

Solo el que se sabe amado por el Amante y el Amado en el Amor, puede manifestar su gloria. Tal descripción solo se adecua plenamente al místico. Al cual cabe concebir como paradigma del evangelizador por ser el testigo por excelencia del acontecimiento del amor divino.

Quien tenga el deseo de predicar la palabra de Dios para evangelizar al prójimo debe grabar en su corazón esta verdad: la evangelización no requiere sabios según el mundo, ni oradores capaces de mantener cautiva la atención de miles de espectadores, sino hombres sencillos, que han recibido la infusión de la sabiduría divina. Cristo no tuvo por discípulos doctores de la ley ni maestros de oratoria, sino pescadores llenos de la presencia del Espíritu Santo. Tenga o no letras teológicas, lo que hace digno de predicar a un individuo es su condición espiritual. Solo en tal caso, puede, por analogía con el único que merece ese título, ser considerado como maestro. Y casi está de más decir que el nombre de SJC ha quedado grabado en la memoria de la Iglesia por sus dotes de guía espiritual; de místico y maestro.

En su paso por el mundo, "Donde quiera que vivan, con el ejemplo de vida y el testimonio de la palabra, todos los cristianos deben manifestar al nuevo hombre que asumieron por el bautismo [...] Así los otros, viendo sus buenas obras, glorificarán al Padre"[61]. Mas no puede hacerse manifiesto lo que solo existe en el plano del discurso. Para dar a conocer a Dios a otros, es indispensable haber llegado a conocerlo del único modo proporcionado a su ser sobrenatural: en contemplación.

Tanto SJC como santo Tomás de Aquino, en total concordancia con las Sagradas Escrituras, sostienen que "el fin último y la última perfección del alma humana consiste en trascender por el conocimiento y el amor

[60] Agustino Molteni, "La dimensión cultural del acontecimiento cristiano", *Cuestiones Teológicas*, No. 90, 2023, p. 216.

[61] Concilio Vaticano II, Decreto Ad Gentes. Sobre la Actividad Misionera de la Iglesia, 11.

todo el orden creado para llegar a su primer principio, que es Dios".[62] Dicho conocimiento es la contemplación o teología mística.

Reconociendo que la contemplación es el conocimiento existencial del Misterio amoroso de Dios, que origina la santidad y convierte al hombre en constructor y habitante del Reino, en el Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa se dice que

> […] los miembros de cualquier instituto, buscando ante todo y únicamente a Dios, es menester que junten la contemplación por la que se unen a Dios de mente y corazón con el amor apostólico, por el que se esfuerzan en asociarse a la obra de la redención y la dilatación del Reino de Dios.[63]

Valgan estas páginas como un llamado a descubrir la presencia escondida del Amado en el centro del alma —bajo la guía de SJC— como paso previo de la evangelización.

[62] Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles* III, 49.
[63] Concilio Vaticano II, *Perfecta Caritatis*, 5.

IV. RESEÑAS

Los aires en la tradición religiosa mesoamericana: enfoques multidisciplinarios. Homenaje a Druzo Maldonado[1]

Beatriz Adriana Méndez Torres*

El libro colectivo coordinado por Alicia María Juárez Becerril, María del Carmen Macuil García y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Académicos de la Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de San Luis y de la Universidad Intercontinental, respectivamente) consta de una introducción, una breve semblanza a Druzo Maldonado y de doce capítulos concernientes a la cosmovisión de los aires en la tradición mesoamericana.

Los doce capítulos fueron el resultado de un evento virtual en homenaje al Doctor Druzo Maldonado llevado a cabo por el Observatorio de la Religiosidad Popular de la Universidad Inter continental, los días 28 y 29 de septiembre del 2022. El eje primordial del libro es reflexionar y analizar a los aires dentro de la tradición mesoamericana, los cuatro primeros capítulos abordan geografías del estado de Morelos, los siguientes tres capítulos se concentran en el estado de Guerrero y los capítulos restantes se enfocan en el estudio de los aires y su relación con el cuerpo y la salud humana en diferentes zonas de Puebla, Hidalgo, Veracruz y Morelos.

Introducción

En la introducción los autores de la obra nos exponen el objetivo del libro y la importancia del estudio de los aires en la dinámica del pronóstico del temporal, del paisaje y también en cierta manera en la salud, en donde

[1] *Los aires en la tradición religiosa mesoamericana: enfoques multidisciplinarios. Homenaje a Druzo Maldonado*. UNAM, FCPyS. Laboratorio Nacional de Materiales Orales. ENES, Morelia. México, 2025.

* Posdoctorante, Centro de Investigación y Posgrado en Estudios Socioterritoriales, Universidad Autónoma de Guerrero, sede Chilpancingo.

bajo esta lógica se imbrican para dar una coherencia de pensamiento integral. Los autores comentan la gran diversidad de elementos que rodean a los aires tales como su influencia maligna o benigna en la vida de las comunidades, la geografía que rodea su dinamismo en las localidades se cuenta que sus habitaciones predilectas son las altas cumbres, los montes, los cerros o las cuevas, pero también los lagos y lagunas, los ríos y casi cualquier depósito natural de agua. Se habla de una gran variedad de aires: "aires de lluvia", "de rayo", "de los manantiales", "de las tormentas", "del granizo", y "de la milpa", "fríos o calientes"

Los aires son un elemento de relevancia en la agricultura campesina, la salud y con el comportamiento humano, a través de la lectura de los doce estudios podemos percatarnos que los aires no son algo simple, ni aislado de las comunidades indígenas y campesinas del centro de México, sino un elemento de suma importancia que da cohesión a las comunidades para asegurar su alimento, la salud y el respeto de las geografías circundantes para la continuidad de la vida. En palabras de los autores: todas estas perspectivas se interrelacionan para dar coherencia a una cosmovisión ancestral que perdura, se transforma y se resignifica día a día.

Los doce capítulos nos acercan a diversas miradas de la cosmovisión mesoamericana, el paisaje y la relación que las comunidades indígenas han mantenido con dicho elemento climático, que en esta simbiosis abarca también a las divinidades, en específico a los santos, los cerros, las cuevas, las nubes, las aves y otros elementos del territorio, a lo que Druzo Maldonado denominó la geografía bipolar: el mundo tangible o físico y el mundo intangible o ritual.

Druzo Maldonado

Druzo Maldonado Jiméndez fue un destacado historiador, antropólogo y etnohistoriador mexicano quien fuera profesor y especialista de la religiosidad popular morelense desde una visión histórica y ritual. Su numerosa obra es fundamental para comprender la cosmovisión indígena en el centro de México.

Es importante reconocer su trabajo riguroso desde la etnohistoria basada en fuentes pictográficas y documentales. Realizó un trabajo de archivo minucioso, junto con información arqueológica y geográfica y en profunda reflexión contrastada en trabajo de campo. Los autores de esta obra fueron directamente influenciados por su trabajo y reconocen la gran calidad de los estudios y el compromiso de Druzo, tanto como académico y como profesor.

La formación rigurosa del profesor, su trabajo de campo, su compromiso académico y social, han generado aportes invaluables para entender los estudios regionales en concordancia con la cosmovisión, la observación de la naturaleza y el paisaje ritual.

Los autores de la obra resaltan que la visión integral y holística formaba parte de su aparato crítico, puesto que, era la vía de reconstruir el pasado regional morelense, un "modelo flexible de investigación regional", en palabras propias de Johanna Broda, de quien fue alumno y colega por varias décadas.

Consideramos muy acertado hacer un homenaje a Druzo Maldonado Jiménez, quien fue un pionero en integrar la historia y la etnografía para explicar cómo las comunidades indígenas han mantenido una relación dinámica y simbólica con la naturaleza y sus divinidades a través del tiempo.

Es una lectura indispensable para antropólogos e historiadores, pero también para cualquier persona interesada en comprender las geografías rituales del México profundo, y para reflexionar sobre cómo la cosmovisión mesoamericana se transforma y resignifica desde tiempos remotos hasta hoy en día.

Consideramos que este libro es y será memoria viva para comprender los territorios más allá de una visión occidentalizada, las futuras generaciones podrán acceder a un conocimiento invaluable de las geografías sagradas a través de la mirada de diversos autores influenciados por el profesor Druzo.

El primer capítulo titulado: "El complejo de los "aires" en la región morelense a finales del siglo XIX y principios del XX", de Armando Josué

López Benítez, nos narra una visión general del sistema de creencias vigente entre los pueblos morelenses en los años previos a la revolución zapatista. A través de la lectura podremos reconocer la territorialidad de las comunidades y cómo influyó en las relaciones sociales que tenían como eje articulador una religiosidad emanada de la larga tradición cultural mesoamericana, la cual logró sobrevivir, ser adaptada y ajustada.

Es interesante conocer cómo la cosmovisión mesoamericana, fundamentada en el ciclo agrícola de la milpa ha logrado permanecer en el estado de Morelos, a pesar de haber sido atravesada por diferentes cambios históricos y culturales, ha tenido que reelaborarse con la influencia de otras culturas de raíz africana o española, lo cual ha permitido la organización social y la lucha por el territorio a través de rituales de petición de lluvia, en donde el complejo de los aires y los santos han sido considerados como los "Dueños del lugar" y su entendimiento resulta fundamental para interactuar con la geografía sagrada y la vida agrícola en Morelos. Esta religiosidad, resultado de un sincretismo cultural y de una reinvención constante, constituyó un elemento de resistencia y cohesión social frente a la opresión de las haciendas antes de la revolución zapatista.

El autor narra de una manera amena y muy profesional los significados de los aires dentro de la geografía y el clima morelense, a través de mitos o historias locales que involucran a santos o sirenas nos acerca a una rica cultura de apropiación de un paisaje ritual antes de la revolución zapatista.

En el segundo capítulo escrito por Alicia Juárez Becerril y titulado "De yeyecames y pilachichincles. Una comparación de los aires en dos poblados de Morelos. Homenaje a Druzo Maldonado" la autora compara el trabajo de Druzo Maldonado acerca de los aires, denominados "pilachichincles" en la región de Coatetelco con los "yeyecame" en los poblados de San Andrés de la Cal, ambos concebidos como seres que mueven las nubes cargadas de agua hacia las milpas y alejan el granizo. Para obtener los beneficios y la protección de los aires en las milpas se requiere un ritual específico y ofrecer regalos, para lo cual se requiere de un minucioso proceso para seleccionar los objetos a ofrendar, así como

su colocación en las ceremonias de petición de lluvia dirigidas por los especialistas rituales.

La investigación destaca cómo, mediante ofrendas aromáticas y coloridas, ambos poblados sincretizan creencias prehispánicas y católicas, aunque difieren en la participación femenina (San Andrés de la Cal) y la exclusividad masculina (Coatetelco) en los rituales. En ambas comunidades, los aires son percibidos con rasgos infantiles: son seres pequeños o niños, traviesos y amantes de los dulces.

Aunque cada poblado tiene diferentes maneras de acercarse a los aires, las ceremonias y procesiones que practican en ambas geografías son cuidadas con gran detalle y respeto, ya sea en la preparación del mole o los tamales sin sal, o en la selección de esencias aromáticas como el copal, ocote o chapopote, o en la elección de objetos visualmente coloridos, como juguetes y banderillas.

En concordancia con la autora, en ambos lugares el ritual facilita la reproducción de la identidad, que remite al complejo simbólico compartido y que, a su vez, busca organizar en un universo coherente las relaciones que los hombres establecen entre sí y con el mundo, necesarias para la producción y reproducción social. Cerros, volcanes y en este caso, los "aires" son esencias que manifiestan lo sagrado, y con estas manifestaciones es posible tener un intercambio benéfico mediante un trato ceremonial.

Morelos ha sido un territorio fértil tanto geográficamente, como en lo simbólico y cultural, esto también se puede constatar en el tercer capítulo: "La geografía física y simbólica en la lírica oral del culto a los 'aires' entre los nahuas de Morelos", a cargo de María del Carmen Macuil García. La investigadora invita a acercarnos a la amplia literatura etnográfica para constatar el trabajo agrícola que numerosos pueblos de México llevan a cabo en torno al complejo de la milpa. En su escrito la autora nos acerca a ello a través del análisis de los discursos rituales o las plegarias, elementos centrales de las peticiones, y en homenaje al maestro Druzo Maldonado, Carmen Macuil presenta algunas reflexiones sobre la oración por él registrada en Coatetelco, con la intención de distinguir la relación entre la palabra, la enunciación y los espacios geográficos.

Las plegarias, rezos u oraciones son necesarios para interactuar con el calendario festivo presente en los pueblos en Morelos, ligado a ciclos climáticos y a una geografía sagrada; es permitido entablar un diálogo con los "aires", donde los humanos pueden honrarlos y pedirles su intervención para encaminar el temporal.

Los códigos de la oralidad deben ser guiados por los especialistas del temporal, esto ha sido posible a través de una tradición heredada o por designio divino. No cualquier persona puede acceder a ellos y deben ser custodiados con respeto, ya que dependiendo de esto el temporal favorecerá a la comunidad entera. Por tanto, la oración se ve como un puente en esta geografía bipolar (física-sagrada).

El discurso oral no es solo un rezo, sino un diálogo colectivo y una herramienta práctica. A través de un lenguaje simbólico y respetuoso (uso de diminutivos y ofrendas), los especialistas del temporal buscan asegurar la cosecha de la milpa. La investigación de Macuil demuestra que, para estos pueblos, el paisaje no es algo inerte, sino un espacio vivo que "encarna" fuerzas con las que se debe negociar para garantizar la supervivencia y el manejo adecuado de la oralidad es crucial.

En el capítulo cuarto: "Los aires y las entidades asociadas al agua en la región centro y sur del estado de Morelos", el autor Jair Díaz Hurtado inicia con una frase aludiendo a Druzo Maldonado: yo no creo que haya algo que pueda estudiarse sin la historia. Por tanto, en el escrito de Jair Díaz, la historia será pieza clave para entender la cosmovisión de los pueblos del estado de Morelos enclavados en la región centro y sur, en específico para abordar el tema del agua y las entidades asociadas a ella.

Jair Díaz plantea el fenómeno de la apropiación de los espacios naturales, la tierra y el agua, haciendo una revisión de las actividades enmarcadas en la esfera de las prácticas rituales y cómo los pueblos sobrellevan esto debido a los numerosos cambios en materia del acceso al agua, tales como la desecación, la contaminación y la privatización de manantiales, así como las estrategias colectivas implementadas ante esta situación. La importancia del agua para las comunidades rurales no solo radica en la dimensión económica, sino también en el ámbito de la cosmovisión y la ritualidad.

En este sentido, se abordan también las ideas en torno a la presencia de entidades estrechamente vinculadas a determinados espacios de la naturaleza y asociados por supuesto al agua, tales como los aires, los chaneques, la sirena, entre otros.

El autor se enfoca en los municipios de Tlaltizapán y Zacatepec, en los cuales se han registrado, a partir de la etnografía, evidencias sobre la importancia de la ritualidad dirigida a los aires, al ciclo agrícola en conjunción con los santos católicos en los pueblos.

Como se ha comentado en los capítulos anteriores, la geografía de Morelos se encuentra articulada por compartir una cosmovisión común y prácticas rituales asociadas a los recursos naturales, específicamente los hídricos, pero también por las experiencias históricas en las que han estado involucradas sus comunidades. El autor no se limita a la descripción arqueológica o descriptica; conecta las prácticas rituales con la problemática actual. El paisaje ritual en Morelos enfrenta hoy la amenaza de la expansión inmobiliaria y el despojo del agua, a partir de ello podemos vislumbrar que la interacción entre cerros, lluvias y agricultura no es una reliquia del pasado, sino una cosmovisión dinámica. La etnohistoria aquí sirve para entender que defender el agua o el territorio en Morelos es, al mismo tiempo, defender una identidad sagrada que ha sobrevivido ante siglos de transformación.

El libro da un pequeño giro geográfico al enfocar los siguientes tres capítulos a la cosmovisión de los aires en el estado de Guerrero.

El capítulo escrito por Catharine Good Eshelman "'Dando de comer a los vientos'. La Etnografía y el arte como fuentes para estudiar el sobre ritual nahua en San Agustín Oapan, Guerrero" se basa en el ritual realizado por los habitantes de San Agustín Oapan, Guerrero. En él, representantes del pueblo dan de comer a los zopilotes, como parte de un ciclo de ritos asociados con las peticiones de lluvia el 3 de mayo. El viento es la deidad que asume la forma del zopilote para poder recibir la ofrenda, consumir el guajolote y así fortalecerse para su trabajo durante la temporada de lluvias, que en calidad de aires o vientos es acarrear y dirigir las nubes y la lluvia.

Alimentar al viento establece relaciones directas entre los humanos, diferentes entes del mundo natural vivo y personificado, y del mundo de seres sobrenaturales. La autora recurre a la etnografía y al arte en papel amate del artista guerrerense Marcial Camilo Ayala para documentar una tradición ancestral, y cómo esta cosmovisión mesoamericana sigue vigente y es fundamental para la organización social de los nahuas en la región del Alto Balsas.

La autora describe de manera magistral cómo los nahuas interactúan con los vientos, especialmente durante el ciclo productivo del maíz y en la transición climática entre la época de calor y sequía y la época de lluvias. Hablar de los vientos en la cosmovisión nahua requiere analizar sus nociones sobre los cerros, las cuevas, las piedras, las nubes, los patrones de lluvia y lo que llamamos el paisaje ritual. De acuerdo con Catharine Good, todos estos elementos interactúan dinámicamente y son fundamentales para la agricultura mesoamericana de la milpa, el crecimiento de la vegetación del monte, de las barrancas y de los bosques, y para renovar el agua en los manantiales y ríos.

La investigadora expone que el arte utilizado para reflejar esta cultura en los lienzos de papel amate no solo es una artesanía comercial, sino que devela profundas cartografías mostrando la intricada relación entre comunidad-naturaleza y geografías sagradas. Además de las cargas emotivas representadas a través del llanto de las mujeres para atraer las gotas de lluvia y hacer que las mazorcas de maíz puedan crecer.

No obstante que este texto está enfocado en un rito para los aires en el pueblo de San Agustín Oapan, Guerrero, las conceptualizaciones, explicaciones y la fenomenología detrás forman parte de las cosmovisiones mesoamericanas; estas cosmologías tienen arraigo milenario y están ampliamente difundidas hoy en comunidades indígenas, campesinas y en pueblos originarios urbanos.

A través de este interesante artículo podemos entender la resistencia cultural mesoamericana. La autora expone que los rituales y ceremonias como el dar de comer a los aires, son sistemas complejos de organización

social y ecológica. En Oapan, el arte y el ritual son las herramientas con las que se mantiene el equilibrio del mundo.

El sexto capítulo "El culto al aire en Acatlán, Guerrero, en el contexto de la fiesta de la Santa Cruz. Conjunción de personajes sagrados en la religiosidad popular indígena", de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, inicia haciendo una reflexión sobre la cosmovisión de los pueblos nahuas de Guerrero, donde la religiosidad popular no es copia del catolicismo oficial, sino un sistema propio basado en la interacción y la reciprocidad que se establece con el paisaje que los alimenta y sostiene. A diferencia del catolicismo que promete recompensa espiritual después de la muerte, la religiosidad en Acatlán busca soluciones en el aquí y ahora.

La figura del santo católico será un símbolo que la religiosidad popular resignificó para continuar con las prácticas agrícolas y del manejo del clima para una buena cosecha. De acuerdo con Ramiro Gómez, se les trata como miembros de la comunidad con quienes se establece un contrato de reciprocidad: el pueblo ofrece (rituales, comida, danza) y el ser sagrado cumple (lluvia, salud, protección).

Los rituales celebrados en Acatlán, Guerrero, están relacionados con el culto al aire y a la fiesta de la Santa Cruz el 3 de mayo. Los rituales se realizan en el cerro de Cruzco, la dinámica de ofrendar animales, velas, danzas y flores es detallada con gran profundidad en el texto.

El autor resalta el elemento cerro-cueva, puesto que unifica el origen del agua y al mundo subterráneo. Los aires aquí juegan un papel importante ya que son los que jalan a las nubes para que llueva, pero son veleidosos y caprichosos, por lo cual se deben tratar con respeto y de manera ceremonial para pedir sus favores y evitar sus males. Para honrarlos se realizan diversas danzas como la de los aires o Cotlatlaztin para ejemplificar las fuerzas meteorológicas esenciales para el ciclo del maíz.

Sin embargo, Gómez nos da un bagaje muy amplio de las prácticas rituales entorno a los aires y a las lluvias en la región nahua del centro de Guerrero, en donde humanos, naturaleza y seres divinos interactúan para el bien de la comunidad, creando su propio sistema, donde se articula cosmovisión, relaciones sociales, rituales e identidad, lo cual les ha hecho

afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente es tan diferente y que tiende a la pretensión de homologar.

El capítulo: "El mundo en movimiento, peregrinaciones y encuentros de los aires", escrito por Francoise Neff Nuixa, nos narra una gran diversidad de prácticas rituales para propiciar la lluvia en la Montaña de Guerrero, resalta la profunda importancia cosmogónica y ritual de los vientos.

La autora menciona que los vientos no se ven, no tienen forma, pero mueven el mundo, empujan las nubes, sacuden las ramas, sostienen el vuelo de los pájaros y también desatan tempestades, arrancan árboles, enferman a los seres humanos. A pesar de ser invisibles, son omnipresentes en los rituales, los topónimos y en las representaciones de las danzas.

En los relatos de la Montaña de Guerrero aparecen animales que les están asociados, en particular las aves, pero también las serpientes y los tigres. Esta presencia es tan importante que el panteón náhuatl parece nacer y ser animado por sus fuerzas. No existe un viento sino múltiples vientos o aires que están determinados por el contexto en el cual aparecen y se desplazan, el viento da origen al movimiento, no solamente de los astros, sino también de los seres humanos.

El viento tiene colores y direcciones específicas y están vinculados a los antepasados y a los cerros. Son los creadores del espacio-tiempo y de los niveles del mundo. En el vestuario de los danzantes se puede observar un mapa mitológico: los paliacates representan las nubes y las máscaras con lagartijas aluden a los huracanes. El movimiento constante es vital; cualquier retraso en estos ciclos rituales o astronómicos se asocia con catástrofes y enfermedades.

La cosmovisión de la montaña de acuerdo con la investigadora nos invita a reflexionar sobre el papel de los vientos al intervenir en procesos de relevancia tales como el humo del copal y el sonido del tambor, el canto de las cigarras y el vuelo de las aves, todo actúa en conjunto para asegurar el ciclo de la vida.

La narrativa nos transporta a un mundo donde el aire no solo mueve nubes, sino que define la identidad, la jerarquía social y la supervivencia

agrícola de comunidades como Temalacatzingo o Zitlala. De esta manera, en la cosmovisión de la montaña guerrerense el viento deja de ser un fenómeno meteorológico invisible para convertirse en el eje motor de la existencia, solo a través del movimiento constante, de la danza, del rezo y del viento se mantiene el equilibrio y se puede asegurar la llegada de las lluvias.

Los siguientes capítulos del libro nos introducen a otras geografías y a otros enfoques en el estudio antropológico de los aires: el cuerpo y la salud.

En el capítulo "El complejo de los aires entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", Lourdes Baez Cubero nos introduce al estudio de los vientos como fuerzas naturales en la cosmovisión nahua de Puebla. Los aires, a pesar de su gran relevancia en el mundo mesoamericano, con la colonización se fue perdiendo el conocimiento ancestral, más no desapareció y esto se puede constatar hoy en día en esta región poblana.

La autora hace hincapié en que los aires son entidades con vida, volición y pensamiento propio; porque a las fuerzas naturales también se las personifica con las mismas características del ser humano, es decir, con sus cualidades y defectos y a menudo están vinculadas a figuras religiosas como San Ramos o Santiago Caballero. Estos entes pueden manifestarse como vientos benévolos, vapores peligrosos o enfermedades, reflejando una cosmovisión donde la salud y el entorno están ligados a agentes volátiles.

Báez Cubero clasifica los aires en tres niveles: el atmosférico (rayos, truenos y vientos), el etéreo (fuerzas buenas o malas) y como agentes de enfermedad (padecimientos y pérdida del tonal). Para el manejo y comunicación con dichas fuerzas es indispensable el rol de los especialistas, también conocidos como curanderos, quienes actúan como mediadores para sanar y restablecer el equilibrio de los cuerpos y entornos.

Es importante resaltar como la investigadora sugiere una transición de la deidad Ehecatl-Quetzalcóatl a San Ramos, lo que demuestra la capacidad de la cultura nahua para adaptar sus creencias ancestrales a los nuevos simbolismos católicos, sin perder la esencia. Para finalizar la auto-

ra logra transmitir que los aires, aunque son invisibles e inasibles dictan ciertas normas de conducta y de salud en las comunidades.

En el capítulo titulado: "La influencia de los aires, ángeles y rayos en el proceso de iniciación del tlamatique entre los nahuas de San Baltasar Xochitlaxco, Sierra Norte de Puebla", Herlan Ignacio Bernal González nos presenta un estudio etnográfico realizado entre los años 2014 y 2023 en la comunidad nahua de San Baltasar Xochitlaxco, ubicada en la Sierra Norte de Puebla, en donde brinda una aproximación a la concepción de los aires y su profunda relación con los rayos que emanan del cielo, así como con los ángeles que residen en la montaña sagrada. A lo largo del texto Herlan muestra la influencia de los aires, rayos y ángeles dentro del proceso de iniciación de los especialistas rituales denominados tlamatique, término que podemos traducir, según la etnografía, como "personas que saben", o "los que saben".

Al igual que varios capítulos precedentes, dentro de este escrito se habla de los aires como algo vivo y consciente, que pueden manifestarse como rayos o como ángeles. El autor introduce un término novedoso la "pedagogía ritual", en donde la geografía circundante (cuevas, cerros y ríos) se convierte en un aula de enseñanza, y es aquí donde el tlamatique recibe su don para descifrar los mensajes del cosmos.

Otro elemento importante es la actividad onírica como una herramienta, ya que los sueños actúan como puente para que el tlamatique acceda a lugares sagrados o reciba mensajes de importancia. Del mismo modo las ofrendas y el principio de reciprocidad es importante para mantener el equilibrio entre la geografía física, la vida política y religiosa de la comunidad, ya que para los nahuas de Xochitlaxco, la naturaleza y la sociedad no son esferas separadas, sino un sistema unificado de saberes y responsabilidades.

Algo que llama la atención de este escrito es la alusión a resignificar una etnografía teórica desde lo local, en vez de priorizar una teoría etnográfica no específicamente mesoamericana sin aspiración a identificar conceptos específicamente mesoamericanos. Dicho de otra manera, es de suma importancia realizar una etnografía ética que explique la dinámica

cotidiana de la sociedad, para tratar de entender cómo se tejen las concepciones locales de los pueblos y dar cuenta de la vida indígena y sus categorías propias para definir la naturaleza, el cuerpo, el arte, la economía, o la política. Estas resisten y coexisten en un mundo capitalista que tiende a ser determinista cuando de diferencias culturales se trata.

Martha Morales González, en el capítulo "El viento 'Cimarrón': tipología de un 'aire salvaje'" muestra la interacción entre dos culturas, por un lado, la Totonaca y su influencia en la cultura de los maseualmej.

El estudio de Martha Morales se centra Chicontepec Veracruz y describe al Cimarroejekatl o viento "Cimarrón" como un "aire salvaje" de origen foráneo, posiblemente totonaca, que habita en la cosmovisión maseualmej de Chicontepec, Veracruz. Esta entidad, caracterizada por una inmensa fuerza destructiva superior a otros vientos, requiere un trato diplomático y respetuoso en los rituales de "costumbre" para mantener el equilibrio y bienestar comunitario.

Al viento Cimarrón, aunque sea foráneo se le debe tratar con respeto, pues es un elemento esencial para el equilibrio y la salud comunitaria en la cosmogonía huasteca.

De acuerdo con los hallazgos de la autora, se identifica al Cimarrón como un dios-Huracán totonaco adoptado por los maseualmej, que es convocado para realizar alianzas interétnicas. El estudio subraya la importancia del método etnográfico y la "afectividad" para comprender la ritualidad, destacando al viento Cimarrón como un ejemplo de convivencia y reciprocidad entre culturas nahuas y tutunakú.

El capítulo "Recortes, colores y remedios: concepción y tratamiento de las enfermedades por malos aires entre los tepehuas de la Huasteca hidalguense" de Karina Munguía Ochoa, trata del padecimiento conocido como "mal aire" entre los tepehuas de la Huasteca hidalguense. Los tepehuas consideran que esta enfermedad es un desequilibrio originado por agentes incorpóreos ligados a los dueños del territorio y a los difuntos, ávidos de ocupar el cuerpo de las personas. También los malos aires pueden ser contagiados por un fuerte sobresalto o a raíz de una violación al orden social, pues cada síndrome es un reflejo de las condiciones sociales

y culturales: un fenómeno cultural antes que una alteración fisiológica. En este sentido, la identificación y el tratamiento de las afecciones radica en la experiencia del grupo social, así como en los conocimientos e ideas en torno al cosmos, la naturaleza, el ser humano o el territorio.

Cada vez más estas prácticas han ido mermando. Actualmente, en la zona de estudio de Huehuetla queda un solo hombre especialista del *costumbre*, conocedor de las artes del recorte del papel: el arte del saber hacer cuerpo exclusivo de la Huasteca meridional. Aun así, ciertos elementos y prácticas han resistido a la modernidad y se expresan de manera abierta en las cocinas de los hogares, en el cementerio o en los montes. Munguía logra demostrar que, para esta comunidad, curar el cuerpo es, ante todo, un acto de reordenar el cosmos y las relaciones con lo sagrado.

Por último, en "Los aires de enfermedad en la medicina náhuatl prehispánica", Carlos Viesca, Maryblanca Ramos de Viesca y María del Carmen Macuil García señalan algunos rasgos de los llamados aires a partir de documentos históricos, tiene como finalidad insistir en la importancia del concepto a veces personificado, otras trastocando la salud de la gente, principalmente en la época prehispánica.

En la cosmovisión del centro de México el aire juega un papel primordial y está personificado en una deidad, Ehécatl, es bien sabido que es el dios del viento, asimilado a Quetzalcóatl, razón por la cual en muchas de las representaciones, códices y esculturas sus características aparecen reunidas.

Un punto clave en este estudio es la continuidad histórica, el texto demuestra que la creencia en los aires sobrevivió a la conquista, en parte porque los médicos españoles la asociaron con su propia teoría de los "humores", y llega hasta nuestros días en comunidades rurales y figuras como los graniceros o curanderos especializados en "limpias".

Los autores no presentan a los "aires" como una superstición olvidada, sino como un sistema de diagnóstico vigente para padecimientos como la parálisis facial (boca chueca), tumores o la pérdida del *tonalli* (energía vital).

Este escrito es recomendado para todos aquellos amantes de la etnomedicina o para quienes quieran indagar en los documentos históricos que hablan de los aires., ya que es un texto con rigor histórico, puesto que se apoya en códices y en documentos como la Relación de Acolman. Tiene un valor antropológico, puesto que describe sitios de relevancia actual como Amatlán de Quetzalcóatl. Por último, el texto también tiene una relevancia cultural, pues subraya que entender estas creencias es fundamental para la defensa de la identidad y para una medicina más humana.

Consideraciones finales

Como se ha podido constatar en cada uno de los doce capítulos, los aires no sólo son elementos aislados, cuerpos físicos e inertes, para las comunidades rurales e indígenas de la tradición mesoamericana son entes vivos, de valor incalculable para mantener el cosmos en equilibrio, atraer a las nubes y propiciar las lluvias y de esta manera se reproduzca el ciclo agrícola de las comunidades. Por tal motivo, el acercamiento y comunicación con estos seres se debe dar de la manera más respetuosa y metódica, aspecto que las comunidades agrarias han sabido cuidar y resignificar, a pesar del paso de los siglos y de los avatares de la modernidad.

Es un libro con valor incalculable para acercamos a la meteorología indígena de las comunidades rurales en México, y que en tiempos de cambio climático y pandemias puede ayudar a entender mejor el clima y la salud desde una posición más armónica y de reciprocidad.

Como mencionamos en un inicio, este libro es indispensable para acercarnos a entender el territorio de una manera más respetuosa, armónica y diferente de la lógica capitalista mercantilista que ha olvidado la importancia de los rituales para mantener el equilibrio entre la naturaleza, el cosmos y las comunidades.

V. CARPETA GRÁFICA

“Para que coma el santo”. Comensalidad y ritualidad entre entidades sagradas y comunidades

“So that the saint may eat.” Commensality and rituality between sacred entities and communities

Dra. Laura Elena Corona de la Peña[*]
Dra. Alicia María Juárez Becerril[**]
Dr. Leonardo Vega Flores[***]

Cuando hablamos de la experiencia humana existe una dimensión a la que se ha llamado sagrada, en ella, las personas establecen vínculos con distintas entidades divinas, éste es el espacio en el que se construye la *devoción,* un trato reverencial que entraña fuertes emociones y vínculos. En la religión católica se dan diversas manifestaciones de la devoción en torno a santos, Cristos y Vírgenes que se relacionan con una reelaboración simbólica formulada históricamente, en este sentido, enmarca con lo que algunos investigadores llaman **religiosidad popular,** en donde se toma en cuenta las prácticas devocionales que legitiman la memoria y la identidad de los pueblos.

Una forma en que las personas se relacionan con las imágenes religiosas es a través de compartir actividades cotidianas, de esta forma les reconocen una humanidad que implica que pueden tener **emociones**, estar felices, tristes o enojados, y tener también **necesidades** y **gustos**: la saciedad, el antojo y el hambre, entre otros aspectos que tienen que ver con el comer.

[*] Dirección de Estudios en Antropología Social, INAH.
[**] Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
[***] Grupo Vida y Cocinas, INAH.

Todas las actividades en torno a la **comida**, desde ir a comprar los ingredientes, hasta el compartir la mesa, se vuelven acciones de interacción con las entidades sagradas, en especial en un contexto de su celebración, fiesta o convite.

La comida, entendida como lo que cultural y socialmente es aceptable para comer, se convierte en un vehículo para nutrir a las imágenes y para fortalecer la relación de las personas con ellas. Presentamos aquí el registro fotográfico de nueve investigadores; se trata de doce imágenes donde podemos acercarnos a la convivencia alimentaria entre humanos y divinidades, los enseres y la presentación ante ellos de una comida delicadamente sazonada en cocinas, templos y/o campos de cultivo.

Todo ello constituye testimonios visuales, registros de acontecimientos importantes de las comunidades en donde la comida es el principal elemento de unión entre ambos seres —sagrados y humanos—. En este ejercicio de mirar el acto devocional a través de la fotografía, las cinco autoras y los cuatro autores muestran una sensibilidad que va más allá del recrear la composición de la comida, se trata de evidenciar una organización comunitaria que prepara, comparte, degusta y alimenta, y al hacerlo, denota la reproducción cultural de saberes culinarios y religiosidad en conjunto.

Estas doce imágenes forman parte de la exposición fotográfica *"Para que coma el santo". Comensalidad y ritualidad entre entidades sagradas y comunidades*, cuyo acervo de 22 fotografías se exhibieron durante la mesa redonda del mismo nombre el 22 de mayo de 2025. El evento fue co-organizado por el Grupo de Investigación Interdisciplinaria Vida y Cocinas, y el Observatorio de la Religiosidad Popular Alfonso Manuel Escalante de la Universidad Intercontinental (UIC).

Las fotografías muestran este importante aspecto de la devoción en México, Ecuador y Perú. Como exposición física se han presentado hasta ahora en dos espacios: del 22 de mayo al 20 de junio de 2025 en la Galería de la Biblioteca Miguel Othón de Mendizábal, de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH;[1] y del 25 de octubre de 2025 al 31 enero de 2026, en la Sala de exposiciones temporales de la Casa Museo Gonzalo Carrasco del Centro Regional de Cultura de Otumba.[2]

Es importante también mencionar que las voces de varios participantes de la mesa redonda pueden escucharse en la temporada especial "Para que coma el santo" de ORPCast de la UIC[3] Los coordinadores de esta exposición fotográfica redactamos ahora el presente texto para compartir con los lectores de esta Revista, el esfuerzo así como la sensibilidad por entender cómo las personas se vinculan con sus divinidades a través de la comida, con dicho objetivo hemos ordenado las imágenes en este espacio, pensando en los procesos de producción, transformación y consumo de la comida y cómo los santos, Cristos y Vírgenes participan en ellos.

[1] Grabación del evento:
https://www.youtube.com/live/TXlk6qXhf5s?si=TnK1Sa1VgCdFShC1
Grabación de la inauguración de la exposición:
https://www.youtube.com/live/TOxl9H3Fttk?si=JxA_Trrh1VLDAQj-

[2] Fotografías de la inauguración en:
https://www.facebook.com/media/set/?set=a.1292736342882096&type=3&locale=es_LA

[3] https://open.spotify.com/show/3ZOv9HnNclz0gwB8cUXhff?si=5f128f8c28794e2e



1
Alicia María Juárez Becerril
Para tener fuerzas: desayuno para San Salvador
Fecha: 14 agosto, 2016
Lugar: Tepoztlán, Morelos

Los hombres y mujeres que harán “la abonada” se adentran al campo muy de mañana. Lo primero que se hace es repartir pan y café entre todos los asistentes, incluidos los santos -San Salvador y la Virgen del Rosario- a quienes se les ha puesto un altar con su imagen. Estos primeros alimentos constituyen la fuerza inicial que tendrán todos para empezar la ardua jornada de la abonada de la caña de maíz. Al fondo se encuentran dos hombres que florean la cruz que resguardará la milpa cuando la actividad del día termine



2
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
La comida de santos y humanos cocinada al ritmo de la Danza de los arrieros
Fecha: 15 de octubre de 2003
Lugar: Xalatlaco, Estado de México, México.

Al ritmo de la música de mariachi se desarrollan los diálogos jocosos del patrón, los caporales y los arrieros, mientras -en el desarrollo de la danza- los arrieros con sus mulas transportan la leña, manteca, carne, cazos, bebida, masa, comales y condimentos para preparar la comida (carnitas) para celebrar a Santa Teresa y comer juntos los devotos y los santos, a quienes se sirve su porción de comida que se deja en el interior del templo frente a las imágenes.



3
María del Rosario Fernández López
Tamales para Compartir
Fecha: 30 enero 2021
Lugar: Puebla, Puebla, México

Esta pieza documenta la continuidad de prácticas culinarias ancestrales y el uso de utensilios que combinan elementos tradicionales con adaptaciones contemporáneas, como la olla metálica (tamalera) que ha sustituido gradualmente a los recipientes de barro en muchos contextos domésticos.



4
Leonardo Vega Flores
Imagen de Ecce Homo en la fiesta patronal del Divino Redentor en San Juan Teotihuacán
Fecha: 19 de Julio de 2019.
Lugar: San Juan Teotihuacán, Estado de México.

La imagen de Ecce Homo es una de las principales del pueblo de San Martín de las Pirámides, Estado de México. Su fiesta patronal es el 8 de mayo. La imagen acompaña en las fiestas del pueblo y las de los pueblos vecinos, en este caso la del Divino Redentor en San Juan Teotihuacán. En esa ocasión el anda fue adornada con dulces y dos cañas de maíz con su respectiva bolsa con tierra.



5
Ana Laura Vázquez Martínez
La Virgen de Juquila y el agradecimiento
Fecha: 21 de diciembre 2018
Lugar: Juquila, Oaxaca, México

El 8 de diciembre es la fiesta patronal de la Virgen de Juquila. El agradecimiento consiste en ofrendar a la virgen por el cierre del ciclo agrícola y con ello las abundantes lluvias beneficiosas y la recolección de una buena cosecha. Con diversas ofrendas: amarres de comida, así como artefactos hechos de semillas (frijol, maíz) son una forma de agradecer el alimento.



6
Alicia María Juárez Becerril
Frutos para el Divino Rostro
Fecha: 23 de julio de 2018
Lugar: San Felipe Teotitlán, Estado de México

El Divino Rostro el día de su fiesta, recibe cajas de tunas y jitomates en agradecimiento por la cosecha recibida. Se trata de un regalo material y concreto de lo que la región produce -específicamente la producción de nopales y tunas-, lo que indica que su intercesión ha sido efectiva, sobre todo cuando la divinidad hace su recorrido por los campos tuneros.



7
Leonardo Vega Flores
El Señor de las Misericordias de San Pedro Atocpan en los nichos de los leñeros
Fecha: 19 de mayo de 2013
Lugar: Pueblo de San Gregorio Atlapulco, Delegación Xochimilco, Ciudad de México

Carnitas, arroz a la mexicana y ensalada de nopales con granos de maíz en la mesa del Señor de las Misericordias, el cristo leñero, que se encuentra en los nichos de los leñeros, en donde además se puede apreciar elementos que recuerdan el corte de leña ritual como se hacía en el pasado. Los leñeros son de diferentes pueblos de tradición de la montaña y lacustres, cada grupo tiene su propio nicho. Día de la coronación de los Mayordomos del Domingo del Señor de las Misericordias y de los castilleros del Pueblo de San Pedro Atocpan.



8
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Los gallos para el sacrificio
Fecha: 1 de mayo de 2004
Lugar: Acatlán, Guerrero, México

Los gallos, o pollos machos, ofrendados para ser sacrificados, son colocados al pie de la cruz en lo alto del cerro el primero de mayo en la "Subida al cerro", actividad principal de la semana festiva en honor a la Santa Cruz entre el 30 de abril y el 6 de mayo. Estos animales son seleccionados con mucho tiempo de anticipación y son "puros" pues han sido alimentados durante ese tiempo exclusivamente con maíz de temporal sembrado y cosechado en Acatlán, además de ser preservados durante un año de contacto sexual con gallinas.



9
Marina Alonso Bolaños
Ofrenda en el tempo en la montaña de Miaofeng
Fecha: 2023
Lugar: Norte de Beijing, China

Del primero al decimoquinto día del cuarto mes lunar se realiza la celebración anual en honor a la deidad femenina taoísta Bixia Yuanjun. Miles de peregrinos acuden al templo de la montaña Miaofeng en el norte de Beijing, China y ofrendan incienso, música, danza, frutas y bollos de harina de arroz y de trigo, entre otros.

En una de las ofrendas se observan los distintos tipos de objetos que la gente regala a la divinidad, quien se considera que posee el poder de procurar la salud y la fertilidad.



10
Santiago Pazos Carrillo
Pan de finados
Fecha: 2016
Lugar: Ciudad de Otavalo, Ecuador

Fotografía tomada en un mercado de la ciudad de Otavalo, el pan de finados en Ecuador son las representaciones de varias figuras, tales como caballitos, guaguas, soldaditos, llamitas, pajaritos, entre otros.



11
Ana María Alemán Carmona
Ofrenda 1
Fecha: 9 de mayo 2025
Lugar: Patio de Velas del Insigne Santuario Nacional y Monasterio de Las Nazarenas, Perú.

Los fieles devotos del Cristo de Pachacamilla, Señor de los Temblores o Señor de los Milagros, van a pedirle milagros, favores o a darle las gracias durante todo el año. Durante las fiestas de octubre se suele comer una variedad de platos, entre los cuales destaca el Turrón de Doña Pepa. Este dulce hecho de masa y miel de chancaca y frutas es, en esta ocasión, la ofrenda por las gracias concedidas. Foto a distancia con la imagen del Señor de los Milagros de fondo en el Patio de las Velas.



12
Laura Elena Corona de la Peña
Dulces para San Bartolito
Fecha: 28 de agosto de 2016
Lugar: Pueblo de San Bartolo Ameyalco, Alcaldía Álvaro Obregón
Ofrecimiento de dulces a dos imágenes de San Bartolomé, santo patrón del pueblo de San Bartolo Ameyalco.

El pueblo de San Bartolo Ameyalco se encuentra al oriente de la actual alcaldía Álvaro Obregón, en una zona montañosa en las faldas del cerro Atesquillo. Su entorno boscoso y el agua de su manantial lo hacen un espacio muy cotizado por inmobiliarias. El pueblo mantiene muchas de sus tradiciones y ha defendido su territorio ante la urbanización y gentrificación. Su santo patrono es un referente identitario muy importante.

UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL